

ASPECTOS DA FILOSOFIA CATÓLICA EM PORTUGAL NA 2.ª METADE DO SÉCULO XX

J. PINHARANDA GOMES *

O texto que ora apresentamos foi redigido para um destino bem diferente, sendo por fim acolhido, e com satisfação pessoal, pela revista *Lusitania Sacra*. A natureza e a estrutura do texto corresponderam ao que se preconizara, na falta de um inventário bibliográfico adequado. Ponto de partida inevitável foi a própria intervenção pessoal, no decurso de quatro decénios, desde 1960, em que acompanhámos de perto o movimento editorial, tendo assumido o encargo de redigir recensões a livros “filosóficos” em diversos órgãos de imprensa, embora por vezes com irregularidade. Que desejámos escrever? Algo de análogo a um ensaio de Antero – Tendências da Filosofia na 2.ª Metade do Século XX – mas imitar Antero é difícil. Por isso nos limitámos a enumerar alguns pontos de maior peso, cientes de que há todo um mundo a registar. O tempo foi mais difícil, porque a 2.ª metade do nosso século não começa exactamente em 1950. Nem há meio século. A época autêntica deveria ter a idade de 150 anos: 1850-2000, mas, de momento, eis o possível.

A herança tomista

Em 1950, retomando a doutrina da *Pascendi*, de Pio X, e da *Aeterni Patris*, de Leão XIII, Pio XII pronunciou a encíclica *Humani Generis*, que, destinada a consolidar os suportes da antítese ao evolucionismo, ao

* Autor dos três volumes da História da Filosofia Portuguesa: I. *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Porto, 1981, ² Lisboa, 1999; II. *A Patrologia Lusitana*. Porto, 1983; III. *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, 1991.

existencialismo, ao historicismo e aos modismo profanos, sublinhou de novo a necessidade do pensamento tomista. Com efeito, «o cristão, seja filósofo ou teólogo, não abraça (...) todas as novidades que aparecem, mas deve-as examinar com a máxima diligência e deve-as ponderar no seu justo peso, para não perder a verdade já adquirida». A carência de uma leitura diária dos fenómenos e dos factos à luz evangélica põe os homens em crise de perda; e como as confusões surgem mais facilmente na cabeça dos sábios do que na cabeça dos ignorantes, a necessidade do sistema é vital. Por isso, a Pio XII aparecia claro o motivo pelo qual os futuros sacerdotes deveriam ser instruídos na filosofia em geral e educados no tomismo em particular, já que o tomismo tinha dado provas vivas de esplêndida harmonia com a fé cristã.

O prestígio intelectual de Pio XII, a crise mental subsequente à II Guerra, que atirou com a Europa para níveis de busca inicial, a consciência de que o corpo da Igreja era obviamente visado por um enorme grupo de ideologias dissolutoras da fé, levaram os católicos avisados a um aprofundamento do magistério católico e a uma renovação dos interesse tomísticos.

Conjectura-se que foi neste ambiente, para mais enquadrado por um espírito nacionalista, e por uma perspectiva capaz de futurar os males da influência marxista, que jovens universitários fundaram, em Lisboa, no ano de 1950, o Centro de Estudos Escolásticos, ligado à Mocidade Portuguesa, às actividades circum-escolares universitárias, e herdeiro das experiências do grupo católico de juventude *Ala* (1941-1942), génese do jornal universitário *Encontro* (1956) e com ligações ao grupo doutrinal da revista *Aléo* (1941-1945), que, no entanto, teve mais impacto no subsequente grupo monárquico e personalista da *Cidade Nova*, (Coimbra, 1950-1958).

O nome do Centro manifesta o propósito dos componentes. O testemunho público desse propósito é a revista *Filosofia* (1954-1961), que surgiu, conservando um fundo escolástico, orientado para o neotomismo. A revista, constituindo importante repositório de historiografia filosófica, ressentiu-se da carência de um filósofo puro, mais atento à livre especulação (mesmo adentro do tomismo), do que à descrição histórica. Vários foram os colaboradores que tentaram, na perspectiva da história, levar mais longe a crítica intrínseca, no sentido de uma passagem da perspectiva histórica à formulação filosófica.

Na publicação, as linhas augustinista e tomista conviveram. A par dos que preferiam o sentido tomista, havia os que abriam abordagens à fenomenologia e ao existencialismo, como Gustavo da Fraga e Alexandre Fradique Morujão; enquanto outros, como António Alberto de Andrade e Francisco da Gama Caeiro, iniciavam sérias investigações à filosofia dos

séculos XVII e XVIII, tendo comprovado a seriedade dessas investigações em obras posteriores de maior tomo, atinentes aos temas e aos problemas da filosofia escolástica e da filosofia portuguesa.

Mesmo antes do ano tomista (1955), a revista já publicara assinaláveis abordagens sectoriais à problemática do tomismo. Citamos, por nos parecerem modelares, as contribuições de António Barata Tavares, *Da Essência e da Existência na Filosofia Tomista* (1954), e *A Suma Teológica de S. Tomás de Aquino* (1958); as análises de Manuel Saldida à vista das relações do tomismo e do cartesianismo; de José Manuel Guerreiro, *S. Tomás de Aquino e as Lutas no seu Tempo* (1955); e de Maria Luísa Guerra, *Panorama Actual do Neotomismo* (1954). A historiografia do tomismo português foi interesse maior de António Alberto de Andrade, mediante dois estudos: *A Sorte de S. Tomás de Aquino na Filosofia Portuguesa*, e *S. Tomás de Aquino no Período Áureo da Filosofia Portuguesa*.

Importa assinalar que o Centro de Estudos Escolásticos se opunha também ao ideário da «filosofia portuguesa», proposto em 1943 por Álvaro Ribeiro, na forma pelo qual ressaltava da polémica na imprensa. Afinal, Álvaro Ribeiro retraía a fundação da filosofia portuguesa para Sampaio Bruno, com um canal de desenvolvimento por via Leonardo Coimbra, o que não era de todo simpático ao pensamento católico integrista. Na verdade, o autor de *A Razão Animada* reivindicava a presença activa das três escolásticas peninsulares (hebraica, cristã e árabe), o que não era aceite pelos escolásticos católicos, alguns dos quais mostraram dificuldade em admitir o pensamento de Álvaro Ribeiro que, não obstante, chegou a colaborar na revista *Filosofia*.

A redacção da revista mostrou-se obediente ao ensino ortodoxo da Igreja, testemunho do qual foi inserido mais de uma vez na publicação. Citam-se a transcrição do discurso de Pio XII ao IV Congresso Internacional Tomista (1955), sobre o tema «escolástica e ciência»; e, logo, a exposição de Honorato Rosa sobre as relações do magistério da Igreja com a Filosofia (1955). Não era à «filosofia portuguesa» que Honorato Rosa visava quando, numa correcta expressão crítica, afirmava que não se pode arrogar o título de filósofo cristão o que não respeita o tomismo, dado que a «filosofia portuguesa», se bem que não reivindique um tomismo como factor exclusivo e unicista, não se tem por completa sem o recurso às três tradições escolásticas hispânicas, em que o tomismo se inclui. O primado de Aristóteles, requerido pela chamada «filosofia portuguesa» teria de incluir o posterior recurso aos comentadores, isto é, a Maimónidas, a Averróis e a Tomás. A revista possuía boas relações com centros escolásticos estrangeiros, o que se documenta na colaboração de

autores de outros países, e de que nos apraz citar o contributo de José Abbá sobre o tomismo e o pensamento católico.

A investigação dos valores tomísticos portugueses prevaleceu no Centro, quase todos os colaboradores tendo assinado obra de pesquisa histórica, no domínio da filosofia. Sinal positivo foi o descobrimento do notável tomista Frei João de São Tomás, cuja personalidade tinha sido um tanto publicitada na Europa por Jacques Maritain, que, em 1940, apresentara uma comunicação sobre ele ao Congresso do Mundo Português.

O frade dominicano encontrou o apreço de um António Manuel Gonçalves, que lhe estudou o indefectível tomismo (1955) e a actualidade do seu pensamento da modernidade (1956), no mesmo ano em que, numa revista madrilena, *Las Ciencias*, se debruçara sobre o dogma da Imaculada Conceição segundo o pensamento de Frei João. O frade dominicano mereceria de atenções adicionais na *Revista Portuguesa de Filosofia*, mediante o estudo de Bruno Bellerate, que analisou a influência do português na doutrina analógica do cardeal Gaetano.

Foi num dos momentos mais altos do Centro de Estudos Escolásticos, 1955, que se comemorou o ano tomista, assinalado por conferências proferidas nalgumas cidades, durante o mês de Março. António Alberto de Andrade falou no Seminário do Porto; Luís Ribeiro Soares, falou em Faro, sobre *São Tomás, um Filósofo*; Joaquim Ferreira Gomes, falou em Coimbra; e João Ameal, versando o tema das filosofias efémeras e da filosofia perene, em Aveiro, enquanto no Seminário dos Olivais, se realizava uma Semana de Estudos Tomistas.

O regresso definitivo dos Jesuítas correu a partir de 1931, ano em que a Companhia instalou o curso filosófico no célebre Mosteiro da Costa, em Guimarães, onde, noutro século, leccionara Frei Diogo de Murça, e pronunciara uma oração em louvor da Filosofia, o infante D. Duarte. Este curso foi transferido para Braga, em 1934, tomando o nome de Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, fundamento da Pontifícia Faculdade de Filosofia, inaugurada em 1947, por breve de Pio XII, datado de 1946, e integrada na Universidade Católica desde 1967.

Esta Faculdade começou, de facto, em 1936, quando a Companhia lançou em Braga as chamadas «conferências culturais», a que foram chamados escritores de primeiro plano na vida portuguesa, sendo curioso de assinalar os nomes de alguns, claramente orientados pelo tomismo: Cabral de Moncada, Pacheco de Amorim, Alfredo Pimenta, João Ameal, Luís de Pina e J. A. Pires de Lima, entre outros.

A Faculdade fez correr, em 1951, umas «Theses propugnandæ de universa philosophia» de onde constam as cem teses escolástico-tomísticas

atinentes à crítica, à metafísica geral, à cosmologia, à psicologia, à teodicéia e à ética, pronunciadas pela doutrina bracarense.

A par do magistério áulico, que privilegia os alunos, a Companhia quis levar a sua doutrina a outros níveis, para isso criando dois veículos adequados – a *Revista Portuguesa de Filosofia* (desde 1945), que começou por se apresentar como suplemento da *Brotéria*; e a colecção bibliográfica *Filosofia*, publicando obras dos professores da Faculdade, sob orientação tomista, escotista e suareziana. A causa final da actividade jesuítica bracarense tem tomado como ponto de partida a restauração do Curso Conimbricense, de acordo com o *Ratio Studiorum*, de forma a renovar, dentro dos pressupostos essenciais, a tradição aristotélico-tomista, de que os Conimbricenses foram mestres exemplares, sem com isso fechar as portas à escolástica moderna, designadamente a que emana da constituição *Deus Scientiarum Dominus*, do Vaticano I, confirmada na *Humani Generis*, de Pio XII e que, em Espanha, originou a *Philosophiæ Scholasticæ Summa*, dos jesuítas.

Por isso que, em 1955, o I Congresso Nacional de Filosofia, levado a efeito pela Faculdade, constituiu um momento alto de Escolástica no nosso país, cuja tradição filosófica recebeu equitativa valorização naquele contexto. Tem sido neste quadro que a Faculdade envolve as constantes e as variantes de autores tão próximos e tão diferentes como Severiano L. Tavares, J. P. Bacelar e Oliveira, Paulo Durão, António Durão, Cassiano Abranches, V. de Sousa Alves, A. da Costa Lopes, António Freire, Filipe Rocha, Ernesto Rüppel e outros, em cujas bibliografias é fácil descortinar, já o espírito da tradição, já textos objectivamente destinados à exegese de temas tomistas.

Não é portanto de estranhar que, no período áureo do nosso neotomismo, as traduções das mais significativas obras tomista da modernidade hajam ocorrido em Braga como se infere do *S. Tomás de Aquino* (1945), traduzido por um leigo, A. Álvaro Dória, e de *As Grandes Teses da Filosofia Tomista* (1951) de Sertillanges, traduzidas por Ferreira de Silva, muito anteriores à obra, considerada de primeira abordagem, de Paulo Grenet, *O Tomismo*, vertida em Lisboa (1970), por José Barata Moura.

Também a Juventude Católica da Universidade do Porto se mostrou sensível ao tomismo, a ela se devendo o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros, em 1942, substância do livro *Lições de Filosofia Tomista* (1945). Esta obra, positivamente aceite pelos católicos, procura ser uma especulação da ciência do ser, em si mesmo e nas primeiras causas, à luz da razão natural. A última obra deste autor intitula-se *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás* (1982).

O núcleo portuense da promoção tomista era, no entanto, o Seminário de Vilar, onde «os estudos tanto filosóficos como teológicos no que respeita a método, doutrina e princípios» (deveriam) «ser orientados segundo a mente do Doutor Angélico e conforme as actuais normas da Santa Sé».

Em 1947, o primado tomista era ainda vigente. Numa entrevista concedida à revista de espiritualidade *Verdade e Vida*, o então cónego António Ferreira Gomes, esclarecido para citar Delfim Santos, Cabral de Moncada e Álvaro Ribeiro, em virtude das respectivas autonomias filosóficas, defendia que o tomismo deveria ser seguido nos Seminários, mesmo sem ordem da Igreja. A posição do futuro bispo já anunciava maleabilidade: «Sigo a interpretação tomista. Mas não deixo de gostar da visão *pessoal* dos problemas.»

Próximo dos autores mencionados situa-se Luís de Pina, polígrafo generoso, que, especializado na história da medicina, escreveu um contributo monográfico de grande interesse, *O Sentido Tomista na História da Medicina* (1951), em que abordou o sistema animástico do médico José Rodrigues Abreu.

Anexo à Universidade do Porto, o Centro de Estudos Humanísticos, a que ficou ligado Luís de Pina, nasceu, um tanto sob o signo da renovação tradicionalista, dando contributo ao tomismo, já ao editar a revista *Studium Generale*, já ao levar a efeito, no ano lectivo de 1953-1954, um curso de filosofia aristotélico-tomista, regido por Lúcio Craveiro da Silva, S.J..

Aqueles cristãos que se reivindicavam de um simultâneo nacionalismo (o que, por muitos anos e em muitos ângulos, pôs a questão de saber se há ou não há um nacionalismo cristão) não aderiam ao ideário da «Seara Nova», preferindo, sem dúvida, o ideário integralista da «Nação Portuguesa», enquanto, ao mesmo tempo, debitavam certa desconfiança ao magistério luminoso de Leonardo Coimbra, dado o republicanismo deste e a sua tardia adesão oficial à Igreja, pois que a comunhão real de há muito estava patente na sua obra, mormente naquela, onde pensara Jesus. Por esse motivo, a publicação nacionalista *Ordem Nova*, (e de onde saíram líderes da República Corporativa...) num artigo assinado por Manuel Múrias, acerca da renovação escolástica, defendia o tomismo contra as doutrinas opostas de António Sérgio e de Leonardo Coimbra. Todavia, os redactores da *Ordem Nova* negavam-se a expressar em que pontos da condenação de Sérgio acabavam por implicar Sardinha, já que Leonardo Coimbra não partilhava dos métodos filosóficos, nem de um, nem de outro.

A personalidade que, adentro do quadro nacionalista e católico, mais se distinguiu em relação ao tomismo, foi, sem dúvida, Alfredo Pimenta. Este, colaborador regular do *Diário de Notícias*, prestou relevante serviço

à difusão tomística, no dia em que comentou e traduziu para o povo em geral – o que lê os jornais – as 24 teses tomistas firmadas por Pio X.

Alfredo Pimenta tinha estudado Augusto Comte desde os tempos de Coimbra. Católico de convicções, não partilhava do ponto de vista dos que viam, no positivismo, uma nova heresia. Interessava-se por Aristóteles, mas o Aristóteles tomista dizia-lhe mais do que o Aristóteles grego, e, do mesmo modo, se o positivismo o movia, mais o movia ainda a hipótese de uma conversão do método ao tomismo, já que, na sua ideia, depois da moral católica, nenhum sistema de ética tem fórmulas tão felizes e regras tão oportunas, como o positivismo. Considerava que o tomismo era superior ao positivismo, no sentido pragmático, por encerrar soluções metafísicas, mas, dado que o positivismo lhe surgia como balizador da ciência, por isso o aceitando, contra a desorientação provocada por Max Stirner e por Frederico Nietzsche, tinha o sonho de formular uma síntese universal do positivismo e do tomismo, considerando que, se alguém ousasse uma adaptação, ou uma interpenetração, teria «construído a maior das sínteses filosóficas».

Álvaro Ribeiro criticou, e julgamos que à luz da justiça, o intento de Pimenta em conciliar uma heresia com uma dogmática, e um imanentismo com um necessário transcendentalismo, o que «denuncia mais a mentalidade do advogado e do político do que o espírito do pensador e do cientista». Pimenta deixava-se influenciar, nesse particular, por Mercier, que pensava que o neotomismo não deveria viver alheado de outras teorias, mas que se nutria do pensamento de Platão, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, e de Wundt, pelo que, em boa verdade, Pimenta podia requisitar o contributo do venerado Comte, só que levando mais longe do que Mercier a amplitude da nutrição. De resto, Pimenta partilhava da opinião de Verney, segundo o qual nenhum Pontífice dissera que se não podia compor melhor «suma» do que a do Aquinate, nem o poderia dizer, por não ser matéria de fé. Neste jogo de alguma ambiguidade, e tomando por modelo o que Tomás fizera a Aristóteles, Pimenta não via as objecções que dificultassem a sujeição de Comte a Tomás como o fundamentador da filosofia de um poder autoritário a caminho do totalitarismo. Deduções lógicas, apoiantes do patriotismo e do nacionalismo, eram também extraíveis do neotomismo. Não admira, por isso, que o neotomismo haja sido estimado pelos pensadores nacionalistas e combatido pelos pensadores não-nacionalistas.

João Ameal começou a escrever o *São Tomaz de Aquino*. (1938), em 1930, para vir a ser publicado na nova série da Biblioteca «Filosofia e Religião», fundada por Leonardo Coimbra, para a Livraria Tavares Martins,

do Porto. O texto foi crescendo até 1935, data em que Jacques Maritain veio a Lisboa, o que proporcionou uma troca de ideias com Ameal, que obteve, do pensador francês, uma carta prefácio para a sua obra.

O compromisso de Ameal com o tomismo, não ficou por aí. Foi sua promessa a de escrever um ensaio sobre as ideias sociais e políticas de S. Tomás, e era sua intenção aditar um terceiro capítulo à primeira obra, sobre a actualidade de S. Tomás. Se o ensaio sobre as ideias políticas não apareceu, cremos que o ensaio sobre a actualidade do tomismo é, afinal de contas, aquele que veio a publicar com o título *A Revolução Tomista* (Braga, 1952), em que abordou a carência filosófica portuguesa, a crítica do naturalismo, do positivismo e do materialismo, o retorno à metafísica e a defesa da restauração do tomismo, não como forma de fazer história, mas como um modo de retoma da linha de permanência do pensamento humano, repensado com os novos meios oferecidos pelo tomismo, apto à sensibilidade do pensamento moderno.

De 17 a 24 de Abril de 1974, decorreu o Congresso Internacional Tomista, a propósito do qual Paulo VI produziu dois documentos: a carta intitulada *S. Tomás de Aquino, Luminar da Igreja e do Mundo Inteiro*, e o discurso *S. Tomás e a Arte de Bem Pensar*.

O ensejo foi oportuno para denunciar a crise tomista na Igreja e as eventuais dificuldades que a teologia do social, apoiado nos nórdicos e nos terceiro-mundistas, moveram ao pensamento de S. Tomás, tornando o Vaticano II, não um concílio de confirmação, mas um concílio de crise. Paulo VI venceu bem que o menosprezo por S. Tomás só pode derivar de um conhecimento superficial e limitado das suas obras, o que é anotável num Papa publicamente mais atento à questão social do que à questão filosófica, conforme se deduz das suas encíclicas. Descrevendo o contexto sócio-cultural da época de S. Tomás admite que é mestre para a nossa época e que importa procurar e ler as obras de S. Tomás, numa «comunhão vital» com ele. Os discursos de Paulo VI são relevantes; e mesmo confrontados com os que pronunciou em vista de S. Boaventura, sugerem que a Igreja, percorrido o drama da questão política, entende o essencial.

Apesar das iníquas condições portuguesas, alguns portugueses estiveram presentes no Congresso Internacional, fazendo-se representar a Faculdade de Filosofia de Braga, a Faculdade de Letras de Coimbra e os Dominicanos. Pelos Jesuítas, apresentaram comunicações Roque Cabral, com uma reflexão sobre a Prudência, Manuel de Moraes, sobre o homem como realidade mundana no pensamento de S. Tomás, e V. de Sousa Alves, sobre a categoria da quantidade em S. Tomás. Por Coimbra, comunicou J. M. da Cruz Pontes, que fixou elementos para a história do renascimento

tomista em Portugal, no século XIX. E, pelos Dominicanos, Frei Raul Rolo, que abordou duas linhas de restauração tomista na segunda escolástica.

Neste mesmo ano, algumas publicações comemoraram o acontecimento. A revista *Theologica* dedicou um fascículo a S. Tomás e a S. Boaventura, incluindo estudos de Roque Cabral, Diamantino Martins e R. Carvalho Correia, além dos documentos de Paulo VI atinentes às efemérides. Envolvendo a mesma dupla comemoração, procedeu de modo análogo a *Revista Portuguesa de Filosofia*, com estudos de Manuel de Moraes, V. de Sousa Alves, Diamantino Martins, H. de Lima Vaz, E. Rüppel, Filipe Rocha, K. Riësenhüber, J. de Finance, F. van Steenberghe, Gómez Nogales e G. di Napoli, que versaram aspectos múltiplos da filosofia e da teologia tomísticas.

Também, a *Didaskalia* procedeu do mesmo modo, e, quanto a S. Tomás, publicou um número com estudos de Cruz Pontes, Manuel A. Rodrigues e Carlos Henrique do Carmo Silva. Em todos os casos, as citadas publicações incluíram, já editoriais adequados, já breves relatos do Congresso Internacional. Enfim, sem o volume das anteriores, também a *Brotéria* seguiu equivalente critério, inserindo um estudo de Paulo Durão, sobre S. Tomás e o regresso às origens.

O problema político e social, consistiu em achar uma via que, humanista, pluralista, conciliadora da melhor autoridade na maior liberdade, evitasse o pesadelo que se punha sobretudo aos cristãos. Foi neste espírito que Silva Dias reflectiu sobre «o cristão na encruzilhada», durante o ano de 1950, visando obter uma posição alternativa, afirmativa e não apenas *anti-* ao comunismo. O *anti-* é uma posição negativa e subordinada, logo dependente e passiva, tal essa em que o Estado Novo caíra. Silva Dias representa a viabilidade da democracia cristã de um modo comprometido, reflectido e esclarecido. Resta saber se a sua funda preocupação social não o arrastou para opções socialistas desligadas da origem, e se tal arrastamento não significa mais a frustração do projecto ideado do que a perda de confiança nesse mesmo projecto.

O personalismo de Maritain afluíu também aos pensadores da restauração monárquica sob diversas formas, chegando a provocar cisões. Os monárquicos da revista *Ala* reflectiram sobre as propostas de Maritain que chegaram a ser parcialmente admitidas por um integralista como José Pequito Rebelo. A posição deste foi contestado por Afonso Botelho na mesma revista, no momento em que se opôs ao valoramento que Maritain fez da Democracia. Embora considere o pensador francês importante para o pensamento político português, rejeita-o em três instâncias: por valorizar a Democracia, por achar o personalismo integralista preferível ao

personalismo de Maritain, e por Maritain, no ensaio *Christianisme et Démocratie*, envolver a Igreja na política temporal. Esse projecto, numa perspectiva monárquica, orientou o grupo coimbrão-lisbonense da revista *Cidade Nova* onde se reuniram os intelectuais monárquicos de orientação tomista, com vínculo a Maritain, entre eles Henrique Barrilero Ruas. Eram estes grupos ou correntes de opinião que melhor contrariavam, pela afirmativa, as incidências comunizantes de publicações como *Sol Nascente*, e, sobretudo, *Seara Nova* que, iniciada num idealismo republicano verterea, no decurso de 1940-1950, para um cripto-comunismo de notória alienação, muito distante do sonho de António Sérgio, Câmara Reys e Jaime Cortesão. O divórcio entre o Governo e a condição operária deu aso a todas as infiltrações e subversões, tendo sido, por exemplo, mal compreendida a acção que o P. Abel Varzim estava levando a cabo (em termos de cultura cristã operária, contra a prevalência marxista) na Sociedade Editorial «O Trabalhador», editora da revista de distribuição gratuita, *Cultura* (1949-1953) em que se fazia a propaganda da doutrinação social de matriz eclesial.

A democracia cristã em geral e o personalismo em especial, funcionaram não raro como pontes entre alternativas contraditórias. Houve quem viajasse do catolicismo para o socialismo materialista, e quem fizesse o percurso inverso.

Estamos ainda no decénio da II Guerra, e um realista integral, tão alto romancista como profundo ensaísta, Francisco Costa, revela-se tomista e aceitante de teses de Maritain. A problemática social aparece enunciada em seus romances, nunca em forma de *anti-* ao comunismo, mas sempre em forma afirmativa de quem propõe o pensamento social da Igreja, o valor divino da pessoa humana, a liberdade. Sujeita Salazar a alguma caricatura, e discorda de Alceu Amoroso Lima, preferindo uma monarquia preenchida pelo humanismo social cristão. Para além de quanto representa o pensamento político de Francisco Costa – que não se parece em múltiplos aspectos com o seu confrade romancista Manuel Ribeiro, autor de *Novos Horizontes. Democracia Cristã* – importa mencionar a influência que repercutiu no seu primo por afinidade, o matemático António Júdice (fal. 1953). Membro do Partido Comunista, foi detido pela polícia na Figueira da Foz e metido no Aljube. Aí, oferecido pelo autor, leu *O Cárcere Invisível*, em que Francisco Costa romanceia um marxista que dava exemplo de cristão, em contraponto aos cristãos que viviam como se marxistas fossem. Em 1949 Júdice lê Maritain e adere por fim à Igreja Católica, numa conversão havida por retumbante e santificante, que, todavia, não se espalhou num militantismo social e político, dada a prematura morte do converso, transitado do marxismo para o tomismo.

O labor dispendido neste crucial decénio que termina em 1950 torna os anos seguintes menos expansivos. Há como que um amainar das tormentas ideológicas, se bem que, discretamente, ou em contestação, ou em afirmação, haja grupos que reflectem as hipóteses de mudança, para um novo humanismo. A partir de 1957 as publicações voltam a denotar um renovado interesse pelas grandes questões do Estado, deste ano datando o estudo de Arnaldo Joaquim Dias sobre *Estado Autoritário e Estado Totalitário*. As eleições de 1958 dão ao regime a sensibilidade de apercebimento de quanto importa, mas nem por isso altera a rotina. Surgiram novas publicações, como o *Sulco*, revista de doutrina da União Nacional, em todo o caso a Direita não se apresentava doutrinante. A grave lacuna começou a ser remediada em 1959, com o aparecimento da revista *Tempo Presente* (Lx.^a, 1959-1961) de curta vida, mas que afirmou um inequívoco totalitarismo. A menção desta revista, de notável qualidade literária e artística, cumpre ser feita pelas posições críticas que assumiu face ao personalismo e à democracia cristã.

Só em 1960 apareceram em Portugal as primeiras traduções de livros de Jacques Maritain. A primeira foi o *Principes d'une Politique Humaniste*, constituída por dispersos escritos entre 1939 e 1941, e a tradução, devida a António Alçada Baptista, intitulou-se *Princípios duma Política Humanista* (1960). Apareceu o livro na colecção «O Tempo e o Modo», ramo do Círculo de Humanismo Cristão da Livraria Morais, dirigida por Alçada Baptista, e que, nesse momento, para além de divulgar o pensamento social católico, inclusivamente o dos brasileiros, como Gustavo Corção (muito lido no país à volta de 1960) actuava de modo a merecer a imagem de um catolicismo progressista. Na mesma colecção safu o *La Personne et le Bien Commun*, texto de 1939, traduzido pelo poeta beirão Vasco Miranda, sob o título *A Pessoa e o Bem Comum* (1962), Maritain vinha em conjunto com Emanuel Mounier, de que se publicaram *O Personalismo* (1964), em tradução de João Bénard da Costa, e *Manifesto ao Serviço do Personalismo* (1967) em tradução do poeta António Ramos Rosa. Pecava esta iniciativa editorial por dois defeitos: o de as traduções de obras tão problemáticas serem cometidas a literatos de fraca educação filosófica e política; e o de elas não serem apresentadas com prévios textos de esclarecimento e orientação. Menos do que uma acção cultural, tratava-se de uma iniciativa editorial, como se não desejasse ser consequente. De tal modo, que o personalismo divulgado pela Morais, em vez de um vector de mudança tornou-se um modismo.

É perante esta distorsão que se abate a crítica, algumas vezes impiedosa, de António José de Brito. Hegeliano de direita, não tomista (dizer

antitomista seria, julgamos, excessivo) embora haja compreendido o personalismo tomista e feito a sua crítica do seu ponto de vista do totalitarismo, António José de Brito fez o contraponto da onda personalista, em que Maritain surge envolvido, de modo a concluir que o personalismo não pode ser um sector de sistema ético, mas um sistema ético. Não é afirmável que Brito assuma uma posição mental antipersonalista; antes é dizível que identifica pessoa e comunidade. Opõe-se ao personalismo segundo a perspectiva de Francisco de Sousa Tavares, e ao de Jean Lacroix, apresentado como anti-ideologia.

Em todo o caso, nestas efemérides, o personalismo já é outro que não o de Maritain. É outro, embuído das sequelas epigonais, menos filosófico do que literário e partidário, não obstante escritos de percuciente reflexão contraporar, como o de F. Pinto Loureiro, *Democracia e Comunismo* (1967) e de Agostinho dos Reis Monteiro, *Personalismo e Marxismo* (1976) onde, o personalismo, em vez de afirmar-se em si mesmo, retoma o negativo uso de antídoto.

Algumas conclusões provisórias são extraíveis deste excursão, a saber: o humanismo cristão de Maritain influenciou e motivou o pensamento de singulares e de pequenos grupos portugueses de interesse social e político; essa influência patenteia-se em grau mais notório nas personalidades e nos grupos ligados às obras católicas, sociais e de apostolado; progride desde 1935 a 1960, assumindo vulto maior no imediato pós-guerra, sendo erguido como bandeira da democracia ocidental, equidistante do fascismo e do comunismo; fundamenta, em parceria com outros ideólogos, a vaga de personalismo coetâneo do Vaticano II; e serve de elo de harmonia, nos anos 60, entre as fracções conservadora e renovadora, em que muitos católicos se agruparam.

De um modo geral, o tomismo português apresenta três aspectos: o tomismo criativo da escolástica, nas versões dominicana, jesuíta e carmelitana; o tomismo ideológico, quase sempre imobilista e dogmatizante (tão peculiar do controversismo medieval como da apologética moderna); e o tomismo estrutural. Entendemos, por este último, aquela ordem própria e constante do pensamento português que, maugrado debilidades eventuais, se formula no cânone realista da lógica formal em filosofia e do cânone pístico em teologia, harmonizando fé e razão. Neste estrutura mental há lugar para a ciência divina (que inere à revelação), para a ciência humana (que inere à razão) e para a ciência mista (inerente à razão que deduz racionalmente mediante os dados da fé). A estrutura tomista consente o diálogo permanente da fé e da razão, uma vez que racionaliza os dados da fé e misticiza os dados da razão. Consente, por isso, a concórdia da filosofia

com a teologia e, apesar do racionalismo, há lugar histórico para uma simbólica dos conhecimentos na estrutura do pensamento português: o coração é franciscano, a cabeça é dominicana. Dito de outro modo: na estrutura existencial do nosso pensamento tem sido possível conciliar platonismo e aristotelismo, escotismo e tomismo, realismo e idealismo, mesmo que em permanente tensão, à luz da mesma verdade.

Filosofia Mendicante

Não tendo sido uma Ordem com notória vocação 'doutoral', os Carmelitas tinham a sua principal escola no Convento do Carmo de Lisboa, destruído em 1755 pelo terramoto e pelo incêndio imediato, que consumiu quase tudo, incluindo a livraria, que era considerável. Andaram, desde então, sem casa adequada às suas necessidades e quando, em 1834, foram na leva da expulsão, eram poucos, pobres, e sem notável escolaridade. Ausentes por uns bons cem anos, iniciaram o regresso em 1937, de um modo discreto, trabalhadores de pastoral, só em 1949 abrindo um pequeno Seminário em Miranda do Douro, logo transferido para a Falperra (Braga) e, depois, para um novo e condigno edifício na vertente do Sameiro (Braga). Em 1957 inauguraram a Casa Beato Nuno (Fátima), onde floresceu um interessante estudo escolástico. Os professores e alunos fundaram até uma pequena revista, *Carmelo Lusitano*, em que apareceram primícias literárias de frades como Carlos (António) de Jesus Lourenço, Vitalino Dantas, António Monteiro, etc. Padecendo de idêntica crise às das outras Ordens Religiosas, o Carmo encerrou os estudos internos, interrompendo a construção de escola própria, ainda que, em 1983, em Santo António dos Cavaleiros, se retomasse a publicação anual do *Carmelo Lusitano*, colectânea de estudos que insere colaboração, já dos professores carmelitas, já de personalidades estranhas, que se interessam pelos termos da espiritualidade carmelita.

O que se diz dos Carmelitas Observantes afirma-se também dos Carmelitas Descalços, cujas dificuldades foram análogas tanto no pós-exílio, como no regresso, na primeira metade do século XX. Na falta de uma tendência filosófica peculiar, procuraram exercitar-se de preferência nas suas tradições místicas e espirituais, aplicando-se a tarefas de pastoral, sem adequado esforço no sentido de restauração, ou de criação, de um escolástica renovada. Para isso contribuíram também as óbvias limitações em termos de estruturas humanas e de infraestruturas materiais, que por diverso modo afectaram todas as Ordens Religiosas, embora, decerto, menos, Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas. Por isso, apesar da existência de um

sentimento potencial quanto à prioridade da renovação escolástica, não pode afirmar-se que ela tenha ocorrido de forma categórica nos estudos carmelitas, mais vocacionados, por solicitação do tempo, para a teologia prática, para a religião pastoral.

Como se sabe, no tomismo, o primado é o da Verdade. Os outros universais, como a Beleza e a Bondade, decorrem do conhecimento do primeiro cardeal, a Verdade, que se propõe acima de todas as coisas. Na Escola Franciscana propõe-se, em diferença do racionalismo metódico tomista, o primado da Bondade, ou do Bem, por isso que o franciscanismo se *estabelece* numa aquiescência *afectiva* como via *perfectiva*, enquanto o dominicalismo se estabelece numa aquiescência *efectiva* como solução *perfectiva*. Três são as teses franciscanas:

1. A sabedoria diz mais respeito ao bem do que à verdade, de onde a primazia do movimento afectivo e místico sobre o discurso;

2. Não é lícita uma perfeita distinção metodológica e epistemológica entre Filosofia e Teologia, porque a verdadeira Filosofia resolve-se em Teologia, conforme o previsto e demonstrado na *Reductio Artium ad Theologiam* de S. Boaventura;

3. Preferência da via platónica à via aristotélica, em virtude do carácter religioso do platonismo, em contraste com o carácter hermenêutico-demonstrativo, e de índole racionalista, do aristotelismo. A vontade é, no franciscanismo, mais decisiva, tal como no agustinismo, de onde o postular-se que o tomismo aponta um intelectualismo, ou primazia da inteligência (*o conhecer*) enquanto o franciscanismo aponta um voluntarismo (*o amar*). Os pilares da Escola Franciscana são, quanto ao método, S. Boaventura e, quanto à inspiração, João Duns Escoto.

Resguardando o esquema medievo-clássico, o curso filosófico franciscano coincide com a implícita conclusão teológica, pelo que, atendendo aos níveis de iniciação – postulante, noviciado, professorado – o curso exerce-se como propedêutico ao teológico, contendo algumas disciplinas de iniciação teológica, ao modo do que sucede noutras congregações mendicantes. O número de professores e de alunos varia no decurso dos anos, sendo maior o volume de admissão entre 1927 e 1950, começando depois a diminuir os postulantes, em virtude de múltiplas causas.

A razão tomista é mais ostensiva na neoescolástica do que a afeição escotista, dado que o escotismo se formula principalmente na Escola Franciscana, enquanto o tomismo se formula em mais de uma escola mendicante e mesmo secular, como sejam os Seminários episcopais, onde raro, ou nunca, o escotismo foi seguido como via principal, embora seja chamado à aula a título adjuvante, ou adjacente.

A sucessão magistral do neoescotismo em nosso tempo oferece dignidade afericional.

Um dos primeiros pensadores é Leonardo de Castro (fal. 1941), bracearense, professor em Montariol e pregador afamado. Disputou com Leonardo Coimbra o estro de maior orador do seu tempo, e desde as campanhas franciscanas de 1927, em que ambos participaram, ficou registada a expressão «os dois Leonardos», que se utilizava quando ambos eram oradores nalguma sessão comemorativa do centenário franciscano, em 1927. Há testemunhos de que, neste mesmo ano, após a conferência de Vila do Conde (em 1 de Agosto de 1927), Leonardo de Castro levou Leonardo Coimbra para a casa de Tuy, onde este efectuou um retiro de três dias. Leonardo de Castro, um dos primeiros escolares de Montariol, doutorou-se na Universidade Católica de Friburgo, com uma tese felizmente impressa – *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain: l'Idéal de Saint François et l'Oeuvre de Saint Bonaventure à l'égard de la Science* (1934) que visa a análise crítica das ciências contemporâneas à luz do ideário franciscano-bonaventuriano.

Um pouco mais novo, mas de geração coetânea, é Ilídio de Sousa Ribeiro (n. 1906), que ganhou diuturnidades como escolástico dos estudos da sua Ordem, a ele se devendo numa fase de um quase exclusivismo tomista, a chamada de atenção do meio cultural para a tradição escotista. Entre as suas obras salientam-se: *Escola Franciscana. História e Filosofia* (1943), *O Doutor Subtil João Duns Escoto* (1944) e *Génese e Espírito da Síntese Escotista* (1952). Autor de estudos eruditos sobre Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, Fr. Ilídio é um dos raros, senão o único neo-escolástico mendicante que compôs compêndios para uso das escolas: o *Curso de Psicologia Experimental* (1953) e o *Curso de Psicologia Racional* (1955) segundo a *mens Scoti*, de que é o mais completo expositor.

Da mesma geração é também o popular Fr. João Diogo Crespo (n. 1903) que professou no Varatojo em 1924, tendo-se afirmado como primeira instância da formação na espiritualidade franciscana, mediante a revista *Alma* (1955-1963) e, depois, na revista *Itinerarium* (desde 1955) que sucedeu a uma outra, anterior, a *Colectânea de Estudos* (1946), principais repositórios da produção dos padres franciscanos.

Posteriores, pela idade, mas afeitos à mesma herança espiritual, citam-se os nomes de Joaquim Cerqueira Gonçalves (*Humanismo Medieval*, 1971), de David de Azevedo (*Controvérsia sobre Escoto*, 1956), Manuel Barbosa da Costa Freitas (*Momentum activitatis subjecti in cognitione iuxta Leonardii Coimbrae doctrinam*, 1954), A. D. de Sousa Costa, F. Félix Lopes e, enfim, João Ferreira, especialista no pensamento lógico e teológico de

Pedro Hispano, e a quem se deve um capital momento da nossa vida cultural – a aproximação da Escola Franciscana à Filosofia Portuguesa, documentada no livro *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa* (1965) que merece uma reedição, expurgada das gralhas que desfeiam este notável contexto histórico-filosófico. Todavia, como é óbvio, o carácter de uma escola não se esgota em listas de autores e de escritores; permanece para além deles e, hoje em dia, delida a Escolástica, a escola franciscana continua. Nem inere a puros filósofos, nela cabendo culturistas, dos quais nos apraz memorar o nome ilustre do falecido Padre Eusébio Dias Palmeira, sabedor de Homero e de todos os gregos.

Neo-Augustinismo

Segundo julgamos saber, a tradição augustinista não se apresentou, neste período, como escola própria, ao contrário do que sucedeu com o escotismo e com o tomismo. Complemento do tomismo, o augustinismo, é um prolegómeno de teologia e da virtude religiosa e, com sua vertente incarnacional, pode fundamentar um existencialismo cristão. Onde achar, nesse caso, a renovação augustinista? Diremos que ela motiva grande número de autores, já de escola, já individuais, sendo possível identificar linhas de sensibilidade e de mentalidade augustinizantes em franciscanos, em dominicanos, em jesuítas e, até escritores de carácter não sacerdotal: A. Ambrósio de Pina, Manuel da Trindade Salgueiro, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Arnaldo de Miranda Barbosa, Dias de Magalhães e Lúcio Craveiro da Silva.

Uma unidade de método augustinista é inexistente, dada a carência de uma escola com os seus carismas, de onde o aspecto mais incidental da doutrina. Dá-nos, este fenómeno, razão para afirmar que o posicionamento dela é, hoje em dia, como foi na escolástica medieval e na Segunda Escolástica – todos bebem da água de Agostinho, uns mais, outros menos, e, com efeito, não é só a Escola Franciscana que, apesar de Boaventura e de Escoto, está imersa em augustinismo; também a tradição tomista abunda, e mais do que pode julgar-se, na inspiração dessa magistral espiritualidade, concebida por verbo incarnado para um incarnado e individualizado pensamento, que procura não apenas o saber, mas também o amor.

De 13 a 16 de Novembro de 2000, por iniciativa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, foi levado a efeito o *Congresso Internacional 'As Confissões' de Santo Agostinho. 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Embora tivéssemos recebido amável convite, motivos de vida privada, agregados ao compromisso da edição do já citado livro com

a bibliografia de Santo Agostinho, que andava em preparação havia longos meses, não nos permitiram atender o referido Congresso, ao qual, entretanto, desejámos todo o sucesso, num artigo publicado num semanário lisboeta. Todavia, e para utilidade dos leitores da nossa Revista, obtivemos da U.C.P., por gentileza da senhora D. Ana Morais, documentação que nos permite elaborar este registo.

O Congresso foi inaugurado na manhã de 13 de Novembro, com uma sessão solene de abertura, presidida pelo Senhor Primeiro Ministro, através do seu representante, o Secretário de Estado do Ensino Superior, tendo proferido discursos de circunstância o Magnífico Reitor, o Director da Faculdade de Ciências Humanas e o Coordenador da Área de Estudos, Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves e, após um intervalo, Goulven Madec, do Instituto de Estudos Augustinianos (Paris) proferiu uma lição sobre as *Confissões* como oração bíblica.

O resto do dia foi preenchido com sessões parciais (três) em que foram ouvidas comunicações de Lúcio Craveiro da Silva, Marcel Neusch, H. Noronha Galvão, Frederik van Fleteren, Marie-Anne Vannier, Isidro Pereira Lamelas, Armindo dos Santos Vaz, Alessandro Ghisalberti, Burcht Pranger, Carlos Silva, Norbert Fischer, e José Costa Macedo. Todas as comunicações professaram uma leitura interior do texto, exegese e hermenêutica.

O dia 14 abriu com a comunicação de João Marques sobre o interessante tema da “Presença das Confissões na Literatura e na Cultura Portuguesas”, tendo-se seguido um painel em sessão plenária, com lições de Vitorino Grossi, Artur Vilares, Joaquim de Sousa Teixeira e Maria Manuela Martins. O tema foi abordado em correlação com Lutero e o luteranismo, a antropologia filosófica e a filosofia de Heidegger, ainda que Grassi haja tratado da espiritualidade do *Confissões*. A sessão encerrou com debate.

De tarde, e na manhã do dia 15, três sessões parciais. Intervenientes: Luís Lourenço, Maria João Silveira, Mário Veríssimo, Fernanda Henriques, José Júlio Pinheiro, Joaquim Cardoso Duarte, Cassiano Reimão, Arnaldo Cardoso de Pinho, Helmut Kohlenberger, Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Maria de Jesus Lorena de Brito, Luís Bernardo, Manuel da Costa Freitas, Dominique Doucet e Santiago Sierra Rubio. Na parte da tarde de 15 e no dia 16, novas sessões parciais, e comunicações de Mendo de Castro Henriques, Maria Leonor Xavier (que tem vários estudos acerca de Agostinho), Michel Renaud, Jacinto Farias, Jorge Coutinho, Luis Marín de San Martín, Fernando Lemos, João Ferreira, José Rosa, Américo Pereira, Artur Morão, Pedro Correia, Maria Grazia Mara e Joaquim Cerqueira Gonçalves.

No termo da última sessão foram exaradas as Conclusões do Congresso, que terminou de tarde, com um programa social, artístico e religioso em Mafra (onde se fez uma Exposição Bibliográfica Augustiniana) tudo culminando na celebração jubilar presidida pelo Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo.

Cremos que um trecho da Apresentação dos Resumos das Conferências diz o que terá sido o senso de cada uma delas: “O mal, o pecado, o erro, a culpa, a ilusão e a desilusão; a liberdade, a amizade, a procura, o encontro, a alegria, o louvor, a razão, a fé; a memória, o tempo, a eternidade, a criação” – ou, de como cada erudito leu e entendeu um pensamento de carne e osso, como foi o de Santo Agostinho um companheiro para todas as estações.

Os volumes com as Actas testemunharão a riqueza do evento. Por agora, dispusemos de um útil voluminho, contendo os Resumos das Conferências, das Comunicações e dos currículos dos intervenientes. Dias de Filosofia, de Teologia e de Religião, à luz do Mestre da Santíssima Trindade.

O final do 1º dia do Congresso Internacional ficou assinalado pela apresentação de uma nova edição portuguesa de *Confissões*. Havia muito se manifestara o desejo de uma tradução nova, se possível em edição bilingue, pois não se compreende que os leitores de língua castelhana tenham empresários de iniciativa, que lhes propõem, com regularidade, edições bilingues das fontes magistrais do pensamento cristão, enquanto os de língua lusa se remetem a uma apagada e vil tristeza, a um desânimo que nem faz, nem deixa fazer, e ainda critica o que se faz e quem faz. Quietismo ou *desprecio*?

Quando elaborámos o Escólio Bibliográfico – Augustiniano (terminado em Dia de Pentecostes do ano 2000) bem manifestávamos esse desejo, ignorando e ainda bem, porque desse modo tivemos o gosto da surpresa, a qual veio satisfeita em Novembro. O “*Confissões*” com tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel; Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas; e Notas de âmbito filosófico do mesmo e de José Maria da Silva Rosa, Edição do Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira (U.C.P.) e da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, é um volume de 779+5 pp., contendo o texto integral, bilingue (latino e português) da obra de Santo Agostinho (pp. 1 a 759), as Notas Prévias à Tradução, pelos respectivos Tradutores (pp. VII-X), a Introdução, pelo Padre Costa Freitas (pp. XI-XIX) e um Índice Onomástico (pp. 763-769). Este Índice abrange não apenas os nomes de pessoas, mas também as designações de movimentos

doutrinais e de obras literárias e da Sagrada Escritura. Também ideias ou temas.

Os tradutores justificam a tradução, “um esforço por atingir um objetivo quase inatingível” (p. VII) invocando o testemunho de Pascoaes, que considerava o estilo de Santo Agostinho incompatível com o clássico inerte da nossa língua. Se não nos enganamos, o que Pascoaes queria dizer era outra coisa: que o *ortodoxismo urbano* de Agostinho era incompatível com o *heterodoxismo pagano* da nossa arcaicidade, ou seja: Agostinho não casava bem com Prisciliano. Mas isto é outro longo rosário de contas, passa pela revalidação de *pagano* a par de *urbano*, a ler em leitura paralela, esclarecido que for que *pagano* nunca foi oposto de *cristiano*, mas sim de *urbano*. Notável a explicação dada na página IX acerca dos exclamativos. Finalmente há quem entenda o êxtase genuíno, e não se ponha a fazer discurso de estilo oratório universitário, o que não passa de um grito de alma.

Pouco mais há a dizer, quando lemos a tradução do nº 9 do cap. VI do livro I. Finalmente fizemos o teste. Os tradutores traduzem como Pascoaes ensinou: “E eis que a minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver”. Já não vejo mais. Basta-me este *e* para crer na pureza da tradução. Nos pormenores se vê a perfeição. Pode haver outros passos que mereçam crítica, não sei; mas este *e* (*e*, não *mas*) leva os tradutores ao céu, ao som de sinos e de címbalos retumbantes.

Na sequência escolástica, a filosofia vale como isagoge à teologia, por isso que, mesmo na tradição portuguesa, como ensinava Álvaro Ribeiro, não haver filosofia sem teologia. Diremos, agora, um pouco mais: – na tradição escolástica, cada instituto religioso transmite, a par do ensino filosófico, uma espiritualidade. As Ordens Religiosas procuram viver o espírito do fundador, os carismas da fundação. Sem pretendermos esgotar a enumeração das vias possíveis, sabemos de memória significar algumas linhas de espiritualidade, ou religiões: na escola carmelita, a *meditação*; na escola dominicana, a *pregação*; na escola jesuíta, a *contemplação na acção*; na escola franciscana, a *caridade na acção*, etc.. É em virtude do património carismático que as escolas conventuais geram o seu próprio e peculiar magistério, e os seus próprios doutores, que são esses que melhor adequam o saber filosófico e teológico à espiritualidade própria do Instituto, Ordem, ou Seminário.

Uma funda relação da filosofia para a teologia se estabeleceu na Escolástica renovada do período que temos em vista, sendo lícito afirmar, porque está demonstrado em documentos escritos, que raro a neoescolástica se esgotou no currículo filosófico, antes afluindo, sem intervalo, ao

pensamento teológico, já à Teologia Fundamental, já à Teologia Pastoral. Cremos, aliás, que as necessidades pastorais prejudicaram deveras o exercício especulativo na Teologia Eclesiológica: Sacramentos, Mandamentos, Técnicas Pastorais, Direito, Ética e Teologia Moral. Em contra, esses que designamos por pensadores livres, não vinculados à Escolástica, preferiram a Teologia Fundamental e, no mínimo, a Teologia Natural, ou Teodiceia.

Ora, desde os primórdios de 1950, que um decrescendo vocacional se tornou notório. A crise de estudantes nas Ordens Religiosas e nos Seminários assumiu proporções gravíssimas a partir de 1960. A emigração para França e para a Alemanha, o recrutamento dos mancebos para as guerras ultramarinas, os novos padrões de vida profana, e, até, a própria crise vocacional nas instituições, constituíram factores que deixaram os conventos e os seminários um pouco menos do que vazios. Nenhuma destas instituições tinha posses e meios para manter um corpo docente para facultar aulas a digitos candidatos que porventura chegavam, ano a ano. Só a Companhia de Jesus, com Faculdade em Braga, podia responder às necessidades do seu estudo interno.

Neotomismo

Reunidos em Capítulo Provincial (Fátima, 1966), os Dominicanos confirmaram o seu compromisso com o estudo da verdade e com a formação filosófico-teológica, na lealdade à tradição da espiritualidade dominicana, essencialmente sistematizada no tomismo, e pois, rejeitante dos vários modernismos, pelo que, na abertura do curso, todos os professores prestaram juramento anti-modernista, e fizeram profissão de fé, desse modo aceitando, sem reservas, a *sequenda Sancti Thomæ doctrinæ*.

Do ponto de vista curricular, o curso filosófico, fundamentalmente propedêutico, incluía cadeiras preparatórias do curso teológico. Assim, a par das cadeiras de Lógica, de História da Filosofia, de Psicologia Racional, de Psicologia Experimental, e de Metafísica, os estudantes e noviços também cursavam cadeiras sagradas: Eloquência Sagrada, Grego Bíblico, Teologia Fundamental e Sagrada Escritura. Deste modo, o curso teológico, inaugurado em 1958, apresentava-se já com um currículo de especialidades (Teologia Moral, Teologia Pastoral, Exegese, Dogmática, Liturgia...) porque os fundamentos eram estudados adentro do curso filosófico. No entanto, o estudo da *Suma Teológica* fazia-se adentro do curso teológico.

Entre os professores citam-se Fr. Bernardo Domingues, autor de *Breves Escritos* (1977) com vários estudos na área da Metafísica; Fr. Raul de

Almeida Rolo, que foi Provincial, autor de uma vastíssima obra na história e na filosofia dominicanas; Fr. Bento Domingues, cuja obra, tocada por uma tónus modernizante, é de maior carácter teológico; Fr. António do Rosário, que se especializou nos arquivos e cartórios dominicanos; e Fr. João de Oliveira, cuja obra de análise crítica do pensamento do seu confrade João de Santo Tomás é vasta e significativa. Fr. João de Oliveira, bem conhecido do povo pela obra social a que se votou, a favor da infância, é um dos referenciais na definição moderna do que deve entender-se por «discípulo tomista», retomando as teses de João de Santo Tomás: trabalhar na linha de sucessão de Tomás de Aquino e dos intérpretes; apego à doutrina e sua defesa; expôr a doutrina de Tomás sem curar de opinião própria, ou de novidades; seguir o Mestre, procurando explicar as suas eventuais contradições; e, enfim, seguir a sua doutrina, sem divisão de opiniões.

A escolástica dominicana não se fechou no currículo conventual, mas procurou comunicar-se, com intenção divulgativa e formativa, em algumas publicações, onde podemos achar os autores e o pensamento: *O Facho* (1947), *Alvares Dominicanos* (1956), *Rosa Mística e Verdade e Vida* (desde 1945).

Os Estudos Dominicanos de Fátima estão na origem do Instituto de S. Tomás de Aquino (ISTA), que, entre 1955 e 1977, organizou os Cursos de Teologia de Verão, em Fátima, que foram uma tentativa no sentido de facultar, não só aos sacerdotes, mas também aos leigos, um meio de aprofundamento da fé e de incremento da esperança, mediante um lúcido conhecimento discursivo da verdade revelada e dos valores eclesiais. O curso filosófico encerrou em 1967, e o curso teológico encerrou no mesmo ano, tudo principalmente derivado da crise vocacional, dos problemas estrutural-organizativos da própria Ordem dos Pregadores e da necessidade de procura de alternativas para a formação filosófica e teológica que passou a caber, por falta de outro recurso, à Universidade Católica Portuguesa.

O projecto de uma Universidade Católica vinha desde o fim do século XIX, mas ele só se tornou realidade em 1967, abrangendo, entre outras Faculdades profissionais, as de Filosofia e de Teologia, em Lisboa, e, depois, noutros locais. A U.C.P. constituiu uma boa solução material, porque, já as Dioceses, já as Ordens religiosas, não podendo manter os Estudos próprios, passaram a matricular os poucos estudantes na referida Universidade. Do ponto de vista da economia do ensino, nada há a objectar, mas, do ponto de vista do pneuma da tradição carismática, é óbvio que os estudantes não recebem aí a genuína iniciação nas suas heranças espirituais. Os professores são provenientes de várias origens e naturalmente

incorporam o que poderíamos chamar um eclectismo filosófico de obediência católica – à Escritura, à Tradição e ao Magistério – mas isento dos sinais desta ou daquela tradição espiritual, porque isso não incumbe à Universidade, mas às Dioceses e às Ordens. Significa isto um empobrecimento do pluralismo das religiões católicas, que só pode ser garantido, ou através da complementar existência da formação dentro das próprias Ordens, ou através da renovação dos estudos dentro delas, com abandono do recurso achado na Universidade. Estamos, de facto, perante uma crise, que fenecerá quando cada um dos institutos for capaz de retomar o exercício dos Estudos Internos e, pois, a genuína praxe escolástica.

Existencialismo e fenomenologismo

A existência não é um *nada*, como no prólogo de Camus ao *Calígula*; é uma vida situada, pela qual toda a vida se realiza. O carácter existencial do pensamento português é superior ao *pensamento existencialista*. Torna-se mesmo lícito afirmar, porque há provas, que o existencialismo é uma filosofia importada e aculturada, enquanto o existencial é um típico da nossa cultura. António Quadros desmonstra este carácter em *Introdução a uma Estética Existencial* (1954) e *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa* (1957) sendo irrecusável a predominância da visão existencial da nossa cultura e da nossa literatura, visão essa pela qual se transita para a transvisão, sendo este um dos motivos pelos quais Bruno aduz que a metafísica é menos peculiar ao pensamento, que deduz o sobrenatural do natural. A literatura de viagens, as crónicas da gesta marítima, as memórias sobre os homens dos novos mundos; a novelística camiliana; o trágico-grotesco das personagens de Raul Brandão; as situações-limite dos contos de Domingos Monteiro; são apenas exemplos da visão existencial na literatura, que o existencialismo ajuda a compreender melhor, tal como ajudou a entender as vertentes existenciais da espiritualidade de Santo Agostinho, que Diamantino Martins definiu como o primeiro existencialista, por causa da imersão existencial que determina as *Confissões*.

Cabral de Moncada desatendeu a presença existencial quando apresentou a *Filosofia Existencial* (trad. port., 1946), de O. T. Bolnow, limitando-se a dizer que havia indícios de interesse na sociedade por esta filosofia. O interesse era pelo *existencialismo*, já que o existencial estava presente, e, mesmo assim, a tendência para o existencialismo, era já anterior, embora, naquela data, se iniciasse a *fase de voga* do existencialismo, com elaborações eruditas e com manifestações marginais, em que se situam os jovens que, enleados no condicionalismo social, tomam atitudes

de interpelação, seguem determinada moda no vestuário e na apresentação, e se dizem «existencialistas». A predominância do existencial nativo facilita a compreensão do existencialismo alógeno. Álvaro Ribeiro, que definiu o existencialismo como um pensamento cuja temática é o pecado, o sofrimento e a morte (Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, pág. 14) atribuiu o vigor do existencialismo à ditadura do positivismo. Este foi um estado de presúria de que o pensamento se libertou, mas sem achar porto seguro, de onde o existencialismo ser uma doutrina de naufrágio, de *navis fracta*: a sociedade abandona o positivismo, por ser uma prisão; mas não acha a casa adequada ao ser, e naufraga. O existencialismo é uma filosofia do estado transitório, que assume consciência do *estado de queda* e tem, por isso, potências para uma posterior ascensão. Que algum existencialismo (sobretudo o francês de Sartre e de Camus) seja um moralismo humanista (importando indagar se um texto como *Les Mains Sales*, de Sartre, é ou não é uma abordagem dramática ao pecado original), torna-se óbvio quando ligamos a doutrina existencialista ao prólogo positivista que estabeleceu a censura da teologia e das virtudes teológicas, decapitando a tradicional axiologia sem a substituir por outra, de análoga consistência.

A introdução do existencialismo tem marcos. Antes de 1920 divulga-se o idealismo alemão (que, até ao fim do século XIX, entrara apenas nas esferas escolares) em que Nietzsche devém autor preferencial, por influência dos escritores da «Renascença Portuguesa». Miguel de Unamuno, modelador de um agonismo existencial, enriquece o trânsito da doutrina na condição portuguesa, onde era lido e estimado por muitos autores, entre eles Pascoaes. O vitalismo, o neokantismo, o fenomenologismo, o bergsonismo, acomodam o ambiente para a recepção do existencialismo, que, por deficiente instrução dos intelectuais, é veículado sem a necessária referência de identidade e de diferença ao nosso estado cultural. Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes entenderam a necessidade de identificação de uma paridade de valores nativos e dos valores exógenos, por forma a obter uma unidade de espírito doutrinal, que não se ficasse na receptiva passividade. Essa paridade existe, já no humanismo trágico de Sant'Anna Dionísio, já na filosofia de transitoriedade de Fidelino de Figueiredo, cujo livro, intitulado *Um Homem na sua Humanidade* (1956) releva de um peculiar existencialismo, porque assumido como próprio, face aos existencialismos.

O conhecimento da filosofia existencialista contribuiu para facilitar a definição das filosofias concretas e situadas, e, embora Álvaro Ribeiro minore o existencialismo enquanto doutrina a seu ver imperfeita, reconhece que a tese de uma «filosofia portuguesa» teria sido de mais difícil propositura sem as justificações fornecidas pelo existencialismo, que também

contribuiu para uma renovada leitura do humanismo franciscano. No processo incultural, e ainda na primeira metade do século XX, Kierkegaard é autor muito estimado. Quando Adolfo Casais Monteiro, segundo projecto de Leonardo Coimbra, traduziu *O Desespero Humano* (1936) já corriam outras obras do teólogo dinamarquês em nossa língua, em que Álvaro Ribeiro também verteu *O Banquete* (1953). A condenação das doutrinas de Sartre (1948) e, logo a seguir, a encíclica de Pio XII, *Humani Generis* (1950) contra o existencialismo ateu, contribuíram para um maior interesse pelas doutrinas existencialistas, isto é, para um maior interesse no seu conhecimento. É a partir de fins da 2.^a Guerra Mundial, que os passos de introdução do existencialismo se tornam mais nítidos. A primeira linha de influência é germânica, depende de Hartmann e de Heidegger, encontrando-se já realizada por Delfim Santos (*Fundamentação Existencial da Pedagogia*, 1946). A segunda linha é francesa, depende do existencialismo cristão de Gabriel Marcel, que, além de ter estado no nosso país uma ou duas vezes, proferindo conferências, viria a influenciar o exercício intelectual de Salette Tavares, tida como sensível exegeta do pensamento concreto de Marcel, algumas de cujas obras também foram traduzidas, uma delas (*Os Homens contra o Homem*) por Vieira de Almeida. A linha marcelina é também a de Carlos Branco (*Metafísica e Mundo Contemporâneo*, 1953), de Maria Luísa Guerra e de Leite Rainho (fal. 1960) o nosso mais completo expositor da filosofia concreta de Marcel (*Filosofias do Concreto*, 1957). A terceira linha é ainda francesa, decorre de Sartre e realiza-se na literatura dos universos concentracionários e das situações-limite do humano – como nos romances de Fernanda Botelho –, sendo clara uma singularidade de imersão existencialista na obra, já de ficção, já de ensaio, de Vergílio Ferreira (*Da Fenomenologia a Sartre*, 1962). Alberto Camus e Karl Jaspers também aparecem como motivadores da inculturação existencialista, embora envolvidos nesse painel, que designaríamos por eclectismo existencialista. A neo-escolástica actualizou-se quanto à leitura existencialista, havendo múltiplas tendências. Entre os filósofos bracarenses há uma tendência que, derivada do tomismo, efectua uma convergência com Bergson (Diamantino Martins, *Existencialismo*, 1955; Cassiano Abranches, *Metafísica*, 1956), e uma tendência mais vinculada à fenomenologia de Husserl (Júlio Fragata, pensador do existencialismo como um humanismo em busca de transcensão), da qual compartilham autores conimbricenses (Alexandre Morujão, Gustavo da Fraga) e outros, como Eduardo Abranches de Soveral. Apesar da oportuna difusão do existencialismo francês, é da maior difusão dos seus escritores (Ponty acha-se traduzido por António Braz Teixeira) a metafísica, a ontologia e a teologia,

preferiram Heidegger, cujo método hermenêutico-exegético revelou grandes qualidades para a crítica interna da ontologia e da teologia, designadamente para a aproximação ao pensamento tomístico. Tal se acha patente nos estudos de Celestino Pires, e de José Enes (*À Porta do Ser*, 1969) que, apoiado ainda no vitalismo ontológico (Ortega y Gasset também se integra no quadro referencial da introdução existencialista) obtém uma ciência dos modos de revelação do Ser. As determinações de Heidegger ecoam na filosofia jurídica de António José Brandão (fal. 1984) que tentou uma fundamentação existencial do Direito, num ambiente hostil à sua leitura tomístico-heideggerina.

A introdução existencialista enriqueceu o vivencialismo (teoria de vivência total, o enunciou Júlio Fragata, numa perspectiva cristã) não tirando conteúdo aos tópicos menos existencialistas do que existenciais da experiência portuguesa, iniciada nas situações do concreto sem decapitação do inconcreto, e, por isso, menos atenta ao existencialismo ateu do que ao existencialismo teologal ou religioso. A saudade e o saudosismo são um existencialismo com todas as virtualidades que fazem do saudosismo uma «concepção existencial do homem» (Pascoaes, *O Homem Universal*, pág. 37) se bem que, algures, Pascoaes seja tentado a considerar o Ser como algo de oposto à existência, ainda quando desta se alimente.

O neotomismo europeu, colocado diante das novas metodologias pós-positivas, v. g., o fenomenologismo e o existencialismo, não deixou de, mediante a prática recriacionista, abrir portas para a compreensão, e mesmo para a redenção daquelas metodologias. Os nossos escolares religiosos puderam conviver nesse clima de coexistência, sempre que frequentavam faculdades belgas, francesas, alemãs e italianas. A revista *Filosofia*, do Centro de Estudos Escolásticos, de Lisboa foi co-dirigida, por Maria Manuela Saraiva, cuja formação existencialista é bem mais importante do que a sua formação escolástica, pelo que não deixa de ser exacto que, em vista do outro co-director, António Alberto de Andrade, a *Filosofia* representa um momento de conciliação do tomismo e do existencialismo cristão. Nicolau Hartmann, J. Maréchal e Husserl sucederam na cronologia à influência de E. Gilson e de Sertillanges, se bem que o magistério destes não fosse postergado, tanto mais que eles funcionavam como suportes tomísticos defronte das filosofias não-tomistas, que importava ler e interpretar.

Delfim Santos (fal. 1906), que, apesar de uma unidade de pensamento bem definida, possuía uma cultura filosófica invulgar, que lhe permitia considerar criticamente mesmo as teorias que rejeitava, concedeu repetida atenção ao tomismo. Em 7 de Março de 1948, no Instituto Missionário do

Estoril, proferiu uma conferência sobre «o problema da essência e da existência em S. Tomás de Aquino», e, em 1951, falaria aos alunos da Faculdade de Letras de Lisboa sobre o tema «S. Tomás e o Nosso Tempo», para sublinhar a actualidade do sistema do Aquinate e valorizar o carácter de permanência do método para abarcar a problemática do homem contemporâneo. Assinalou, então, a equivalência de preocupações das filosofias tomista e moderna, e convidou o auditório a reflectir acerca da identidade e das diferenças de «ciência» e de «metafísica». No mesmo ano, escrevendo na imprensa, Delfim Santos chamaria a atenção dos leitores para as relações do tomismo com o existencialismo, afirmando: «Mais significativo é verificar-se que a filosofia contemporânea, nas suas tendências ontológicas de tipo existencial, encontrou uma posição temática idêntica à de S. Tomás, superante do idealismo essencial que subsumia a realidade em abstracções de tipo lógico-matemático e ignorava a contingência e individualidade irreduzível do existente».

Este juízo de Delfim Santos não era enunciado pela primeira vez em 1951, pois que, num texto de 1944 sobre «Essência e Existência segundo S. Tomás», já chamara a atenção para o mesmo tema: o realismo integral tomista apresenta fundas conotações de análise com o existencialismo, se bem que o idealismo de que a filosofia tomista se reivindica não seja coincidente com o projecto imanentista de que o existencialismo se reveste. Delfim Santos não fez profissão de fé tomista, tendo-se mantido idealista sim, mas existencialista sobretudo, conforme amplamente demonstrou na sua obra, sobretudo aquela em que meditou o tema da educação; mas não rejeitou o tomismo como valor, a atender pelo existencialismo.

O caminho filosófico de Delfim apresenta-se hoje em dia mais visível, dado que foi tornada pública a sua correspondência com Álvaro Ribeiro – *Cartas para Delfim Santos 1931-1956*, compiladas e anotadas por Joaquim Domingues. As cartas dele para Álvaro tinham sido incluídas no volume da *Correspondência* (1998). O cruzamento destes documentos epistolares garante uma visão nítida da problemática filosófica do tempo, e as linhas de continuidade do fenómeno que se designa por ‘Escola Portuense’.

A posição mental de Delfim Santos, aferida a Leonardo Coimbra e a Hartmann, é parcialmente coincidente com as posições definidas por autores católicos, embora os níveis de referência original sejam diferentes. Hartmann influenciou decerto em opções expressas por jesuítas bracarense, mas Gilson, J. Maréchal (fal. 1944) e E. Husserl parecem definir melhor os parâmetros da leitura tomista face ao fenomenologismo e ao existencialismo. Maréchal, professor de Lovaina, enunciou, na obra *Point de Départ de la Métaphysique* (1922-1923) as fórmulas de abertura do tomismo às

correntes modernas, como o fenomenologismo e o existencialismo, e bem assim à filosofia intuicionista de Bergson.

A problemática existencialista pôs-se de forma categórica, em 1946, ao Congresso Internacional de Filosofia de Roma, em que o assunto foi muito debatido. Aliás, na alocução dirigida aos congressistas, Pio XII não deixou de sublinhar o facto e de, ao mesmo tempo, se interrogar acerca dos horizontes fechados pelo existencialismo niilista. O impacto do movimento foi deveras forte na época, a pontos de a *Revista Portuguesa de Filosofia*, logo nos primeiros números, dar guarida a estudos exegéticos do existencialismo.

Foi por Bergson que se abriu o caminho de Diamantino Martins (n. em 1910), antes de vir ao aprofundamento do existencialismo, em estudos como *Existencialismo* (1955) e *Filosofia da Plenitude* (1956), onde afirma o conhecimento ôntico antes do lógico, assim definindo uma ontologia fundamental à luz da ontofenomenologia criticada segundo a ontologia tomista, de incidências agustinistas.

Cassiano dos Santos Abranches (n. em 1896) assimilou o tomismo de Maréchal e, no livro *Metafísica* (1956), demonstra que o conhecimento da realidade pelo método científico continua, sendo um conhecimento parcial, se não for unificado pelo exercício metafísico – o que nos recorda a sugestão de pensar ciência e metafísica, já lida em Delfim Santos. Para Abranches, os sistemas filosóficos constituem experiências humanas, que se acumulam em estratos sobrepostos, a partir dos quais o conhecimento prossegue.

Mais atento à gnoseologia, António da Costa Lopes (n. em 1928), pensou em termos tomistas o problema da história, indagando o princípio da inteligibilidade histórica, segundo a crítica do existencialismo, antes de escrever o ensaio sobre *Existencialismo e Literatura* (1965). Porém, na linha de Maréchal e de M. Heidegger, sobressai Celestino Pires (n. em 1924) que estudou o realismo finalista de Maréchal, e constitui obra de superior valia no ensaio intitulado *Inteligência e Pecado em S. Tomás de Aquino* (1961), em que ultrapassa as posições de Blic e de Maritain, mediante a leitura interna de S. Tomás, através do próprio espírito de S. Tomás, o que supõe uma pesquisa linguística, ao modo de Heidegger, autor que Celestino Pires estudou mais de uma vez.

A nova orientação deu também lugar à obra de exegese da fenomenologia de Husserl, levada a efeito por Júlio Fragata (fal. 1985), e de que citamos apenas dois dos títulos de maior relevo: *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia* (1959), e *Problemas da Fenomenologia de Husserl* (1961), envolvendo uma proposta amplificante que, tomando por base a ontologia, se desenvolve em vista da religião e da teologia.

Dos autores citados, é evidente a ligação à escola bracarense, mas em boa verdade outros sacerdotes de formação tomista abordaram o existencialismo. Se um Leite Rainho, sobretudo no *Filosofias do Concreto* (1957) expressa uma adesão substantiva ao existencialismo de Gabriel Marcel, já António Alves de Campos submete a crítica do existencialismo a uma escolástica de providência tomística. Testemunham-no, quer a sua comunicação ao Congresso Nacional de Filosofia, intitulada *Filosofia e Existencialismo*, quer o ensaio *Existencialismo e Fé Católica* (1955).

A «Filosofia Portuguesa»

O tema solicita um discernimento prévio acerca do termo, 'Filosofia Portuguesa'. A sua extensão parece muito ampla, mas, na realidade, ele designa, indica e compreende apenas, e neste caso, uma tradição filosófica específica, com exclusão de outras. Este discernimento é necessário, em virtude da equivocidade ou ambiguidade do termo, uma vez que ele é peculiar e próprio de um movimento recente, que se baptizou, ou foi baptizado, com o nome de 'Filosofia Portuguesa', o qual se apresenta como uma gnose esotérica, de transmissão convivencial e extra-institucional. Consideramos que esta gnose supõe o primado do pensamento pensante, sem prejuízo da consideração do pensamento pensado, que é também um pensamento situado, por força da intervenção da herança cultural na dinâmica do saber a construir; e com obediência à regra de quem nem todo o saber depende da filosofia aquisitiva, por a toda a criatura ser dado um saber revelado, tanto na ordem natural como na ordem sobrenatural.

Embora os filósofos não constituam a Filosofia, a indicação de nomes de filósofos é lícita quando se propõe dar uma imagem mais acessível de uma ideia. Dentro desta licitude, cumpre dizer que a chamada gnose de 'Filosofia Portuguesa' passa por três fundações sequenciais e consequenciais: a de Sampaio Bruno, mormente no tratado *A Ideia de Deus* (1902) e de Guerra Junqueiro; a da *Renascença Portuguesa* (1912-1935) com os magistérios de Teixeira Pascoaes e de Leonardo Coimbra; e a de Álvaro Ribeiro (sobretudo nas obras situadas entre 1943 e 1957) a que se associou o seu condiscípulo José Marinho. O moderno movimento é constituído por um corpo doutrinal e por uma vocação de abertura, autorizada a ultrapassar o corpo doutrinal, se necessário, porque justo. O movimento continua através de novas gerações, quais as do jornal «57» e seguintes. É, porém, suposto, que os discípulos estarão no mundo em recusa de qualquer poder – cultural, político, económico, social e institucional, pondo o direito de pensar antes de todas as coisas; e, acima de todas as coisas, o pensamento da ideia de Deus.

A Filosofia é amor da sabedoria. Propõe o primado do amor na verdade, de tal forma que o conhecimento da verdade se exprime no conhecimento do amor. Aceita a dupla via do crer para inteligir e do inteligir para crer. Quanto às formas, entende-se que o discurso filosófico transcorre numa tal atmosfera, que impossível se torna cingi-lo ao discurso dialéctico, ao *sermo* racional, à demonstração *more geométrico*. O discurso filosófico também é inspirável a outras formas de revelação comunal como o aforismo e o poema.

Regra de ouro da 'Filosofia Portuguesa' é a de não haver Filosofia sem Teologia, nem Filosofia substante sem Teologia que a justifique. E a Teologia fundada em Filosofia transpira para além do *sermo* teológico; pode exprimir-se melhor na poesia. De onde a verificação de que a Teologia portuguesa atinge maior índice de encanto nos místicos e nos poetas do que nos teólogos propriamente ditos. O simbolismo especial da Teologia apela à mais alta relação do saber divino, mediante o saber poético.

Do ponto de vista da herança cultural, a 'Filosofia Portuguesa' admite a presença interactiva de uma ordem trilogica, toda ela de oriente mono-teísta e de formulação escolástica: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Do ponto de vista institucional o movimento requer um afastamento equidistante do positivismo agnóstico, do catolicismo ortodoxo e do ensino das instituições públicas, não obrigando a que a pessoa em que o filósofo reside faça profissão de inconfessionalidade, mas o movimento apresenta analogia das suas nomenclaturas com as nomenclaturas da herança católica. O silente meditativo que é Álvaro Ribeiro advertiu-nos do segredo. Ele está plenamente convencido da compatibilidade entre «Filosofia Portuguesa» e «Filosofia católica», e demonstrou-nos a continuidade de uma escola de apologia desde Pedro Hispano a Leonardo Coimbra. Por fim, garantiu que, apesar de tudo, o catolicismo de Guerra Junqueiro, de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, não oferece dúvidas, nem mesmo naqueles escritos que a disciplina eclesiástica considera negativos, heterodoxos, mesmo heréticos.

A tensão religiosa é predicativo da 'Filosofia Portuguesa', que tem revelado uma infusão espiritual, com oriente em Aristóteles, Maimónidas, em Averroes e em Francisco de Assis, de onde o que se entende ser a vocação colombina dos pensadores de algum modo identificados com esta gnose, de carácter contemplativo, e especulativo, simbólico e aponico, e oposta à escola material, por radicação na escola formal.

É num cenário de indecisão, na terra mais antifilosófica do planeta (a imagem é de Leonardo Coimbra) que o mundo se envolve na 2.^a Grande Guerra, em que o mesmo Portugal, optando por uma «neutralidade colaborante» emite certa indecisa sombra. Há, porém, uma atmosfera de valoração

dos avatares atlânticos que, nalguns momentos quase se concebem como antinómicos dos avatares germânicos. A inadequação da filosofia alemã à alma portuguesa já fora apontada por Leonardo Coimbra, quando ensinou que o «germanismo abafa sob o disfarce da cultura clássica». Sendo, por isso, uma filosofia insubsistente, destinada a uma constante sobreposição do naturalismo antigo e das mitogonias mátrias ao humanismo integral e à religião universal. Na época, «todos os discípulos de Leonardo Coimbra ficaram fiéis ao mestre no modo de conceber a filosofia como obra de antropologia, todos procuram defender o humanismo criacionista». António Ferro, adentro da sua «política de espírito», fundara a revista *Atlântico*, cujo secretário de redacção era um escritor devotado à cultura popular e à psicologia nacional, José Osório de Oliveira. Álvaro Ribeiro, que se transferira do Porto para Lisboa, tinha-se como portador do ideário da «Renascença Portuguesa», da herança leonardina e da problemática lusíada, tantas vezes suscitada por Sampaio Bruno. Fizera a experiência política no movimento «Renovação Democrática», e estava lapidado o bastante para orientar uma tentativa de renovação cultural, aberta às exigências da modernidade mas leal à tradicionalidade, numa espécie de *motim literário*, que, observadas regras de coabitação com o poder, poderia eclodir portas adentro da «política de espírito» de António Ferro. Na mente de Álvaro Ribeiro estava a necessidade de contestar a cultura oficial do Estado Novo, a urgência de reformar a Universidade (que, na «Renovação Democrática» provocou vários escritos de fundo, entre eles o *Da Nova Universidade*, 1934, de Delfim Santos) e a convicção das vantagens de enunciar o problema da filosofia portuguesa. Otto Maria Carpeaux acabara de analisar as incidências do pensamento alemão em Antero de Quental e rejeitara a filiação anterior ao idealismo alemão, sugerindo que Antero deve ser ligado a uma tradição portuguesa, porventura esquecida (O. M. Carpeaux, «Antero de Quental e o Pensamento Alemão», in *Atlântico*, 1.ª série, 3, págs. 38-41). A tese do austro-brasileiro ajustava-se às políticas de António Ferro sobre o ideário português e o património cultural, mas ao sentimento do ideário não correspondia um adequado pensamento de razão. José Osório de Oliveira animou-se a envolver as novas gerações pensantes, e avançou com a ideia de um inquérito sobre a vida nacional. Álvaro Ribeiro, um cidadão marginal, discípulo de Leonardo Coimbra, sentiu-se desafiado, corria o ano de 1943, e respondeu ao inquérito de José Osório de Oliveira (Álvaro Ribeiro, «Programa de um Estudo Nacional», in *Atlântico*, 1.ª série, 4 págs. 1-13) e postula: que a alma é uma garantia de liberdade, que pode enganar-se, que carece da luz da razão, e que urge que os portugueses pensem como portugueses. Propõe linhas de

estudo: a identificação das constantes psíquicas, a determinação de uma filosofia da história, a elaboração de um sistema monográfico sobre arte, filosofia e religião, destinado a revelar o *próprio português*, e, por fim, a reformulação filosófica da Universidade como Estudo Geral, fonte de todas as ciências. A resposta de Álvaro Ribeiro estava apoiada no segredo que mantinha, e que era o de se encontrar a redigir um opúsculo em que se propunha abordar a questão capital da vida portuguesa, qual fosse a questão do ensino da filosofia nas escolas.

Esta questão pouco ou nada envolvia a tese da existência e a antítese da inexistência da filosofia portuguesa. Criacionista, para Álvaro Ribeiro o homem não é só o herdeiro de uma filosofia feita, é também o obreiro da filosofia que há-de vir. No mesmo ano de 1943, o discípulo de Leonardo, retomando o peso teórico que atrás descrevemos, torna público o opúsculo que tituló *O Problema da Filosofia Portuguesa*, editado pelo seu companheiro da «Renovação Democrática», Eduardo Salgueiro, que fundara a casa editora Inquérito. Álvaro Ribeiro enuncia o problema como problema: consideradas certas premissas, acha-se nelas uma outra, conclusiva. Se a conclusão equivale a uma dificuldade tornada facilidade, o problema da filosofia não é fácil; é o difícil, que importa tornar fácil. Para Álvaro, Portugal ainda não atingiu a idade da sabedoria: «A Escolástica representa para nós, portugueses, um período de formação filosófica. A Idade Média é a idade das nossas origens» e o abandono da Escolástica foi o princípio da queda vertical da filosofia portuguesa. Afirmar e negar são posições, ou definitivas, ou polémicas, ou contraditórias. O problema é o de construir, pois a nação carece, não de uma «filosofia em Portugal», mas de uma *filosofia portuguesa*; o que ele propõe como causa de problema. «O problema da filosofia portuguesa é, por agora, o problema do ensino. Instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e aproxime da vida.».

A teoria de Álvaro Ribeiro assume premissas primeiras e premissas segundas. O existenciável afere-se à presença de seis históricas condições: consciência social da falta de uma filosofia portuguesa; exigência do labor filosófico, cada vez mais acentuada; existência de um povo étnica e historicamente distinto; presença de matérias e de formas de cultura sobre as quais exercer a reflexão medianeira; tentativas de precursores, ou de *fundadores* (Bruno, Leonardo...); e crise da filosofia moderna face às novas problemáticas antropológicas. A existência do problema e das condições requer a onstrução da metodologia que transforme o problema de necessidade em liberdade, e essa metodologia assenta no conhecimento das raízes – «vencer a opacidade do idioma português, dar a expressão dialéctica ao tipo de imaginação e de ideação que nas obras de arte se revela em beleza

exuberante, dar transparência à subjectividade é – exactamente por virtude da imagem verbal como pela força do raciocínio – *desvendar* a existência de uma autêntica filosofia nacional». A tarefa é colegial, liceal, neoperipatética, incumbe à Escola, à Faculdade de Filosofia, que tem por missão elaborar o sistema filosófico que corresponda às colectivas aptidões do povo português. O conhecimento das raízes passa por uma leitura nova dos documentos culturais: a língua portuguesa, a biblioteca filosófica, a crítica filosófica das obras literárias, a inquirição metafísica, o estudo da poesia e da religião. A Escola disporá de métodos de prelecção, de seminário, de biblioteca e de laboratório, melhor, a Faculdade de Filosofia será o laboratório das ciências filosóficas, que todas as ciências são filosóficas. Não há, em 1943, uma definição alvarina do que seja a *filosofia portuguesa*, embora no opúsculo referido já ele mencione algumas orientações téticas e doutrinárias, designadamente sobre a relação da filosofia com a poesia, a religião e a matemática, pois nas tertúlias dos discípulos de Leonardo era frequente a controvérsia acerca dessa relação; não se concebe filosofia sem teologia, mas também não se concebe filosofia sem gramática, sem lógica, e sem matemática.

A controvérsia, que se desenvolve nos meios cultos a partir de 1943, compele o propositor ao apuramento de adições à tese. A negatividade que envolveu o pensamento do propositor resultava de uma extrapolação da problemática do *ser* e do *saber* para a questiúncula do *haver*, por isso que José Marinho, que se solidarizou com Álvaro na campanha, insistiria no fulcro da polémica: «o problema da filosofia portuguesa não é [...] senão o garantir a universalidade da filosofia» mas concretamente situada nos diferentes homens, povos e civilizações.

A oposição alvarina suscitou um movimento de adesão às teses do que, então, ainda não se designava por *filosofia portuguesa*, mas já se presentia como força objectivante.

Convém definir uma cronologia que nos habilite à moção no tempo das ideias. O movimento tem uma primeira fase (1940-1957) que é caracterizado pelo labor isolado de Álvaro Ribeiro, que não dispõe de outra via de influência que não seja a de publicista e de escritor; e pela ida de José Marinho (1945, fal. 1976), para Lisboa, onde, com o antigo condiscípulo, arranja lugares certos para uma tertúlia, logo irradiante. Álvaro era um orgânico, Marinho era um maiêuta, dos seus encontros nasciam conversas e tardes filosóficas que em breve atraíam universitários, porque Marinho, expulso do ensino liceal, ganhava a vida como leccionador de várias disciplinas e atraía os leccionandos à tertúlia. A segunda fase (1957-1962) é a do *movimento cultural*, cifrado no jornal 57, que, embora matriciado ao

aristotelismo de Álvaro (em que se via o modelo de filosofia sugerido no poema de Parménides) e ao platonismo de José Marinho (via-se nele o modelo de filosofia imaginado na pessoa de Heraclito) assume um projecto destinado a alargar a influência e o ideário dos mestres. Depois de 1962 pode dizer-se que se vive ainda uma terceira fase, caracterizada pelo trabalho individual e singular dos discípulos, porquanto, depois das mortes de Álvaro e de Marinho não foi possível designar um sucessor na chefia do movimento, em virtude de todos os discípulos com direito à sucessão (referimo-nos aos discípulos da primeira geração) serem fortes personalidades que, sem abandono do ideário, acharam que, dali em diante, *o importante é filosofar*.

Álvaro prosseguiu a redacção de livros em que, ou identificava as teses de filosofia portuguesa, ou teorizava a hierarquia formal da pedagogia em obras que abarcam todos os graus de iniciação e de arte: *Escola Formal*, 1958; *Estudos Gerais*, 1961; *Liceu Aristotélico*, 1962, pelo recurso ao aprofundamento da paideia aristotélica. Em 1957 já se encontravam apuradas algumas teses da *filosofia portuguesa*. Importa saber que *tese não é dogma*. Tese é uma proposição que se intenta propor, sabendo-se que causará uma antítese. A tese pode originar um teorema, por isso demonstrável, mas a tese é uma afirmação que tem o propósito de suscitar a controvérsia, lógica ou dialéctica. A tese é a chave que abre a porta da controvérsia, que se sujeita à refutação, que garante o exercício teórico-especulativo, mesmo que conduza a uma insolúvel aporia. O erro da oposição esteve em ter tomado a tese por dogma, chegando-se ao ponto de se confundir a *filosofia portuguesa* «com uma expressão da ideologia oficial mais exorbitada» (Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 1978, pág. 37). Quando o movimento aduzia uma *tese de filosofia portuguesa* visava a discussão dessa tese, no desejo de um desafio especulativo à imaginação criatriz, mesmo correndo o risco de ver a tese rebatida pela antítese. As propostas de teses servem para filosofar.

Em primeiro lugar surgem as antíteses ideológicas: antipositivismo, antimaterialismo, anti-sociologismo, anti-historicismo. A positividade, a matéria e a história são dados de conhecimento mas não são dogmas de saber cousificado. O homem, que é o filósofo, tem o poder de mudar a positividade, a matéria e a história. A negação dessas ideologias serve para *situar* a ontogénese da criatividade, nunca envolve qualquer militantismo ideológico e cousificante. O filósofo deve saber-se livre de peias ideológicas, ainda que tenha crenças, como sustenta Joaquim Braga.

Em segundo lugar, surgem as atitudes mentais: interiorismo, racionalismo, futurismo, messianismo, evolucionismo criacionista, simbolismo,

espiritualismo franciscanizante, atlantismo, saudosismo. As atitudes são *prosopas*, destinam-se a afirmar um pensamento afirmativo que dê consciência ao pensamento negativo. Sabido o que se rejeita, importa saber o que se ajeita, por isso que a *filosofia portuguesa* é um saber afirmante, que progride o desvendamento a partir de planos de iniciação e de planos de situação, quais os inerentes às linhas de força da condição cultural portuguesa. Algumas teses são aduzidas como deduções ou provas suplementares, porque o conhecimento empírico sabe da sua realidade ôntica e histórica: presença de uma tríade escolástica; envolvimento da filosofia por três mono-teísmos bíblicos; orientação da heterodoxia filosófica para a ortodoxia teológica (que não obriga necessariamente à ortodoxia eclesial), ancilaridade da filosofia (não há filosofia subsistente sem teologia); relação eloquente e culminante da filologia e da filosofia, da filosofia e da pedagogia; existencialidade da língua portuguesa; lealdade ao aristotelismo nas suas plurais formulações; sentido de uma ética aristotélico-bíblica; consciência de que nem toda a teologia se resume na cristologia; consciência de que nem toda a filosofia se acha escrita como literatura, mas também se acha nos actos, nas palavras e nas obras, na sabedoria oral e nos poetas; assunção do simbolismo da viagem física e espiritual como progressivo descobrimento do saber; relação biótica com a natureza, entendida como companhia viva de viagem, criatura vivente, e não enquanto coisa material. Por fim, e face à ideologia oficial, um artigo que, esse sim, quase se assumiu dogma. Enquanto a cultura oficial preconizava (mormente durante os anos de 1960-1974) que ser português é *um modo de estar no mundo*, a *filosofia portuguesa* opunha que não havia modo de estar sem modo de pensar e que ser português deveria ser, antes de mais, *um modo de pensar o mundo*. Estar antes de pensar é o primado da política; pensar antes de estar é o primado da filosofia, se bem que ainda não se ache desvendado se Portugal é, ou um modo de estar, ou um modo de pensar. As revoluções síndico-militares, produtos acabados de seres cousificados e embrutecidos pelas ideologias, foram herdeiras daquele estado de inferioridade que não entendeu a filosofia portuguesa como uma «contra-imagem cultural da realidade portuguesa».

O ideário alvarino, acrescido das singulares posições de Marinho, achou simpatia entre os jesuítas e os franciscanos de Braga que, embora prudentemente, ajudaram a chegar o eco do movimento mais longe, e também nos meios teosóficos (a que Délio Nobre dos Santos estava ligado, pois era deão de Sociedade Teosófica) onde o movimento captou simpatias. Em todo o caso, a segunda fase viria a ser obra de estudantes universitários. Em 1957, a *filosofia portuguesa* como núcleo de teses e como movimento

de ideias estava formulada para o exercício da bondade, da beleza e da verdade. Influenciados por Álvaro, ou por Marinho, já no grupo da *Cidade Nova* (1950-1958) aparecem escritores motivados ou doutrinados para a compreensão do ideário monarquista e personalista pelo prisma da *filosofia portuguesa*. Sujeitos à provação escolar, e capazes de um aferimento da universidade estadual pelo modelo alvarino, estudantes de Letras interperaram a Universidade, como se vê em *O Drama do Universitário* (1955), de Afonso Botelho, e em *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade* (1956), de António Quadros. Já antes (1951) Orlando Vitorino e António Quadros fizeram a experiência dos fascículos de cultura *Acto*, de curta duração. O centenário do nascimento de Sampaio Bruno (1957) ficaria assinalado pelo aparecimento do jornal 57 que dimensionava a problemática da filosofia portuguesa em termos de movimento de intervenção social e cultural. O 57 reivindica uma genealogia espiritual (Aristóteles, a Bíblia, Dante, Conimbricenses, Hegel, Bruno, Leonardo Coimbra...) e congrega jovens pensadores, todos eles, cada um a seu modo, destinados a uma presença consistente. Mencionando apenas os discípulos da primeira geração, entre eles dispomos dos exemplos patentes nas obras de Francisco da Cunha Leão (antropologia cultural), António Quadros (crítica filosófica e estética e historiologia), Orlando Vitorino (filosofia do direito, da política e da liberdade), Afonso Botelho (estética e simbólica), António Braz Teixeira (filosofia do direito e história da filosofia portuguesa), Fernando Sylvan (antropologia política e teoria da portugalidade), António Telmo (filologia e simbologia) e Luís Zuzarte. O 57 tem um vector polemizante: quer suscitar o debate das ideias, e este debate provocará algum radicalismo, mas sem ele o movimento teria ficado fechado em si mesmo. Os excessos de afirmação foram necessários como energia dissipadora do marasmo social e só como tática devem ser entendidos. O escopo do 57 não era o radicalismo: este era um meio para induzir as consciências à reflexão do que mais importava, o que ficou patente no colóquio sobre o tema «O que é o Ideal Português?» (1962) cujo patrono foi Álvaro Ribeiro, e que de algum modo encerra a actividade do 57 como movimento colectivo. Em termos de história moderna, o 57, pelas posições que assumiu e pela dinâmica que, sem escola, sem poder político, sem apoio social, imprimiu às teses dos fundadores, constituiu-se em importante movimento de ideias do nosso tempo (facto reconhecido por um Alberto Ferreira, que não teve posição favorável às teses da *filosofia portuguesa*) gerando, já um pensamento original, já múltiplas iniciativas na área da cultura filosófica. Falecidos os mestres, na segunda metade do século, temeu-se a extinção, mas logo em 1988 surgiu a revista *Leonardo*, obra comum de uma nova

geração que se realizará no terceiro milénio. Nessa geração são já autores de obra autónoma, escritores e pensadores como Elísio Gala, Francisco Moraes Sarmiento, João Luís Ferreira, Paulo Samuel e Joaquim Domingues, por exemplo. De anotar a abertura que o Centro Regional do Porto da Universidade Católica tem dado ao movimento, cujos representantes chama a colóquios, a congressos e seminários, pressupondo que ele constitui um ramo da chamada «escola portuense». Os maiores são Álvaro Ribeiro, José Marinho e uma «espiritual»: Dalila Pereira da Costa. Se tivermos em mente a data de 1943 e pudermos saber as datas de muitas iniciativas posteriores, não teremos dúvidas em inferir do grau de influência que a *filosofia portuguesa* tem tido na *filosofia em Portugal*.

Arte poética

A reflexão católica sobre a estética literária parece ter ficado como que estagnada na obra de Francisco Costa e de João Mendes. O primeiro, pela doutrina que produziu sobre as relações da Fé com a Literatura e mormente com a arte do romance, em apologia ao que designou por realismo integral, que não pode deixar de ser cristão; o segundo, pela abrangência que levou a cabo de toda a literatura portuguesa, numa perspectiva em que investiu mais do que a visão literária, pois a enriqueceu com o exercício de uma fundamentação filosófica e teológica. Este juízo não exclui a presença da vigília de António Quadros à literatura portuguesa. Na sua extensa bibliografia, a exegese literária de um ponto de vista filosófico, orientado por um entendimento existencial e por um critério hermenêutico, elaborado à luz de uma cultura situada, quase sempre contempla os fenómenos literários (sejam os novelísticos, sejam os poéticos) da língua e da cultura. Embora não tenha exercido a crítica como escritor católico declarado, estando mais identificado com a chamada 'Filosofia Portuguesa', cumpre firmar que o pensamento de Quadros é profusamente católico, principalmente depois do ensaio de antropologia filosófica intitulado *O Movimento do Homem* (1964). Ainda que tivesse iniciado a actividade cultural em 1947, ele é um autor da segunda metade do século XX e, no cenário da filosofia versus literatura, a sua obra principal é da segunda vertente, e baste citar três títulos de fundo: *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1988-1989), *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos* (1989) e o seu derradeiro tratado de exegese, *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa* (1992).

Matizado num rigoroso esoterismo, aliás de carácter cristão, a obra hermenêutica de António Telmo passa de modo análogo pela leitura e

interpretação dos paradigmas da nossa literatura, como demonstram *Gramática Secreta da Língua Portuguesa* (1981) e *Filosofia e Kabbalah* (1989). No quadro do movimento filosófico é de anotar que alguns pensadores, tidos e havidos como intelectualistas radicais, privilegiaram a criação literária propriamente dita. Temos esse caso na dramaturgia de Orlando Vitorino, na novelística e no romance histórico de António Quadros, na novelística e no teatro de Afonso Botelho, no memorialismo de João Bigotte Chorão, na novelística de Luís Forjaz Trigueiros, e nas obras de poetas como Ruy Cinatti e, sem dúvida, do cultíssimo José Blanc de Portugal, cuja herança clássica e cuja iniciação científica não ocultaram a sua apetência por uma vida de fé de compromisso, sem cair nos riscos da apologética.

Breves linhas são devidas a Luís Forjaz Trigueiros, cuja obra pertence à primeira metade do século, mas que prevaleceu na segunda vertente. O volume *Novas Perspectivas* é de 1968 e *Monólogo em Éfeso*, crónicas de espiritualidade e paisagística, de 1972. O seu contributo para uma estética da literatura portuguesa contemporânea tem um valor muito superior ao que lhe tem sido concedido por um silenciamento inexplicável da sua presença. De modo análogo cumpre registar a obra interpretativa de João Bigotte Chorão, no aprofundamento dos perfis de escritores como Araújo Correia, Eça e Camilo, enquanto os ensaios reunidos em *O Escritor na Cidade* (1986) nos oferecem a imagem de um crítico que olha com olhar de simpatia, atento não apenas aos sinais estéticos, mas indagante dos valores axiológicos, por sempre atender ao que de ético se espera de cada texto e de cada autor.

Os eruditos católicos preferiram, ao actualismo, o estudo das obras antigas, ou clássicas. Entre vários citamos Maria de Lourdes Belchior, pelo seu notável contributo para a interpretação das mentalidades dos séculos XVI e XVII (*Itinerário Poético de Rodrigues Lobo*, 1959; *Os Homens e os Livros*, 2 vols. 1971 e 1980). Maria de Lourdes Belchior deixou também obra poética, atenta à modernidade, sendo de maior importância poética, os poemas reunidos em *Gramática do Mundo* (1985). Lugar também a José Carlos Seabra Pereira, de que nos limitamos a citar o estudo *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa* (1975). Embora já mais atento ao valor filosófico do que ao valor propriamente literário de Pascoaes, há três exegetas que têm lugar nesta breve alínea: Mário Garcia (*Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o Estudo da sua Personalidade e para a Leitura Crítica da sua obra*, 1976); Manuel Ferreira Patrício (*O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, 1995), e Jorge Coutinho (*O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo Hermenêutico e Crítico*, 1995).

Na modernidade, e sobretudo a partir de Guerra Junqueiro, com expressões vivas e paradigmáticas na geração de *A Águia* (Corrêa d'Oliveira,

Pascoaes, Mário Beirão...) e da *Presença* (José Régio, Miguel Torga...) há uma tradição de Poesia muito íntima da vivência filosófica e religiosa, de tal forma que foi possível atribuir a alguns filósofos o equivalente poeta: Junqueiro a Bruno, Pascoaes a Leonardo Coimbra, José Régio a Álvaro Ribeiro, por exemplo, mas esta tradição parece ter-se delido. Para além dos casos de poetas que mais pertencem à primeira do que à segunda metade do século (José Blanc de Portugal, João Maia, Natércia Freire e Vasco Miranda, uns ainda vivos, outros já falecidos), tem havido continuidade – Sophia de Mello Breyner Andresen, Ruy Belo, Ruy Cinatti, e outros que nos dispensamos de citar, devendo ser mencionados dois significativos ensaios de abordagem à poesia: *A Condição humana em Ruy Cinatti* (1995), de Peter Stilwell, e *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa* (1998), de Samuel Dimas. Falta o poeta de carácter cristão, que modele a criatividade de uma estesia religiosa, como sucedeu com José Régio, causador de perplexidades, ou de Pascoaes, gerador de mitos. Há, não obstante, a efectiva presença de um poeta de tempo inteiro, com a obra mais extensa e sopesada do nosso tempo, poeta maior da vertente em causa, António Salvado, mas não nos parece líquido que haja suscitado o diálogo entre a Poesia e a Filosofia, e a Religião e/ou a Fé.

Vive-se ainda a crise da crítica actualista. Por esta entendemos a crítica, outrora chamada imediata, que preste atenção à literatura que vai sendo editada. O recensionismo levado a efeito por algumas publicações católicas, por vezes escrito como se o recensionista tivesse de «despachar» um incómodo trabalho, além de ineficaz, é contraproducente. Necessita-se de críticos de formação que exerçam actividade pronta nos meios de comunicação social, sobretudo dos meios impressos.

Epílogo

O diálogo com as Ciências não tem achado palpável expressão. Nos últimos decénios a ciência sofreu na sua identidade porque as exigências institucionais erigiram à grandeza estelar das ciências, disciplinas que no passado se consideravam apenas artes e ofícios, próprios do ensino oficial. A mutação significou um movimento ascensional para as artes e ofícios, mas descensional para as ciências puras e aplicadas. As próprias ciências assumiram, perante a religião, uma atitude, ou de apatia, ou de ignorância, ou de indiferentismo. O materialismo dialéctico, dito 'científico' assumiu a negatividade da Religião como um supérfluo (mas o materialismo é *uma* religião...) sem, com isso, evitar o eterno questionamento sobre as primeiras e as últimas causas do nosso ser e do nosso estar. A oposição entre

cientismo e fé tem razão de ser, como tem sido provado pela obra de cientistas que dão testemunho de compromisso religioso, e de religiosos que dão testemunho de rigor no exercício científico. A convivência tornou-se possível e desejável, salvo nos casos de tecnologias que ponham em causa a integridade da criação e da criatura. Cremos que o debate próximo se desenvolverá não tanto entre Ciência e Religião mas entre razão científica e razão ética.

A mensagem da Filosofia, abrangente da razão por causa da fé, e da fé em esclarecimento da razão, parece acentuar-se como via operativa neste crepúsculo do segundo milénio, no intróito do terceiro, que algumas gnosés cristãs esperam seja o Milénio do Espírito Santo. O acento provém dos ventos da fé, num documento mais homilético do que dialéctico, mais catequético do que especulativo, intitulado *Fides et Ratio*, devido ao magistério de João Paulo II. Será este o último documento milenar sobre a tensão entre fé e racionalismo? O documento está aí, na forma de uma composição muito simples, como se o Papa tivesse escrito uma redacção enquanto aluno do «*cursum philosophicum*», pois a grandeza revela-se na simplicidade.

É de esperar que fé e razão continuem, cada uma na sua esfera, mas sem se julgarem exclusivas do saber. Elas são apenas duas das moradas possíveis ao saber humano, para quem há várias outras, incluindo a que mais importa, a morada do amor. A humanidade ou será solidária com a Natureza e com toda a criação, ou estará perdida. Todas as criaturas são minhas irmãs. Eis o enigma proposto à nova filosofia.

Bibliografia

AA. VV. – *Um Século de Cultura Católica em Portugal*. Lx.^a, Ed. separata da revista *Laikós*, 1984.

AA. VV. – A Filosofia Portuguesa Contemporânea, in *Democracia e Liberdade*, n.ºs 42/43 (Edição monográfica), Lx.^a, 1987.

Cruz, Manuel Braga da e Guedes, Natália Correia (coord.) – *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*. Porto, U.C.P., 2000 (apareceu dois anos após a redacção deste texto).

Deusdado, M. A. Ferreira – *A Filosofia Tomista em Portugal*. Actualizada até 1974 por P. Gomes. Porto, Lellos, 1978.

Dicionário de História Religiosa de Portugal. Dir. de Carlos A. Moreira Azevedo. Lisboa, Círculo de Leitores, 4 vols., 2000-2001 (várias entradas temáticas).

Gomes, Pinharanda – *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*. Lx.^a, I.D.L., 1986.

Gomes, Pinharanda – *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lx.^a, Dom Quixote, 1987.

Sociedade Científica da U.C.P. – *Bibliografia Filosófica Portuguesa (1931-1987)*.
Org. de Maria de L. S. Ganho e Mendo Castro Henriques.

Enciclopédia Logos. Lx.^a, Ed. Verbo, 5 vols.

[As resenhas a que aludimos no início encontram-se, de uma forma selectiva, compiladas nos 7 volumes do nosso *Pensamento Português* (Braga, Pax, 1969-1993)].