

ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

A ANTROPOLOGIA COSMOLÓGICA E EVOLUTIVA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Samuel Dimas

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

Introdução: no contexto da Escola de Madrid

Por distinção com o modernismo do séc. XIX, em que predomina o positivismo, o cientificismo racionalista, o culto pela experimentação e a visão biológica e mecanicista da sociedade, o século XX encontra em Espanha nas gerações de 1898 e de 1914 um contributo decisivo para uma profunda renovação cultural. Nesta empresa de europeização e de afastamento do nacionalismo imperialista, destaca-se o aparecimento da Escola de Madrid e do seu mentor Ortega y Gasset que, recusando o vitalismo fideísta de Miguel de Unamuno, apresenta como alternativa à crise da razão lógica, a *razão vital* de fundamentação fenomenológica e metafísica. Como salienta Laín Entralgo, o programa modernista de europeização não se refere apenas à vida intelectual e religiosa, mas também estética, científica, política e económica, não por mimetismo, mas por recriação, num processo educativo que deve ir além da tradição¹.

Contra a radicalidade do cogito cartesiano e do subjetivismo do idealismo alemão e contra a radicalidade do realismo da metafísica decadente, apresenta-se o ideorealismo da correlação entre o sujeito e o objeto na vivência histórica da circunstância, perspetiva igualmente seguida em Portugal pela Escola do Porto sob o magistério de Leonardo Coimbra. Estas duas escolas têm em comum o princípio gnosiológico da imediatez e correlação entre a função cognitiva e sensitiva, intelectual e intuitiva, na recusa do dogmatismo de pensamentos puros e de sensações puras e do antagonismo entre razão e experiência².

Com Azaña na política, Picasso na arte, Juan Ramón Jiménez na poesia, Eugenio D'Ors e Ortega na filosofia, Claudio Sánchez Albornoz na História e Marañón na medicina, esta geração valoriza a razão e a ciência, não como

¹ Pedro Laín Entralgo, *España como problema, vol. II, desde la generación de 98 hasta 1936*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005, pp. 361-362.

² Cf. Jesús Ramírez Voss, *La Generación Decisiva – La idea de filosofía en la Escuela de Madrid*, Madrid, Ediciones Xorki, 2016, pp. 58-59.

valores absolutos, mas como meios de progresso e de desenvolvimento ao serviço da Vida. No plano social, os valores republicanos apresentam-se como o principal instrumento político. A noção de Escola de Madrid deve ser entendida no sentido amplo, em que diferentes intelectuais pensam sobre os mesmos problemas sob a inspiração doutrinal e metodológica do magistério de Ortega, mas com independência de perspectivas metafísicas e religiosas. No núcleo filosófico integrante desta Escola, encontramos pensadores tão distintos como Manuel Garcia Morente que provém do neokantismo, Xavier Zubiri que promove uma profunda relação entre a fenomenologia e a metafísica cristã, e José Gaos que desenvolve um ecletismo agnóstico de fundamentação existencialista³.

A partir de 1939, novos elementos se viriam a juntar a este movimento, como Maria Zambrano, Julián Marías, José Luis L. Aranguren e o médico Pedro Laín Entralgo, que, para além das suas obras sobre História da Medicina e sobre Cultura Espanhola, desenvolve uma profunda reflexão filosófica humanista sobre a antropologia da esperança e do mistério, em diálogo com Platão, São Paulo, São João da Cruz, Ortega, Heidegger, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Xavier Zubiri e Karl Rahner. Neste estudo, iremos procurar identificar de que forma o pensador espanhol concilia a filosofia, a ciência e a religião na elaboração de uma antropologia cosmológica e evolutiva que está radicada numa *metafísica do encontro* que tem como formas acabadas o amor humano, a experiência de Deus e a crença na ressurreição da morte⁴.

Uma antropologia metafísica de radicação ontológica e ôntico-dialógica

A radicação da antropologia de Laín Entralgo no plano metafísico tem como pressuposto o facto de não situar a pergunta sobre o homem no plano da problematização e da solução, mas sim no âmbito do mistério da sua existência histórica concreta em comunicação com o mundo e com o divino. A reflexão filosófica sobre o homem não é algo de fechado e acabado, mas é algo de aberto e projetivo que remete renovadamente para novos horizontes de sentido de acordo com a nossa própria natureza essencialmente histórica, imaginativa e futurante: «La meditación sobre el hacha de sílex nos há llevado a ver en *Homo habilis* un animal proyectivo, creador, social, simbolizante,

³ Cf. Manuel Suances Marcos, *Historia de la Filosofía española contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010, pp. 305-309.

⁴ Cf. Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1985, pp. 374-375.

donante, progrediente, estético, derruente, histórico y moral»⁵. Contra os dualismos de origem hilemórfica ou cartesiana e contra os monismos materialistas, o autor propõe uma antropologia cosmológica, dinâmica e evolucionista, assente não apenas no saber certo e penúltimo da evidência racional científica, mas também no saber incerto e último da razoabilidade filosófica, que possa ser ponto de partida para as mundividências cristãs, agnósticas e ateias (cf. *ibidem*, pp. 222-224).

Em diálogo com a antropologia metafísica racio-vitalista de Julián Marias e Ortega y Gasset, o autor apresenta como ponto de partida da sua reflexão a realidade radical humana da vida biográfica (*minha vida*)⁶, uma vida humana que não é reduzida ao plano físico, químico e biológico, mas que difere qualitativamente dos restantes entes sob a significação de *eu, sujeito* e *pessoa*, que ocupa o centro da realidade mundana como o vértice da pirâmide do real (primado ontológico) e que tem na história o seu livre e responsável protagonismo no processo valorativo de auto-realização (primado axiológico e ôntico-dialógico). Como se pode verificar desde o longo processo da hominização, os homens têm um modo de ser histórico e são capazes de escolher entre o bem e o mal, realizando o novo dentro do possível, pela ciência e pela técnica, conforme aquilo que foi projetado pela sua imaginação⁷.

Contra a perspetiva substancialista da metafísica tradicional, em que a realidade radical está no mundo das coisas, e contra a perspetiva idealista de origem cartesiana, em que a realidade radical está no pensamento, o autor segue a perspetiva de Ortega para quem a realidade radical está na vida histórica de cada um, sempre em mudança e desenvolvimento⁸. A essência do homem não é algo de consumado, mas de dinâmico em constante processo de realização e aperfeiçoamento, humanizando o mundo resistente das circunstâncias com as ideias e os valores⁹. O homem é constituído pelas realidades da «vitalidade» (subconsciente), da «alma» (sentimentos e emoções, desejos e apetites) e do «espírito» (atos de pensar e querer), numa

⁵ Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, p. 142.

⁶ Cf. Julián Marias, *Antropología Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 14.

⁷ Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 236.

⁸ Cf. José Ortega y Gasset, «La razón Histórica [Curso de 1940]», in *Obras Completas*, tomo IX. Madrid, Taurus, 2009, p. 557.

⁹ Cf. José Ortega y Gasset, «El Hombre y la Gente [Curso de 1949-1950]», in *Obras Completas*, tomo X, Madrid: Taurus, 2010, p. 145.

unidade heterogénea que se distingue da materialidade do mundo e pela qual cada um se sente autor na vida¹⁰.

Esta noção existencialista e fenomenológica do homem como um ser incompleto e imperfeito, que se auto-realiza na histórica em busca da sua completude, está presente na antropologia contemporânea de autores metafísicos, como Juan Luis Ruiz de la Peña, para quem o corpo é o modo próprio do espírito humano na sua autorrealização espaciotemporal e para quem o homem será como Deus, porque à radicação ontológica de O manifestar de maneira finita acresce a radicação dialógico-existencial de O acolher como dom na relação livre de abertura ao outro e à transcendência que tem como fim último uma plenificação escatológica¹¹. Como nos diz Julián Marías, ao contrário da estrutura empírica que é fechada, a vida humana da condição mortal é o tempo em que cada um se realiza a si mesmo, escolhendo quem quer ser, numa abertura à possibilidade de uma outra vida imortal e perdurável¹².

O homem como ser imortal criado à imagem de Deus

Da mesma maneira, para Laín Entralgo, a pessoa tem uma dignidade e um valor absolutos por se constituir como o único ser criado à imagem de Deus, na unidade corpórea de matéria e espírito, possuindo uma vida que perdura para além da morte física¹³. Da reflexão filosófico-teológica de Karl Rahner, o autor recolhe a ideia de que matéria e espírito não são realidades antagónicas, pelo que o aperfeiçoamento e o desenvolvimento material são concebidos como um momento da perfeição do espírito: o espírito humano apenas se encontra a si mesmo através de um aperfeiçoamento que se dá na realidade material (cf. *ibidem*, p. 82). Desse modo, considera razoável a crença cristã de que o Universo é uma criação amorosa de Deus, a qual alcançou a sua máxima expressão no homem que, pela sua liberdade e inteligência, com Ele colabora para o destino final que lhe pertence. No entanto, traduz essa noção de criação espiritual do homem, sem recorrer à linguagem dualista escolástica da «alma espiritual» como forma substancial essencialmente

¹⁰ Cf. José Ortega Y Gasset, «Vitalidad, alma, espírito», in *Obras Completas*, tomo II. Madrid, Taurus, 2004, p. 583.

¹¹ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1983, pp. 224,230-231.

¹² Cf. Julián Marías, *Antropología Metafísica*, p. 223.

¹³ Cf. Pedro Laín Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 229.

distinta e intrinsecamente independente da matéria, que permanece separada antes do juízo final: «(...) no es preciso admitir la existencia de un alma espiritual para explicar aceptablemente que el hombre sea imagen y semejanza de Dios y que su vida personal puede ser perdurable» (*ibidem*, p. 230). Mas se não aceita a noção de «alma espiritual» separada, de que forma entende a criação do espírito humano e a sua possível imortalidade?

Para o pensador espanhol, o homem é imagem de Deus porque foi criado com liberdade e porque a sua natureza traz consigo uma aspiração à transcendência e a um modo imaterial de existência para além do tempo e espaço cósmicos. Não aceita a tese do magistério eclesiástico, traduzida na encíclica *Humani Generis*, de que o evolucionismo é aplicável à dimensão corpórea do homem, mas não é aplicável à dimensão espiritual, sendo a alma criada por Deus de forma imediata e milagrosa. Assim, em diálogo com Xavier Zubiri e com Karl Rahner, partilha a ideia de que a intervenção de Deus na realidade dinâmica do mundo se dá através das causas segundas, sendo a realidade espiritual humana o resultado de uma elevação ou auto-superação da própria natureza, que de inerte, passou a viva, consciente e espiritual (cf. *ibidem*, p. 231). É nesse sentido que apresenta o fenómeno cósmico do aparecimento do homem no planeta Terra, que Rahner representa pela palavra *Selbstüberbietung* e que Entralgo traduz pela expressão *sobreautoofrecimento*, como resultado da capacidade da matéria para criar algo de novo em termos ontológicos e ónticos (cf. *ibidem*, p. 83): «La materia da de sí la intelección, pero no por sí mesma, sino por elevación. La materia elevada - esto es, el hombre - entiende» (*ibidem*, p. 67).

O espírito humano como resultado da auto-transcendência da realidade cósmica sob a ação imanente do espírito divino

Numa reflexão metafísica que revaloriza a imanência, esta mudança inovadora não se deve a um impulso extrínseco e milagroso de Deus, mas provém do próprio ser que evolui, por conter intrinsecamente em si a ação divina, numa forma de causalidade que, para evitar o panteísmo, é traduzida por Zubiri pela noção de presença simultaneamente transcendente e imanente, mas a que Entralgo não se refere de forma explícita: «Es preciso, pues, desarrollar el concepto de “acción divina”, como portadora activa y permanente de la realidad mundana, de suerte que aparezca como la possibilitación activa de la activa autotranscendencia del ser infinito por si mismo» (*ibidem*, p. 85).

Através do recurso ao conceito de «auto-transcendência ativa» do próprio ser, explica-se racionalmente o movimento de auto-realização essencial e de superação ontológica para algo de novo, sem a necessidade de conceber uma intervenção direta e sobrenatural de Deus que significasse a violação das leis da natureza e sem o risco de se cair numa posição deísta que negasse a ação criadora e providencial de Deus. O devir do Universo é concebido como uma auto-transcendência que pode dar origem a uma nova essência, mas sempre pela ação dinâmica do ser Absoluto, constituindo-se a matéria como forma de tornar o espírito real: «Bajo el impulso del ser absoluto existe en general un auténtico devenir evolutivo en lo material, gracias al cual lo material se va superando a si mesmo» (*ibidem*, p. 87).

A alma humana não é preexistente à condição espaço-temporal, como se defendia na mundividência grega platónica e neoplatónica, nem pode ser concebida como uma realidade substancial desvinculada da matéria e criada imediatamente por Deus, como defende Pio XII, mas deve ser entendida como uma designação para esse momento da diferenciação interna de um único ente corpóreo-material que está em conexão causal com o Universo: «El alma y el cuerpo no son dos entes creados que se unen funcionalmente entre si» (*ibidem*, p. 83). A ação de Deus no mundo não se realiza à maneira mítica do demiurgo, como imposição do sobrenatural sobre o natural enquanto causa semelhante às outras causas, mas sim por presença intramundana e fontal, pelo que é nesse plano de superação evolutiva da realidade material que se deve conceber o surgimento da alma espiritual individual: os progenitores não são a causa apenas do corpo biológico, mas do novo homem inteiro, isto é, também da sua alma. Ou dito de melhor forma, são a causa do corpo humano na sua unidade diferenciada de matéria e espírito. Nestes termos, desaparece o aspeto milagroso, e a alma espiritual individual é concebida como um caso singular do movimento geral da auto-superação que inclui a ação criadora de Deus.

Uma antropologia cosmológica, estrutural e evolutiva

Na sequência deste diálogo com a tese da hominização proposta por Karl Rahner, o pensador espanhol propõe uma «antropologia integradora», cuja abordagem do cosmos, da vida e do homem, se realize pela conciliação entre a evidência racional (ciência) e a admissibilidade razoável (filosofia e religião), e cujo desenvolvimento seja mais radical que a tese do evolucionismo moderado proposta por Pio XII. O homem é um ser cósmico, cuja origem se situa no acontecimento do *big-bang* há cerca de catorze milhões

de anos. Em diálogo com Xavier Zubiri, o autor considera que a realidade dos Cosmos é constituída por matéria e energia num movimento dinâmico de doação (dar de si o que já se é) em ordem à composição permanente de novas realidades (cf. *ibidem*, p. 108): «Toda a estrutura cósmica “es de suyo” posee constitutivamente las notas que la singularizan» (*ibidem*, p. 43).

As estruturas cósmicas materiais são dinâmicas, incluindo o organismo vivente, e são constituídas pela realidade enigmática da matéria que se mostra como massa e energia radiante. Todas as estruturas devem ser concebidas no dinamismo do Todo que é evolutivo ou transformativo no sentido de um movimento que dá origem ao aparecimento de substantividades novas: «(...) la evolución del universo es la sucesiva, discontinua y cada vez más compleja configuración de su radical dinamismo en una serie de estructuras dinámicas, ascendentes desde el protón y el neutrón hasta las galáxias; y dentro de uno de los sistemas solares de la nuestra, la Vía Lactea, hasta la aparición y la ulterior historia del hombre sobre la superficie del pequeño planeta a que llamamos Tierra» (*ibidem*, p. 115).

A totalidade do cosmos no seu movimento dinâmico e evolutivo é caracterizada pela noção de *natura naturans* ou atividade geradora (cf. *ibidem*, p. 119), mas isso não nos remete para o monismo panteísta de Espinoza e de Schelling no sentido de uma natureza divina dotada de autoprodutividade que é tudo? Procurará o autor submeter a oposição entre matéria e espírito à unidade da substância divina no sentido de total indiferenciação, como fez Espinoza? Então como conciliar esta posição com o seu teísmo cristão que não abdica da noção de singularidade traduzida pela expressão «alma individual»? Como poderemos entender a noção de «dar de si» no dinamismo ascendente do cosmos como ação divina sem cedermos ao monismo panteísta? Xavier Zubiri recorre à noção de Deus como realidade transcendente *no* mundo, no sentido de uma presença fontal que não se confunde com os seres cósmicos. Mas seguirá Entralgo esse caminho do carácter analógico do ser, traduzido pelo discurso paradoxal da presença imanente de Deus transcendente, ou cederá ao monismo da indiferenciação entre o divino e o mundano ou cósmico? O que quer dizer o autor quando afirma que o homem é a última forma evolutiva da biosfera terrestre e quando refere que o Todo do Universo pensa através do pensamento do homem?: «(...) considerado como *natura naturans*, el Todo del cosmos piensa en y com la actividad pensante del cérebro humano (...)» (*ibidem*, p. 225). Quando defende uma posição antropológica mais radical de que a proposta por Karl Rahner, estará Entralgo refém de um princípio metafísico monista?

Considera o autor que em todos os níveis de evolução há um plano consciente, no sentido de «dar-se conta»: desde a consciência bioquímica dos seres carentes de sistema nervoso à consciência transneuronal do animal humano. E para explicar esta passagem do ser para um novo modo de ser (ser-para-si) capaz de dizer «eu», recorre ao monismo metafísico de Hegel que, como sabemos também encerra um âmbito panteísta ou, pelo menos, panenteísta se considerarmos que o Espírito Absoluto excede e não se esgota na realidade material em que se manifesta: «Espiritualizándose como espíritu subjetivo, la materia hace lo que como tal materia no es capaz de hacer, volver sobre sí misma, re-flexionar» (*ibidem*, p. 126). No entanto, defende, com Xavier Zubiri, que toda a realidade encerra uma atividade de «dar de si», pelo que consiste em «ser de si» e que, no caso de o ser vivente, é uma «estrutura dinâmica» dotada de substantividade que só no conjunto total do cosmos é completa. Contudo, esta atividade do ser vivente não significa a manifestação do *élan vital* de Henri Bergson, mas sim a realização do dinamismo da realidade que dá a si a sua própria mesmidade, transmitindo esse modo de ser real a uma espécie nova: «(...) el viviente no se posee a si mismo sino en el cambio» (*ibidem*, p. 130).

No pensamento do homem, o Universo pensa-se a si mesmo

Definido também como *animal donans*, ou como ser vivente vocacionado para a doação generosa, o homem, enquanto *animal historicum*, caracteriza-se, não apenas pela capacidade de inventar e de criar técnicas, mas, essencialmente, pela necessidade de socialização e pela procura da perfeição do amor, através da constituição de valores e do reconhecimento de anti-valores (*animal morale*). Capaz de escolher e de criar, de imaginar e de questionar, o homem tem consciência de estar vivendo de determinada maneira (auto-compreensão) e acredita numa existência pessoal para além da morte. A realidade do homem é assim concebida por uma dimensão material e outra imaterial ou espiritual, mas Entralgo recusa as formas dualistas hilemórficas e cartesianas para explicar esta natureza pessoal que não se reduz à matéria no sentido de forças cegas atómicas e moleculares. Em diálogo com Heráclito e com a metafísica idealista e espiritualista de Lachelier, considera Entralgo que o homem é um organismo que tem atos mentais, pensando sobre si e sobre o Universo, e que, nessa medida, através dele, o Todo do Universo pensa-se a si mesmo (*ibidem*, p. 185).

Radicalizando a cosmologia de Xavier Zubiri, concebe a realidade do homem como uma forma peculiar do dinamismo cósmico (*natura naturans*) que

se realiza no tempo evolutivo através da produção de sucessivas estruturas cada vez mais complexas (dar de si), desde o protão até à pessoa consciente (*naturae naturatae*): «La forma de realizarse el dar de sí del dinamismo cósmico en la evolución de las especies vivientes es, mientras no se demuestre otra cosa, la selección natural darwiniana» (*ibidem*, p. 187). O aparecimento da vida e o aparecimento do homem são acontecimentos que pertencem à evolução natural do dinamismo cósmico. Dá-se uma conversão da matéria inanimada em vida orgânica animal e uma conversão paulatina da matéria orgânica do óvulo fecundado num ser pessoal, não sendo necessário recorrer à noção de infusão direta da alma espiritual: «(...) la conciencia humana no es una consecuencia de la actividad conciente de un alma espiritual, como afirman los dualistas, ni el epifenómeno de la actividad de un sistema biológico-molecular, como enseñan los materialista al uso, sino la diversa, pero unificable expresión del radical dinamismo de la *natura naturans* que es el Todo del cosmos, cuando en su evolución (...) há llegado al nivel estructural de la vida animal y, esto es lo que ahora importa, al nivel de la vida humana» (*ibidem*, p. 204).

De acordo com o monismo idealista de Entralgo, que ainda não sabemos exatamente se é panteísta, panenteísta ou teísta, na consciência do animal humano, o Todo cósmico torna-se consciente de si mesmo: «A través de la estructura humana, el cosmos, en tanto que *natura naturans* evolutivamente inovadora, tiene conciencia de si mismo y es capaz de preguntarse a si mismo acerca de si mismo; es “une pensée qui (à travers de l’homme) se pensé” diremos, rectificando y completando a Lachelier» (*ibidem*, p. 216). Mas estamos certos que, em diálogo com São Francisco de Assis, considera que a noção de homem na sua radical condição cósmica é o fundamento mais adequado para conceber a fraternidade universal de todas as criaturas.

Uma resposta não racional à pergunta última sobre a existência da vida depois da morte

Assim, o autor define as diferentes formas de consciência deste dinamismo cósmico, desde a consciência bioquímica dos protozoos à consciência transneuronal ou pessoal do homem que vive no e para o ilimitado, porque já existe na sua finitude uma oculta infinitude: «Cabe decir, a la manera hegeliana, que el hombre, sépalo o no, vive en el elemento de la ilimitación y infinitude» (*ibidem*, p. 197). Pela reflexão o homem tem consciência de si mesmo como um «eu» que aspira à transcendência, isto é, a uma realidade de plenitude

e felicidade que está para além do mundo imperfeito e incompleto em que naturalmente pensamos e sentimos.

Em diálogo com o poeta Miguel de Unamuno, o médico Laín Entralgo considera que perante perguntas últimas como a da existência da vida depois da morte, não é possível uma solução racional ou uma resposta evidente e científica por parte da mente. Esta posição significará uma certa cedência ao fideísmo ou separação entre fé e razão? O recurso à noção de razoabilidade inclina-nos a concluir que não será tanto um fideísmo, mas mais o reconhecimento da necessidade de uma outra forma de racionalidade. Assim, o autor defende que não estamos condenados a respostas absurdas e irracionais, podendo haver, contudo, respostas razoáveis. Se esta posição significar o reconhecimento de um certo excesso da realidade em relação ao pensamento, ou do pensamento da Totalidade cósmica, que é realidade física e metafísica, em relação ao pensamento de cada homem em particular, poderemos concluir que a sua visão não será a hegeliana de identidade entre o real e o racional e não será a panteísta de indiferenciação ou identidade simétrica entre o ser absoluto e os seres concretos. Isso está claro, quando recorre à ontologia de Zubiri para referir que a realidade é aquilo que há, esteja ou não na mente humana que conhece (cf. *ibidem*, p. 31): «El universo en su conjunto y las cosas que lo constituyen están siendo desde un modo de ser anterior a aquele en que los contemplamos y hacia outro modo de ser, cognoscible o no, que seguirá al actual y será consecuencia de él» (*ibidem*, p. 32).

No entanto, esta perspetiva não o afasta necessariamente de um monismo panteísta ou pantiteísta, segundo o qual todas as estruturas cósmicas se identificam com o dinamismo do princípio absoluto divino, mas este não se esgota na manifestação desse dinamismo e excede-o de forma misteriosa. O monismo panteísta salvaguarda a existência de uma realidade que não é conhecida pelo homem e recusa a noção de uma incompatibilidade entre a imanência do mundo e a transcendência de Deus. E não estará o teísmo cristão contemporâneo de autores, como Karl Rahner e Xavier Zubiri, em consonância com esta visão pantiteísta da presença de Deus transcendente na imanência do Mundo?

Podemos dizer que sim, advertindo que na sua pureza o panteísmo e o pantiteísmo não aceitam a concepção pessoal de Deus proposta pelo teísmo cristão, negando a comunhão diferenciada das pessoas humanas com as pessoas divinas. O que distingue o monismo panteísta do pluralismo teísta é que, em alternativa às noções de criação, manifestação e comunhão,

propõe as noções de cisão, degradação e restauração na indiferenciação do Uno. Recordamos que, apesar de Rahner não aceitar uma justaposição ou dissemelhança metafísica entre espírito e matéria, preserva a sua distinção, não aceitando a tese panteísta de que a matéria e o espírito dimanam da essência de Deus. A corporeidade humana não é alheia ao espírito, mas é um momento limitado da sua realização, cujo ser, prescindindo da limitação do ente material, é conhecimento, liberdade e movimento transcendente para Deus¹⁴.

Ora, a proximidade de Entralgo com o monismo panenteísta pode ser identificada também quando recusa a noção judaica de criação *ex nihilo*, no sentido de uma realidade acabada e definitiva, e defende uma concepção de Deus como atividade suprema de amor, uma realidade infinita e misteriosa que não pode ser subsumida de forma analógica na definição humana de Ser Supremo espiritual infinitamente bom, sábio e poderoso¹⁵. Esta associação de Deus ao dinamismo do Universo que é dom de si mesmo em modo evolutivo, traduzido por alguns teólogos pelas noções de manifestação e desenvolvimento, também remete para a noção de realidade cósmica divina como totalidade e natureza produtora (*natura naturans*) que historicamente é aplicada por autores de tendência monista como Aristóteles, Pseudo-Aeropagita, Averroes, São Boaventura, Giordano Bruno e Nicolau de Cusa.

Mas o mais correto é compreender que esta proposta é recolhida na «metafísica intramundana» dos filósofos teístas cristãos Xavier Zubiri e Karl Rahner, para quem o psiquismo humano é um produto do Todo cósmico que, no entanto, não é concebido como a substância única de Espinoza ou como o espírito absoluto de Hegel (cf. *ibidem*, p. 54), mas é concebido como dinamismo sob a presença de Deus. Contra os monismos panteístas, adverte Karl Rahner que o espírito não pode ser entendido apenas como produto imanente do devir material e radica-o na iniciativa nova e criadora de Deus, mas também não aceita a divisão dualista entre o corpo que procede apenas da matéria e a alma espiritual que provém apenas e imediatamente de Deus. Há um devir cósmico ou intramundano que é «auto-transcendência ativa», que é «auto-superação» na transcendência para ser, em que aquilo que devém é mais do que aquilo que era, porque o ser absoluto divino é causa e fundamento originário dessa elevação sem que seja afetado por ela. Apenas neste pressuposto da ação dinâmica do ser absoluto, podemos legitimar a

¹⁴ Cf. Karl Rahner, «Del misterio de la vida» in Escritos de Teología, tomo VI, Madrid, BAC, 1969, pp. 198-199.

¹⁵ Cf. Pedro Lain Entralgo, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 52.

auto-transcendência do plano material para essências novas no plano espiritual, reconhecendo a existência de uma unidade histórica entre matéria e espírito: «Si bajo el movimiento por medio del ser absoluto hay devenir en lo material, que a su vez supera en él a sí mismo, dicha autosuperación no puede suceder, puesto que el ser absoluto es espíritu, autoposición y libertad, sino en la dirección de lo espiritual. La historia de la naturaleza y la del espíritu pueden ser consideradas como una historia»¹⁶.

Conclusão: para uma antropologia metafísica da ressurreição

Em conclusão, Laín Entralgo identifica três modos principais de resposta antropológica e metafísica às questões últimas sobre o sentido da vida e o problema da morte. No plano das questões penúltimas de evidência e conhecimento objetivo empírico e exato, apresenta-se a resposta do *agnosticismo*, que resulta de um exercício racional de demonstração e evidência científica, em que a hipótese de Deus fica relegada para a ordem da indiferença e do puro desconhecido ou para o âmbito irracional da religião. No plano das questões últimas e da razoabilidade das teses metafísicas, surgem duas respostas distintas: a) o *ateísmo*, que muitas vezes se traduz pela angústia existencialista e materialista do sentido da morte como aniquilação e redução ao nada; c) a *crença* religiosa ou filosófica, que se traduz pela adesão esperançosa a um saber que transcende a racionalidade lógico-analítica e no qual emerge o sentido razoável de um princípio divino criador e redentor, bem como a tese da ressurreição para uma vida imortal. Tanto o teísmo como o ateísmo surgem como crenças, pois são realidades que não são passíveis de demonstração racional lógico-analítica e de verificação experimental, mas pertencem ao plano incerto ou analógico da metafísica.

Ora, Laín Entralgo situa-se neste plano da razoabilidade metafísica e da trans-racionalidade, recusando os positivismos e materialismos científicistas. Como tal, procura conciliar a ciência com a filosofia e a religião, confessando que, quer a resposta da *aniquilação*, quer a resposta da *ressurreição*, para o problema da morte, não podem ser demonstradas racionalmente e se situam no plano da razoabilidade e da crença. Reconhecendo que a tese da *aniquilação* é mais aceitável na racionalidade de ordem cosmológica, em que a morte é concebida como incorporação da matéria individual na dinâmica total do Universo, mas que a tese da *ressurreição* tem maior razoabilidade na ordem psicológica da convivência amorosa e do desejo de imortalidade.

¹⁶ Karl Rahner, «Del misterio de la vida» in *Escritos de Teologia*, tomo VI, p. 209.

de e de perfeição, acaba por se situar nesta última: «(...) a ideia da morte como entrega ao Deus que por amor e como acesso a uma existência plena e perdurável, oferece-se-nos subtilmente não só como a mais aceitável, mas também como a mais desejável»¹⁷.

Procurando conciliar a valorização panenteísta da imanência com a valorização teísta da transcendência e da vida imortal da pessoa, Laín Entralgo critica as respostas do «desespero» e da «angústia», dadas pelos existencialismos ateus a estas questões últimas, e recusa a ideia de se considerar absurdo tudo o que não é racional. Como tal, elogia a alternativa de São João da Cruz em responder a essas questões relativas a uma crença íntima com o recurso à comunicação metafórica e simbólica, considerando esta forma poética também a mais adequada face à dificuldade em obter verdades certas e absolutas. Podemos inserir aqui o discurso analógico e mistérico da metafísica que, sem deixar de ser racional, se constitui como trans-racional para além da objetividade da evidência lógico-analítica. Uma outra forma de responder é através do agnosticismo, que embora admita a possibilidade da existência de um princípio divino e absoluto, não aceita que a mente o possa conhecer: «(...) el agnóstico sólo al atenuamiento de la mente a lo racional y evidente pude conceber validez para sustentar la vida»¹⁸.

Por fim, entende que a outra forma habitual de resposta às questões últimas é dada pela crença, não apenas religiosa, mas também profana, como entrega pessoal a um saber que transcende o saber da ciência. No entanto, define este saber de «transracional» e não de irracional, apresentando-se ao crente como razoável, quer dizer, como digno de ser aceite para dar sentido à vida humana de uma forma verdadeiramente integral. Em diálogo com Platão e com São Tomás de Aquino, o autor fala da crença como um risco legítimo e belo, necessário para dar sentido à vida e à morte. O Todo cósmico é uma realidade física e metafísica, necessitando de um estudo científico, mas também filosófico.

É neste contexto cristão, em diálogo com autores como Teilhard de Chardin, Karl Rahner e Jürgen Moltmann, que desenvolve a sua antropologia da esperança e da ressurreição, criticando todas posições gnósticas que desvalorizam o mundo e o seu progresso técnico e social. Afirma de forma explícita que não aceita a negação da vida para além da morte e a visão da morte como «aniquilação da vida pessoal»¹⁹, o que nos permite concluir que

¹⁷ Pedro Laín Entralgo, *Corpo e Alma*, Coimbra, Almedina, 2003, p. 372.

¹⁸ *Idem*, *Qué es el Hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 213.

¹⁹ Cf. *idem*, *Corpo e Alma*, p. 369.

o seu anti-dualismo não se traduz num monismo panenteísta de diluição dos seres na Unidade originária indeterminada.

Mas esta opção pela tese da ressurreição não significa uma adesão às narrativas míticas bíblicas, nem às antropologias dualistas que defendem a cisão entre uma alma mortal e um corpo mortal, a partir da teoria aristotélico-tomista da alma como forma substancial do corpo (*anima forma corporis*). Em diálogo com Juan Ruiz de la Peña e com Xavier Zubiri, considera que há uma unidade estrutural entre o psíquico e o orgânico que não admite a ideia helenística e medieval de uma alma substancial separada do corpo. O que é imortal e sobrevive no homem, depois da morte, não é a alma, mas a substancialidade humana. Partilhando com Rahner a ideia de que não podemos saber como se dá a passagem do homem terreno ao homem ressuscitado, mas que faz sentido não ser pela separação da alma porque isso encerra uma visão negativa do corpo, Laín Entralgo defende que é o homem todo que morre e é o homem todo que ressuscita. Considera que o mais verosímil é que se dê a morte do homem inteiro e a sua ressurreição imediata, porque é constituído por um corpo vivo na unidade orgânica e psíquica de sentir, pensar, imaginar, intuir e querer livre: «Mas, depois da morte física, um designio misterioso da sabedoria, do poder e da misericórdia infinitas de Deus faz com que o homem que morreu, o homem inteiro ressuscite para uma vida essencial e misteriosamente diferente da que neste mundo se mostrava como matéria, espaço e tempo» (*ibidem*, p. 381).