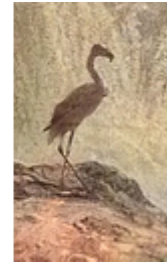


issn: 2176-5960

Προμηθεύς

journal of philosophy

n. 38 January / April 2022



Da Filosofia à Teologia com Santo António de Lisboa

Maria Celeste Natário
(Universidade do Porto)

RESUMO: Neste texto, procurar realizar uma breve síntese do pensamento de St. António de Lisboa, salientado, da filosofia à teologia, a sua singularidade e, complementarmente, o quanto o seu pensamento se enquadra na cultura portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Santo António de Lisboa, filosofia, teologia, na cultura portuguesa.

ABSTRACT: In this text, we seek to carry out a brief synthesis of the thought of St. António of Lisbon, highlighting, from philosophy to theology, his uniqueness and, in addition, how much his thought fits into Portuguese culture.

KEYWORDS: Saint Anthony of Lisbon, philosophy, theology, in Portuguese culture.

A atitude religiosa em Portugal que privilegia o esbatimento de fronteiras entre o sagrado e o profano tem uma longa história. Esta inicia-se antes da fundação da nacionalidade e percorre a cultura portuguesa até aos nossos dias.

No cruzamento de planos entre o sagrado e o profano, resulta muitas vezes que grandes teólogos e santos da igreja sejam vistos como uma espécie de santos “milagreiros”, o que acontece, designadamente, com Santo António de Lisboa. O milagre parece não constituir, naturalmente na dimensão de uma religiosidade mais popular, um problema teológico, como se para o povo o milagre fosse de certo modo quotidiano, o que, sob determinadas perspectivas, pode até ser uma visão teologicamente superior à do teólogo. É este entendimento que, segundo alguns estudiosos, serve de base para a explicação da ausência de significativos movimentos místicos em Portugal, pois que os grandes místicos têm, alegadamente, uma ligação face a face com a divindade.

Nesta perspectiva sobre o sagrado e o profano, alguns denunciam a inexistência de preocupações teológicas de natureza teórica em Portugal, posição que consideramos

questionável. Aliás, algumas dessas características da religiosidade popular podem constituir sinais de natureza metafísica.

A existência de preocupações teológicas e metafísicas que surgem em Portugal nomeadamente a partir do séc. XIX são provenientes de teólogos laicos, para quem a existência e natureza de Deus é encarada de forma mais ampla e livre, como é o exemplo, entre outros, de Pedro Amorim Viana, Sampaio Bruno e Cunha Seixas.

Todavia, sucede que a Teologia, como área do saber e disciplina verdadeiramente instituída e ensinada, surge apenas no final do séc. XIV. Mas, será importante perguntar: que teologia é esta, em torno da qual gravita a especulação filosófica da Idade Média portuguesa? De onde vem? Qual a sua origem? É, sobretudo, uma teologia importada, traduzida¹. As concepções teológicas não estão apenas patentes em obras de estrita teologia, o mesmo, como sabemos, sucede com a filosofia. Na poesia como na ficção, por exemplo, podemos encontrar reflexões filosóficas, como teológicas, de reconhecido interesse (desde Sta. Teresa de Ávila e São João da Cruz, até aos textos de autores mais contemporâneos).

A cultura medieval, sabemo-lo, não esteve separada da cultura clássica que vai herdar, fazendo uma adaptação às concepções cristãs. A cosmologia medieval, maioritariamente dual, é portadora de importantes diferenças em relação à concepção grega. A diferença maior reside no facto de os gregos considerarem o homem como o centro do mundo, mesmo que isso não signifique que ele seja o agente privilegiado nesse mundo em virtude de este apresentar uma certa circularidade e harmonia. E, quanto aos deuses, concebidos à imagem do homem, apresentado por isso os seus defeitos, vão participar de certo modo da finitude, sobretudo porque sobre eles paira um elemento que não é personalizado, a ideia de fado ou *moira*. Ora, a esta concepção cosmológica antropocêntrica, a Idade Média opõe a teocêntrica, em que Deus é personalizado sem qualquer imperfeição e imagem do homem, sendo um Deus pessoal com todas as virtudes potencializadas. Aqui, é justamente o homem uma criação divina, feito à imagem de Deus, concepção em que um dualismo não deixa de estar também presente, igualmente pela consideração da existência de dois mundos, o corruptível e o incorruptível. Este dualismo, tipicamente medieval, vai assim entrelaçar com a

¹ Como a este propósito escreveu Joaquim de Carvalho: “A filosofia medieval nasceu, e, em grande parte, gravitou em torno das religiões, ou, mais precisamente, das teologias, das quais era solidária, quando não subordinada. Esta relação, verdadeira para os povos ocidentais da Idade Média, é-o de forma muito particular para Portugal, pois é quase só na esfera da patrística e da teologia cristã que se move o vago e ténue espírito filosófico” (CARVALHO, 1982, p. 227).

concepção das duas vidas e com um certo pessimismo antropológico, no qual uma espécie de geometria antitética está presente na oposição entre o carnal e o espiritual, o imperfeito e o perfeito, o finito e o infinito, a terra e o céu.

Contudo, a concepção de uma teologia do Amor, presente em S. Bernardo, fundador da Ordem de Claraval, nomeadamente nos seus famosos comentários ao livro do *Cântico dos Cânticos*, uma interpretação mística da sensualidade que vai também manifestar-se num texto português de espiritualidade medieval, o *Horto do Esposo* (livro anónimo escrito, provavelmente, na primeira metade do séc. XV).

Anotações sobre o franciscanismo em Portugal

Mas será, sobretudo, a *irmandade* franciscana, de que obviamente S. Francisco é o mestre, e de reconhecida influência na cultura portuguesa, onde vamos encontrar Santo António de Lisboa, que vai “virar do avesso” a teologia do temor, em prol do seu contraponto: a teologia do amor, caracterizada por uma fraternidade universal dos seres.

As concepções de uma cosmovisão medieval de cariz mais ortodoxo vão, de algum modo, ser questionadas pela visão franciscana do mundo, do homem e da vida, questionamento que, atravessando a especulação filosófica e teológica em Portugal, tem em Santo António particular destaque². Mesmo que S. Francisco muito pouco tivesse escrito, escreveu o suficiente para entendermos o espírito da *Ordem* que fundou, mesmo que inicialmente esta não tivesse sido reconhecida pelo Papa, justamente por defender posições que colocavam em causa a doutrina da Igreja. O seu texto mais significativo, o *Cântico das Criaturas*, é, como o próprio título sugere, um verdadeiro hino universal à harmoniosa convivência de todos os seres.

Tendo como lema o princípio “a letra mata, o espírito vivifica”, S. Francisco parece ser apologista de uma certa ignorância, sobretudo aquela que decorria do saber que depois era usado como poder, isto é, a sua recusa seria a das letras do poder, sendo também por isso extensiva à recusa do poder do dinheiro. Igualmente recusando a organização hierárquica e burocrática e a formalização da vida, S. Francisco entendia que a ordem que se poderia estabelecer no mundo teria que acontecer não de fora para

² Escrevendo Maria Cândida Pacheco, a este respeito: “Os *Sermões* são, de facto, o reflexo e a concreção da síntese vital da personalidade metamórfica de Sto. António, peregrino e *viator* de uma tripla itinerância: da vida, da razão e da fé, que se transmuta no dinamismo dialéctico duma exegese sempre em aberto, na pluralidade criativa de sucessivas interpretações” (PACHECO, 1997, p. 60).

dentro, ou de cima para baixo, mas de dentro do coração humano, sendo portanto uma *imposição* da subjectividade, da interioridade, mas em comunhão com todos os outros seres e o mundo. O mundo é o templo de Deus e o homem, o pregador, seria uma espécie de jogral de Deus. À semelhança de Jesus Cristo, S. Francisco acredita ter sido chamado por Deus a seguir a via da humildade, mostrando-nos a via, a vida da simplicidade, pelo que o seu voto de pobreza e convite ao despojamento constituem os princípios fundamentais da sua acção, a princípio vista com muita desconfiança pela Igreja, que só depois de diversos conflitos, e já após a morte de S. Francisco, acaba por autorizar a constituição da Ordem.

A Portugal, por volta de 1216-17, chegam os primeiros franciscanos, deixando intrigada a população, que num primeiro momento estranhou uma tão diferente forma de comportamento. Temia-se que pudessem ser hereges. Contudo, no Porto há um apoio inicial que curiosamente surge de duas camadas sociais: os burgueses e alguns membros da família real, chegando até o próprio Rei, D. Sancho II, a pertencer à ordem franciscana, sendo, aliás, esta a razão apontada para a sua deposição do poder e a substituição pelo seu irmão, D. Afonso.

Desde a constituição de Portugal e no contexto da situação histórica da época, sabe-se da existência de conflitos entre a burguesia e o poder eclesiástico, nomeadamente com o então bispo do Porto, mas também de conflitos ente o Papa e o poder real. Daqui se pode talvez deduzir que tanto a família real como a burguesia vêm apodicticamente que têm nos franciscanos um instrumento de combate face ao Papa.

Contudo, depois de diversos acontecimentos e peripécias envolvendo os franciscanos, em que estes estranhos *jograis de Deus* foram usados como “joguetes” do poder, quer do eclesiástico quer do real, o espírito franciscano vai-se instalando e começa a despertar grande simpatia, quer por parte de outras ordens religiosas, como pelas pessoas em geral.

Progressivamente, os “hereges” franciscanos parece que deixam de o ser. O que talvez se explique pelas alterações profundas que, no final do séc. XII e XIII, em Portugal como na Europa, se começam a verificar, em que mais do que sínteses, algo de novo se procura.

É no universo mental e cultural de uma certa transformação de perspectivas que na Idade Média se mesclam e progressivamente vão convivendo umas com as outras, em que cada vez mais a criatividade humana e o optimismo cósmico são valorizados,

que vemos surgir a figura do santo e do intelectual Fernando Martins que entretanto resolve adoptar o nome de António, pois “o século XII é um fresco imenso de projectos e de tensões: universo novo que começa a descobrir o homem e o mundo de forma directa, para lá do símbolo e recupera, com a noção clássica de microcosmo, um naturalismo perdido, um gosto do terreno e um optimismo lúcido, assente nas possibilidades criativas do homem, pela razão que se autonomiza, pela técnica que intervém na natureza e a põe ao seu serviço, pela acção concertada de esforços que ensaiam na cidade novas formas de convivência” (PACHECO, 1986, p. 14).

Santo António de Lisboa e uma cultura de errância

Numa Europa onde cada vez mais a progressiva mas clara afirmação da razão, começa a penetrar os mais diversos campos, dantes apenas reservados à fé, onde se assiste ao crescente interesse pela ciência e pelo naturalismo e à intensificação da mística de tipo especulativo, com a remota origem em Orígenes, assiste-se igualmente à recuperação de textos clássicos, nomeadamente de Aristóteles, numa tônica maior de transformação, de crítica e de abertura.

Em Portugal, nos finais do séc. XII, mais exactamente, em 1192, nasce Santo António, em Lisboa, cidade que tinha sido recentemente conquistada aos muçulmanos. De família de origem nobre, passa a sua infância próximo de uma escola catedralícia (S. Vicente de Fora), que vem depois a frequentar. Contudo, a certa altura vai transferir-se para St^a Cruz de Coimbra, acontecimento que os biógrafos do santo atribuem a uma vontade de aprofundamento cultural, uma vez que a Biblioteca deste convento seria muito mais rica e diversificada, nomeadamente em textos de especial incidência no âmbito das ciências, bem como em textos relativos à cultura árabe que desejava conhecer.

Todavia, se Fernando Martins (seu nome de baptismo) encontra em St^a Cruz de Coimbra satisfação para o plano cultural, possivelmente o mesmo não se verifica no plano humano.

É perante a estranheza e quase estupefacção dos membros superiores da Ordem de St^a Cruz que Santo António decide ingressar na Ordem franciscana dos frades menores, sendo também a partir daí que passa a usar o nome de António.

O espírito de pregação da Ordem seduz o teólogo português, que decide descolar-se até ao Norte de África, viajando por mar, sujeitando-se a todas as adversidades. A sua saúde vai ressentir-se desde o princípio desta viagem. Também o barco em que viajava se distancia do seu destino e acaba por rumar à costa da Sicília, onde Santo António é acolhido e tratado por uma comunidade de franciscanos. Aqui, depois de recuperado, começa a revelar uma extraordinária capacidade de pregação, facto que vai levar o próprio S. Francisco a convidar Santo António a ensinar teologia aos franciscanos. É, pois, este homem, que parece ter encarnado os princípios mais puros do franciscanismo, que vai ser o responsável por tão importantes ensinamentos. Recorde-se que, para S. Francisco, “a letra mata, o espírito vivifica”, o que significa que o fundador da Ordem franciscana reconhece em António de Lisboa (depois, também de Pádua) uma confiança e um conhecimento sem par³.

O pregador, o professor de teologia, que ensinou em diversos lugares, vai ainda zelar por aspectos administrativos da Ordem. A sua estatura humana e espiritual tem um tal reconhecimento por parte de S. Francisco que a inicial posição de recusa do saber e indirectamente da cultura por parte da sua Ordem vai ser reformulada.

Em 1226, com a morte de S. Francisco, Santo António concilia a pregação e o ensino percorrendo sobretudo cidades no Sul de França. É depois desta experiência que entretanto regressa de novo a Itália. Aí, provavelmente em Pádua, já bastante doente, intensifica a redacção dos seus textos: os *Sermões Dominicais* e os *Sermões Festivos*. A personalidade, a ampla cultura, os conhecimentos bíblicos e teológicos, assim como as suas fontes, constituem as bases dos fundamentos e as linhas dominantes dos textos antonianos, que simultaneamente assumem a forma de tratados de espiritualidade, de tratados de teologia, de escritos místicos e de comentários bíblicos, podendo também ser usados como manuais para os pregadores, além de possibilitarem uma interessante leitura de uma época de tensões e confrontos em busca de um novo reino, de uma nova humanidade.

Traduzindo o entrecruzamento de tradições e de métodos diversos, a interpretação do pensamento de Santo António assume particular interesse no contexto

³ A este respeito, Francisco da Gama Caeiro salienta que Santo António “antes de pregador, foi um estudioso profundo das matérias teológico-filosóficas que a ciência medieva lhe proporcionou” (CAEIRO, 1995, p. 271). Por mais que o próprio tenha escrito: “Rogo ainda que se encontrades nesta obra alguma coisa que seja edificante, consoladora e bem dita, bem escrita, atribui ao mesmo Santíssimo e bendito Jesus Cristo (...). Se, porém, encontrardes alguma coisa que seja mal escrita, insípida, menos bem dita, imputai-o à minha miséria, à minha cegueira, à minha insipiência” (ANTÓNIO, 2008, vol. I, p. 12).

da espiritualidade franciscana. Intelectual do seu tempo, no contexto da Idade Média europeia, Santo António não deixa porém de ser um autor profundamente português.

O carácter de itinerância, de uma certa errância, na vida de Santo António pode ser interpretado como um ponto de contacto com o carácter geral da história do povo português, povo das “sete partidas” do mundo, numa quase permanente “peregrinação”. E esta, escreveu Santo António, teve como base a confiança “na graça do Verbo encarnado, que dá a voz e a sabedoria, e até as crianças põe a falar com eloquência, e com a sua mão, na frase de Ezequiel, sustenta as asas dos seres animados”, obra eloquente que levou a cabo com “os olhos postos no próprio princípio de todas as criaturas, que é o nosso guia e o nosso caminho” (ANTÓNIO, 2000, v. I p. 10).

Os Descobrimentos foram o exemplo maior desse carácter de “errância”. Também na literatura portuguesa desta época está bem presente a característica da errância, sendo frequente encontrar diversos livros com o título “Itinerários”, também vários “Roteiros”, sendo talvez a obra mais significativa, que sintetiza este espírito, a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. “Povo de aventureiros, viajantes e troca tintas”, assim se referiu Aquilino Ribeiro aos portugueses, afirmação que não só faz sentido na época dos Descobrimentos mas também atendendo às vagas de emigração, onde, de um ou de outro modo, o fenómeno da itinerância está presente, o que nos leva a considerar que o espírito do franciscanismo se pode entender como um dos motores propulsores dos Descobrimentos.

E o mais extraordinário é que o franciscanismo vai ter uma grande influência na intelectualidade portuguesa, sobretudo naquela que não é propriamente católica (António Sérgio, Leonardo Coimbra, Agostinho da Silva, Agustina Bessa Luís...), o que não deixa de ser deveras significativo, considerando, sobretudo, uma certa tendência anti-clerical presente na nossa cultura.

Santo António de Lisboa e o espírito franciscano

Mas quais as características do pensamento antoniano que provam que está em sintonia com o espírito franciscano?

Socorrendo-nos, sobretudo, de diversos estudos de Francisco Gama Caeiro e Maria Cândida Pacheco, dois dos mais eminentes estudiosos do pensamento de Santo António, de modo sintético registamos que uma das características principais apontadas

é a importância central que assume a figura de Jesus Cristo, podendo, nessa medida, dizer-se que toda a teologia patente no texto antoniano é explicitamente cristocêntrica, sendo Cristo tomado como o centro de um projecto que é essencialmente humano, o que, como se sabe, se apresenta também como uma característica geral do franciscanismo. Num destes *Sermões*, Santo António, defendendo primeiro que “toda a dádiva excelente e todo o dom perfeito vem do alto, desce do pai das luzes”, acrescenta: “Assim como o raio do sol descendo do sol, ilumina o mundo e, todavia, não se afasta do sol, também o Filho de Deus, descendo do Pai, iluminou o mundo e, contudo, não se afastou nunca do Pai, porque faz um todo com o Pai; ele mesmo o disse em S. João: *Eu e o Pai somos um só.*” (ANTÓNIO, 2000, v. I, p. 68).

É pelos mais diversos ângulos e formas que os *Sermões* se podem ver quase como viagens predicatórias à volta da figura de Cristo, que, ora é analisado num plano de rigor conceptual, ora num plano poético, em que Cristo surge com grande intimidade, mas aparecendo sempre no meio de tudo. Situado topologicamente no cosmos, a natureza simultaneamente humana e divina de Cristo serve de mediadora entre o Homem e Deus, sendo, aliás, a função da mediação decisiva para percebermos o pensamento antoniano. Embora se afirme inequivocamente a transcendência de Deus, ela é acompanhada do mediador, Cristo, permitindo assim um acentuado esbatimento do dualismo imanente-transcendente, o que nos leva, em última instância, a uma concepção de transcendência de cariz não dualista.

A figura da Virgem é também outra das mediações presentes no autor, sendo disso expressão os diversos textos explicitamente dedicados à Virgem Mãe, considerada “A Glória das estrelas”, e ainda afirmando que “o Senhor fez aparecer a estrela da manhã, Maria Santíssima, para a luz de todos os povos” (ANTÓNIO, 2000, v. I, p. 114). Esta característica é, aliás, não só comum ao franciscanismo, como à religiosidade popular e cultura portuguesa.

Comum ao franciscanismo e a Santo António é ainda a explícita valorização do conceito de pobreza, valorização efectuada até com alguma agressividade⁴. Também a contundente crítica à Igreja *burocratizada* nos surge equacionada, à luz da ideia de que o espírito está sempre acima das instituições.

⁴ Santo António fala da “Virtude da Pobreza” como um “conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz” (ANTÓNIO, 2008, v. I, p. 224). Daí também a sua valorização expressa dos “penitentes de espírito”, dos “pobres” e dos humildes”, que “encontrarão Jesus no templo da Jerusalém celeste” (ANTÓNIO, 2008, v. I, p. 226). Daí enfim este seu lamento: “Hoje não há ninguém que queira viver na verdadeira pobreza de Cristo para poder possuir o reino dos céus” (ANTÓNIO, 2008, v. II, p. 129).

De um modo geral, a opção filosófica do Santo português é de carácter agostiniano, o que não deixa de ser digno de registo, numa época em que começa a ascensão europeia do aristotelismo. Contudo, esta opção filosófica por Agostinho vem eivada de uma linguagem neo-platónica, registando-se que não existe no pensamento de Santo António qualquer consequência de tipo redutor, justamente porque permaneceu sempre aberto a outros campos filosóficos, o que significa que no texto dos *sermões* nem todos os pontos de vista filosóficos de Santo Agostinho são aceites, denotando Santo António uma postura de grande abertura e diálogo, tendo como base os mais nobres valores e virtudes como a já citada “pobreza”, no sentido de despojamento, a “humildade”, que “mostra ao homem o que é”, apresentando como um modelo de humildade São Paulo.

Quanto aos pontos de divergência, destacamos as posições de um e outro face à matéria, que em Santo Agostinho é desvalorizada, o mesmo não sucedendo em Santo António, ainda que obviamente o mesmo não signifique uma atitude materialista, mas sim uma valorização da matéria numa articulação com uma concepção de homem como microcosmo, tendo como base a ideia de movimento e de ausência “de descanso a qualquer elemento do mundo” (ANTÓNIO, 2000, v. I, p. 246), indo ao encontro da ideia de mundo, no seu significado grego, isto é, “cosmos”. É neste sentido que denominou o homem como “microcosmo” (ANTÓNIO, v. I, 2000, pp. 246-247).

À luz dessa concepção, a matéria não é vista como um mal menor, mas como o menor dos bens.

Nessa medida, também no plano antropológico os dois Santos vão divergir, porque a própria valorização da matéria vai equivaler à valorização do corpo humano, apesar da corporeidade ser vista como um meio e não como um fim em si mesmo. Mediador, o corpo humano é valorizado em articulação com uma desvalorização do angelismo desencarnado, o que, no plano ético, leva à rejeição de dualismos maniqueístas consequentes.

Santo António de Lisboa: uma vertente ontognoseológica

Na vertente ontognoseológica do pensamento antoniano, o conhecimento sensorial apenas funciona como ponto de partida, já que a razão se lhe sobrepõe. Significativamente, o limite do processo gnoseológico conduz a um obscurecimento dos

sentidos. Assim, Santo António tem a clara consciência de que o sensorial é ilusório. Com efeito, um acantonamento do sujeito, do homem, ao sensorial corresponderia, na perspectiva ética, a permanecer no pecado. Daí a importância do papel da razão, que, neste plano (gnoseológico), funciona como meio de ultrapassagem do ilusório, que é o sensorial, e, no plano ético, como meio de luta contra as paixões, através do exercício da vontade. Assim, o papel superador da razão conduz a um sentido que é, indubitavelmente, de verticalidade ascendente. Contudo, a razão é sempre um meio e não um fim. No decurso da ascensão, a razão vai entrever algo que antes não entrevia, que é a consciência dos seus limites. Ou seja, a razão vai tomando consciência de que, para lá dos horizontes primeiros, outros se vão abrindo, os quais ela não consegue atingir.

Por outro lado, o movimento verticalizante é acompanhado por um movimento interiorizante, de auto-análise e de introspecção. Parece poder dizer-se, a este respeito, que a razão nesse movimento de superação do ilusório sensorial vai à procura de dois mestres, o mestre exterior e o mestre interior. É a busca de uma fonte de iluminação, que é toda ela interior e com componentes éticas. Explicitando mais, no pensamento de Santo António, à medida em que a razão vai trabalhando, torna-se mais subtil, mas, por outro lado, ganha, progressivamente, uma mais apurada consciência dos seus próprios limites, comportando-se como algo que se vai distendendo sempre cada vez mais, mas sem nunca atingir o centro e cada vez mais distante dos sentidos. A partir de certo momento da sua trajectória ascendente e interiorizante, o desejo de conhecer é de tal modo premente que parece que a razão sofre uma transmutação. Não podendo deixar de se considerar o seu cariz intelectual, racional, a razão recompõe-se com novos elementos, elementos afectivos. Por isso, o plano da racionalidade estrita desaparece, alargando-se. Estamos perante um “estado de graça”, que é um conhecimento de outra natureza, que se pode traduzir por simbiose de saber e amar, simbiose de elementos intelectuais e afectivos. A ascensão e interiorização nunca é linear e o conhecimento directo de Deus em Santo António não é possível (o que acontecia em Santo Agostinho), mas sim apenas uma aproximação quase assintótica. É que no decurso da ascensão há, por vezes, retrocessos, a que novo ímpeto místico se seguirá. E há retrocessos porque o homem é um ser onticamente carente e o pecado existe. Por isso, no movimento ascendente, a plenitude será tanto maior quanto maior for a obscuridade dos sentidos, e, no plano ético, quanto maior for a vitória contra as paixões. Assim, a

contemplação é uma contemplação nas trevas, que são maximamente luminosas num plano de contemplação mística.

No plano teológico, o pensamento de Santo António desagua numa teologia nocturna, porque descobre que, em última instância, há uma desadequação entre o espírito humano e o conhecimento do ser. O espírito humano ultrapassa o conhecimento sensível, que é ainda uma carência de ser, mas que não é “não-ser” nem é desvalorizado. Por isso, aqui o espírito humano está em excesso; face ao ser em excedência, o espírito humano é por defeito.

Contrariamente às teologias claramente afirmativas, a que o aristotelismo ascendente desta época tendencialmente conduzia, estamos, então, em Santo António, perante uma teologia negativa (característica das teologias místicas). Rigorosamente, Santo António acaba por demonstrar a existência de Deus, usando o velho argumento das causas finais e de uma ordem do mundo, embora insistindo em que não se atingia o conhecimento directo de Deus.

Demonstrar equivale a deduzir por conceitos, juízos e raciocínios, sendo, para isso, o esquema aristotélico o ideal, mas, para “mostrar”, tal já não é possível. Por isso, um dos pontos fundamentais da prosa antoniana é o uso de metáfora, cuja abundância é de extraordinária importância e beleza, sobretudo pela aproximação e irmanação entre todos os seres, entre todas as criaturas.

Neste reino da palavra, cabe sobretudo no discurso de Santo António o reino do símbolo, cuja função do símbolo é a de desvelar o ser e despertar o sujeito numa cosmovisão de alargados horizontes e contemplações. Por maior número de alegorias, metáforas e símbolos que tenha utilizado, e foram em grande número, sente-se, porém, existir o sentido dos limites do discurso. À medida que se vai aproximando do indizível, sente-se que já não consegue mais metáforas adequadas, o que significa que, na comunhão mística, a função simbólica, pela sua própria lógica, desemboca num limite – e aí é, só pode ser, o silêncio.

Santo António de Lisboa: *comunicação de interioridades*

Para terminar esta breve síntese do pensamento de Santo António, fazemos uma referência à perspectiva cosmo-antropológica. A tónica de base desta dimensão é, também ela, a teoria do microcosmos-macrocosmos. Terá por ele sido estudada aquando

da sua formação em Santa Cruz de Coimbra. Aí terá também, de acordo com os ensinamentos franciscanos, definido a sua visão da Natureza, que é uma visão directa, ingénua e primaveril, mesmo quando, no pensamento do nosso Santo, essa dimensão surge perdida no meio da sua transbordante erudição. Daí vai decorrer, de imediato, uma consequência de índole ética e praxica, que é a de uma permanente empatia com todos os fenómenos da natureza e com todas as criaturas. O homem enquanto microcosmo tem irmãos: os outros homens, o fogo, a água, a terra, o burro, os peixes, as aves, etc. Este pulsar de uma irmandade cósmica viva pode ser entendida no registo de uma posição panteísta. E isto caracteriza também, muito especialmente, a teoria do microcosmos, que aponta para uma visão nitidamente transcendente. Mas, como? Como é que isso acontece? Várias são as razões que se poderão apontar. Em primeiro lugar, o elemento mediador entre o homem e o cosmos é o seu corpo, o que permite também a sua valorização vertical, pois se fosse horizontal no plano gnoseológico, isso levaria à afirmação do conhecimento sensorial. Então, o corpo humano não é o resultado de uma qualquer queda, mas, ao contrário, integra-se num plano que Santo António defende, que é o da salvação. Por isso, o homem não é um mero ser natural, mas sim uma imagem ascendente para Deus.

Assim, tal como no plano gnoseológico encontramos patamares ascendentes de perfeição que desembocam na contemplação, também no plano antropológico encontramos hierarquias de perfeição superior, de que o nosso corpo é mediador, por ser “casa da Alma”. Verdadeiramente, no pensamento antoniano não existe uma dicotomia radical entre o corpo e a alma, mas uma unidade concreta da natureza humana, embora se distingam elementos hierarquicamente mais perfeitos, como a própria Alma, que é superior ao corpo.

Outra consequência que resulta desta irmandade cósmica e que decorre também da antropologia antoniana é a consideração do homem não como um ser enclausurado numa interioridade desencarnada mas, ao contrário, aberto a outras interioridades, podendo assim falar-se de uma *comunicação de interioridades*. A este respeito, é importante salientar que, de modo efectivo, para Santo António, o espiritual, sendo superior ao material, é-lhe também interior, na medida em que o espiritual se manifesta no material, o que não deixa de ser uma relação disjunta mas de interioridade – nesse caminho de elevação que ele próprio prefigura: “Para honra de Deus, pois, edificação das almas e consolação tanto do leitor como do ouvinte, a partir da mesma inteligência

da Sagrada Escritura, com seguranças dum e doutro Testamento, fabricamos uma quadriga, a fim de que nela, juntamente com Elias, a alma se eleve dos bens terrenos e por meio do celeste viver chegue ao céu.” (ANTÓNIO, 2000, v. I, p. 7).

Bibliografia

António de Lisboa. Obras completas, edição organizada por Henrique Pinto Rema, Porto, Lello Editores, 2008.

---. Sermões de Santo António: antologia temática, vols. I e II, introdução de Henrique Pinto Rema, Porto, Lello Editores, 2000.

Carvalho, Joaquim de. Obra Completa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

Caeiro, Francisco Gama. Santo António de Lisboa, apresentação de Maria Cândida Pacheco, Lisboa, IN-CM, 1995.

Pacheco, Maria Cândida. Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva, Lisboa, IN-CM, 1986.

---. Santo António de Lisboa: Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza, Lisboa, IN-CM, 1997.