A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DE PADRE MANUEL ANTUNES ENTRE O EXISTENCIALISMO E A TRADIÇÃO AGOSTINIANO-TOMISTA

**The Theological Anthropology of Father Manuel Antunes: Between
Existentialism and the Augustinian-Thomist Tradition**

*Nuno Miranda **

Resumo: O presente artigo propõe uma investigação aprofundada da antropologia teológica de Padre Manuel Antunes, situando o seu pensamento na tensão entre a tradição agostiniano-tomista e as correntes existencialistas que marcaram o século XX. A análise centra-se na reformulação da relação entre a liberdade humana e a comunhão com o divino, defendendo que a liberdade, entendida não como autonomia absoluta, mas como condição de possibilidade, realiza-se plenamente na presença transformadora da graça divina. Neste sentido, a obra de Antunes apresenta uma síntese que transcende as dicotomias tradicionais, integrando rigor académico e experiência de fé numa abordagem que reconhece a complexidade do ser humano e a interdependência entre razão e transcendência.

Palavras-chave: Antropologia Teológica, Liberdade, Fé, Existencialismo, Hermenêutica.

Abstract: This article offers an in-depth investigation into the theological anthropology of Father Manuel Antunes, positioning his thought within the tension between the Augustinian-Thomist tradition and the existentialist currents that shaped the 20th century. The analysis focuses on the reformulation of the relationship between human freedom and communion with the divine, arguing that freedom, understood not as absolute autonomy but as a condition of possibility, is fully realized in the transformative presence of divine grace. In this sense, Antunes' work presents a synthesis that transcends traditional dichotomies, integrating academic rigor and faith experience in an approach that acknowledges the complexity of the human being and the interdependence between reason and transcendence.

Keywords: Theological Anthropology; Freedom; Faith; Existentialism; Hermeneutics.

* Universidade Aberta.

Introdução

O século XX, marcado pela fragmentação das certezas metafísicas e pelo deslocamento do humano do seu pedestal ontológico, legou à teologia um dilema aparentemente insolúvel: como falar de Deus num mundo que, nas palavras de Nietzsche (2001, p. 343), “tornou-se inacreditável”¹? Como reconciliar a transcendência divina com a autonomia de um sujeito que, após a “morte de Deus” proclamada pela modernidade filosófica, passou a compreender-se não mais como *imago Dei*, mas como artesão solitário da sua existência? Neste cenário de desencantamento, a obra de Manuel Antunes (1918-1985) emerge como uma tentativa singular de resgatar a dignidade teológica da liberdade humana sem capitular ao reducionismo secular nem à asfixia dogmática. O seu projeto, situado na tensão entre a herança agostiniano-tomista e os ventos existenciais do pensamento contemporâneo, propõe uma antropologia na qual a graça divina não se impõe como negação da liberdade, mas como a sua condição de possibilidade mais radical.

108

Antunes escreve num contexto histórico particularmente fértil para tais reflexões: Portugal sob o Estado Novo, onde a aliança entre o conservadorismo salazarista e uma Igreja ainda refratária ao *aggiornamento* conciliar criava um ambiente intelectual paradoxal: por um lado, o peso de uma tradição tomista muitas vezes reduzida a um sistematismo escolástico; por outro, o influxo subterrâneo de correntes como o personalismo francês, a fenomenologia e o existencialismo cristão. É nesse interstício que o jesuíta constrói a sua antropologia teológica, recusando tanto a capitulação ao imanentismo moderno quanto a fossilização doutrinal, revelando um pensamento que recusa a síntese eclética, mas invoca uma recriação hermenêutica da tradição à luz das angústias do homem contemporâneo.

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Edited by Bernard Williams, Translated by Josefine Nauckhoff and Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 343.

Para Antunes, a modernidade filosófica — de Kierkegaard a Sartre — acertou ao insistir na liberdade como núcleo da condição humana, mas errou ao reduzi-la a mero projeto de autossuficiência, ignorando que toda autonomia pressupõe uma heteronomia fundante. A tradição teológica, por sua vez, especialmente na sua vertente agostiniana, soube afirmar a primazia da graça, mas frequentemente caiu na tentação de representá-la como força exterior que suplanta, em vez de transfigurar, a vontade humana. O desafio, portanto, era duplo: evitar o perigo pelagiano de uma liberdade autárquica sem sucumbir ao quietismo de uma graça esmagadora. É aqui que a crítica antuniana ao dualismo corpo-alma assume um papel crucial, ao argumentar que a dicotomia entre matéria e espírito gera não apenas uma visão fragmentada do humano, mas uma compreensão distorcida da própria transcendência. Se a alma é prisão do corpo, como em certas leituras de Agostinho, a liberdade reduz-se a fuga ascética da materialidade, e o divino torna-se intervenção extrínseca num mundo desvalorizado. Antunes propõe, ao contrário, uma antropologia da unidade, pois “o homem é um espírito encarnado, um ser-no-mundo”, e Deus opera não sobre a liberdade, mas a partir dela, transfigurando-a desde dentro². Nesta perspectiva, influenciada por Maurice Blondel e a sua filosofia da ação, a liberdade humana não é rival da graça divina, mas o seu *locus* privilegiado de manifestação. Se para Sartre a liberdade é condenação — o homem “está condenado a ser livre” num universo absurdo —, para o jesuíta português ela é vocação³.

A angústia existencial, longe de ser sintoma do niilismo, torna-se sinal de transcendência, pois a liberdade do homem “necessita de ser solicitada por objectivos dignos do seu poder e da sua grandeza”⁴. Nessa linha, a presença de

² Manuel Antunes, “Haverá filosofias nacionais?” in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo I Theoria: Cultura e Civilização Volume III Filosofia da Cultura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009), 42.

³ Jean Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes (Paris: Les Éditions Nagel, 1970), 562.

⁴ Antunes, “Função da teologia no mundo de hoje” in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo IV Religião, Teologia e Espiritualidade* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009), 187.

Deus não anula a liberdade, mas radicaliza-a, convertendo-a de *arbitrium* (escolha entre alternativas pré-dadas) em *libertas* (abertura ao Bem que a transcende). A influência de Kierkegaard é evidente — particularmente a noção de salto da fé —, mas Antunes insere-a num quadro tomista repensado: se para Tomás de Aquino a graça divina aperfeiçoa a natureza, para o pensador português ela a desvela, revelando à liberdade a sua verdadeira dimensão teleológica.

O resultado é uma antropologia que antecipa, em décadas, temas centrais do Concílio Vaticano II. Quando a *Gaudium et Spes* proclama que “o homem é a única criatura na terra que Deus quis por si mesma”, ecoa a convicção antuniana de que a dignidade humana reside precisamente nessa liberdade chamada a cooperar com o divino. Mas há aqui uma tensão produtiva: enquanto o Concílio enfatiza a autonomia das realidades terrestres, Antunes insiste em que tal autonomia só se realiza plenamente quando reconhece a sua dependência radical do Transcendente. Não se trata de contradição, mas de um paradoxo fecundo: como diria Blondel, “é necessário recordar que as experiências mais elevadas não se deixam reduzir a uma análise lógica infalível, mas devem ser demonstradas na esfera da vida”⁵.

Este artigo propõe investigar como Manuel Antunes navegou esse paradoxo, construindo uma ponte entre a tradição agostiniano-tomista e as exigências da modernidade filosófica. Argumenta-se que a sua antropologia teológica, longe de ser uma mera conciliação superficial, representa uma hermenêutica da continuidade capaz de reler a doutrina do amor divino à luz da experiência contemporânea da liberdade. Para demonstrá-lo, analisaremos dois eixos: 1) a sua crítica ao dualismo corpo-alma como obstáculo epistemológico à compreensão da graça; 2) a reinterpretação da liberdade

⁵ Maurice Blondel, *Philosophy of Action* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1924), 38.

como responsabilidade transcendente, superando tanto o existencialismo ateu quanto o determinismo teológico.

1. Para Além do Dogma: A Teologia como Dinâmica de Liberdade e Responsabilidade em Manuel Antunes

No campo teológico, o pensamento de Manuel Antunes sugere uma convergência de diferentes conceitos filosóficos, não estando limitado a uma escola de pensamento específica, complementada por uma compreensão mais profunda e integrada com a metafísica. Através de um “apelo continuado, na sua obra, a uma nova metafísica encontra formulação definitiva num pensamento cristocêntrico, em consonância com o que já outros autores vinham fazendo, no plano teológico”⁶. Antunes, por um lado, via a teologia como um espaço vital para a reflexão sobre questões fundamentais da existência humana e espiritualidade, ou seja, a tarefa da teologia é “tornar inteligível, sob a luz da Revelação, o cosmos, o homem e a história”⁷. A teologia não se limitava a um campo meramente dogmático ou doutrinário, mas era uma área dinâmica de diálogo entre fé e razão, capaz de promover uma compreensão mais profunda da experiência religiosa e da relação entre Deus e o ser humano. Por outro lado, Antunes via a teologia como uma ponte entre a fé e o pensamento crítico, um espaço de reflexão e exploração intelectual, pois acreditava que a teologia não se deveria fechar em respostas definitivas, mas sim estimular um constante questionamento, e procurar compreender a complexidade da experiência religiosa em diálogo com os desafios e questões do mundo contemporâneo. Além disso, reconhecia o papel crucial da teologia na interpretação e no diálogo com as mudanças culturais e sociais, assim a teologia não podia manter-se estática diante dos avanços do conhecimento e das transformações sociais; pelo contrário, deveria adaptar-se e dialogar com as

⁶ José Acácio Castro, “Interpelações à Teologia Na Obra Do Padre Manuel Antunes” (*DOAJ: Directory of Open Access Journals*, 2021): 131.

⁷ Antunes, “Função da teologia do mundo de hoje” in *Obra Completa Tomo IV*, 181.

novas realidades para continuar relevante e significativa na vida das pessoas. É precisamente essa importância, na vida cotidiana, que Manuel Antunes mais apela ao papel da teologia:

“(...) o problema do mal e da culpa. Problema angustiante entre todos. Problema que o progresso científico e técnico não consegue dilucidar em suas raízes nem resolver em suas consequências (...) Só, talvez, a disciplina teológica poderá, não justificar o sofrimento mas encontrar-lhe um sentido, não traçar na floresta uma estrada real, completamente iluminada em todo o seu percurso, mas apontar um rumo, uma orientação, uma significação para aquilo que parece sem rumo, sem orientação e sem significação.”⁸

Antunes defende que a teologia pode não justificar tudo o que é percebido, mas pode oferecer um sentido, uma direção para aquilo que parece desprovido de propósito, e enfatiza a capacidade da teologia em oferecer orientação e significado perante a incerteza e o caos, apontando para uma compreensão mais profunda e um caminho de reflexão diante dessas questões cruciais da existência humana. Contudo, é necessário também destacar o papel da metafísica na teologia, pois a compreensão e interpretação dos símbolos religiosos muitas vezes requerem o uso de conceitos metafísicos. Tal como explicita Paul Tillich no mesmo sentido, a teologia, ao lidar com questões sobre a natureza de Deus, a existência, o propósito e a realidade última, inevitavelmente apoia-se em conceitos metafísicos, mesmo que de forma inconsciente ou indireta:

“A metafísica não pode ser evitada em nenhuma teologia. Para interpretar símbolos religiosos, a teologia precisa utilizar conceitos que são ou diretamente retirados de um sistema metafísico ou que já entraram na linguagem geral sem normalmente lembrar-se da sua origem filosófica.”⁹

Isto destaca como a filosofia metafísica permeia muitos aspectos do pensamento religioso e como suas ideias moldam a compreensão teológica, uma vez que tanto o filósofo como o teólogo estão envolvidos na procura de

⁸ Antunes, “Função da teologia do mundo de hoje” in *Obra Completa Tomo IV*, 188.

⁹ Paul Tillich, “Relation of Metaphysics and Theology”, *The Review of Metaphysics*, vol. 10, no. 1 (1956): 61.

respostas, mas ambos enfrentam limitações e incertezas em relação aos conteúdos das suas crenças e raciocínios. A presença da dúvida e, ao mesmo tempo, a coragem para fazer afirmações caracterizam essa jornada intelectual. A abordagem ressalta que a história do pensamento humano não coloca a filosofia e a teologia como disciplinas isoladas, mas sim como áreas que frequentemente se entrelaçam e dependem uma da outra. É mais uma história de interdependência, onde conceitos e ideias da metafísica frequentemente permeiam tanto a teologia quanto a filosofia, moldando e influenciando os caminhos do pensamento humano:

“Como filósofo, ele assume o risco teórico do erro. Nem o teólogo nem o filósofo possuem certeza incondicional sobre os conteúdos da sua fé ou os resultados do seu raciocínio. Em ambos, dúvida e a coragem da afirmação coexistem. Portanto, a história do pensamento filosófico e teológico é predominantemente uma história de interdependência entre teologia e metafísica, e não de estarem lado a lado sem relação.”¹⁰

É possível que as influências de autores como Kierkegaard tenham motivado Manuel Antunes a procurar uma integração ainda mais profunda da metafísica e da teologia. Kierkegaard, um dos precursores do existencialismo, destacou a importância da subjetividade, da escolha individual e da angústia existencial na procura por significado e na relação com o divino, “que na obra por ele deixada encontramos intuições e análises regionais – sem dúvida alguma, profundas e subtis – mas não uma visão ordenada e sem hiatos, ou uma analítica da existência em totalidade”¹¹. O pensamento de Antunes teve assim várias formas de integrar a sua fé com a filosofia, mas sem nunca abdicar da razão através do existencialismo:

(...) duas correntes de pensamento em que o Amor ocupa lugar de relevo crescem: o personalismo e o existencialismo. O primeiro, na linha que vai de Blondel a Mounier, passando por Max Scheler, situa-se numa posição que não

¹⁰ Paul Tillich, “Relation of Metaphysics and Theology”, *The Review of Metaphysics*, vol. 10, no. 1 (1956): 62-63.

¹¹ Antunes, “Kierkegaard” in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 353.

está longe da de S. Agostinho. O segundo, na sua orientação cristã, assume uma forma semelhante à do personalismo; na sua orientação atea, o existencialismo oscila, sem grande rumo, entre o hedonismo e a descrição fenomenológica, o naturalismo e a psicanálise.¹²

De facto, a emergência do existencialismo intensificou este diálogo entre teologia e metafísica, pois ao levantar questões prementes sobre a condição humana, o existencialismo proporcionou um novo terreno para a reflexão, desafiando tanto teólogos quanto filósofos a repensar as suas abordagens:

“A relação entre teologia e metafísica foi aprofundada pelo surgimento independente da filosofia existencialista (...) o existencialismo auxilia a teologia a formular as perguntas e, ao fazê-lo, exerce uma influência indireta e formal sobre as respostas. Contudo, ele não fornece as respostas. Toda resposta concernente às questões últimas é dada a partir da experiência da auto-manifestação do último. Por outro lado, a teologia abriu esferas de questões com as quais o existencialismo lida e é capaz de fornecer a elas um foco e uma direção definida, mas não cria as questões implícitas na situação humana.”¹³

114

Este ponto de vista ressalta a relação dinâmica entre o existencialismo, a teologia e a metafísica. O existencialismo, ao concentrar-se nas questões fundamentais da existência humana, desafia a teologia ao apresentar perguntas profundas sobre a natureza da vida, a existência de Deus e o propósito humano. Embora não ofereça respostas definitivas, influencia indiretamente as formulações teológicas ao fornecer um contexto para as perguntas essenciais, ao colocar no centro da sua reflexão a existência concreta do indivíduo, privilegiando a experiência subjetiva, a liberdade radical e a responsabilidade.

Como previamente referido através de Antunes, dentro do existencialismo, existem duas principais correntes: o existencialismo ateu e o

¹² Antunes, “Amor (I)” in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo I Theoria: Cultura e Civilização Volume IV História da Cultura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009), 29.

¹³ Paul Tillich, “Relation of Metaphysics and Theology”, *The Review of Metaphysics*, vol. 10, no. 1 (1956): 63.

existencialismo cristão, cuja distinção radica na divergência ontológica quanto à presença ou ausência de um fundamento transcendente.

O existencialismo fundamenta-se no princípio de que a existência precede a essência, isto é, o ser humano não está submetido a uma essência universal ou a uma teleologia transcendente; antes, define-se através dos seus atos e escolhas, num processo contínuo de autoconstrução. Esta orientação, ao enfatizar a contingência da condição humana, desloca a filosofia de abstrações metafísicas para o aspeto imediato da vivência, interrogando-se sobre o absurdo, a angústia, a autenticidade e o dilema da liberdade num universo sem valor intrínseco. A autonomia humana é absoluta, obrigada a inventar-se a si mesmo sem recurso a valores ou essências prévias. Esta liberdade, porém, é acompanhada pelo peso da responsabilidade total, gerando uma angústia que não se resolve em transcendência, mas confronta-se com o absurdo da existência, pois “o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira”¹⁴.

O existencialismo cristão articula a liberdade humana com uma relação paradoxal com o divino. A autenticidade existencial só se realiza no salto da fé, um compromisso subjetivo que transcende a racionalidade objetiva, situando o indivíduo perante um Deus inacessível à mediação institucional ou dogmática. Aqui, a angústia não é mero desespero, mas sinal da possibilidade de transcendência, onde a existência humana, finita e fragmentada, encontra sentido na adesão a um Absoluto que se revela na intimidade do encontro religioso:

“Espírito incarnado, o homem é-o no *mundo*. Existir como ser-no-mundo, eis a consequência da sua condição carnal. Existe, porém, no mundo, não como um ser ao lado de outros, mas como pessoa que se define, opondo-se a outros seres, e como natureza se realiza e completa inserindo-se neles. Nessa inserção, mais ou menos activa, mais ou menos contemplativa, vai ele ganhando consciência

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes (Paris: Les Éditions Nagel, 1970), 5.

– por vezes, será apenas consciência directa – do mundo. Do mundo como conjunto teleologicamente organizado; do mundo como horizonte de abertura, de indefinida e ilimitada ulterioridade.”¹⁵

Por um lado, a metafísica é reconfigurada pelo existencialismo através da primazia conferida ao concreto sobre o abstrato. Se a metafísica clássica procurava princípios universais e estruturas ontológicas estáveis, o existencialismo desloca o foco para a singularidade da existência, onde a liberdade e a temporalidade são irredutíveis a categorias sistemáticas. Esta mudança não implica a rejeição da metafísica, mas a sua reorientação para uma abordagem mais existencial e fenomenológica: em Heidegger, por exemplo, a analítica do *Dasein* que o concebe como “sempre aquilo que ele pode ser e do modo como ele é a sua possibilidade o ser”¹⁶, um projeto em devir que precede qualquer essencialismo. A teologia, por sua vez, apropria-se desta reorientação para explorar, como em Max Scheler, a ideia de Deus como fundamento do ser, não como entidade suprema, mas como resposta à inquietação existencial inerente à condição humana, uma vez que “a vivificação do espírito é a meta e o fim do ser finito e do devir [...] o teísmo faz dele, erradamente, o seu ponto de partida”¹⁷. Esta interação dinâmica destaca como estas disciplinas se complementam: o existencialismo desafia e estimula a teologia, enquanto esta última oferece um terreno fértil para direcionar e contextualizar as questões levantadas pelo existencialismo na procura por respostas sobre as questões fundamentais da existência humana.

Por outro lado, a teologia oferece um horizonte que, como observa Antunes, não elimina os problemas existenciais, mas atenua seu peso de angústia e absurdo ao projetá-los em direção a um “horizonte que tem como limite o próprio Deus”¹⁸. Na análise de Antunes, a teologia torna-se

¹⁵ Antunes, “Filosofia e Estética” in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 34.

¹⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), 68.

¹⁷ Max Scheler, *A situação do homem no cosmos* (Lisboa: Texto&Grafia, 2008), 84.

¹⁸ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 196.

fundamental para evitar que a crença se transforme em mera adesão subjetiva ou num “grito desesperado na noite”¹⁹, o que a coloca em diálogo com autores como Tomás de Aquino, cujo pensamento é descrito por Antunes como uma síntese do pensamento patrístico, bíblico e racional, articulando a existência num sistema que equilibra fé e razão. Mesmo o próprio pensamento de S. Tomás, tem uma base de S. Agostinho, onde Deus é a causa do ser (*causa essendi*), a razão de compreender (*ratio intelligendi*) e a ordem de viver (*ordo vivendi*)²⁰; conceitos estes, que estruturam não apenas a metafísica cristã, mas também a maneira como questões existenciais podem ser integradas ao discurso teológico.

2. Analogia do Ser: A Ponte Metafísica entre Finito e Infinito

A visão teológica de Manuel Antunes pode ser enriquecida e dialogada com as reflexões de Béla Weissmahr, que aborda a complexa relação entre Deus e o mundo, ao explorar os conceitos de transcendência, imanência, criação e a natureza do ser. Weissmahr começa por afirmar o seguinte:

“Deus, em virtude do seu carácter incondicionado e da infinita plenitude do ser, é, por um lado, totalmente distinto do mundo, infinitamente superior a ele, total e absolutamente transcendente; e, por outro lado, apesar de tudo isso, ou melhor, em virtude da sua maneira de ser totalmente distinta da do mundo, é omnipresente a esse mundo, regendo-o tudo e estando nele de um modo imanentemente pleno.”²¹

Esta correlação paradoxal entre transcendência e imanência é central para compreender a relação Deus-mundo, uma vez que para Antunes, esta dualidade não é uma contradição, mas sim uma tensão criativa que reflete a riqueza do mistério divino, pois para Antunes o cristianismo “não é nenhum deísmo vago, de tipo transcendentalista, como não é nenhum panteísmo imanentista que permita identificar, sem mais, Deus e a Vida”²². Neste ponto, é importante

¹⁹ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 197.

²⁰ Antunes, “Tomismo e Marxismo”, in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 179.

²¹ Béla Weissmahr, *Teologia Natural* (Barcelona: Editorial Herder, 1986), 135.

²² Antunes, “Fé e Teologia”, *Obra completa Tomo IV*, 81.

destacar a crítica de Weissmahr ao panteísmo e ao deísmo, duas visões que, de formas diferentes, distorcem a relação entre Deus e o mundo: o panteísmo, ao identificar Deus com o universo, nega a transcendência divina, enquanto o deísmo, ao afastar Deus do mundo, nega a sua imanência. Weissmahr afirma que “o panteísmo é um erro «mais filosófico», muito acima das concepções vulgares de Deus”, mas que, no fundo, significa reduzir de algum modo a Deus ao mundo²³. Antunes, por sua vez, partilha deste ponto de vista, ao insistir na necessidade de uma visão que equilibre a transcendência e a imanência, evitando os extremos de uma divindade distante ou de uma divindade confundida com o mundo, pois afinal “é na sua imanência que a Transcendência irrompe, salvadora e silenciosa, próxima e infinitamente distante.”²⁴ No entanto, essa transcendência não implica distância ou indiferença, mas pelo contrário, Deus é profundamente imanente, presente em todas as coisas como a causa que as sustenta e as faz participar no ser.

A criação não é um ato pontual no passado, mas uma contínua doação de ser, um ato de amor que mantém o universo em existência. Neste sentido, Deus está presente no mais íntimo de cada criatura, não como uma parte do mundo, mas como a fonte de sua realidade e perfeição, e assim, esta imanência não diminui a transcendência divina; antes, revela que o mesmo Deus que está infinitamente além também está infinitamente próximo. Esta dialética entre transcendência e imanência é central na teologia de Antunes, que evita tanto o deísmo, que afasta Deus do mundo, quanto o panteísmo, que O confunde com a criação. Se Deus é transcendente, o homem é chamado a adorá-Lo como o Mistério insondável; se Deus é imanente, o homem é convidado a encontrá-Lo no cotidiano, na natureza, no próximo e em si mesmo.

Aqui, o conhecimento de Deus através da analogia desempenha um papel crucial. Para Antunes, seguindo a tradição tomista, a analogia é o método

²³ Weissmahr, *Teologia Natural*, 136.

²⁴ Antunes, “Karl Jaspers”, *Obra completa Tomo I Volume III*, 410.

que permite falar de Deus de modo verdadeiro, ainda que imperfeito; e para demonstrar esta sua crença, Antunes cita Pascal: “É dom gratuito de Deus ao homem, através do qual o mesmo Deus se dá a conhecer, embora apenas em «espelho e enigma»”²⁵. A linguagem humana, limitada e finita, não pode abarcar a infinitude divina, mas pode apontar para ela através de semelhanças proporcionais, pois quando se tenta descrever Deus, não se está a reduzi-Lo a conceitos humanos, mas a reconhecer que essas perfeições existem em Deus de modo infinitamente superior ao que se compreende nas criaturas. A analogia, portanto, preserva a transcendência de Deus enquanto permite um conhecimento real, ainda que limitado, da Sua natureza. Este método evita tanto o agnosticismo, que nega a possibilidade de conhecer Deus, quanto o antropomorfismo, que O reduz a uma projeção humana. Desta forma, a analogia é a ponte que liga a finitude humana à infinitude divina, permitindo um diálogo entre fé e razão.

A compreensão da analogia como ponte entre o finito e o infinito pode ser enriquecida com as reflexões de Joseph De Finance, que explora a ideia de que a analogia do ser não é unívoca nem equívoca, pois a univocidade do ser seria impossível, pois cada ser possui uma existência única e irrepetível, marcada pela sua originalidade; por outro lado, a equivocidade também não é viável, pois isso implicaria que cada ser estaria completamente isolado dos outros, sem qualquer relação ou comunhão²⁶. A analogia, portanto, reconhece a diversidade dos seres enquanto mantém uma unidade fundamental, baseada na participação de todos no ser comum. De Finance destaca que a analogia do ser não é extrínseca, como uma metáfora, mas intrínseca, pois reflete uma correspondência real entre os seres:

(...) a ideia do ser não é nem um conceito que convém univocamente a seus inferiores, nem uma variedade de conceitos heterogêneos ligados exteriormente por um mesmo sinal verbal. É um conceito análogo, suscetível de adquirir diversos valores

²⁵ Antunes, “Fé e Teologia” in *Obra Completa Tomo IV*, 76.

²⁶ Joseph De Finance, *Conocimiento del Ser Tratado de Ontología* (Barcelona: Editorial Gredos, 1971), 63-64.

significativos — mas não totalmente díspares — segundo os objetos a que se aplica.²⁷

Essa analogia intrínseca permite que os seres, apesar de suas diferenças, sejam compreendidos como participantes de uma mesma realidade ontológica, o ser comum, que remete à afirmação radical do ser como totalidade. Este diálogo entre Antunes e De Finance revela que a analogia não é apenas um recurso linguístico, mas uma expressão da estrutura metafísica da realidade. A analogia do ser permite compreender que os seres, embora diversos, estão unidos pela sua participação no ser comum, que, em última instância, remete a Deus. Como De Finance afirma, “a ideia do ser é uma por aquilo que nela vem significar como centro de convergência de todas as significações parciais; já que cada ser particular aparece como uma participação desta totalidade e remete a ela como a seu princípio último de inteligibilidade”²⁸. Esta visão reforça a ideia de que a analogia não é apenas uma ferramenta para falar de Deus, mas uma via para compreender a relação profunda entre Deus e a criação.

120

Esta compreensão da analogia como ponte entre o finito e o infinito ajuda a esclarecer como a unidade e a diversidade coexistem na relação entre Deus e o mundo. Neste ponto, pode-se estabelecer um diálogo entre a visão de Antunes e a análise de Weissmahr sobre a unidade e diversidade entre Deus e o mundo, quando argumenta que “a unidade e a diversidade são elementos ontológicos correlativos que mutuamente se condicionam, diferenciam e correspondem na medida do grau de ser desses entes”²⁹. Para Antunes, esta ideia poderia ser traduzida na sua visão de que a criação é um ato de amor divino, no qual Deus, ao mesmo tempo que se mantém distinto, se faz presente na diversidade do mundo criado. A criação não é uma emanção necessária de Deus, mas um ato livre que expressa a sua bondade e a sua vontade de partilhar o ser.

²⁷ De Finance, *Conocimiento del Ser Tratado de Ontología*, 69.

²⁸ De Finance, *Conocimiento del Ser Tratado de Ontología*, 74.

²⁹ Weissmahr, *Teología Natural*, 143.

Por fim, a reflexão de Weissmahr sobre a identidade e oposição no ser absoluto oferece uma base metafísica para compreender a natureza divina ao afirmar que “no ser absoluto tem que dar-se a absoluta identidade do absolutamente oposto, e tem que dar-se também a oposição absoluta do idêntico absoluto”³⁰. Esta ideia pode ser entendida a partir da visão de Antunes sobre a natureza de Deus, que não é um conceito abstrato, mas uma realidade viva que mostra como a unidade e a diversidade podem coexistir de maneira perfeita; a relação entre Deus e o mundo é marcada por uma tensão criativa, “um paradoxo muito mais profundo e misterioso”³¹. Tanto Antunes quanto Weissmahr partilham a ideia de que esta tensão não é uma contradição, mas uma forma de harmonia que reflete a complexidade e a beleza de Deus, e esta tensão não é um problema a resolver, mas um convite a aprofundar a fé e a razão, num diálogo permanente com a cultura e a filosofia. Como Antunes próprio diria, “a Razão supõe a fé na Razão como a Ciência supõe a fé na Ciência”³².

3. Fé Revelada e Razão Histórica: A Tensão Criativa na Teologia de Manuel Antunes

Falar de teologia na perspectiva de Manuel Antunes implica necessariamente falar sobre o Concílio Vaticano II, que representa, como observa Antunes, uma viragem significativa na história da Igreja e na forma como ela se posiciona diante do mundo contemporâneo, que não foi apenas institucional, mas também profundamente teológica, marcando o fim de uma era e o início de outra. O Vaticano II destacou a importância de um retorno às fontes da Revelação, especialmente as Escrituras, como fundamento da teologia, e Antunes ressalta que essa “pureza” não é um simples retorno dos textos bíblicos, mas uma valorização da palavra de Deus como base para

³⁰ Weissmahr, *Teología Natural*, 151.

³¹ Antunes, “Cristianismo e História” in *Obra Completa Tomo IV*, 58.

³² Antunes, “O Homem e a necessidade de absoluto” in *Obra Completa Tomo IV*, 19.

adaptar a mensagem evangélica às necessidades dos novos tempos³³; abordagem esta, enriquecida pelo progresso nos estudos bíblicos, arqueológicos, históricos e hermenêuticos, que oferecem ferramentas para uma compreensão mais profunda e contextualizada da mensagem cristã.

Antunes enfatiza que a teologia deve ser fiel a quatro pilares: Deus, o ser humano, a palavra revelada e a tradição do magistério, o que exige um esforço constante para manter a continuidade e a novidade, a identidade e a diferença, características essenciais para que a teologia possa ser ciência e vida³⁴. Contudo, a fidelidade não pode ser confundida com imobilismo ou tradicionalismo, pois deve ser dinâmica, dialogando com o pluralismo e as mudanças culturais e sociais, sem perder de vista o essencial da fé. Claro que, para tudo isto é necessário uma abertura pelo lado da Igreja, por sua vez, implica uma atitude de diálogo e receptividade, tanto com as vozes e necessidades do mundo contemporâneo quanto com as correntes filosóficas e teológicas que enriquecem o pensamento cristão.

Na visão de Antunes, o progresso da teologia no pós-Concílio também depende de uma valorização da razão hermenêutica e da razão histórica, pois é fundamental para interpretar e comunicar a palavra de Deus de maneira que faça sentido nas condições concretas da existência humana. Inspirado por autores como Paul Ricoeur, Antunes reconhece que a hermenêutica conecta a teologia às ciências humanas e à filosofia, criando um terreno fértil para um diálogo interdisciplinar.

A razão histórica, por outro lado, permite à teologia considerar o dado revelado dentro da história da salvação, articulando a mensagem evangélica em relação ao evento único da encarnação de Cristo e suas manifestações ao longo dos séculos. Para Antunes, esta abordagem histórica é essencial para evitar a entrada “num domínio que uns relegam para o insondável da Transcendência e

³³ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 190.

³⁴ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 192-193.

que outros condenam a um estéril abstracionismo”³⁵. Reconhece então, a complexidade das relações entre centralização e descentralização na Igreja, e identifica um esforço não apenas político ou institucional, mas profundamente filosófico e teológico, ao tentar sintetizar as ideias de Agostinho e Tomás de Aquino, assim como conciliar as tradições antigas com as necessidades da modernidade. Esse esforço, observa Antunes, reflete uma necessidade histórica emergente de integrar as independências culturais e geográficas com a interdependência global, sempre guiado pelo desejo de Cristo de unidade na diversidade – “um só rebanho e um só pastor”³⁶.

No campo exegético e hermenêutico, Antunes explora ainda a influência de Rudolf Bultmann e a sua abordagem desmitizadora, que, inspirada em Heidegger, procura reinterpretar a mensagem cristã dentro do contexto da modernidade científica, pois “quanto à razão hermenêutica, ela supõe, como fundamental, o domínio da linguagem e a sua interpretação”³⁷. No entanto, Antunes citando Karl Jaspers critica os pressupostos de Bultmann, os que sustentam essa desmitização, ao argumentar que as suas duas colunas – a visão científica moderna e a hermenêutica existencial – são insuficientes para suportar a totalidade da fé cristã: “onde a religião é verdadeira na sua incondicionalidade histórica, a filosofia é-lhe solidária como verdade, mesmo se a religião não é verdade para a filosofia”³⁸.

Este pensamento de Jaspers reflete a complexa interação entre religião e filosofia, ao sublinhar tanto a tensão quanto a complementaridade entre estas formas de pensamento: por um lado, a religião é apresentada como verdadeira na sua “incondicionalidade histórica”, o que indica que seu valor e significado transcendem os critérios racionais estritos da filosofia, o que remete à capacidade da religião de oferecer verdades fundamentadas em eventos

³⁵ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 196.

³⁶ Antunes, “Paulo VI Linhas-mestras de um pontificado”, in *Obra Completa Tomo IV*, 260.

³⁷ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 196.

³⁸ Antunes, “Karl Jaspers”, in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 414.

históricos e narrativas que moldam profundamente a experiência humana; a filosofia, por sua vez, é “solidária” a essa verdade religiosa porque compartilha o objetivo de procurar o significado e os fundamentos da existência, e embora os seus métodos sejam distintos, a filosofia pode reconhecer na religião uma expressão legítima da verdade, ainda que essa verdade se situe em um domínio diferente daquele alcançado pelo pensamento filosófico. Esta solidariedade não implica uma adesão filosófica incondicional aos dogmas religiosos, mas sim uma disposição para dialogar e compreender o papel que a religião desempenha na estruturação do ser humano. Esta relação, no entanto, é marcada por uma diferença fundamental: a verdade da religião, para a filosofia, não é necessariamente uma verdade filosófica. A filosofia opera com base na razão, no questionamento crítico e na lógica, enquanto a religião apoia-se na revelação, na fé e na tradição.

Por isso, a filosofia pode não validar certos aspetos da religião sob os seus critérios de análise racional. Ainda assim, pode reconhecer que a religião detém um tipo de verdade próprio, que atende às necessidades existenciais e transcendentais do ser humano, por outras palavras, a filosofia, mesmo sem se apropriar diretamente da verdade religiosa, pode compreender e valorizar a sua relevância simbólica e prática. Este diálogo entre religião e filosofia pode ser exemplificado em diferentes tradições de pensamento: Santo Agostinho, por exemplo, utilizou a filosofia platónica para estruturar conceitos fundamentais da teologia cristã, mostrando que a razão pode iluminar a fé sem anulá-la; Tomás de Aquino, por sua vez, articulou uma síntese entre o aristotelismo e o cristianismo, defendendo que fé e razão são complementares, pois ambas apontam para a mesma verdade última³⁹.

Apesar de Manuel Antunes seguir a tradição neotomista, existe uma grande diferença no pensamento teológico dos dois autores. Tomás de Aquino, inserido no contexto medieval de síntese entre o pensamento aristotélico e a

³⁹ Antunes, “Marx reinterpretado”, in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 150.

doutrina cristã, defendia que a razão humana, através da observação do mundo natural e do exercício lógico, poderia chegar a verdades fundamentais sobre Deus. As suas famosas “cinco vias de argumentação para provar a existência de Deus”, baseadas no movimento, causalidade, efemeridade, graduação e finalidade, partiam do pressuposto de que a natureza, enquanto criação divina, oferecia pistas racionais para compreender o Criador, sugerindo uma teologia natural. Manuel Antunes, por outro lado, situa-se numa tradição que privilegia a Revelação como fonte primordial de conhecimento teológico. A sua teologia, embora dialogando com a filosofia, não parte de princípios racionais universais, mas do evento concreto da autorrevelação divina, centrada em Cristo. Aqui, a teologia revelada não depende de validação externa pela razão, mas afirma-se como um discurso próprio, capaz de responder às questões existenciais mais profundas, como o sentido da vida, o sofrimento ou a transcendência, de modo que a filosofia, sozinha, não consegue esgotar.

Assim, a diferença entre Aquino e Antunes reflete uma tensão permanente no cristianismo: entre a tentativa de harmonizar fé e razão e a afirmação da singularidade irrepetível da Revelação. Se Aquino via a filosofia como uma aliada natural da teologia, Antunes enfatiza que a fé revelada introduz uma rutura no pensamento, convocando a razão a um diálogo humilde, onde esta reconhece a sua insuficiência perante o mistério:

“À razão especulativa deve a teologia o seu progresso sistemático, o apuramento dos seus conceitos, o rigor das suas fórmulas, a época do seu máximo esplendor. Mas certo descanso no adquirido, certo tradicionalismo imobilista e certo compendiarismo fizeram recair sobre esta forma de razão enorme descrédito. Ela põe no entanto, sempre candente, o problema das relações entre teologia e filosofia e entre o dado da Revelação, percebido no mistério que, a um tempo, venda e desvenda a Realidade transcendente, e o trabalho da razão que se esforça por tornar coerente, dentro dos seus limites, o discurso dos sinais que visam essa mesma Realidade. É óbvia, porém, a impossibilidade de versar aqui tal problema que só pode ser aludido.”⁴⁰

⁴⁰ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 196.

Ambos, porém, concordam num ponto essencial: a religião, mesmo quando não comprovada pela filosofia, permanece uma força cultural e existencial decisiva, não como vestígio de irracionalidade, mas como testemunho da capacidade humana de se abrir ao infinito. Esta perspectiva permite superar falsas oposições entre ciência, filosofia e religião, entendendo-as como dimensões complementares do desejo humano por verdade e significado, um desejo que, no limite, é tanto racional quanto profundamente espiritual. São nestas circunstâncias que Antunes reconhece a importância da hermenêutica contemporânea como um terreno comum onde teologia, filosofia e ciências humanas convergem, e invoca Paul Ricoeur para destacar como a hermenêutica transcende a teologia, conectando-se a tradições filosóficas e às escolas exegéticas contemporâneas:

“[É aí – diz Paul Ricoeur – que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e de outras escolas de exegese neotestamentária, os estudos de história comparada das religiões e de antropologia voltados para o mito, o rito e a crença – e, por fim, a psicanálise].”⁴¹

Finalmente, Antunes dedica atenção ao personalismo existencial, um conceito normalmente atribuído autores como Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel ou Paul Ricoeur, mas que Antunes também encontra em Guardini “a visão católica, visão universal em que o homem unifica o mundo e Deus unifica o homem, aparece centrada na pessoa de Cristo (...) personalismo não idealista mas existencial”⁴². Este personalismo, ao qual podemos adicionar o atributo de “cristão”, articula a relação entre a liberdade individual e a orientação divina, conferindo um novo vigor à compreensão existencial da condição humana. Por exemplo, Guardini ao descrever as etapas de vida de uma pessoa, considera Deus como um elemento preponderante na formação do seu caráter:

⁴¹ Antunes, “Função da Teologia no mundo de hoje”, in *Obra Completa Tomo IV*, 196.

⁴² Antunes, “Romano Guardini” in *Obra Completa Tomo IV*, 284.

“Frequentemente falamos de personalidade, e com esta palavra referimo-nos à maneira característica como uma pessoa é aquilo que é: como na constituição da sua vida corporal, psíquica e espiritual, as diferentes faculdades se unem para formar um todo, e como esses elementos estão determinados a partir daquele ponto central indemonstrável a partir de qualquer outro, ao qual nos referimos quando dizemos: «ele», e nenhum outro. Esta forma da personalidade tem, por assim dizer, um carácter estático. Percebemo-lo quando uma pessoa nos aparece e, na conversa com ela, ao trabalharmos juntos ou ao lutarmos contra ela, damo-nos conta de quem é. Mas essa mesma personalidade tem também uma forma temporal, e esta é a sua trajetória de vida. A primeira forma é como um retrato; a segunda, como uma melodia. Em ambas se expressa como Deus pensou essa pessoa.”⁴³

Ao vincular Guardini à tradição do personalismo existencial, Antunes sublinha que o paradigma da unificação entre o humano e o divino, que resgata a dimensão dinâmica da personalidade, que, embora radicada num núcleo identitário, vai-se complicando ao longo do tempo como narrativa ético-espiritual, onde a ação divina opera não como determinismo, mas como um convite à coautoria. Desta forma, eleva-se a questão de como poder conciliar intervenção divina e liberdade.

Inácio de Loiola, em particular, com a sua pedagogia espiritual nos *Exercícios Espirituais*, oferece um método para integrar liberdade e transcendência, propondo que o ser humano pode encontrar sentido pleno ao alinhar suas escolhas individuais com o propósito divino: “Pedir a Deus nosso Senhor queira mover a minha vontade e pôr em minha alma o que devo fazer, quanto à coisa proposta, que mais seja para seu louvor e glória; discorrendo bem e fielmente, com o meu entendimento, e escolhendo conforme a sua santíssima e beneplácita vontade”⁴⁴. Romano Guardini, por sua vez, amplia essa visão ao explorar como a liberdade humana se realiza dentro de um contexto de fé e comunhão, sublinhando a interação dinâmica entre a experiência pessoal e os valores universais do cristianismo, “é lá, nesse centro do Universo, que se

⁴³ Romano Guardini, "Las etapas de la vida", *Madrid: Palabra* (2015): 105.

⁴⁴ Santo Inácio de Loiola, *Exercícios Espirituais*, Tradução por Vital Cordeiro Dias Pereira (Braga: Livraria A.I., 1999), 39.

encontra, misteriosamente, a convergência do Humanismo e da Graça, da Natureza e da Liberdade, da Providência e do Destino”⁴⁵.

Por outro lado, Mounier, que segundo Antunes, foi “um grande homem e um grande cristão (...) [não apresenta] nenhum corte, nenhuma ruptura entre o pensamento e a fé, entre estes e a vida”, destaca a importância da biologia na liberdade do homem, rejeitando dualismos, opondo-se tanto ao materialismo, como ao espiritualismo:

“(…) a nossa situação biológica e económica comanda massivamente ainda os nossos comportamentos (...) O espiritualismo e o moralismo são impotentes, porque negligenciam as servidões biológicas e económicas. Mas também o materialismo, pela razão inversa.”⁴⁶

Mounier não reduz o humano ao determinismo material (como faria o materialismo), mas reconhece que a liberdade só se exerce dentro de condições concretas, como económicas, corporais ou históricas. Contudo, ao rejeitar igualmente o espiritualismo abstrato, Mounier radicaliza a noção cristã de encarnação: a liberdade não é um salto para fora da materialidade, mas um processo de transcendência dentro dela. Esta perspetiva implica que a biologia não é um obstáculo à liberdade, mas o a base de onde ela se pode desenvolver— um paradoxo que Antunes sintetiza ao destacar a ausência de “cortes” entre pensamento, fé e vida no autor francês, pois insiste na mediação corpórea e social da graça, recusando tanto uma espiritualidade desencarnada quanto uma visão reducionista do humano. Assim, o personalismo cristão de Mounier, ao vincular indissoluvelmente biologia e transcendência, desafia não só dicotomias, mas também certas tendências pietistas do cristianismo, reafirmando que a dignidade da pessoa reside precisamente na sua tensão unitária de espírito e encarnação, que não anula, mas pressupõe a coexistência entre vontade divina e liberdade humana.

⁴⁵ Antunes, “Romano Guardini”, in *Obra Completa Tomo IV*, 283.

⁴⁶ Emmanuel Mounier, *Existência Encarnada*, Tradução por Artur Morão (Covilhã: Textos Clássicos Lusosofia, 2011), 8-10.

Manuel Antunes convoca ainda, para diálogo, Karl Rahner, com a sua teologia transcendental, destaca que o ser humano, enquanto ser histórico e finito, é também intrinsecamente orientado ao mistério do infinito, e neste sentido, a história não é apenas um palco de eventos humanos, mas o local privilegiado da revelação divina, onde Deus se manifesta na liberdade e nas contingências do tempo, pois segundo ele, “a liberdade dos seres humanos e dos anjos é uma liberdade *criada*, sempre sustentada na sua existência e na sua essência pela soberana dependência de Deus, no desejo e no ato, no querer e na decisão concreta”⁴⁷.

Este diálogo entre liberdade individual e orientação divina é enriquecido pela visão evolucionária e espiritual oferecida pelo neotomismo de Teilhard de Chardin e Joseph Maréchal. Teilhard descreve o universo como um processo em constante evolução, no qual diferentes centros de consciência – que começam desde formas básicas de existência até os seres humanos – convergem progressivamente em direção a uma unidade superior. Essa convergência, guiada pelas “leis da união”, reflete a tendência do cosmos de se organizar em estruturas mais complexas e integradas, onde a diversidade não é anulada, mas harmonizada, e nesse movimento universal culmina um plano divino, com Deus sendo identificado como o “Centro dos centros”, o destino final e unificador de toda a criação⁴⁸. O ápice dessa convergência é o que Teilhard denomina de Ponto Ómega, “uma realidade onde toda a criação alcança sua plenitude e sentido último em Deus”⁴⁹. Contudo, esta ideia não é apenas uma hipótese especulativa ou um modelo teórico para ele; é também uma convicção profundamente enraizada na sua fé cristã. Teilhard acredita que o Ponto Ómega coincide perfeitamente com o dogma cristão, especialmente na figura de Cristo, que é entendido como o destino final do universo e o unificador de todas as coisas.

⁴⁷ Karl Rahner, *Por que razão nos deixa Deus sofrer?* (Braga: Editorial Franciscana, 2011), 32.

⁴⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper Perennial, 2008), 294.

⁴⁹ Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, 258-260.

Assim, o pensamento de Teilhard integra razão e fé de uma forma singular: por um lado, ele reconhece a evolução como um processo natural que organiza o universo em níveis crescentes de complexidade e consciência; por outro, vê esse processo como a expressão de um plano divino que culmina em Cristo. O dogma cristão não é apenas uma questão de salvação individual, mas a chave para compreender a totalidade do cosmos, pois Deus, enquanto Ponto Ómega, não é um ponto distante fora do universo, mas o fim para o qual todo o processo evolutivo converge. Por outras palavras, para Teilhard, a ciência e a fé não se opõem; antes, iluminam-se mutuamente, revelando um cosmos que encontra seu propósito e plenitude em Deus. Ao propor que “a própria encarnação seja escatológica e a própria escatologia seja encarnação”⁵⁰, Antunes reflete a visão de Teilhard de que o transcendente e o imanente não são opostos, mas complementares, isto é, cada ato humano verdadeiramente criativo e orientado ao bem não apenas reflete Deus, mas contribui para a realização do plano divino no tempo.

Joseph Maréchal, por sua vez, pertencendo ao grupo dos que são “conscientes da problemática moderna, se decidem a penetrar no «Corpus thomisticum»”⁵¹. Assim, retoma os princípios da metafísica tomista, reinterpretando-os à luz da modernidade, para mostrar que a razão humana, mesmo limitada, é capaz de intuir e se abrir ao mistério do transcendente, pois “o homem religioso ou o místico permanece “humano” mesmo na sua própria atividade transcendental – por exemplo, permanece em continuidade com o mundo dos fenómenos físicos, biológicos e psicológicos, às leis e reações dos quais ele está, até certo ponto, sujeito”⁵². Tal integração reflete a visão de Maréchal de que a relação entre o humano e o divino não é de oposição, mas de harmonia, com a graça aperfeiçoando e elevando a natureza. Cria-se assim, uma ponte entre a metafísica tomista clássica e as questões da modernidade,

⁵⁰ Antunes, “A companhia de Jesus e o seu humanismo” in *Obra Completa Tomo IV*, 211.

⁵¹ Antunes, Antunes, “A metafísica tomista em perspectiva”, in *Obra Completa Tomo I Volume III*, 288.

⁵² Joseph Maréchal, *Studies in the psychology of the mystics* (London: Burns, Oates & Washburne, 1927), 28.

reafirmando a capacidade do ser humano de se abrir ao mistério de Deus enquanto permanece plenamente inserido no mundo.

Antunes, ao revisitar estas correntes e autores, constrói uma teologia que não apenas reflete sobre a existência humana em termos abstratos, mas que também oferece uma síntese integradora entre liberdade e transcendência, história e eternidade, finitude e infinito; destaca que a procura por um propósito maior não se restringe a um esforço subjetivo de autocompreensão, mas é um movimento dialético onde o humano e o divino encontram-se. Esse movimento é ao mesmo tempo pessoal e comunitário, histórico e escatológico, oferecendo uma visão rica e profunda da existência humana na sua relação com o mistério de Deus. Sumariando o seu pensamento, Antunes afirma que: “a abertura que hoje se pede e se espera da teologia será fruto da convergência de quatro elementos: da justa liberdade de pesquisa, de pensamento e de proposição, como quadro fundamental, da razão especulativa, da razão histórica e da hermenêutica, como factores decisivos de progresso”⁵³.

Conclusão

Num mundo em que as certezas metafísicas se dissiparam perante as incertezas existenciais, a contribuição antuniana destaca-se pela aposta num retorno às fontes da revelação, sem, contudo, se fechar num rigor formal que anule a liberdade. Para Antunes, a liberdade – entendida não como mero exercício de autonomia, mas como vocação para uma abertura que se orienta pelo Bem – revela o seu verdadeiro sentido somente quando encontra na graça divina o seu alicerce, pelas palavras de Padre Américo de Aguiar: “Deus cria o homem livre e respeita-lhe a liberdade”⁵⁴. A abertura à Fé, longe de ser uma imposição exógena ou um mero instrumento de subordinação, é apresentada como aquilo que inaugura a verdadeira transcendência, permitindo ao ser

⁵³ Antunes, “Função da teologia no mundo de hoje” in *Obra Completa Tomo IV*, 195.

⁵⁴ Américo de Aguiar, “Nota da quinzena”, *O Gaiato* 4 (81) (1947): 2.

humano não apenas fazer escolhas, mas responder à chamada que o dirige para além dos limites da mera existência material.

A tentativa de superar o dualismo entre corpo e alma, que muitas vezes limitou a compreensão da liberdade a uma esfera desincorporada e abstrata, é retomada com uma acuidade que desafia os paradigmas tradicionais. Ao insistir que o ser humano é, simultaneamente, encarnado e chamado a participar num mistério que excede a sua própria finitude, Antunes propõe uma antropologia que integra a totalidade da experiência humana. Neste sentido, a sua hermenêutica assume uma postura crítica face ao reducionismo – seja ele de natureza existencial, ao exaltar uma liberdade desnuda e condenatória, ou teológica, ao relegar o ser humano a um papel passivo diante de uma divindade impositiva: “a glória de Deus é a vida do homem – constitui, na sua admirável densidade, o grande princípio de resposta a todos os escatologismos sem base, a todos os secularismos tomados da febre reducionista”⁵⁵.

A riqueza do discurso antuniano reside também na sua capacidade de dialogar com diversos pensadores e tradições, numa tentativa de construir pontes entre mundos aparentemente díspares. O confronto com o existencialismo evidencia uma tensão criativa onde a liberdade é, ao mesmo tempo, condenação e vocação. Para Antunes, esta angústia existencial, que poderia ser interpretada como o sinal de um niilismo irreversível, revela-se, na verdade, como a marca de uma abertura para o transcendente, onde o salto da fé se converte num ato de autotranscendência, pois não há “existência humana sem graça divina”⁵⁶. Este movimento, que rompe com as dicotomias simplistas e defende uma unidade complexa entre o ser e o divino, sugere que a teologia deve ser sempre um campo aberto ao questionamento e à renovação, capaz de integrar a razão e a experiência de forma dialógica e dinâmica.

⁵⁵ Antunes, “O Pensamento e o reino” in *Obra Completa Tomo IV*, 91.

⁵⁶ Antunes, “Verdade e Falsa Actualidade” in *Obra Completa Tomo IV*, 410.

A abordagem hermenêutica que propõe não se satisfaz com respostas preestabelecidas, mas convida a uma contínua redescoberta do sentido do ser, num percurso que atravessa as esferas da história, da cultura e da existência pessoal. Assim, a teologia, segundo esta perspectiva, é vista não como um repositório de verdades imutáveis, mas como uma disciplina em permanente construção, que se renova à medida que se confronta com os desafios do mundo moderno e com as questões fundamentais da condição humana. Este dinamismo, que se faz patente na tentativa de conciliar a tradição e a modernidade, reflete a convicção de que a fé deve ser vivida e reinterpretada num contexto que respeita a autonomia do sujeito e, simultaneamente, o enraíza na transcendência que o sustenta.

Bibliografia

- ANTUNES, Manuel (2009). *Obra completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo I Theoria: Cultura e Civilização Volume III Filosofia da Cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ANTUNES, Manuel (2009). *Obra completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo I Theoria: Cultura e Civilização Volume IV História da Cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ANTUNES, Manuel (2009). *Obra completa do Padre Manuel Antunes, SJ – Tomo IV Religião, Teologia e Espiritualidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BLONDEL, Maurice (1924). *Philosophy of action*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- CASTRO, José Acácio Aguiar de (2021). “Interpelações à Teologia na obra do Padre Manuel Antunes”, *Ephata*, vol. 3, no. 1, pp. 115-135.
- DE AGUIAR, António Manuel (1947). “Nota da Quinzena”, *O Gaiato*, vol. 4, no. 81, p. 2.
- DE FINANCE, Joseph (1971). *Conocimiento del Ser Tratado de Ontología*, Barcelona, Editorial Gredos.
- DE LOIOLA, Santo Inácio (1999). *Exercícios Espirituais*, Braga, Livraria A.I.
- DIMAS, Samuel (2020). “A experiência espiritual da união mística na Antropologia Filosófica de Henrique C. de Lima Vaz”, *O que torna uma vida realizada, homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, pp. 243-270.
- GUARDINI, Romano (2015). *Las etapas de la vida*, Madrid, Palabra.
- MARÉCHAL, Joseph (1927). *Studies in the Psychology of the Mystics*, London, Burns Oates & Washbourne LTD.
- MOUNIER, Emmanuel (2011). *Existência Encarnada*, Covilhã, Textos Clássicos Lusosofia.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001). *The Gay Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAHNER, Karl (2011). *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, Braga, Editorial Franciscana.
- SARTRE, Jean-Paul (1966). *Being and Nothingness*, New York, Pocket Books.
- SARTRE, Jean-Paul (1970). *O Existencialismo é um Humanismo*, Paris, Les Éditions Nagel.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (2008). *The Phenomenon of Man*, New York, Harper Perennial.

TILLICH, Paul (1956). "Relation of Metaphysics and Theology", *The Review of Metaphysics*, pp. 57-63.
WEISSMAHR, Béla (1986). *Teología Natural*, Barcelona, Editorial Herder.