

correspondente ao nível temporal da condição humana, pelo exílio da vida mortal, e a *saudade satisfeita* que, sem deixar de ser saudade, mantém no estado glorioso da vida eterna a consciência dos laços amorosos que ligam os seres à plenitude da Graça divina⁶⁷².

De modo distinto, António Dias de Magalhães associa a saudade à condição temporal da Criação e explica que nesse sentimento o Ser manifesta-se não apenas como Ideia, mas como realidade capaz de satisfazer a inteligência e a vontade. Uma realidade que é imanente, porque a sentimos na saudade, e que é transcendente, porque nos sentimos saudade⁶⁷³. De igual maneira, no sentimento da saudade dá-se o feliz encontro do conhecimento e do amor e dá-se a consciência do ser como espírito. O homem faz a experiência de querer possuir-se, entrevendo que só o satisfará a unidade do ser, do querer e do conhecer na harmonia espiritual do bem e da beleza. Na passagem do implícito e espontâneo do saber por conaturalidade ao explícito e reflexo do saber filosófico, que confirma a inadequação entre o ser e o conhecer, o ser espiritual dá conta da sua imperfeição e nesse reconhecimento e explicação transcende-a, alcançando a consciência da experiência metafísica que já antes era, mas de forma atemática: «Na reflexão se descobre, de facto, o carácter metafísico da experiência da saudade e se justifica o ser e o conhecer, Deus, o homem e o mundo»⁶⁷⁴.

A consciência metafísica do ser enquanto ser, que é apreendida na experiência concreta e vital da saudade, em que o homem experimenta a sua insatisfação e aspiração de plenitude, exige a afirmação noética e pneumática do Ser necessário ou Deus, não no mero sentido abstrato de incondicionado absoluto e de perfeição plena, mas no sentido religioso e teológico de Deus que é consciência pessoal e puro Amor: «O Ser necessário aparece como puro amar *adorável*, no sentido originário da palavra: Ser pessoal, que nos atrai ao beijo do amor, à aceitação plena»⁶⁷⁵.

6.3. Da experiência atemática do mistério à teologia filosófica da salvação universal em Álvaro Ribeiro

Samuel Dimas

6.3.1. A experiência atemática do Mistério como ponto de partida para

⁶⁷² Cf. *ibidem*, p. 92.

⁶⁷³ António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 276.

⁶⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 279

⁶⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 281.

a inteligibilidade racional de Deus

A Filosofia da Religião de Álvaro Ribeiro (1905-1981), que inclui a experiência transcendental e atemática de Deus na vivência da fé e da oração e que inclui a reflexão racional teológico-filosófica sobre as formas humanas de aceder a Deus e sobre a caracterização dos seus atributos e da sua revelação misteriosa, fundamenta-se na Antropologia em torno da reflexão crítica sobre a faculdade da inteligência, sobre o questionamento do mal e da morte e sobre o desejo de imortalidade. No seu entender, a religião e a reflexão teológica estão sempre no horizonte do trabalho filosófico, porque aquilo que o pensador procura é a solução para os problemas radicais da existência humana, que se traduz na noção da redenção ou salvação: «só fortalecido com as virtudes teológicas consegue dar o pensador a solução teórica, estética e prática aos problemas que atormentam a humanidade»⁶⁷⁶.

Para Álvaro Ribeiro, e ao arrepio das perspetivas positivistas, a filosofia assenta em três áreas fundamentais – antropologia, cosmologia e teologia –, correspondendo respetivamente à indagação dos problemas humanos (tempo), dos segredos naturais (espaço) e dos mistérios divinos (eternidade)⁶⁷⁷. A filosofia reflete a insatisfação do homem consigo mesmo que, na procura daquilo que lhe falta, dirige-se primeiro à Natureza e depois a Deus⁶⁷⁸. Assim, é acerca da estrutura dinâmica da razão humana e do composto de espírito e matéria, na consideração de que a alma forma o corpo e pertence a uma ordem espiritual da realidade, que se desenvolve a reflexão filosófica de Álvaro Ribeiro e a sua afirmação sobre o plano teleológico da criação e da redenção,⁶⁷⁹ na convicção de que só na palavra de Deus encontrará o filósofo resposta plena para as suas questões:⁶⁸⁰

Quem não aceitar o pensamento criacionista, a verdade de que existe um só Deus criador do mundo e também criador das nossas almas, quem não aceitar a verdade de que Deus nos cria para um destino sobrenatural que em parte depende de nós, em suma, quem não aceitar a verdade da vida eterna, jamais encontrará solução exacta dos problemas humanos.⁶⁸¹

Esta antropologia, em que assenta o reconhecimento da experiência religiosa e em que se desenvolve a reflexão filosófica sobre Deus, faz coincidir a razão com a essência espiritual do homem, entendida como energia livre

⁶⁷⁶ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, p. 132.

⁶⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 9.

⁶⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 134.

⁶⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 122.

⁶⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁶⁸¹ Cf. *idem*, *Dispersos e Inéditos*, I, organização e compilação de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 2005, p. 507.

e criadora. Uma conceção antropológica que se afirma criacionista, na linha do seu mestre Leonardo Coimbra, e que concebe o homem como criatura racional de Deus aberta a verdades superiores à própria razão, por oposição àquilo que define como o *racionalismo agnóstico* de Kant⁶⁸². Afirma o autor que «Contra o racionalismo agnóstico de Kant só há o recurso de demonstrar que a razão é flexível, ou animada, o que equivale a reproduzir a crítica de Hegel ou a restaurar a lógica de Aristóteles»⁶⁸³.

A interpretação que Álvaro Ribeiro faz da «ontologia do espírito» de Leonardo Coimbra começa por ser essencialmente antropológica e isso deve-se à particular atenção que o filósofo criacionista dá a uma metafísica da carne, do sensível e da sensibilidade. No entanto, essa visão eminentemente antropológica é ultrapassada por uma visão integral do todo e, portanto, não se detém apenas no sujeito ou na subjetividade, mas pretende aceder à teorese do espírito, para refletir não apenas sobre os problemas humanos e naturais, mas também sobre os mistérios divinos⁶⁸⁴, através daquilo que autor define de *visão beatífica* e que, de alguma maneira, podemos relacionar com a noção de *visão ginástica da Origem* de Leonardo Coimbra.

Seguindo a tradição platónica, Álvaro Ribeiro considera que o homem é um ser de teoria, não no sentido de ensinamento ou doutrina, por oposição à prática, mas no sentido intuitivo de visão ou contemplação das ideias: «Homem teórico será, pois aquele que em vez de dizer, procure ver, aquele que aspire à intuição beatífica de Deus»⁶⁸⁵. O pensamento de Álvaro Ribeiro, distanciando-se da linguagem estreita do sentido comum, afasta-se das conceções empiristas, céticas e pragmatistas, e situa-se na linha de uma reflexão que procura «atingir a mais pura região do espírito»⁶⁸⁶.

Este impulso ginástico do pensamento para além de si, que se liga à categoria criacionista do excesso, é um tema que será transversal na noção de razão dos discípulos de Leonardo Coimbra. A vivência do sentido do ser na *visão ginástica* aponta para um pensamento que emerge do Mistério, que não se reduz ao plano conjetural, porque é anterior à ordem do saber hipotético e categorial do plano cognitivo que se reduz a resolver problemas e a decifrar enigmas⁶⁸⁷. Este entendimento que mergulha o pensamento no Mistério, de ordem inefável e irracional por excesso, iria levar Álvaro Ribeiro a conceber como primeiro saber, aquilo a que ele chama a *intuição beatífica*, abrindo

⁶⁸² Cf. *Idem, A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [1957], p. 25.

⁶⁸³ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁶⁸⁴ Cf. *idem, A Arte de Filosofar*, p. 9.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁸⁶ *Idem, A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 26.

⁶⁸⁷ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, vol. II, Actas do colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, INCM, 2005, p. 211.

caminho de luz por entre a obscuridade, para compreender os problemas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos.

Partilhando a tese de Santo Anselmo de que não procura inteligir para crer, mas crê para inteligir, isto é, procura inteligir a verdade que o coração já crê e ama⁶⁸⁸, Álvaro Ribeiro parte da experiência atemática e religiosa da fé em Deus para a compreensão do que seja essa fé e esse Deus em que já acredita, considerando que se fundamenta aí o progresso da razão que tem como mais alto termo a vida eterna de perfeita harmonia com Deus. A partir do reconhecimento de que a obscuridade da noite e da aurora são anteriores à luminosidade da manhã e da tarde, afirma que «quem não aceita a audiência antes da evidência, quem não é capaz de abrir os olhos ao crepúsculo e à alvorada, ignorará até a consistência da livre atividade da razão»⁶⁸⁹.

No entanto, importa esclarecer que não se trata de um saber primeiro no sentido dogmático e impositivo, que dispensaria o esforço racional de conceito e o progresso do conhecimento, porque nestes autores há uma noção de relação dinâmica entre o pensar e o ser que se opõe à noção metafísica clássica da *adequatio*. Para além de pertencer ao âmbito de uma reflexão teológica que é filosófica e não apenas revelada, no sentido bíblico e dogmático, esta visão também não é a do intuicionismo puro de Bergson nem do conhecimento sob espécie eterna de Espinosa, porque advém da relação dialética entre a razão e a intuição e não dispensa o processo judicativo e representativo. Não se trata, pois, de uma visão mística, no sentido de pleno conhecimento do divino, mas também não se trata de uma visão irracional ou puramente imaginativa, por defeito ou incapacidade cognitiva, mas sim de uma visão irracional por excesso, no sentido de trans-racional. Para Álvaro Ribeiro, nesta visão «reside o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão prática»⁶⁹⁰, sendo o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir e o sentir, e que forma esse Universo, que se constitui na relação dinâmica entre o Fundamento e o destino teleológico do Firmamento. Uma realidade a que só se pode aceder pela *visão beatífica* ou *visão misteriosa*, que não é de ordem hipotética ou conjetural, mas que é de ordem sobrenatural e divina⁶⁹¹.

Assim, afirmando que não pode haver ciência sem metafísica, porque à ciência não bastam os métodos da observação e da experimentação, Álvaro Ribeiro recusa a separação entre a teologia e a metafísica ou a fé e a razão, desenvolvendo o seu pensamento na relação entre a filosofia e a religião⁶⁹². O autor reconhece que em termos metodológicos, filosofia e religião

⁶⁸⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 20.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁹⁰ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 13

⁶⁹¹ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 32.

⁶⁹² Cf. *ibidem*, p. 28.

pertencem a domínio diferentes e autónomos⁶⁹³, laborando a reflexão filosófica no distanciamento crítico sobre a experiência atemática da fé e da pertença religiosa, que se dá no contexto cultural. Como diz Jorge Coutinho, um processo de circularidade hermenêutica entre a fé e a razão, a tradição e a reflexão, que se dá na continuidade da proposta de Santo Agostinho retomada por Santo Anselmo acerca do movimento de espiral do «crer para entender» e do «entender para crer» e que se estende à dinâmica ascensional do «crer, entender, saber»⁶⁹⁴. A religião e a fé do mundo atemático e implícito da pertença cultural precedem a filosofia do mundo reflexivo e crítico, porque é nessa experiência da condição existencial que emergem as alegrias e as dores, as angústias e as esperanças que dão origem às dúvidas e às questões: «Só o crente pode ser mestre, só o homem esperançado é capaz de conceber os argumentos, as provas e as demonstrações que iluminam e aquecem as almas dos seus conviventes»⁶⁹⁵.

A teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, enquanto parte de uma Filosofia da Religião, que, por sua vez, também se apresenta como parte de uma Antropologia, tem uma importância muito grande para a filosofia na sua tarefa de mediação entre a religião e a ciência,⁶⁹⁶ no sentido de ascender das formas míticas e fantasiosas da crença às suas formas mistéricas de exigência lógica e analógica, e na sua tarefa de mediação entre a ciência e a religião, no sentido de ascender do reconhecimento da ordem científica das leis da Natureza à ordem lógica filosófica e desta à ideia de Deus, porque a verificação da ordem universal do Cosmos torna-nos aptos a admitir a existência de Deus:

a admissão da ordem universal, ou do determinismo universal, logo encaminha para a aceitação de qualquer teologia. Repelindo o Caos ou o Nada, como princípio do mundo, admitindo o Cosmos ou o Tudo, como fim do mundo, estaremos aptos a aceitar *acima de tudo* a ideia de Deus.⁶⁹⁷

Álvaro Ribeiro procura uma posição de conciliação entre a ciência e a religião, afastando-se do positivismo iluminista que inibe as consciências de compreenderem as virtudes teológicas na ascensão da caridade para a esperança e desta para a fé, indispensável para a harmonia das relações sociais, e afastando-se da apologética que opõe a fé ao saber científico e a reduz a um sistema moral de hábitos e costumes⁶⁹⁸. A lei dos três estados

⁶⁹³ Cf. *idem*, «Filosofia e religião», in *Dispersos e Inéditos*, I, p. 315.

⁶⁹⁴ Cf. Jorge Coutinho, «A teologia de Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, INCM, 2006, p. 157.

⁶⁹⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953, p. 71.

⁶⁹⁶ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 126.

⁶⁹⁷ *Idem*, *A Literatura de José Régio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969, p. 289.

⁶⁹⁸ Cf. *idem*, *Os positivistas: Subsídios para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, livraria po-

de Auguste Comte apresenta o método teológico como o primeiro estágio do desenvolvimento do conhecimento humano, em que os fenômenos são apresentados como resultado de forças divinas; apresenta o método metafísico, como o estágio de desenvolvimento humano que substitui os agentes sobrenaturais do discurso mítico por forças abstratas; e apresenta o método positivo da ciência, como o estágio definitivo do desenvolvimento humano, em que o espírito humano se limita a conhecer as leis dos fenômenos nas suas relações de sucessão e semelhança⁶⁹⁹. De forma precisamente inversa, o pensador português considera que o conhecimento explícito do sentido da realidade começa pela experiência científica, ascende à experiência filosófica e culmina na experiência teológica, apresentando-se o mais alto termo na vida eterna em perfeita harmonia com as leis de Deus⁷⁰⁰. À luz da *visão beatífica*⁷⁰¹ no horizonte divino da teologia, o pensador encontra orientação para responder aos problemas da razão teórica, da razão estética e da razão prática, no reconhecimento de que as leis naturais identificadas pela ciência positiva são prova existencial de Deus legislador e das leis divinas que tudo antecedem: ⁷⁰² «as leis divinas antecedem logicamente as leis naturais e as leis naturais antecedem as leis sociais»⁷⁰³.

A teologia filosófica, enquanto disciplina progressiva e especulativa sobre a existência de Deus e os seus atributos⁷⁰⁴, apresenta-se em Álvaro Ribeiro como coroamento de uma Metafísica que tem na Filosofia do Conhecimento e na Ontologia as outras duas áreas constitutivas: «Não há ontologia, ou teoria do ser, nem gnoseologia, ou teoria da verdade, que se sustente ou agüente sem a ideia de Deus»⁷⁰⁵. Nesta sequência, afirma que todo aquele que investigue os fins, as causas e as substâncias de acordo com o método aristotélico, até ao estudo lógico dos transcendentais, acaba por identificar a teoria com a teologia⁷⁰⁶.

6.3.2. A relação entre a Teologia e a Filosofia, a fé e a razão, na conciliação entre a autonomia do Mundo e a presença providencial de Deus

Mas esta integração da teologia filosófica na filosofia da religião e esta íntima relação entre a filosofia e a teologia revelada ou entre a razão e a fé,

pular de Francisco Franco 1951, pp. 106-107.

⁶⁹⁹ Cf. Auguste Comte, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?], pp. 20-21.

⁷⁰⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 17.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁰² Cf. *ibidem*, p. 106.

⁷⁰³ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁷⁰⁴ Cf. «Deus é o Ser puramente espiritual, de que os atributos concretizados e depurados constituem a teologia» (*Idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 355).

⁷⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 30.

⁷⁰⁶ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 149.

que o pensamento de Álvaro Ribeiro propõe, levanta algumas dificuldades, porque o autor parece não aceitar o princípio de secularidade ou de distinção entre a lei científica e o dogma religioso⁷⁰⁷ e entre as faculdades gnósicas da fé sobrenatural e da razão natural, criticando São Tomás de Aquino por estar na gênese da separação radical entre estes domínios: «Ao ilustre doutor da Igreja Católica deve a cultura moderna a separação radical dos domínios próprios da teologia e da filosofia, ou a distinção das duas faculdades gnósicas do conhecimento humano, a fé sobrenatural e a razão natural»⁷⁰⁸. No seu entender, esse ambiente de secularidade ou de afirmação da autonomia entre a ordem das leis divinas e a ordem das leis naturais, vivido nas Universidades de então, terá facilitado o advento do racionalismo iluminista que iria reduzir o real ao racional, negando o saber da Revelação sobrenatural, indispensável para a inteligibilidade dos mistérios do sofrimento, do mal e da morte, cuja compreensão se revelam impotentes, quer as ciências experimentais, quer a metafísica:⁷⁰⁹ «Este princípio de separação nítida entre a lei científica e o dogma religioso imperante nas Universidades, facilitou o advento do racionalismo iluminista, característico da Idade Moderna»⁷¹⁰.

A partir do que temos analisado, consideramos, no entanto, que Álvaro Ribeiro não põe em causa a distinção entre o método filosófico e o método teológico, o método científico e a experiência religiosa, e também não nega a autonomia do mundo criado e das suas leis naturais em relação ao Criador e à ordem divina, como está estabelecido no princípio da secularidade ilustrado pela passagem evangélica «a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21). O autor não nega a distinção entre estes domínios, como se pode verificar pela sua preocupação em aplicar a mediação filosófica na interpretação dos dados revelados de forma a evitar a indiferenciação mítica entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, mas recusa a separação deísta e a oposição entre os mesmos, como se Deus estivesse ausente do Universo por ele criado, como se na fé não houvesse qualquer racionalidade ou razoabilidade e na razão não houvesse qualquer trans-racionalidade ou irracionalidade por excesso. Nestes termos, consciente da insuficiência da razão natural e da importância das luzes da Revelação para o conhecimento da realidade e do sentido da existência, condena «aqueles que só admitem a razão como processo capaz de conhecer o mundo natural e o mundo sobrenatural»⁷¹¹.

Dito de outra maneira, condena aqueles que só admitem a razão lógico-científica, porque considera que a realidade encerra dimensões que exigem outras formas de inteligibilidade, tal como aquelas que nos são dadas pela

⁷⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 141.

⁷⁰⁸ *Idem*, *Memórias de um Letrado*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 183.

⁷⁰⁹ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 196.

⁷¹⁰ *Idem*, *Memórias de um Letrado*, p. 183; cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 141.

⁷¹¹ *Idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 116.

razão misteriosa de ordem pístico-simbólica e poético-analógica. Nesta medida, devemos dizer que a Metafísica, para além de uma teoria do conhecimento, de uma ontologia e de uma teologia filosófica, deve conter também uma ética e uma estética, porque é na cumplicidade do plano do símbolo e do sentimento que a voz insondável de Deus se revela, quando o discurso lógico-abstrato mais não pode dizer. É na complementaridade entre o conhecimento da inteligência pura ou noética (*νοητά*) e o conhecimento da percepção sensorial (*αἰσθητά*) ou sensação (*αἰσθησις*)⁷¹² que se manifesta a Presença de Deus, pelo que não será exagero se considerarmos a metafísica de Álvaro Ribeiro no plano do seu mais original e amplo sentido, pela cúmplice relação entre o conhecimento intuitivo do Mistério e os diversos planos da manifestação da verdade (*ἀληθείς*), da bondade (*ἀγαθόν*) e da beleza e santidade (*καλόν*)⁷¹³.

A fé, que no caso da experiência religiosa católica, consiste em acreditar na existência de Deus pessoal e criador do Universo que encarnou em Jesus Cristo para redimir o Mundo da morte e do mal, dá-se na cúmplice relação de distintos planos de inteligibilidade: intelectual e racional (*verum*), da vontade e responsabilidade ética (*bonum*) e do sentimento estético da beleza (*pulchrum*)⁷¹⁴. Para Álvaro Ribeiro a relação da razão natural com o sobrenatural do Mistério transcendente não se realiza fora do sentimento religioso e da vida teológica das virtudes da fé, esperança e caridade⁷¹⁵: «O espírito finito que é o homem está em relação com o espírito infinito que é Deus, e por misteriosa que seja essa relação de transcendência, não podemos deixar de a conceber na ordem do pensamento e do sentimento»⁷¹⁶.

No plano do conhecimento ou da procura da verdade, que temos estado a analisar mais detalhadamente, a posição de Álvaro Ribeiro insere-se na tradição judaico-cristã medieval de correlação entre o natural e o sobrenatural, o conhecimento humano e a graça divina. Se, por um lado, a razão carece da fé, para a inteligibilidade integral da realidade, por outro lado, os dados revelados carecem da mediação filosófica para serem corretamente interpretados e depurados das contaminações míticas⁷¹⁷. É no plano desta circularidade, com uma fé que procura as suas próprias razões, depois de a razão se ter alimentado da fé, que se situa o pensamento de Álvaro Ribeiro,

⁷¹² Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983, § 116.

⁷¹³ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit – Eine Theologische Ästhetik*, Band III, 1, Im Raum Der Metaphysik, Teil 1, Alterum, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965, p. 14.

⁷¹⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 355.

⁷¹⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, p. 193.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 196.

⁷¹⁷ Cf. *ibidem*, *Apologia e Filosofia*, p. 114.

propondo como caminho, na linha anselmiana do *credo ut intelligam*⁷¹⁸, um pensamento racional e filosófico iluminado pela fé, ou como define, «um livre-pensamento que se nutre da fé»⁷¹⁹, e o qual reconhece um excesso na relação entre o pensar e o Ser, não ousando compreender o incompreensível que é o próprio Mistério divino⁷²⁰.

Mas, no exercício de combate ao movimento moderno negativo do secularismo – que é diferente do sentido positivo da secularidade – e de combate ao movimento do positivismo iluminista, o pensador parece reafirmar a não aceitação do princípio da autonomia das realidades temporais em relação ao Criador, tal como vem consagrado na *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (LG 36), dizendo, em termos políticos, que «a distinção entre o que é de César e o que é de Deus significa para o homem religioso a afirmação de que só é válida uma política de direito divino, isto é, convergente para a teocracia»⁷²¹. Quer isto dizer que o autor rejeita a dinâmica da secularização consagrada pelas sociedades democráticas nos princípios de autonomia do Mundo em relação a Deus e de separação entre o poder temporal e o poder espiritual, defendendo o clássico regime teocrático do antigo Israel, da cristandade medieval e dos modernos regimes islâmicos?

Consideramos que Álvaro Ribeiro não rejeita em absoluto o princípio geral da secularidade das coisas profanas e da autonomia da cultura humana, como se pode comprovar pelo facto de reconhecer, no campo do saber, a distinção entre a ordem do conhecimento da fé e a ordem do conhecimento da razão com o uso de princípios e métodos próprios de análise, e por reconhecer, no campo cósmico, a transcendência de Deus no Mundo em contraposição com a perspectiva panteísta que afirma sua identificação com o mundo. Esta posição está bem clarificada quando afirma a transcendência da religião e da Igreja em relação a todas as ideologias:

Jesus não professou qualquer doutrina política, económica ou social, e muito menos defendeu qualquer sistema jurídico semelhante aos que concorreram nas sociedades do seu tempo. A Igreja de Cristo só perde, portanto, em se solidarizar com quaisquer teses alheias, e muito em considerá-las partes alienáveis do seu apostolado⁷²².

O que Álvaro Ribeiro defende, em consonância com a doutrina ortodoxa, é que a autonomia das realidades temporais é inseparável da sua ligação com o Criador e, portanto, trata-se de uma autonomia relativa e não absoluta, na medida em que Deus está continuamente presente em toda a sua obra,

⁷¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 127.

⁷¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 116.

⁷²⁰ Cf. *ibidem*, p. 117-118.

⁷²¹ *Idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 364.

⁷²² Cf. *ibidem*, p. 363.

garantindo a sua subsistência e providenciando a sua redenção. O autor rejeita, não o dinamismo positivo da secularidade que instaura a noção de transcendência insondável de Deus e de sua relação simbólica e misteriosa com o mundo, permitindo o respeito pela liberdade religiosa, mas sim o dinamismo negativo do secularismo laicista que perverte esta dinâmica, porque, ao constituir-se como ideologia, defende que a religião se retire do espaço público e que se remeta ao domínio privado da consciência. A defesa de uma orientação da cultura para o culto apresenta-se em contraposição com o movimento secularista que obsessivamente tende a esvaziar a possibilidade de qualquer relação ou referência ao divino, em nome dos imperativos da razão pura e do naturalismo positivista. O que está aqui em causa é a denúncia do lado perverso da secularização, a partir do momento em que se transforma num processo que procura limitar ou abolir a influência dos valores religiosos no plano institucional da ordem social e económica, transformando-se assim num secularismo intolerante e despótico⁷²³.

Álvaro Ribeiro descreve que no seu tempo existe a classe de pensadores que são antiteístas ou hostis ao pensamento teológico, existe a classe daqueles que são ateístas e respeitam os sistemas religiosos, mas não admitem a sua influência na reflexão crítica filosófica com a consequente neutralidade política, e existe a classe daqueles que admitem a tangência da teologia na filosofia e que por um só ponto de concordância estão convencidos de que entre as duas há uma harmonia pré-estabelecida com consequências concordatárias na ação política⁷²⁴. Apesar de discutível, ao considerar que estas três posições se compatibilizam com o positivismo, embora em graus diferentes, a leitura que importa aqui destacar é que o autor partilha a ideia de que a secularização positivista encerra o lado perverso de se transformar numa teoria e numa visão da realidade que impede o reconhecimento da origem divina do espírito humano, em que a autonomia do mundo passou a significar a ignorância ou a impossibilidade de que só um princípio transcendente o possa manter no ser, e passou a significar a impossibilidade da verdadeira relação da cultura com o culto⁷²⁵. É evidente que a aplicação prática do princípio de secularidade encerra várias dificuldades, essencialmente no âmbito do plano soteriológico, tornando-se difícil de distinguir o que pertence ao plano temporal e eterno, secular e espiritual⁷²⁶, mas a redenção do Mundo, que já se iniciou pelo desenvolvimento intelectual, pela ação moral e pela celebração sacramental, tem a sua consumação plena no regresso de todas as criaturas à harmonia paradisíaca da vida espiritual. Este regresso ao Paraíso

⁷²³ Sobre a diferença entre as noções de «secularização», «secularismo» e «secularidade», pode consultar-se a obra: Samuel Dimas, *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009, pp. 643-678.

⁷²⁴ Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, p. 35.

⁷²⁵ Cf. *loc. cit.*

⁷²⁶ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 118.

futuro celestial é da ordem da ação definitiva e misteriosa de Deus, que se dá num plano que não se confunde com a ordem natural das coisas e depende incondicionalmente do poder e da Graça⁷²⁷.

Álvaro Ribeiro acaba por adotar a fórmula da autonomia relativa entre o divino e o mundano, em que a ligação entre os dois planos, nesta ordem da existência, é feita no âmbito da vasta experiência religiosa, que é uma experiência de religação em que se reconhece a submissão do profano ao sagrado e do humano ao divino. Daí que se compreenda a relação que estabelece entre a teologia filosófica e a religião revelada, porque o discurso racional sobre Deus, embora em algumas correntes de pensamento possa prescindir da fé num dado revelado, não pode prescindir dos elementos atemáticos da experiência do sagrado e dos conteúdos fixados pela forma religiosa. Não existe neutralidade religiosa na gênese da reflexão filosófica sobre a existência de Deus e os seus atributos, porque o divino excede a ordem da racionalidade lógica e manifesta-se e experiencia-se na ordem atemática e vital da existência. O ponto de partida da reflexão sobre Deus é pré-reflexivo ou pré-categorial, coincidindo com a adesão espontânea a uma síntese vital ainda vaga e indefinida, pelo que o horizonte religiosamente neutro pertence apenas ao segundo momento do processo dialético em que se dá a distanciação crítica do método filosófico. Procurando conciliar a teoria da causalidade final de Aristóteles com a doutrina cristã, Álvaro Ribeiro defende que a aspiração do nosso ser à vida eterna⁷²⁸ insere-se no plano redentor do Universo em que tudo é movimento de curso futurista para Deus que é termo da nossa inquietação: «Tudo é explicável pela atração de Deus na sua santíssima trindade, cujo mistério nos entusiasma»⁷²⁹.

6.3.3. A razão animada, na unidade de sensação, intuição, intelecção e emoção, para a relação espiritual com o sobrenatural

Mas importa insistir na pergunta, a que já começámos a dar resposta com esta análise: podemos falar da experiência religiosa e podemos falar de Deus com conceitos, ou apenas nos resta remeter ao silêncio poético da mística? Poderemos conceber uma faculdade cognitiva que não faça de Deus o absoluto indizível e incognoscível e que não faça de Deus o distante Ausente?

Continuando a procurar responder a este tipo de questões, Álvaro Ribeiro concebe o homem como um ser racional, não de uma *razão pura*, mas de uma *razão animada* ou *almada*⁷³⁰, na medida em que está ligada à *anima* ou *psique* e na medida em que, não se bastando a si própria, «requer um

⁷²⁷ Cf. *idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 369.

⁷²⁸ Cf. *ibidem*, pp. 104-105.

⁷²⁹ *Idem*, *Estudos Gerais*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 172.

⁷³⁰ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p.159. Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 25.

complemento de ordem intuitiva»⁷³¹ que lhe é dada pelo intelecto. Sendo animada, a razão é flexível e, como descreve António Braz Teixeira, está em relação permanente com outras faculdades gnósicas, como a intuição e a imaginação e em estreita e essencial dependência da memória, tanto individual como coletiva⁷³², bem como em procura constante do fim superior da inteligência⁷³³ e do espírito universal: «Ao conhecer-se a si próprio, gnósicamente, o homem adquire a certeza de que pensa e raciocina para se relacionar com o espírito universal, e esta certeza habilita-o a adquirir por consistência aquela virtude a que denominamos fé»⁷³⁴. Nas palavras de Pedro Sinde, este fim superior significa «o espírito puro, ontologicamente anterior à sua manifestação pela alma que é já a razão animada»⁷³⁵, uma razão que «é já uma consequência da encarnação, da materialização do espírito puro»⁷³⁶.

No processo de desenvolvimento da razão ou de ascensão espiritual, o filósofo distingue três momentos fundamentais. Na primeira fase, a razão é meramente discursiva limitando-se a purificar o pensamento de toda a expressão emotiva e volitiva e a ordenar as proposições de acordo com princípios, que não são ainda gnósicos ou ontológicos, mas princípios lógicos, da identidade, da não contradição e da razão suficiente, quedando-se a razão no estrito domínio dos juízos de existência. Na segunda fase, a razão é reflexiva, aplica-se na sua função prática, estética e teórica e formula os juízos de valor de bondade, beleza e verdade. Na terceira fase, a razão exige o estudo dos princípios transcendentais, que decorrem do absoluto, do infinito e do universal e que se situam num plano que excede a reflexão⁷³⁷.

Mas no termo desta ascensão, a reflexão dá-se conta da experiência transcendental ou atemática que antecede o labor lógico e iluminador da razão e dá-se conta da experiência que excede essa racionalidade. Isso deve-se à dimensão espiritual do ser humano, em que a alma exerce uma função mediadora entre o corpo e a razão. Como diz Álvaro Ribeiro, a razão vai à frente da alma para iluminar, mas isso só acontece na unidade de operacionalidade com outros fatores gnósicos, que antecedem e transcendem o discurso, como a intuição, a intelecção, a emoção e o sentimento⁷³⁸. Para Álvaro Ri-

⁷³¹ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, pp. 107-108.

⁷³² Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 253.

⁷³³ A inteligência humana distingue-se da inteligência dos outros seres vivos pela referência a fins supra-sensíveis que lhe podem ser propostos por tradição, intuição ou imaginação. Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 52.

⁷³⁴ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 42.

⁷³⁵ Pedro Sinde, «Álvaro Ribeiro: a razão como condição do homem», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 150.

⁷³⁶ *Loc. cit.*

⁷³⁷ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 99.

⁷³⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 124.

beiro, o conhecimento é de origem experiencial, não no sentido redutor da sensibilidade, mas no sentido integral do contacto com a realidade sobrenatural, porque não há raciocínio sem alma e a alma é muito mais que sensação e inteligência⁷³⁹.

Como também destaca Braz Teixeira, para Álvaro Ribeiro aquilo que caracteriza o homem «é o elemento espiritual, a exaltação das suas faculdades gnósticas e das suas virtudes éticas, assim como é a palavra, a linguagem articulada, de origem sobrenatural, o que radicalmente o separa do animal»⁷⁴⁰. Mas aquilo que mais profundamente o distingue dos outros animais é, não só a consciência de que vai morrer, mas a consciência de que «a morte é seguida da ressurreição da carne, da reencarnação, enfim, da redenção»⁷⁴¹ e que todo o sofrimento apela para um bálsamo que opera sobre a alma e a liberta. Deixando o desenvolvimento desta noção salvífica para o último ponto do nosso estudo, importa adiantar que compreende-se, assim, o sentido da relação unitária entre corpo, alma e razão, no reconhecimento de que amar sem razão significa reduzir o objeto de amor aos seres finitos, particulares e relativos, confundindo o amor com o desejo a cobiça e a ambição⁷⁴².

Como vimos anteriormente, a antropologia de Álvaro Ribeiro considera o corpo como o elemento móvel do composto humano, sujeito à dor e à morte, e concebe a alma como a forma do corpo, como elemento intermediário entre a razão e o elemento carnal, como o elemento que move o corpo e que dá a capacidade do verdadeiro amor, que propõe à consciência um problema humano, um segredo natural e um mistério divino. O amor não se reduz a um fenómeno afetivo, é uma realidade transcendente de que podemos ter ou não consciência, embora revele a sua verdade trans-humana mediante emoções, sentimentos e paixões⁷⁴³.

Isto significa que pela atividade mais pura da alma poderemos compreender o que é o nosso amor a Deus, porque o amor não se confunde com o desejo e não se reduz à amizade: «A amizade na superação para a vida eterna não tem símbolo, mas apenas emblema alado, como a pomba representativa do Espírito Santo»⁷⁴⁴. Como destaca Manuel Cândido Pimentel, a teoria criacionista do cogito encarnado também se projeta nesta noção da «razão animada» alvarina no sentido da tripla dimensão do corpo, alma e espírito. O corpo é considerado a base terrestre da personalidade, o elemento corruptível e móvel do composto: a sede da doença, da dor e do sofrimento, e dos

⁷³⁹ Cf. *loc. cit.*

⁷⁴⁰ António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião, Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, p.18.

⁷⁴¹ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 162.

⁷⁴² Cf. *ibidem*, *A Arte de Filosofar*, p. 125.

⁷⁴³ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 250.

⁷⁴⁴ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 125

três, o único sujeito à morte⁷⁴⁵. E a razão animada, que evita o cousismo do estéril abstracionismo e evita o cousismo do empirismo materialista, é o que permite elevar a dimensão sensitiva animal ao plano humano e divino do verdadeiro amor: «O verdadeiro amor humano é, porém, o amor racional, aquele que integra o finito no infinito, o relativo no absoluto, o particular no universal»⁷⁴⁶.

Defendendo que apenas é filósofo aquele que não se limita a usar princípios dialéticos e heurísticos, mas também usa princípios transcendentais, Álvaro Ribeiro considera que o sábio é aquele que é dotado de *razão completa*⁷⁴⁷ e compreende que a suprema finalidade é participar da vida eterna. Só na dinâmica operativa de uma razão integral, o ser humano se reconhece primeiramente radicado num contexto cultural onde é irrecusável a ordem da crença e onde a aceitação da experiência religiosa é necessária para a aquisição da liberdade, constituindo-se a filosofia como intermediária entre a ciência e a religião: «A religião, sem o complemento ou a mediação da filosofia, tende a dissolver-se no plano da sociologia por incompatibilidade da crença com a ciência»⁷⁴⁸. É a razão que permite distinguir as crenças, que não são legitimadas por autoridade divina e que devem ser transformadas em ciências, da crença que é a fé religiosa e que significa a confiança na palavra de Deus, ou seja, na teologia⁷⁴⁹.

A razão tem pois aqui um papel nuclear no sistema filosófico de Álvaro Ribeiro, na medida, em que, sendo associada ao espírito (*razão animada*) permitia dar resposta ao problema da liberdade, que entendia, não se definir pela vontade nem pela faculdade de escolher entre o bem e o mal, mas sim como a própria atividade do espírito, dependente da verdade, significando que o homem só é plenamente livre quando consegue desprender-se ou desligar-se para se religar com Deus. Mas este movimento não é de pura auto-gnose. A liberdade humana é uma graça de Deus conferida a cada homem e, por isso, ser livre significa escolher de acordo com o grau de aperfeiçoamento da ciência do bem.

A ciência desenvolve-se a partir do princípio da crença, e o raciocínio apenas torna consciente o atemático e o implícito: «A crença promove a razão prática, a razão estética e a razão teórica, explicitando o implícito, libertando o pensamento humano»⁷⁵⁰. Trata-se da liberdade da imaginação que permite ao homem pensar o invisível e o insensível de que se tem notícia pela palavra que se recebe da cultura e que confiamos corresponderem a realidades,

⁷⁴⁵ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», p. 214.

⁷⁴⁶ Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 126.

⁷⁴⁷ *Loc. cit.*

⁷⁴⁸ *Loc. cit.*

⁷⁴⁹ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 30.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 89.

não sendo meras convenções da subjetividade mental⁷⁵¹. No caso da fé, que se distingue dos outros modos de crença, por estar referida à palavra de Deus, é exigida uma certa obediência à Autoridade de quem revela, formula e interpreta os mistérios. Neste sentido Álvaro Ribeiro faz uma crítica aos filósofos mediterrâneos, que por oposição aos filósofos orientais, tenderam a reduzir todos os princípios da razão a princípios dialéticos, transformando o mistério em enigma plenamente decifrável pelo labor da racionalidade lógico-analítica⁷⁵².

No seu entender, a filosofia tem por objeto o estudo das relações do mundo natural com o mundo sobrenatural e nesse sentido se compreende que a noção de *razão animada*, própria do filósofo, exige a doutrina do composto humano, na linha da tradição tomista. Esta *razão animada* no seu conceito e na sua realidade abre-se a aceitar o pensamento inventivo ou criador, típico da tradição que remonta a Leonardo Coimbra, mas também fortemente influenciado pela tese tomista do intrinsequismo do ser. Este intrinsequismo significa que o ser é sempre íntimo ao pensar, que o ser é substância no pensar nas formas do próprio engendramento do próprio pensar.

Antes de Álvaro Ribeiro, o próprio Leonardo Coimbra, naqueles textos em que faz reflexão de aproximação a Tomás de Aquino, confronta-se com esta ideia do intrinsequismo do ser: em toda a obra leonardina, quer pela noção de intuição, quer pela noção da razão, no sentido da dialética da intuição com a razão, esta tese tomista do intrinsequismo do ser liga perfeitamente com a tese da presença contínua e criadora do ser no pensamento. Álvaro Ribeiro recusa a definição clássica do homem como ser racional, porque afirma que o elemento dominante é a essência espiritual e, nesse sentido, o homem é um *espírito animado* ou *razão animada*. Se fosse razão pura ou espírito puro, o homem pensaria sem palavras. Mas o homem recebeu de Deus a aptidão de criar com palavras, reconhecendo-se nelas a mediação entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível⁷⁵³.

6.3.4. A colaboração do homem, pelo pensamento e pela oração, na criação redentora do Mundo

Mas este ascender à liberdade infinita está condicionado pela possibilidade de transformar o género humano durante o processo da redenção e remissão do pecado original. Uma libertação ou transfiguração, que sendo de cada um, é solidária da redenção da humanidade e da redenção de toda a criação mediada pelo verbo divino⁷⁵⁴. Ao admitir a noção religiosa de queda,

⁷⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 99.

⁷⁵² Cf. *ibidem*, p. 127.

⁷⁵³ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, pp. 49, 63, 77 e 97.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 30, 33; *idem*, *A Arte de Filosofar*, pp. 70 e 195-196.

que resultou da perversão da razão⁷⁵⁵ e da inversão dos meios com os fins, tendo como consequências, o mal, o sofrimento, a infelicidade, a morte e as desordens naturais, Álvaro Ribeiro acreditava que a missão do homem era reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis, no plano primitivo ou original da criação divina, colaborando, assim, no mistério da redenção universal⁷⁵⁶. Uma transfiguração do homem decaído que de acordo com as palavras de António Braz Teixeira «segue um processo natural evolutivo, que é acelerado pela educação, pela graça divina e pelo milagre, e retardado pelo pecado»⁷⁵⁷.

Através do pensamento, ao homem é conferida a possibilidade de participar na criação divina e colaborar no processo da realidade, criando conceitos. O Deus criador espera de cada homem, inteligente, imaginativo e senciante, que também crie a sua obra e o seu mundo aumentando a realidade e realizando a transcensão do natural para o sobrenatural. Embora o pensamento criacionista alvarino recusasse a misteriosa queda em Deus de Sampaio Bruno, acaba por convergir com o seu pensamento ao admitir que ao homem caberia a relevante e decisiva ação na reintegração do mundo para a unidade final no Espírito: «Cada homem é chamado a contribuir com a sua imaginação para a redenção universal»⁷⁵⁸.

No plano cosmológico, o pensamento criacionista do filósofo portuense admitia as limitações da razão na própria dinâmica do real e no processo de a conhecer, só superável com a introdução do elemento teológico. O autor afirmava que a essência da realidade era a energia espiritual dinâmica, pois aceitava que, com exceção de Deus, tudo no mundo se encontrava em movimento. Este dinamismo cósmico que Álvaro Ribeiro perfilhava, inscrevia-se numa ordem universal, cujo sentido último e pleno exigia a teologia entendida como ciência da palavra divina e doutrina sobre a essência, a existência e os atributos de Deus. Para a teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, Deus seria um ser puramente espiritual, essente e substante, inteligência pura, separada do sentimento e da vontade, ou seja, realidade absoluta, infinita, universal, única, indizível, invisível e insensível.

Deste modo, no que diz respeito à essência divina, porque é incompreensível, incognoscível e misteriosa, Álvaro Ribeiro partilha com o mestre Leonardo Coimbra que apenas podemos conhecê-la através da revelação, a qual nos permite aceder a verdades que o homem nunca poderia alcançar pela razão natural, verdades superiores, mas não contrárias à razão. Afirmando a

⁷⁵⁵ *Idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 156.

⁷⁵⁶ Cf. *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, Sociedade de Expansão Cultural, 1962, pp. 70, 78 e 193.

⁷⁵⁷ António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, p. 18; *idem*, «Situação de José Marinho e Álvaro Ribeiro na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol. I, p. 24.

⁷⁵⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 324.

necessidade da oração e da revelação para o homem inteligir o Mistério de Deus e os seus desígnios para a humanidade, Álvaro Ribeiro afirma que há verdades que nos foram comunicadas pelas Sagradas Escrituras em termos proféticos e poéticos que a razão não poderia encontrar só por si: «Há verdades que a razão, por mais que procurasse, não poderia encontrar, não porque lhe sejam contrárias, mas porque lhe são superiores»⁷⁵⁹.

Mas a razão filosófica e teológica tem um papel decisivo na exegese dessas verdades de modo a que não sejam interpretadas de forma mítica e supersticiosa e não sejam reconfiguradas filosoficamente, pelo racionalismo deísta, em formas de panteísmo. Sem poderem negar o Ser superior criador de toda a realidade, mas por necessidade de evitar o antropomorfismo associado às religiões do Livro, muitos filósofos acabam por se deixar seduzir pelo panteísmo. Isso acontece no plano dos idealismos, pela indiferenciação entre o plano divino e humano, considerando que tudo é Espírito, mas também acontece no plano dos positivismo e naturalismos, em que pela recusa das conceções personalistas tendem a anular em Deus as criaturas e em constituir uma religião da humanidade, insistindo nos elos biológicos que unem todos os homens e na força comum da Vida e esquecendo a realidade do Espírito que transcende a natureza⁷⁶⁰.

Contra os sistemas gnósticos e panteístas, o que a filosofia cristã traz de novidade, neste plano redentor da humanidade, é a dignidade da corporeidade e a valorização da individuação: «Todos os homens são diferentes, e por suas diferenças se distinguem e separam, não só no plano visível como no invisível»⁷⁶¹. É este princípio de individuação que permite integrar na vida religiosa a ideia de amor, de modo a que a pessoa pela dedicação, pela dádiva e pelo sacrifício, possa atingir a forma plena da santificação. As noções de liberdade, salvação e graça ganham neste contexto uma outra relevância, pois encerram o princípio do projeto pessoal e do amor filial de Deus.

Se a revelação divina se efetua por mediação angélica, não através da palavra, porque nem Deus nem os anjos falam, mas pela atuação intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos homens que falam e escrevem, é por inferência que a razão ascende ao conhecimento de Deus e à possibilidade de um ser absoluto, infinito e universal⁷⁶². Mas a inferência não é prova da existência de Deus, porque o absoluto, o infinito e o universal, escapam à metodologia da prova, situando-se apenas no âmbito do relativo, do particular e do finito. De entre as provas da existência de Deus, Álvaro Ribeiro destaca três. Uma de ordem lógica: todos os raciocínios bem concatenados conduzem à existência de Deus, uma vez que raciocinar é estabelecer mediação entre a razão humana e a razão divina. Uma segunda de ordem axiológica: o homem pensa

⁷⁵⁹ *Idem, A Arte de Filosofar*, p. 114.

⁷⁶⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 111.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 132.

⁷⁶² António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, p. 18; *idem, Deus, o Mal e a Saudade*, p. 227.

o valor e ao fazê-lo é levado a reconhecer a existência de Deus, princípio e fonte de todos os valores. Finalmente um argumento de índole religiosa: a oração liga ou religa o ser humano a Deus:⁷⁶³

A oração que nos incita a ascender da Letra para o Verbo, e do Verbo para o Espírito, é, por isso, um processo de culto que rejuvenesce a cultura. A oração mental é o mais puro convívio com o sobrenatural.⁷⁶⁴

Álvaro Ribeiro considera que a atividade da razão, caracterizada pela análise lógica, tem um fim superior de inteligência⁷⁶⁵, que significa o destino do homem ao estado angélico, afirmando que se a «razão é o nome do espírito humano, como inteligência é o nome do espírito angélico»⁷⁶⁶. Para Álvaro Ribeiro, os anjos eram espíritos inomináveis, assistentes e benevolentes, inefáveis e gloriosos que teriam como missão sagrada ser mensageiros de Deus e pelos quais era dada aos homens a revelação dos mistérios divinos e a sua admissão do milagre como fenómeno autêntico de intervenção entre o natural e o sobrenatural, pelo qual a Providência divina prestaria o seu socorro amante ao processo de evolução da humanidade e de reintegração da natureza no seu estado originário. Deus revelava-se por intermédio da palavra inspirada pela mediação angélica àqueles que foram escolhidos para revelarem aos outros homens os mistérios divinos⁷⁶⁷.

6.3.5. A relação entre a ciência, a filosofia, a ética, a estética e a religião na adesão ao Mistério de Deus e à Graça da Criação

As provas mais verdadeiras da existência de Deus encontram-se na oração e na experiência religiosa: «Todo o homem que, elevando a sua meditação ao plano da oração, ousa humildemente pensar o seu louvor glorioso, não tardará a reconhecer que verdadeiramente existe natural mediação entre o pensamento humano e o pensamento divino»⁷⁶⁸. Do carácter misterioso, incognoscível e incompreensível que Álvaro Ribeiro atribuía à essência de Deus, parece resultar uma oposição clara à ontologia do Espírito de Leonardo Coimbra. Se Deus, coisa-em-si, absoluto, infinito e universal, se encontra envolto num mistério inacessível à razão, então não pode haver ciência

⁷⁶³ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, pp. 111-113; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 138.

⁷⁶⁴ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 196.

⁷⁶⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, pp. 69-70.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁶⁷ Cf. *ibidem*, pp. 111-113; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 103; *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, pp. 37, 39 e 93.

⁷⁶⁸ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 113. «A oração que é, para nós, a prova da existência de Deus» (*Idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 113.)

filosófica da essência espiritual mas apenas fé religiosa, isto é, crença na palavra de Deus, a única que se encontra legitimada por autoridade divina. Ao contrário, é legítima a fenomenologia do Espírito, enquanto ciência das suas aparições, manifestações, objetivações, atos e obras, isto é, os sinais, símbolos e mitos, através dos quais se pode aceder à essência espiritual⁷⁶⁹.

No entanto, importa sublinhar que também Leonardo Coimbra apresenta a essência de Deus como Mistério. Se pela dialética racional acedemos ao plano do *volume espiritual* e reconhecemos as suas relações de coordenação na ordem da beleza e do bem, a fonte divina e infinita dessa coordenação nas ordens da vida, da beleza e do bem pertence já ao domínio do *hipervolume espiritual*⁷⁷⁰ e só através da *revelação* e do *lirismo metafísico* alguma coisa pode ser dita. Trata-se do plano do perfeito amor de companhia da Consciência-Deus com as sub-consciências⁷⁷¹, que pela nossa finita razão nos leva a podermos falar apenas pelo discurso poético-analógico. Reconhecendo esta inadequação na relação entre o pensar e o Ser de Amor e Excesso, Álvaro Ribeiro afirma que o verdadeiro filósofo, dotado de uma razão integral animada, ao meditar nos problemas humanos, nos segredos naturais e nos mistérios divinos, exprime-se mais vezes por processos estéticos que por processos teóricos e práticos: «Não há só expressão lírica de quem cogita na reclusão da sua subjetividade, mas também expressão dialogada e dramática, preparatória do êxtase épico e entusiasta»⁷⁷². Admite o autor que, concebendo a filosofia essencialmente como o estudo do invisível, insensível e sobrenatural, é normal que o resultado dessa investigação se exprime de forma indireta na arte e na religião, de modo simbólico e poético⁷⁷³.

Mas não se trata de um lirismo qualquer, porque como reconhece Álvaro Ribeiro, a razão estética pela qual a alma se exprime tem a sua forma superior no plano filosófico metafísico, que não se reduz a afirmar a constância das paixões, sentimentos e tendências, nem a afirmar a precaridade da virtude ante os vícios, mas apresenta o itinerário do descontentamento e inquietação do homem na procura do que lhe falta, primeiro na Natureza e depois em Deus⁷⁷⁴. De acordo com Leonardo Coimbra, é no voo do *lirismo metafísico* pela inteligibilidade da analógica e poética razão mistérica que se dá a passagem da análise metafísica das correntes de evolução do volume físico-espiritual

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 65 e 127; *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, op. cit., 23-24; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 30.

⁷⁷⁰ Cf. Leonardo Coimbra, «O mistério», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 182. Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, 2004, p. 17 [3].

⁷⁷¹ Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 292 [385].

⁷⁷² Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 133.

⁷⁷³ Cf. *ibidem*, p. 139.

⁷⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 134.

do Universo (matéria, vida e memória), para a consideração metafísica do *hipervolume espiritual* da realidade divina, que explica e gere essas tendências evolutivas⁷⁷⁵. A realidade infinita do *hipervolume espiritual* é a Consciência divina, a Memória perfeita, que numa vida de puro amor e inesgotável fraternidade, sustenta todo o Universo⁷⁷⁶. Através da *visão ginástica* ou *visão beatífica*, que advém do plano da experiência-síntese metafísico-religiosa de desinteressada indagação e poética embebedeira amorosa, podemos reconhecer a relação da Consciência-Deus com as consciências, em misteriosa Vida de saudosa coeternidade.

Para Álvaro Ribeiro, reside neste sentido de *visão beatífica* ou *ginástica* ou *mistérica* «o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão prática»⁷⁷⁷. Uma visão que se apresenta como o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir e o sentir, constituindo a realidade do fundamento e do firmamento. Pela noção de *razão animada*, Álvaro Ribeiro faz coincidir a razão com a essência espiritual do homem, entendida como energia livre e criadora⁷⁷⁸. A mesma coisa, podemos dizer da noção de *razão comovida* de Manuel Cândido Pimentel ou da noção de *razão cordial* de Afonso Botelho, uma razão aberta ao outro de si própria, no reconhecimento de que há matéria pensável que vem do *coração*, do *sentimento*, da intuição sensível e da imaginação compreensiva: «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência»⁷⁷⁹. O movimento da reflexão filosófica, enquanto *Teoria*, é o lugar mais elevado do pensamento meditativo, o qual, através da unidade entre o saber poético-intuitivo ou emocional e o saber lógico-conceptual ou reflexivo⁷⁸⁰, tem como função ver a realidade tal como ela é⁷⁸¹ e tem como objetivo final a visão de Deus ou a sua intuição beatífica no perene dinamismo saudoso do seu Amor⁷⁸².

Citando Octave Hamelin, Álvaro Ribeiro defende que através da categoria de pessoa podemos conceber, de forma analógica, a existência de Deus e usando os processos de medida, correspondência e representação, que se compõem no tempo e no espaço, podemos fazer prova dessa existência, mas sobre a essência de Deus e sobre a sua relação gloriosa com as almas e os

⁷⁷⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 291 [383].

⁷⁷⁶ Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, C, p. 367 [301].

⁷⁷⁷ Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 13.

⁷⁷⁸ Cf. *ibidem*, pp. 107-108.

⁷⁷⁹ Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996, p. 70.

⁷⁸⁰ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o Tempo na Experiência Saudosa», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 78.

⁷⁸¹ Cf. Afonso Botelho, *Perspectiva Teórica sobre os Descobrimientos*, Lisboa, Edições Leonardo, 1991, p. 35.

⁷⁸² Cf. *idem*, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, pp. 18 e 173.

anjos, nada podemos conceber em termos lógico-demonstrativos, restando-nos o recurso à revelação e à linguagem poética e simbólica:⁷⁸³ «O infinito, o universal e o absoluto escapam à metodologia da prova. Compreende-se que se fale de provas da existência de Deus, porque existência é manifestação, mas ninguém falará das provas da essência de Deus, porque a essência de Deus nos é incompreensível»⁷⁸⁴.

Através do processo de analogia, que é um processo de inferência ascendente que transcende a linha do discurso temporal e espacial, inquirindo dos meios para os fins, dos efeitos para as causas e dos acidentes para as substâncias, chegamos à noção de absoluto, infinito e incondicional. Para Álvaro Ribeiro não é incorreto aplicar este processo de analogia do homem para Deus, o qual não tem de levar ao erro do antropomorfismo, porque o que possa existir de análogo do homem para Deus não tem por termo inferior o que de mais miserável se apresenta aos nossos sentidos, mas sim o que de melhor se esconde na corporeidade humana. Por isso, o atributo da personalidade é aquele que melhor pode caracterizar a realidade de Deus: «Decerto que a personalidade divina será uma personalidade infinita, o que aos mortais parece absurdo, mas impiedoso seria negar a Deus a personalidade, pensar Deus num predicado inferior à personalidade, ainda que lhe concedendo outros atributos infinitos»⁷⁸⁵.

Só concebendo a personalidade de Deus podemos ter esperança que sejam conhecidas as nossas preces e orações. Pela oração, o ser humano reconhece a existência de uma natural mediação entre o pensamento humano e o pensamento divino. Para Álvaro Ribeiro, a oração que é realizada no plano daquilo que Leonardo Coimbra chama experiência religiosa, é a prova da existência de Deus⁷⁸⁶. No exercício da meditação dos mistérios, a razão, iluminada pela fé, transforma-se em inteligência e acede aos limites dogmáticos da autoridade religiosa⁷⁸⁷. No entanto, a contemplação da realidade divina, pela oração, não anula a nossa identidade espiritual, como defende o panteísmo, porque nesta perspectiva a distinção intelectual entre Deus e as almas não se desfaz⁷⁸⁸.

Pela Graça da comunicação de Si mesmo através da Revelação no Espírito do seu Filho encarnado, Deus presentifica-se e anuncia-se aos que o podem ver (*visão ginástica* ou *inversa*) como Mistério transcendente que só o pobre olhar auroral do humilde poema pode alcançar, ou seja, presentifica-se não como um desafio à inteligência para possuir e clarificar como se de um problema a resolver ou enigma a decifrar se tratasse, mas para amar e confiar,

⁷⁸³ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 158.

⁷⁸⁴ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 112.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁷⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁷⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 109.

⁷⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 111.

no acolhimento da sua auto-desvelação enquanto velado e encoberto⁷⁸⁹. Tal como adverte Álvaro Ribeiro, os acontecimentos espirituais do mistério da criação, do mistério da morte e da experiência da Graça, não são uma verdade secreta ou um problema que a ciência experimental possa decifrar e pôr ao alcance dos sentidos externos do homem. Álvaro Ribeiro afirma que a redução do *mistério a problema* se deve à falta de aplicação da hermenêutica estética:

A dificuldade de configurar artisticamente os acontecimentos espirituais, quer dizer, a falta de leitura estética e de cultura imaginativa obriga muita gente a enunciar os mistérios em termos de segredos, e os segredos em termos de problemas, ou, o que é o mesmo, a descer da teologia para a cosmologia e da cosmologia para a antropologia, quando se trata de desvendar a origem da morte.⁷⁹⁰

Pela Revelação da Graça, a que a investigação experimental positivista não pode aceder, o Mistério dá-se à razão e emoção humanas em relação dialógica e discurso poético-analógico, convocando a um convívio que permite compreendê-Lo na sua inobjetividade supracategorial de divina treva. Esta razão é a faculdade que tem como objeto o que compreende sem ser compreendido, o que pode ser acolhido e não pode ser julgado, isto é, o Mistério, que tem como última palavra salvadora, não o conhecimento, mas o amor: a verdade do Mistério é o Amor criador que se comunica e tudo garante no ser pela Graça. A vida do amor encerra uma dimensão mistérica que só pode exprimir-se por alegorias⁷⁹¹ e o amor redentor de Deus revela-se pela Graça da sua presença na glória da Criação, na beleza e harmonia da Natureza, na verdade da ação inteligente, na bondade da ação misericordiosa, na liberdade da ação criadora e inventiva e na revelação da Encarnação e ressurreição, que se constitui como meio redentor: «O mistério da encarnação é solidário do mistério da redenção»⁷⁹².

O homem participa deste Mistério e, por isso, o amor humano participa da realidade transcendente do amor divino: embora se expresse por sentimentos e paixões, o amor tem um carácter ontológico, cabendo à arte, nomeadamente à poesia, a tarefa da sua humanização. Como descreve Álvaro Ribeiro, o amor de Deus imanentiza-se e revela-se na humana plural unidade das ordens corporal, anímica e espiritual da vida afetiva, imaginativa

⁷⁸⁹ No Concílio Vaticano I, Deus vivo e criador, senhor do céu e da terra, é definido como eterno, onipotente, imenso e incompreensível, isto é, infinito em seu entendimento e vontade e distinto de tudo o que existe e pode ser concebido fora d'Ele mesmo. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 3001.

⁷⁹⁰ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*, pp. 328-329.

⁷⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 262.

⁷⁹² Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 202.

e racional, não podendo ser reduzido à vida instintiva, nem podendo ser reduzido à vida judicativa:

Confundir a vida instintiva, a que o sedutor se cinge, com a vida emocional, apenas porque uma e outra se denunciam pelo comportamento fisiológico, equivale a confundir imanência com transcendência. A palavra intervém sempre para humanizar a vida, e é pela magia das palavras, ou pela poesia, que o homem e a mulher se pode assegurar de estarem ou não perante o amor. Sem eloquência não há vida amorosa, e a prova é que para simular o amor em actos de sedução é indispensável recorrer a palavras falsas.⁷⁹³

É a Graça que torna possível que Deus seja experimentado transcendentemente como Mistério indizível e inabarcável e como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento categorial objetivo: na comunicação de Si mesmo ao espírito criado, Deus permanece essencialmente misterioso, não como uma verdade alheia ao pensamento – entendido este como puro exercício de evidência e decifração lógica e conceptual –, mas como uma verdade que se comunica Mistério à inteligência integral na sua uma atividade de conhecer e amar, sentir e imaginar, crer e compreender. Deus é Mistério, não no sentido de obscuridade, mas no sentido de Excesso e Plenitude que a realidade finita da inteligência humana não pode abarcar. Deus não é uma substância, mas é pessoa, ou seja, amor, vontade e inteligência, mas tais predicados são transcendentais, pelo que a relação do homem com Deus criador faz-se de forma simbólica, poética e analógica⁷⁹⁴.

6.3.6. A redenção escatológica: a morte como libertação para a imortalidade do Paraíso através do mistério da ressurreição

Esta mediação estética estará presente na reflexão sobre as realidades últimas do tempo escatológico e da libertação definitiva do homem para a vida eterna da comunhão em Deus, com o recurso à representação imaginária do regresso ao paraíso, mas no reconhecimento de que o seu verdadeiro significado apenas se dá na correlação entre a teologia revelada e a teologia filosófica. A noção de *Paraíso perdido* remete para uma realidade valiosa que a humanidade procura: «*Paraíso perdido*, na acepção portuguesa do termo, é aquele que a humanidade em geral, e cada homem em particular, se esforça por produzir ou procurar»⁷⁹⁵. Uma realidade que significa uma vida plena de amor em perfeita harmonia com Deus e a Natureza, sem o sofrimento dos

⁷⁹³ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 251.

⁷⁹⁴ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 178.

⁷⁹⁵ *Idem*, «Os paraísos perdidos e as ilhas afortunadas», in *Dispersos e Inéditos*, vol. III, Lisboa, INCM, 2005, p. 89.

trabalhos e das doenças, dos ódios e injustiças, que se perdeu e esqueceu e que agora apenas permanece na alma dos poetas:

Um paraíso para sempre destruído ou esquecido só pode persistir em representação imaginária, tão agradável à mente dos saudosistas que da nostalgia para a elegia lavram breves melodias poemáticas. Característica dessa mansão edénica é a inexistência total do trabalho ou castigo, pois nela vivem homens e mulheres de uma limento de graça, em perpétua caridade da Natureza.⁷⁹⁶

O regresso a este estádio de vida humana tão distante no tempo, que é figurado no espaço na representação do regresso às lendárias Ilhas Afortunadas, é concebido por Álvaro Ribeiro como um esforço ou uma ascese do homem, que não é um inútil num mundo feito, mas obreiro de um mundo a fazer, no reconhecimento de que a existência do mundo e do homem não estão absolutamente determinadas, mas vão-se realizando de acordo com os seus desejos, sonhos e ações. Associando o verdadeiro regresso ao paraíso à viagem interior de cada um, no desenvolvimento estrutural da sua auto-transcendência cognoscente e agente, racional e afetiva, noética e pística, o filósofo português apela para a necessária transição da descrição mítica para a reflexão filosófica, recuperando-se a representação simbólica no plano da redenção escatológica, cuja configuração é feita na unidade entre a fé e a razão:

O regresso ao paraíso é viagem mental que aparece verticalmente figurada na comédia de Dante. Admirável transição simbólica para a interpretação filosófica, contentamento para aqueles que distinguem conceitos, e não já imagens, entre Terra e o Céu.⁷⁹⁷

Significa assim, que esta referência do regresso ao «Paraíso perdido» não é apresentada por Álvaro Ribeiro no sentido pretérito de paraíso terrestre, mas sim no sentido espiritual da vida eterna futura, que nos é proporcionado pela experiência religiosa profética e messiânica, cuja fé encerra uma depuração racional da configuração mítica do real: «O paraíso perdido é, afinal, a palavra perdida. Eis por que só um messianismo religioso, profundamente racionalista e isento de mitos, poderá dizer a palavra que a arte não consegue soletrar»⁷⁹⁸. Nestes termos, o autor afirma que para uma correta compreensão da noção de paraíso é necessário ascender da representação mítica da arte para a representação mistérica da fé, resgatando o verdadeiro significado de uma palavra profética que entrou em decadência no uso comum e académico, mas que continua a ser a mais indicada para narrar a insondável glória de Deus:

⁷⁹⁶ *Loc. cit.*

⁷⁹⁷ *Loc. cit.*

⁷⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 90.

Palavra de fé, palavra de profetas e de professores, decadente ou decaída por singular fenómeno de ensurdecimento fonético, já quase não chega a ser proferida, embora permaneça escrita nos livros que verdadeiramente narram a imarcescível glória de Deus.⁷⁹⁹

No âmbito do estabelecimento de uma estreita relação entre a antropologia, a cosmologia e a teologia, Álvaro Ribeiro concebe a morte como uma libertação para a imortalidade, concedida pela incorporação na ressurreição de Cristo, na unidade corporal do conhecimento e das ações, e que no termo último vai exigir os júzos do purgatório e do inferno, considerando esses estados relativos em relação ao Bem e em comparação com a condenação na forma limite do nada, a qual, de igual modo, é impossibilitada pelo socorro divino:

Esses mesmos homens, que dizem não temer as penas do purgatório, nem as penas do inferno, numa afirmação de coragem que é meramente intelectual, deveriam refletir em que para termo da vida terrestre não pode haver maior condenação do que o regresso à não-existência, ao não-ser, ao nada⁸⁰⁰.

Neste sentido, Álvaro Ribeiro partilha a posição de Leonardo Coimbra que afirma só se compreender a incompatibilidade da Caridade com a Justiça e a impossibilidade de um *comunismo soteriológico* e de uma *unanimidade na salvação* numa conceção dualista e materialista do real, em que o Mundo seja visto como Mal e Deus como longínquo. Só se compreende essa incompatibilidade numa posição em que o pecado, considerado como realidade material, não possa ser expiado e redimido na colaboração entre a humildade do arrependimento e da conversão e a Graça do perdão, a qual tem o poder de restabelecer a harmonia perdida⁸⁰¹, tal como se comprova pelo mistério da encarnação de Cristo que vem superar a justiça da Lei judaica com a misericórdia da nova lei do Espírito: «Na doutrina da Igreja, sabemos que Cristo realiza o trânsito da lei para graça, ou da justiça para a misericórdia»⁸⁰².

Perante a realidade desconcertante do sofrimento e da incompreensível disposição da liberdade, que pode conduzir ao mal, reforçamos a convicção de que é o Mistério quem salva na autoridade do Seu Amor, mesmo que nem sempre se compreendam os caminhos do plano redentor: «A Caridade é também Justiça»⁸⁰³. Só a Graça de Deus pode socorrer os homens da perdição

⁷⁹⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰⁰ *Idem, A Razão Animada*, p. 332.

⁸⁰¹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, pp. 378-379 [306].

⁸⁰² Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 237.

⁸⁰³ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII,

da dor, do pecado e da morte⁸⁰⁴ e a validade desta afirmação está assente no acontecimento da encarnação de Cristo⁸⁰⁵ e na crença da sua última vinda para reintegrar tudo na harmonia da unidade originária⁸⁰⁶.

A partir da noção de que a língua permite ao pensador apreender as significações universais, captar as essências ideais e intuir o inefável, tendo a faculdade de relacionar a temporalidade do Verbo com a eternidade do Espírito⁸⁰⁷, a teologia da humanidade de Deus de Álvaro Ribeiro afirma que quem praticar a oração admite facilmente que a divindade se revele à humanidade nos termos apresentados pelas Sagradas Escrituras⁸⁰⁸, em que o acontecimento da Encarnação de Cristo condensa o mistério da inserção do Logos na carne corruptível e sofredora, assumindo o mal e a finitude para as redimir⁸⁰⁹, pela integração do finito no infinito, do relativo no absoluto e do particular no universal⁸¹⁰.

Da mesma maneira, Amorim Viana, a partir da leitura de Espinosa, já descrevera a impossibilidade humana de ofensa à Onipotência de Deus: «[...] se uma injúria vil não pode atingir a alma generosa, como hão-de as blasfêmias dos perversos chegar à serenidade do Onipotente? As vistas de Deus penetram até aos últimos confins do Mundo, mas só para aí descortinar o bem e lançar as sementes da sua graça eficaz; o mal é-lhe totalmente inacessível»⁸¹¹. Mostrara também a impossibilidade de Deus se vingar no homem com penas eternas ou com a extinção das consciências, porque o fim da consciência, que está além da morte, é o Sumo Bem, eterna essência do nosso ser em eterna criação: «Supor que a consciência se extingue é, pois, supor que Deus deixa de criar»⁸¹². Deus é garantia da nossa imortalidade em comunhão de amor e não em ausência do mesmo, porque isso contradiz a realidade do próprio Deus:

Aspiramos todos a um fim, que é a ideia que possuímos do Sumo Bem; e essa ideia, que se alarga e se aperfeiçoa progressivamente,

p. 387 [313].

⁸⁰⁴ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 171.

⁸⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 175.

⁸⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 179.

⁸⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 35.

⁸⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁸⁰⁹ Cf. *idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 14. A reflexão sobre a noção de Encarnação é mesmo apresentada pelo próprio autor, de forma despropositada e etnocêntrica, como uma das especificidades da filosofia portuguesa: «a superioridade da filosofia portuguesa sobre a cultura da Europa central mais uma vez se afirma ao interpretar o Cristianismo e ao situar o mistério da Encarnação no quadro mais adequado da especulação teológica.» (*Idem*, *Dispersos e Inéditos*, I, p. 508.)

⁸¹⁰ Cf. *ibidem*, *A Arte de Filosofar*, p. 130.

⁸¹¹ Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, INCM, 1982, p. 269.

⁸¹² *Ibidem*, p. 270.

só pode ser a ideia que de nós tem Deus, ideia arquetípica, causal, eficiente, de nós mesmos, essência eterna do nosso ser. Porque as ideias divinas não morrem, são eternas como a substância em que residem, e a imortalidade do nosso indivíduo é tão segura como a do seu autor.⁸¹³

Para Amorim Viana, como para Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, não há Inferno nem Satanás, porque não há criatura que não seja na ação divina⁸¹⁴, embora o primeiro não admita a noção de redenção escatológica, porque concebe a imortalidade ou a *vida eterna* ainda como uma imperfeição. No âmbito do movimento redentor da permanente ação criadora de Deus, desenvolvido pelo criacionismo leonardino que é partilhado por Álvaro Ribeiro, este mistério escatológico da imortalidade das almas e da glorificação da realidade corpórea, representado pela afirmação judaico-cristã da ressurreição universal no Fim dos tempos, é resultado, não apenas de uma divina sanção da moral humana depois da morte⁸¹⁵, mas também de um efetivo movimento do espírito e da matéria para a nutrição do absoluto. Considerando o evolucionismo no plano mais vasto da dinâmica do espírito e não apenas no nível transformista da alteração das espécies animais, Álvaro Ribeiro afirma que todos os homens são chamados a contribuir para a redenção universal, da qual participam os corpos:

Se para além do corpo aparente, que nós vemos ter figuração apolínea, não existisse outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, teríamos sérias dificuldades para entender a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne.⁸¹⁶

Também para o cristão católico Álvaro Ribeiro a noção de ressurreição não tem um sentido gnóstico de mera libertação das almas da prisão do corpo, mas tem o sentido de espiritualização da carne em que é salvaguardada a identidade corpórea do ser humano ou a sua individualidade, constituindo-se a glória celestial da vida plena numa fraterna relação de comunhão de todas as criaturas com Deus e não numa diluição panteísta na Unidade indiferenciada do *Absolutus*: «Enganam-se os que vão para Deus, voltando as costas à Natureza. Quem se quiser salvar, há-de salvar os outros. Quem renegar a Natureza renega a Deus»⁸¹⁷. O autor reforça esta ideia, apresentando uma certa continuidade entre esta vida finita da existência terrena da corporeidade material e a vida infinita celestial da corporeidade espiritual: «Todos

⁸¹³ *Loc. cit.*

⁸¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 275.

⁸¹⁵ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 333.

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 330-331.

⁸¹⁷ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 188.

os homens são diferentes, e por suas diferenças se distinguem e separam, não só no plano visível como no invisível»⁸¹⁸. As noções de liberdade, salvação e graça, por contraposição com as noções de necessidade e predeterminação, apenas se sustentam numa filosofia que afirme a diferença amorosa de todos os homens perante Deus:

Só o princípio de individuação permite integrar a ideia de amor na vida religiosa, para que a pessoa livre atinja pela dedicação e pela dádiva a forma superior do sacrifício. O amor ao próximo realiza-se no círculo de família, e por dilatação se estende a outros ambientes sociais.⁸¹⁹

Essa continuidade entre a vida temporal da perdição e a vida temporal escatológica de ascensão para a vida eterna celestial é representada pela ideia de «conciliação futurista da República dos homens com o Reino de Deus»⁸²⁰, que começando nos tempos escatológicos da Encarnação de Cristo se plenifica na parusia com a presença definitiva de Cristo após a segunda vinda e com a consumação do mundo e da História através da humanidade glorificada do próprio Cristo. É um acontecimento que começa com a ressurreição de Cristo, a sua ascensão ao Céu e a descida do Espírito Santo, e prossegue na História salvífica da Humanidade, consumando-se o seu final, precisamente, com aquilo que as Sagradas Escrituras designam de *παρουσία*. À consumação deste processo, cuja duração intramundana depende da ação infável da liberdade de Deus e de que nada sabemos (Mc 13,32), denomina-se parusia de Cristo.

De acordo com a perspectiva ortodoxa, nela se faz patente a todos que o fundamento e ponto culminante deste caminho é a realidade de Cristo ressuscitado, que regressa e por Ele todos serão consumados na salvação ou perdição eterna. No entanto, de acordo com a perspectiva de Álvaro Ribeiro, que segue a noção de restauração do mundo da apocatástase de Orígenes perfilhada por Amorim Viana e Leonardo Coimbra, o retorno de Cristo no dia do juízo não poderá deixar de culminar na salvação universal. O homem é um ente espiritual singular, que subsiste em si mesmo e não se reduz a mero momento ou fator do cosmos, mas que está ligado ao destino da humanidade e do mundo (escatologia individual e universal). O conceito de imortalidade de Álvaro Ribeiro fundamenta-se na fé de que a morte é um momento no processo da libertação dada pela ressurreição universal e não apenas pela salvação de alguns: «Longe porém, de nos satisfazermos com uma soteriologia

⁸¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 132-133.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 145.

individualista, cremos na solidariedade da salvação de cada homem com a salvação da humanidade»⁸²¹.

A consumação da História e do Mundo em liberdade não é apenas resultado da sua evolução imanente, mas também da soberana disposição de Deus. A parusia de Cristo é manifestação do amor de Deus, pelo que no fim dos tempos a justiça divina aplica-se de modo definitivo a toda a humanidade. Aqueles que viveram no inferno da cisão de Deus, quer na existência terrena antes da morte física, quer no purgatório e no inferno provisório que resultaram do juízo particular no momento da morte terrena, serão confrontados com a Luz arrebatadora da última vinda de Cristo e, nesse momento do juízo final universal, a incomensurável força do Amor iluminará as consciências, e os seus corações serão convertidos ao Bem definitivo e eterno da amorosa Vida em Deus ⁸²².

No dia do juízo final, pelo poder da Graça de absoluta transfiguração do mal em bem, eliminando todos os atos maus pela força do renovado amor, o Mundo será restaurado em Cristo de forma universal (*apokatástasis*), tudo regressando à origem divina⁸²³. À semelhança da teoria da redenção universal de Leonardo Coimbra, inspirada na patrística de autores como Orígenes e São Gregório de Nissa, a filosofia cristã de Álvaro Ribeiro também defende que Homem e Natureza serão reintegrados no Reino de Deus de forma integral⁸²⁴. No seu entender, a redenção estende-se não só aos homens, mas a todas as criaturas⁸²⁵, não pelas teorias do panteísmo e do imanentismo desenvolvidas pelo pensamento gnóstico de autores como Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, mas pela mediação do Mistério da encarnação e ressurreição de Cristo. Podemos confirmar esta ideia recorrendo a uma passagem de Álvaro Ribeiro em que ele identifica essa distinção de perspectivas entre o seu mestre criacionista Leonardo Coimbra e outros pensadores da Renascença Portuguesa: «Fácil é, agora, compreender que, pelo seu repúdio do emanatismo, do evolucionismo e do panteísmo, Leonardo Coimbra não possa ser considerado representante do movimento da Renascença Portuguesa»⁸²⁶. A espiritualização integral de toda a realidade, quando Deus for tudo em todos, dá-se, não de forma necessária e imanente pelo regresso da única realidade divina da sua dispersiva pluralidade à unidade originária, mas pela ação sobrenatural da Graça que de forma misteriosa restabelece todas as criaturas na harmonia divina da Relação, tal como é representado pela imagem do Paraíso.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 335.

⁸²² Cf. Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, pp. 125-127.

⁸²³ Cf. Orígenes, *Peri Archon*, I, 6, 2.

⁸²⁴ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 142.

⁸²⁵ Cf. *ibidem*, p. 158.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 210.