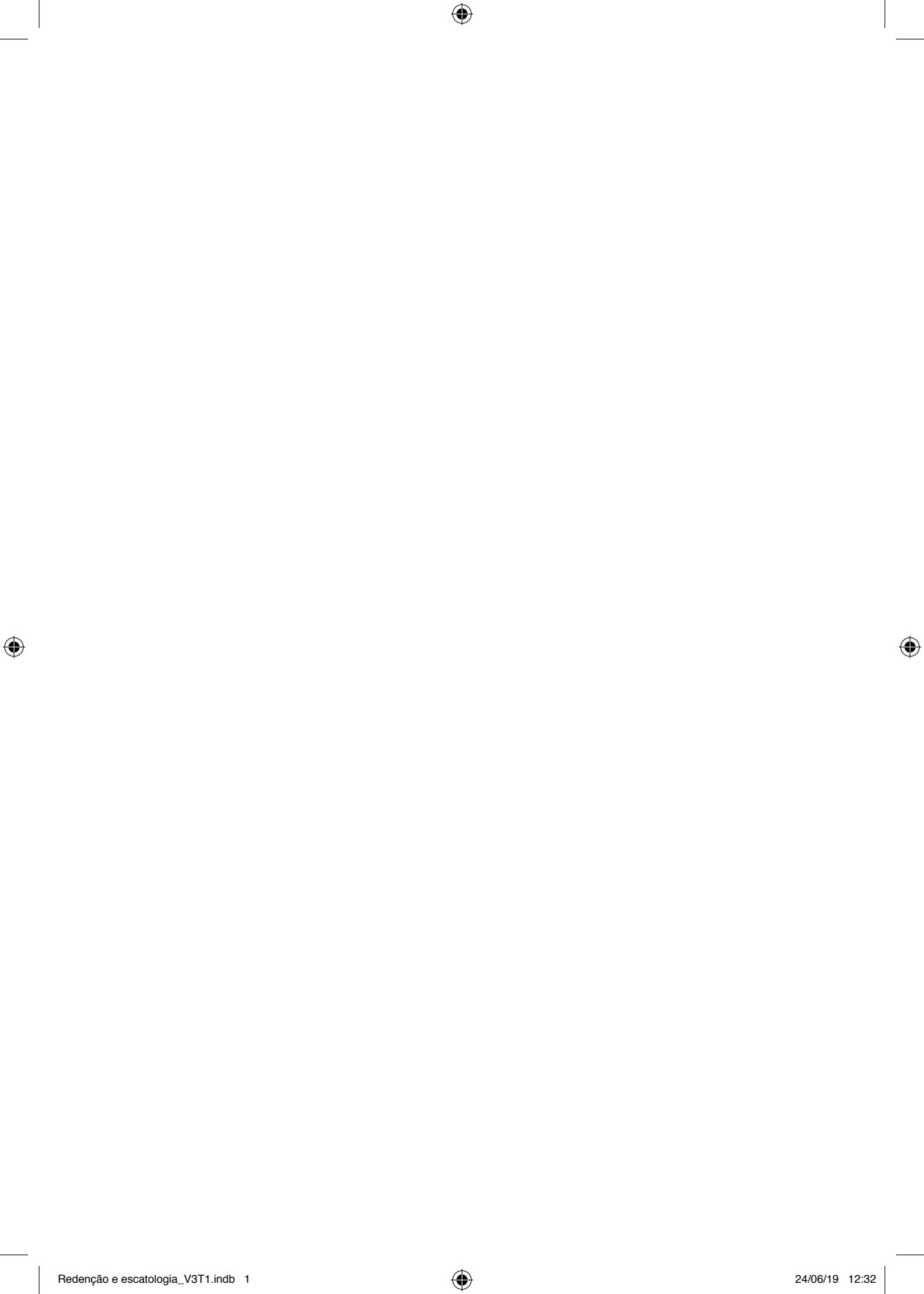
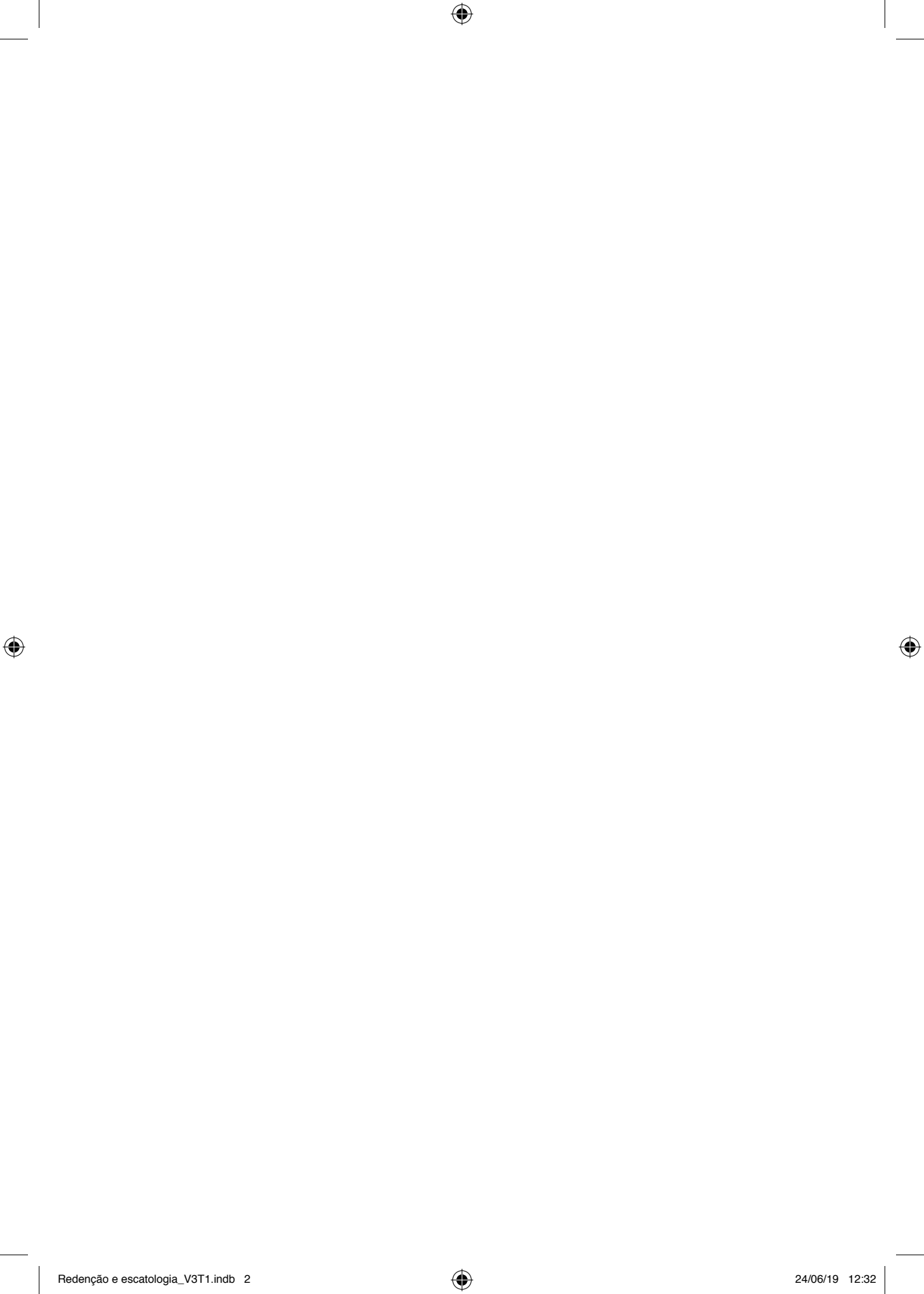






Redenção e Escatologia
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura
e Arte na Cultura Portuguesa

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT –
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito
do projeto UID/FIL/00701/2016

Título Redenção e Escatologia.
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na
Cultura Portuguesa – VOL. III – Idade Contemporânea – TOMO 1
Coordenação Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia
Coleção Investigação

© Universidade Católica Editora

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 Elementos
Imagem da capa *Expulsão do Paraíso*, desenho inciso sobre mármore,
da autoria de Almada Negreiros – Fachada da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa (arquiteto Porfírio Pardal Monteiro)
Paginação Magda M. Coelho | acentográfico
Impressão e Acabamento Europress – Indústria Gráfica
Depósito Legal 0
Tiragem 150 exemplares
Data Julho 2019

ISBN 9789725406519

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



REDENÇÃO E ESCATOLOGIA

Redenção e escatologia : estudos de filosofia, religião, literatura e arte na
cultura portuguesa / coord. [de] Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia.
– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2015-2019. – Vol. 1/1 : Idade
média. – 2015. – 430 p. – Vol. 1/2 : Idade média. – 2015. – 334 p. – Vol. 2/1 :
Idade moderna. – 2017. – 544 p. – Vol. 2/2 : Idade moderna. – 2018. – 606
p. – Vol. 3: Idade contemporânea. – 2019. – 640 p. – ISBN 9789725406519
I – DIMAS, Samuel, coord. II – EPIFÂNIO, Renato, coord. III – LÓIA, Luís,
coord. IV – Col.

CDU 215
1(469)
2(469)
236
232.3
7(469)

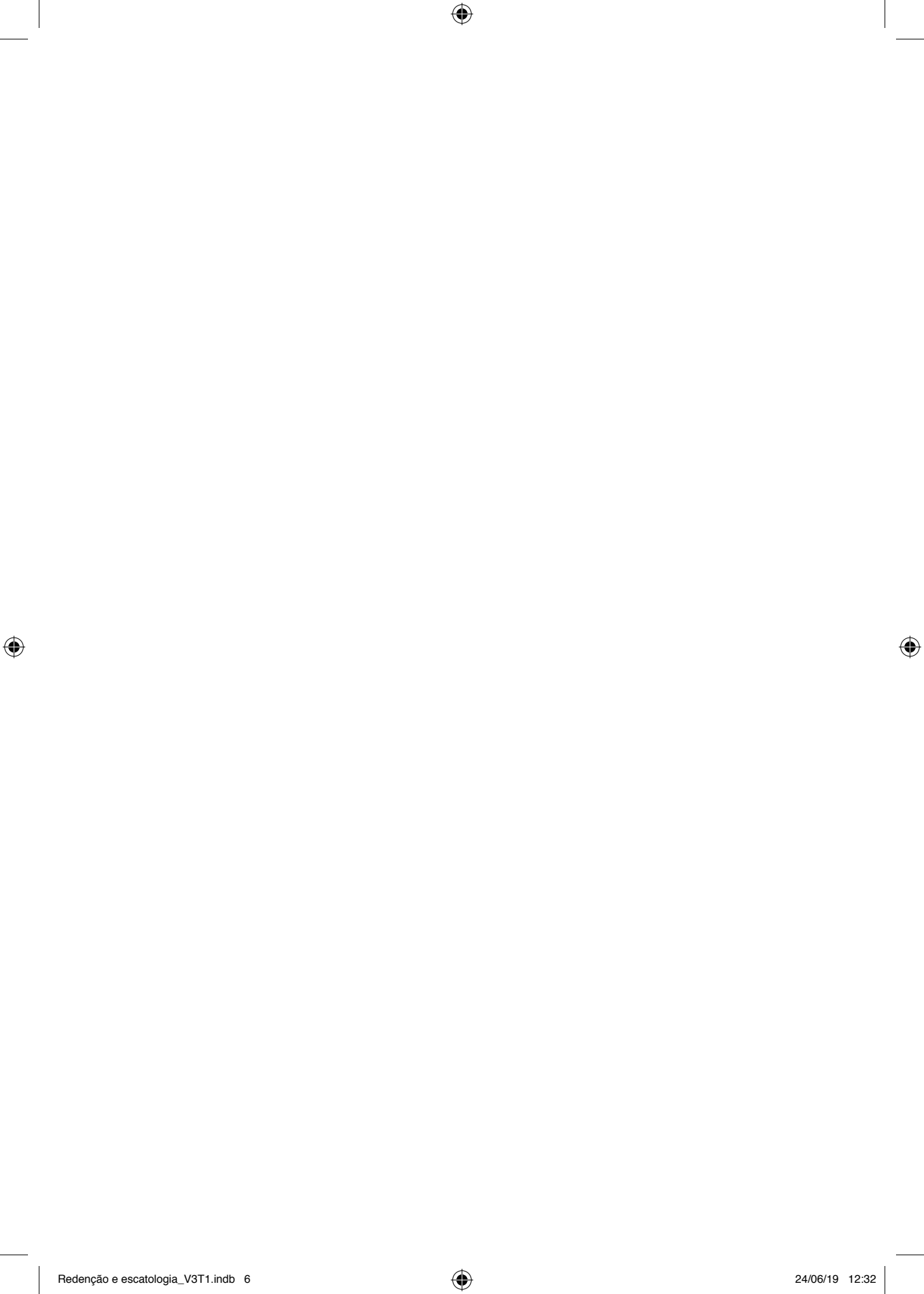
Redenção e Escatologia

Estudos de Filosofia, Religião, Literatura
e Arte na Cultura Portuguesa

VOL. III – Idade Contemporânea
TOMO 1

COORDENAÇÃO

Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia



Coordenadores

Samuel Dimas – Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Doutor em Filosofia pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, onde é Professor Auxiliar, investigador integrado e membro da Direção do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia. Membro da Direção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Tem como principais áreas de interesse académico: Filosofia Contemporânea, Teologia Filosófica, Filosofia da Religião, Filosofia da Cultura, Filosofia da Arte, Ontologia, Antropologia Filosófica e Filosofia Portuguesa.

Renato Epifânio – Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Professor Auxiliar no Instituto de Arte e Design. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, da Direção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, da Sociedade da Língua Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva. Integra a Direção da *NOVA ÁGUA: Revista de Cultura para o Século XXI* e é o Presidente do MIL: Movimento Internacional Lusófono. Tem como principais áreas de interesse académico: Filosofia Lusófona, Filosofia da Cultura e Semiótica.

Luís Lóia – Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, é Licenciado em Filosofia, Pós-graduado em Educação para a Cidadania e Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais, pela Universidade Católica Portuguesa. É Professor Convidado da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, desde 2009 e Investigador do Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) e do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Integra a Direção da *Revista Nova Águia* e é Editor de *International Journal of Philosophy & Social Values* – Revista do CEFi. Tem como principais áreas de interesse académico a Filosofia do Conhecimento, a Ética e a Ciência Política e o estudo da Filosofia Portuguesa.

Colaboradores

António Braz Teixeira – Faculdade de Direito da Universidade Lusófona /
/ Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Artur Manso – IE/CIED – Instituto da Educação da Universidade do Minho

Fabrizio Bosaglia – CFUL – Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa /
/ Área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona

Humberto Schubert – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (Estado de Minas Gerais – Brasil)

Idalina Maia Sidoncha – LabCom.IFP – Laboratório de Comunicação, Filosofia e Humanidade da Universidade da Beira Interior

Joaquim Domingues – Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Joaquim Palma Pinto – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Jorge Coutinho (†) – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Polo Regional de Braga)

José Eduardo Reis – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) / / Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (ILC)

Luísa Borges – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Manuel Cândido Pimentel – CEFi – Centro de estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Maria João Carvalho – Instituto de Filosofia Luso-Brasileira / Colégio Manuel Bernardes

Maria Leonor Xavier – CFUL – Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Miguel Real – Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Paulo Borges – CFUL – Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Romana Valente Pinho – Universidade Federal de Uberlândia (Minas Gerais – Brasil)

Urbano Sidoncha – LabCom.IFP – Laboratório de Comunicação, Filosofia e Humanidade da Universidade da Beira Interior

Índice

Apresentação	17

INTRODUÇÃO GERAL

A VIA HISTÓRICO-HERMENÊUTICA DO CONHECIMENTO METAFÍSICO NA PROCURA DE CONCILIAÇÃO ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E A IMANÊNCIA

1. O dualismo racionalista acerca da redução da metafísica à teoria do conhecimento e o monismo idealista acerca da identificação de Deus com a realidade do Mundo	25
2. As perspectivas do historicismo positivista e hermenêutico em reação ao racionalismo, ao idealismo e ao dualismo do gnosticismo religioso	33
3. A alternativa da via fenomenológica historicista e da via hermenêutico-dialógica pela aplicação epistemológica de uma nova racionalidade: razão vital, razão mistérica, razão comovida, razão cordial e razão poética	48
4. A possibilidade da Metafísica como ciência para além das objeções do racionalismo crítico, do subjetivismo fenomenológico e do existencialismo hermenêutico	60
5. A via histórico-hermenêutica da transcendência metafísica	68
6. O diálogo histórico-cultural entre essência e existência que remete para uma relação de inadequação entre o pensar e o Ser absoluto de Deus	73
7. Os enunciados metafísicos estão sujeitos ao progresso e à revisão	77

I PARTE

A METAFÍSICA MONISTA DA CISÃO E DA
RESTAURAÇÃO SOB AS FORMAS DE EMANATISMO,
PANTEÍSMO, PANENTEÍSMO E PANTITEÍSMO

<i>Introdução</i> – O monismo metafísico da cisão, emanção, degradação e restauração, como solução panteísta, panenteísta e pantiteísta para o problema da relação entre Deus e o Mundo	81
A. Entre a imanência e a transcendência: monismo, dualismo, ateoteísmo, politeísmo, deísmo, panteísmo, panenteísmo, pantiteísmo, imanentismo, emanatismo e teopanismo	81
B. A cisão do Ser por emanção na heterogeneidade do Mundo e a reintegração na Unidade da Origem	98

CAPÍTULO PRIMEIRO

O PANENTEÍSMO E O PANTITEÍSMO COMO FORMAS
DE CONCILIAR O DEUS IMANENTE DO PANTEÍSMO
COM O DEUS TRANSCENDENTE DO TEÍSMO

1.1. A necessidade de integração metafísica: o panenteísmo como síntese das teorias sobre a natureza de Deus	119
1.1.1. Origens do monismo como questão a respeito de Deus	119
1.1.2. A tensão entre o panteísmo e o teísmo na Primeira Modernidade	123
1.1.3. O panteísmo e o panenteísmo como formas de naturalização da transcendência divina na Modernidade Tardia	127
1.2. O <i>panenteísmo</i> de Krause divulgado por Sanz del Río e o <i>pantiteísmo</i> de José Maria da Cunha Seixas	134
1.2.1. Introdução: para uma metafísica que supere o panteísmo na conciliação entre a identidade do Ser e a diferença dos seres	134
1.2.2. Da teoria panteísta de que «tudo é Deus» à teoria panenteísta de que «tudo está dentro de Deus» e à teoria pantiteísta de «Deus em tudo»	138
1.2.3. Da pré-intuição atemática à intuição intelectual explícita do Eu e do Ser	145
1.2.4. A certeza da existência de Deus não se dá por demonstração, mas pela imediatez da sua intuição, na imanência do sujeito consciente que se reconhece como elemento interno da totalidade de Ser	149

1.2.5. A reflexão metafísica acerca da distinção entre aquilo que é «Deus em si» e «Deus dentro de si» dada no intuir unitivo do «Ser sendo organismo dos seres»	154
1.2.6. Do princípio subjetivo do Eu ao princípio objetivo de Deus pelo labor científico da inacabável conjugação entre evidência intuitiva e dedução racional	160
1.2.7. A conciliação entre a transcendência e a imanência de Deus na sua relação com o Mundo no <i>panenteísmo</i> e no <i>pantiteísmo</i>	164
1.2.8. Conclusão: A presença imanente e transcendente de Deus no Mundo, pela comunhão ontológica de Ser e pela ação do Espírito criador	173
1.3. Uma novíssima Luz, ou o contributo de Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão (Visconde de Figanière) para uma teosofia panenteísta Lusitana	182

CAPÍTULO SEGUNDO

CISÃO DIVINA NA HETEROGENEIDADE DO COSMOS E RESTAURAÇÃO DA UNIDADE ORIGINÁRIA

2.1. A redenção ontológica do mal no movimento teleológico do mundo da filosofia emanatista de Sampaio Bruno	193
2.1.1. O movimento teleológico de regresso da heterogeneidade do Universo à homogeneidade originária do Espírito puro de Deus	193
2.1.2. A consumação da natureza na plenitude do Ser absoluto dá-se através do movimento de perfectibilidade histórica do homem pelas faculdades superiores da razão e do livre-arbítrio	195
2.1.3. A distinção entre a reintegração na indiferenciação do homogéneo e o regresso à comunhão plena entre Deus e as criaturas	199
2.1.4. A correlação entre a natureza e a graça no movimento escatológico de plenificação do Mundo ou regresso à sua condição espiritual originária	201
2.1.5. A queda na relação do homem com Deus como resultado da sua liberdade e a criação do Mundo como meio da sua redenção	203
2.1.6. O regresso espiralar à Origem com o enriquecimento da realidade temporal histórica na plenitude relacional da fraternidade universal	206

2.2. «Um Deus que me escute» na teologia do <i>Húmus</i> de Raul Brandão	209
2.2.1. Um homem da dor e do sonho	209
2.2.2. Os motivos de uma reflexão existencial	210
2.2.3. A alma da Terra	211
2.2.4. Um Deus que se comova e nos salve	213
2.2.5. Céu e Inferno	216
2.2.6. Entre uma metafísica da criação e da plenificação pessoal e uma metafísica da degradação e da reintegração impessoal	218
2.3. Teixeira de Pascoaes: Redenção pela saudade	222
2.3.1. A redenção no plano do ser (humano e cósmico)	223
2.3.1.1. Uma ontologia negativa	223
2.3.1.2. Saudade e redenção	224
2.3.1.3. O homem: protagonista da Redenção	226
2.3.2. A redenção no plano da Nação	227
2.3.3. Escatologia?	229
2.3.4. Conclusão	232
2.4. A criação e a redenção do mundo na metafísica panteísta de Teixeira de Pascoaes	232
2.4.1. Introdução: criação ou emanção?	232
2.4.2. A visão neoplatónica da criação no Uno, da emanção na pluralidade e da redenção como regresso à Origem	234
2.4.3. A criação como uma realidade boa e uma dádiva da vontade livre de Deus transcendente em Santo gostinho	237
2.4.4. Conclusão: A Criação como queda e ascensão de Deus pelo dinamismo de espiritualização	240
2.5. A noção panteísta de Deus afetado pelo mal em Sant'Anna Dionísio	243
2.5.1. Um pensamento enigmático e aforístico	243
2.5.2. A inteligibilidade do Ser ou a sua irredutibilidade ao pensamento.	244
2.5.3. O Espírito diminuído que é afetado pelo mal	246
2.6. Deus e o Mundo, Necessidade e Liberdade na filosofia metafísica de Amorim de Carvalho	248
2.6.1. Como conciliar a providência ou necessidade divina e a liberdade humana?	248
2.6.2. Deus e o mundo: necessidade e contingência, providência divina e liberdade humana	253
2.6.3. A distinção entre emanção e criação	261
2.6.4. A distinção entre emanatismo, panteísmo e teopanismo	265

2.6.5. A relação das consciências com Deus-Consciência, a Queda e a Redenção	267
2.6.6. A impossibilidade de pensar que do nada anontológico possa surgir o mundo	269
2.6.7. A solução religiosa do problema da origem do mundo pela noção de criação do mundo por Deus único e pessoal	271
2.6.8. A solução racional para o problema da origem do mundo passa pela noção de mundo sem origem ou de «não-origem» ou «anterioridade ontológica»	276
2.7. Amorim de Carvalho: A crença de um homem sem fé	281
2.7.1. A crença de um homem sem fé	281
2.7.2. Realidade e idealidade	283
2.7.3. Religião e criação	287
2.7.4. Deus e transcendência	292
2.7.5. Morte e sobrevivência	297
2.8. José Marinho e a questão da redenção	301
2.9. A Mitosofia de Eudoro de Sousa: Da complementaridade e da indiferenciação na Origem originante	306
2.9.1. A questão dos horizontes: aquém, além e extremo	306
2.9.2. O triângulo da complementaridade: Filosofia, Religião e Arte	317
2.10. Introdução à Filosofia de Orlando Vitorino	327
2.11. A noção de <i>razão heterológica</i> na <i>para-filosofia</i> mítica e messiânica de Maria Helena Varela	338
2.11.1. Uma <i>razão outra</i> para dizer a pluralidade inesgotável dos seres	339
2.11.2. A experiência saudosa do sentir-pensar que atende à realidade invisível da Vida	340
2.11.3. Entre uma anti-lógica <i>metafísica do mythos</i> e uma lógica amorosa da <i>metafísica do mysterion</i>	343
2.11.4. Uma <i>para-filosofia</i> mais mítica e hermética do que mistérica e noética	345
2.11.5. A cisão e a redenção cósmica de revertência ao Uno	347
2.11.6. O Providencialismo messiânico e o <i>mythos</i> escatológico de restauração da unidade originária, de indiferenciação ética e ontológica, anterior à queda	350
2.11.7. A distinção entre o <i>Deus conceito</i> da metafísica, o <i>Deus vivo</i> da fé religiosa e o <i>Deus poético</i> do misticismo apofático	353
2.11.8. O Homogéneo do Tempo Puro como totalidade aberta e livre de cósmica Fraternidade	356

2.12. José Costa Macedo e a ousadia de um pensar extremante	357
2.12.1 Filosofia, situação, diacronia e Revelação	358
2.12.2. Extremando a pura razão filosófica	363
2.12.2.1. No pensamento criacionista	365
2.12.2.2. No pensamento acerca do Absoluto	368
2.12.3. Perante limites	376
2.12.3.1. Em torno do perdão	376
2.12.3.2. Da «simples filosofia»	380

II PARTE

IMANENTIZAÇÃO DO TRANSCENDENTE NO EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA E NO SINCRETISMO RELIGIOSO MESSIÂNICO

<i>Introdução</i> – O monismo evolucionista de regresso ou ascensão ao vazio absoluto do Nada que é Tudo e o sincretismo religioso dos messianismos utópicos e escatológicos	385

A. O evolucionismo espiritualista entre o fim da Unidade substancial transcendente e a extinção nirvânica no vazio do Absoluto imanente	385
B. Crítica da utopia à configuração mítica e meta-histórica do Reino e crítica da escatologia à imanentização histórico-messiânica do Paraíso, no contexto da cultura portuguesa contemporânea	394

CAPÍTULO TERCEIRO

ENTRE A REDENÇÃO PARA A TRANSCENDÊNCIA E O DE VIR IMANENTE PARA O VAZIO DO NADA QUE É TUDO

3.1. A redenção do mundo e do homem em Antero de Quental	416
3.2. Crise e Redenção nas «Tendências» de Antero de Quental	426
3.2.1. Preliminares	426
3.2.2. O destino da condição humana no jogo tensional entre filosofia e ciência	427
3.2.3. Em cumprimento de um ambicioso plano de desnaturalização: suas consequências	429
3.2.4. Indagações com o conceito de «alma» como pano de fundo	430
3.2.5. Aproximações finais	433

3.3. O caminho do céu ou a redenção universal segundo Guerra Junqueiro	434
3.4. Domingos Tarrozo: Espírito e Deus na evolução da existência	451
3.4.1. Filosofia positiva e positivismo	451
3.4.2. Essência e Existência	455
3.4.3. Matéria e Espírito	458
3.4.4. Deus	462
3.5. Manuel da Silva Mendes no (Dis)Curso de uma Vida, Anarquismo e Taoísmo... podem ser o mesmo?	467
3.6. A estética panteísta do mistério e da beleza eterna na filosofia saudosa da vida infinita de Jaime Cortesão	479
3.6.1. A arte como redenção do mundo ou fuga do mundo?	479
3.6.2. O fundamento ontológico do Universo é de ordem moral e espiritual	483
3.6.3. Movimento saudoso do Universo para a Origem ideal do Bem	486
3.6.4. A escuta do Mistério divino da Vida	489
3.6.5. A redenção escatológica e a vida paradisíaca de eterna Beleza	492
3.7. Além-Deus, Ilusão de Deus e Vida em Rafael Baldaia (ou uma outra Morte de Deus no triálogo implícito entre Mestre Eckhart, Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa)	496
3.7.1. Transcender «Deus»	497
3.7.2. Uma outra e mais radical «morte de Deus»	500
3.7.3. Da ilusão de Deus à «Vida»	504
3.7.4. O caminho da Serpente e o «passar para além de Deus»	512
3.7.5. Conclusão: uma nova e antiquíssima via	516

CAPÍTULO QUARTO

A SIMBÓLICA MESSIÂNICA DAS UTOPIAS DO PARAÍSO TERREAL E DAS ESCATOLOGIAS DA JERUSALÉM CELESTE

4.1. A Redenção pelo amor franciscano em Jaime Magalhães Lima	519
4.2. Mitologia, Cosmogonia e Escatologia no Pensamento de José Teixeira Rego	523
4.3. A Redenção pelo amor à natureza em Ângelo Jorge e António Gonçalves Correia	537
4.3.1. A redenção pela vivência totalmente natural em Ângelo Jorge	537
4.3.2. A harmonia da vida natural em António Gonçalves Correia	542
4.4. Raul Leal: O nada como vertigem transcendente	546

4.5. Aarão de Lacerda, subsídios para uma aisthesis da Religião ou da relação entre o humano e o Divino	557
4.6. A Esperança redentora do V império em Fernando Pessoa e Augusto Ferreira Gomes	567
4.7. Tempo, Espírito e Escatologia em Agostinho da Silva	576
4.8. Agostinho da Silva, o Islão e o Quinto Império	586
4.8.1. Introdução	586
4.8.2. Agostinho da Silva, divulgador do Islão	587
4.8.3. Islão, Filosofia e Sufismo	589
4.8.4. Islão e Catolicismo	592
4.8.5. Islão e Quinto Império	593
4.8.6. Conclusão	598
4.9. Agostinho da Silva e a tomada de consciência do alimento: convergências com posições doutrinárias de Amílcar de Sousa, presidente da Sociedade Vegetariana do Porto do primeiro quartel do século XX, e com a dimensão ética dos “food studies”	599
4.10. O sincretismo religioso e a redenção espiritual do mundo na filosofia esotérica de António Telmo	617
4.10.1. Introdução: A que tradição religiosa pertence António Telmo na sua configuração da origem e consumação do Mundo?	617
4.10.2. A recusa da posição ortodoxa do teísmo religioso	618
4.10.3. O islão helenista e a opção pela conceção grega do Mundo como emanção de Deus	619
4.10.4. O judaísmo helenista e a opção pela eternidade do mundo e a imortalidade da alma pré-existente	620
4.10.5. O judaísmo e o cristianismo gnósticos e a opção pela criação eterna, pela pré-existência das almas e pela desvalorização da realidade corpórea	621
4.10.6. Conclusão: opção pela perspectiva gnóstica das religiões, impossibilitando uma visão benigna da realidade corpórea do mundo criado	623
Bibliografia	625

Apresentação

Com esta edição, concluímos os trabalhos de investigação do projeto «Redenção e Escatologia no Pensamento Português», integrado na linha de investigação «Cultura, Arte e Religião» do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. A obra foi planeada e concretizada em parceria com o «Grupo de Investigação Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal» do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e com o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Tendo um carácter interdisciplinar, o desenvolvimento do projeto implicou a colaboração generosa de uma vasta equipa de investigadores de diversas áreas de conhecimento, nomeadamente, filosofia, teologia, literatura, história da arte, espiritualidade e história religiosa, numa dinâmica que extravasou a academia nacional. A realização de diversos seminários e colóquios proporcionou o envolvimento de múltiplos centros de investigação de diversas Universidades nacionais e estrangeiras, num trabalho que contribuiu para o aumento do conhecimento nestas áreas de fronteira entre a filosofia, a teologia, a religião, a ciência e a arte.

A investigação realizada por este projeto teve por objetivo apresentar as diversas racionalizações e simbolizações da relação criadora, redentora e plenificadora entre Deus e o Mundo na Cultura Portuguesa, desde o período que antecedeu a formação da nacionalidade até à Contemporaneidade. Constitui um trabalho inédito de sistematização da reflexão teológico-filosófica sobre a relação entre Deus e o Mundo na história do pensamento português. Este último volume apresenta a tensão entre a recusa da metafísica, por parte dos movimentos racionalistas, positivistas e materialistas, e a renovação da metafísica pelas vias científica, credencial, histórico-hermenêutica e ética, que é proposta pelas correntes espiritualistas de livre pensamento e pelas diferentes perspetivas do neocriticismo e da neo-escolástica. O projeto evidencia que a reflexão metafísica da Filosofia Portuguesa Contemporânea desenvolve-se na procura de compreender o sentido noético-emocional da relação entre Deus e o Mundo e divide-se nas seguintes grandes perspetivas: a) a metafísica monista de tendência panteísta da identidade e da extinção, presente no pampsiquismo

búdico de Antero de Quental, no taoismo de Manuel da Silva Mendes ou, mais recentemente, na plenitude do vazio do nada que é tudo de Paulo Borges; b) a metafísica monista da degradação e da restauração, desenvolvida na teoria emanatista da queda do Mistério de Sampaio Bruno, na teoria da cisão de José Marinho e na teoria da separação do além-horizonte de Eudoro de Sousa; c) a metafísica pantiteísta de José Maria da Cunha Seixas na procura de conciliação entre o teísmo e o panteísmo; d) a metafísica monista da imanentização messiânica e utópica, identificada no sincretismo religioso esotérico de autores como Teixeira Rego, Raul Leal, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo; e) a metafísica pluralista deísta e fideísta da criação, presente no racionalismo crítico de Amorim Viana, na teoria racionalista das ideias inatas de Joaquim Maria da Silva, no ecletismo neo-criticista de Ferreira Deusdado e no deísmo de Delfim Santos; f) a metafísica teísta da criação e da redenção, retomada na teoria da dupla criação e da redenção integral de Leonardo Coimbra, na estética da ressurreição universal de Álvaro Ribeiro, na esperança da redenção e na tragédia da condenação de Afonso Botelho, na soteriologia escatológica de Dalila Pereira da Costa, na teleologia mistérica de António Quadros, na saudade de Deus de Pinharanda Gomes e na reflexão teodiceica e saudosa do mito e do mistério de António Braz Teixeira e Manuel Ferreira Patrício; g) a metafísica teísta mística da morte e da ressurreição, na ética ontológica de Lúcio Craveiro da Silva, na hermenêutica mística de Mário Martins, na pedagogia do homem espiritual de Manuel Antunes, no olhar bondoso franciscano de Gama Caeiro e na antropologia mística de Maria Cândida Pacheco; h) a metafísica pluralista teísta da criação e da manifestação, na teologia filosófica da consumação cósmica de Eduardo Abranches Soveral, no discurso metafórico transpredicativo do paradoxo e do excesso de José Enes, na ontologia plenificante de Ângelo Alves, na hermenêutica ontológica de Jorge Coutinho, na soteriologia da manifestação e da comunhão de Joaquim Cerqueira Gonçalves; i) a metafísica hermenêutica e fenomenológica da vida e do sagrado, concebida na teoria existencialista da plenitude de Diamantino Martins, na fenomenologia existencial e hermenêutica de Miguel Batista Pereira, na ontologia fenomenológica de Gustavo de Fraga, ou na experiência invisível do sagrado em Vergílio Ferreira.

É evidenciado também por esta investigação que, à semelhança daquilo que acontece em Espanha com a Escola de Madrid de autores como Ortega y Gasset, Garcia Morente, Xavier Zubiri, Julian Marias e Aranguren, na herança de Miguel de Unamuno, acontece em Portugal com a Escola do Porto de autores como Leonardo Coimbra, Teixeira Rego, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva, na herança de Amorim Viana e Sampaio Bruno, isto é, o desenvolvimento de uma reflexão filosófica metafísica em reação ao racionalismo iluminista e ao positivismo empirista sobre questões como Deus, o mal e a liberdade humana, através do uso de novas categorias ontológicas e gnosiológicas retiradas da atenção histórico-hermenêutica e fenomenológica.

Como se verificará no trabalho aqui apresentado, a metafísica construída sob o impulso desta Escola, que inicialmente se desenvolveu e consolidou através de instituições como a Faculdade de Letras da Universidade do Porto e a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, com sede em Braga, é herdeira de uma dupla tendência: a) uma, de pendor monista com incidência nas metafísicas gnósticas da imanência emanativa de origem plotiniana e hegeliana, com prevalência em autores como Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, que terá continuidade com Sant'Anna Dionísio, José Marinho e Eudoro de Sousa; b) outra, de pendor pluralista com incidência nas metafísicas judaico-cristãs da transcendência criacionista de origem origenista e agustiniana com prevalência em autores como, Amorim Viana e que terá continuidade com Leonardo Coimbra, Aarão de Lacerda, Álvaro Ribeiro, Delfim Santos e Augusto Saraiva. Esta dupla tendência continuará em Lisboa naquilo a que podemos chamar o grupo da Filosofia Portuguesa: a) no sentido de uma metafísica da cisão e da restauração em autores como José Marinho, Orlando Vitorino e Paulo Borges; b) no sentido de uma metafísica da criação e da redenção em autores como Álvaro Ribeiro, António Quadros, Afonso Botelho e António Braz Teixeira. Este movimento em Lisboa viria a dar origem ao Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, em que se destacam como membros da Direção e da Assembleia Geral as figuras de António Braz Teixeira, Manuel Ferreira Patrício, José Esteves Pereira, Manuel Cândido Pimentel, Maria Celeste Natário, Samuel Dimas e Renato Epifânio.

A primeira tendência é herdeira de uma filosofia que apresenta a unilateralidade da imanência de Deus no Mundo, tal como se desenvolve no panteísmo do estoicismo, no emanatismo de Plotino, no substancialismo de Espinosa, no idealismo alemão de Hegel e no saudosismo de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes. A segunda tendência é herdeira de uma filosofia teísta ou deísta que se desdobra em duas correntes: a) por um lado, a acentuação unilateral da transcendência de Deus que iria conduzir ao deísmo de autores como David Hume, Kant, Amorim Viana e Delfim Santos; b) por outro lado, o reconhecimento da imanência transcendente de Deus na sua ação criadora e na sua ação redentora de regresso à Origem pela presença da graça, tal como surge na filosofia cristã patrística e medieval de Paulo Orósio e António de Lisboa, no pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas e no teísmo criacionista de autores como Leonardo Coimbra e Afonso Botelho.

Mas podemos identificar ainda uma terceira tendência que se desenvolverá no Porto e em Lisboa em diálogo com o criacionismo leonardino, de pendor igualmente pluralista com incidência nas metafísicas ortodoxas judaico-cristãs da transcendência criacionista e evolucionista e com um diálogo profundo com a herança fenomenológico-existencial e ontológico-hermenêutica pós heideggeriana, a qual se desdobra em duas correntes principais: a) o criacionismo fenomenológico e hermenêutico em diálogo com o realismo crítico e transcendental neo-tomista de autores como Manuel Ferreira Deusdado, Mário Martins,

Eduardo Abranches de Soveral, Lúcio Craveiro da Silva, Gustavo de Fraga, Júlio Fragata, José Enes e Jorge Coutinho; b) o criacionismo hermenêutico-existencial em diálogo com o augustianismo franciscano de autores como Gama Caeiro, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves.

A primeira tendência será marcada pelo movimento gnóstico circular emanatista de queda e restauração do magistério de Sampaio Bruno, a segunda tendência será marcada pelo movimento espiralar criacionista de queda e redenção do magistério de Leonardo Coimbra, e a terceira tendência será marcada pelo movimento linear criacionista da manifestação e desenvolvimento do magistério de Joaquim Cerqueira Gonçalves. Se as duas primeiras tendências radicam no Porto e incidem numa metafísica muito influenciada pela visão gnóstica oriental e cristã da queda e do regresso à origem do Paraíso perdido, que, no caso da primeira visão, significa a indiferenciação e a indistinção do Uno, tal como se apresenta na Faculdade de Letras de Lisboa sob o magistério da metafísica oriental do nada que é tudo de Paulo Borges; a terceira tendência radica numa metafísica histórico-hermenêutica de alcance fenomenológico e, em termos gerais, apresenta-se com três Escolas importantes e significativas: a) a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, no polo regional de Braga, de autores como Júlio Fragata, José Bacelar e Oliveira, Diamantino Martins, Gustavo de Fraga e José Gama; b) a Faculdade de Letras da Universidade do Porto de Eduardo Abranches de Soveral e Maria Cândida Pacheco; c) a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa no polo regional de Braga de Jorge Coutinho e João Duque e no polo regional do Porto de Ângelo Alves, Arnaldo de Pinho e Jorge Cunha; d) e a área de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, de Manuel Barbosa da Costa Freitas, Joaquim de Sousa Teixeira, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Carlos Silva, M.^a L. Sirgado Ganho e Manuel Cândido Pimentel. A escola franciscana de Lisboa, em diálogo com o criacionismo leonardino, propõe uma nova visão vincadamente anti-gnóstica e assente na noção de criação e manifestação em desenvolvimento para a Comunhão da glória divina. Se as duas primeiras tendências da metafísica na mundividência nacional desenvolvem uma filosofia da saudade de regresso ao Paraíso perdido, seja ele no domínio celestial ou terreal, esta terceira tendência propõe uma filosofia da saudade do paraíso futuro.

Assim, na primeira e segunda partes deste volume que constam do primeiro tomo, o primeiro capítulo inicia-se com o estudo da metafísica pantiteísta de José Maria da Cunha Seixas, o segundo com o estudo da metafísica emanatista de Sampaio Bruno, o terceiro com o estudo da metafísica pampsiquista de Antero de Quental, e o quarto capítulo com o sincretismo religioso de Raul Leal e Fernando Pessoa, procurando identificar a mundividência que deu origem a esta linhagem reflexiva que tem no pantiteísmo e no emanatismo uma procura de conciliação entre deísmo e panteísmo. Da mesma maneira, na terceira e quarta partes que constam do segundo tomo, o quinto capítulo inicia-se com o estudo da metafísica deísta de Amorim Viana, o sexto capítulo com o estudo

sobre a metafísica teísta e criacionista de Leonardo Coimbra, o sétimo com o estudo da metafísica teísta transcendental e mística da neo-escolástica e o oitavo com a metafísica teísta fenomenológico-hermenêutica de Eduardo Abranches de Soveral e que terá nas gerações mais recentes do magistério leonardino uma certa preocupação pela depuração dos resquícios gnósticos, preferindo destacar a criação ou a manifestação em vez da cisão, da queda e da redenção.

A primeira e a segunda partes correspondem à abordagem do pensamento dos autores da primeira tendência panteísta e emanatista com a alternativa do pantiteísmo, a terceira parte corresponde à abordagem do pensamento dos autores da segunda tendência teísta no duplo sentido: a) radicalização deísta da transcendência; b) radicalização teísta da queda e da redenção. A quarta parte corresponde à abordagem do pensamento teísta da renovação escolástica do realismo transcendental e da experiência vital mística, bem como à alternativa teísta histórico-hermenêutica do movimento da criação e da manifestação, como soluções para a correlação entre a transcendência e imanência. Os últimos capítulos do terceiro tomo serão dedicados ao diálogo entre a ciência e a religião, o racionalismo e o irracionalismo, a fenomenologia e o existencialismo, abordando a consideração da relação entre o divino e o mundano num registo preferencialmente existencialista. Esta abordagem do último tomo extravasa o domínio anterior dos diversos teísmos e inclui o diálogo com os ateísmos e os agnosticismos dos positivismos, dos racionalismos, das fenomenologias e dos existencialismos sem metafísica.

Desta maneira, podemos dizer que a primeira e a segunda partes do volume identificam a solução monista para o problema da relação entre o Uno e o Múltiplo, Deus e o Mundo, através das metafísicas panteístas, panenteístas e pantiteístas da cisão e da restauração. Corresponde essencialmente à tradição cíclica grega e gnóstica de cisão e emanção do Uno, por necessidade de realização ou desenvolvimento, com o inevitável regresso à origem e a restauração da condição perdida. Por outro lado, procura explicitar as filosofias da imanência que, secularizando os tradicionais valores escatológicos, desenvolvem utopias messiânicas que incluem elementos míticos e teosóficos e formas alternativas de racionalização do destino do homem e do Mundo. Destaque para a influência da filosofia oriental na cultura portuguesa contemporânea, nomeadamente de origem budista, constituindo-se como uma novidade em relação aos períodos anteriores essencialmente dominados pelo diálogo entre as religiões do livro. Revela-se neste âmbito a procura de uma nova filosofia que supere a conceptualização da metafísica tradicional pela noção de uma indiferenciação vital e divina de quietude e inconsciência que se traduz na indizível extinção nirvânica do nada que é tudo. Destaque também para as metafísicas da saudade fundadas na tradição grega neoplatónica e gnóstica de retorno e regresso à origem pelo movimento circular de superação da cisão ontológica e restauração da Unidade perdida.

A terceira parte da obra dará atenção às metafísicas deístas e teístas, que incluem as noções judaico-cristãs de criação, queda e redenção. Serão apresentadas

as metafísicas deístas que acentuam a transcendência do divino e a autonomia das leis naturais do Mundo, em contraposição com as metafísicas panteístas que identificam o divino e o mundano, e serão apresentadas as metafísicas teístas da Criação que procuram a conciliação da transcendência com a imanência. Neste contexto, daremos conta das diversas filosofias da saudade que se apropriam dos elementos teístas e dialéticos e apresentam o regresso à origem no movimento espiralar de redenção integral. O pensamento abordado nos capítulos desta parte traduz a relação criadora e redentora entre Deus e o Mundo que é concebida no contexto da tradição judaico-cristão segundo dois sentidos fundamentais: a) no sentido linear da criação e da revelação temporal de Deus que encerra uma progressiva redenção da história, pela correlação entre a graça sobrenatural e o mérito pessoal, até à sua consumação escatológica; b) no sentido espiralar da criação e da revelação, cujo movimento de queda e salvação não significa o regresso à condição pré-existente do puro espírito, mas significa o movimento de redenção integral numa condição escatológica superior de perfeita unidade entre a matéria e o espírito.

A quarta parte da obra desenvolve as metafísicas ortodoxas cristãs associadas aos movimentos da renovação neo-tomista, pelo contributo das filosofias alemãs transcendentais, fenomenológicas e histórico-hermenêuticas, e associadas aos movimentos de renovação neoplatônicos, pelo contributo das filosofias essencialistas e existencialistas da ação e da manifestação do espiritualismo francês. Na procura de uma alternativa aos monismos e dualismos tradicionais, desenvolvem-se novas propostas metafísicas que procuram a conciliação entre a imanência e a transcendência pela via fenomenológica da vida e da afetividade e pela via hermenêutica da presença que, em vez de acentuarem as noções de cisão, queda, emanção e redenção, acentuam as noções de criação, manifestação, desenvolvimento e plenificação. Procura-se uma nova via que pressupõe o carácter analógico da realidade e concebe a diversidade histórico-temporal dos seres, não como uma degradação, mas como uma comunicação criadora em dinâmica permanente de excesso e enriquecimento. Neste contexto, identificamos as abordagens que se situam no sentido linear da criação e da redenção e as propostas que preferem salientar o movimento espiralar da manifestação e da plenificação.

Na quinta parte, apresentaremos a simbolização da relação entre Deus e o Mundo, sob os tópicos escatológicos da criação edénica e da salvação paradisíaca na arquitetura, escultura e pintura, incluindo os movimentos neoclássicos, românticos, pré-naturalistas, simbolistas e expressionistas. Estes temas da morte, da imortalidade e do sagrado serão tratados também na crítica literária, no romance e na poesia, com uma profunda reflexão sobre a valorização das estéticas da impressão e expressão, sob a influência das filosofias intuicionistas de Bergson, Miguel de Unamuno, Paul Valéry e Goethe, e das estéticas da vida e da afetividade, sob a influência das filosofias fenomenológicas e hermenêuticas de Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty e Kandinsky.

Na sexta parte, dedicaremos a nossa reflexão, num primeiro momento, à relação entre religião e ciência, positivismo e espiritualismo, filosofia e direito, jusnaturalismo e humanismo social, e, num segundo momento, à relação entre o sagrado e o profano das filosofias fenomenológicas e existencialistas. Atenderemos às críticas positivistas e racionalistas feitas à dogmática ortodoxa e à resposta dos humanismos espiritualistas às visões materialistas e empiristas dos cientificismos e ateísmos. Depois de uma análise nos capítulos anteriores sobre a alternativa do panenteísmo e do teísmo ao panteísmo e deísmo, apresentaremos agora a alternativa do ateísmo positivista e racionalista, que reduz a realidade à natureza e ao conhecimento experimental ou à realidade do pensamento e da ação racional. Ao antagonismo e ao concordismo entre ciência e religião, é dada a alternativa da complementaridade e da relação dialógica entre estas diferentes áreas de conhecimento. Ao existencialismo fechado e ateu, apresentaremos a alternativa do existencialismo aberto e crente. Excedendo a análise fenomenológica no domínio da pura subjetividade intencional, identificaremos a exigência fenomenológica de uma reflexão metafísica que dê conta da dimensão transcendente da realidade.

O projeto, que já teve em 2015 a edição dos dois tomos correspondentes ao volume da «Idade Média» e, em 2017 e 2018, a edição de dois tomos correspondentes ao volume da «Idade Moderna», é concluído agora com a edição da investigação realizada sobre o período da «Contemporaneidade», não se resumindo a um levantamento sistemático e cronológico de autores e ideias, correntes e movimentos, mas introduzindo a hermenêutica e a reflexão crítica à luz das exigências epistemológicas do debate contemporâneo. Desse modo, pretende-se que esta obra seja uma referência no diálogo da cultura portuguesa sobre questões de fronteira entre religião, filosofia, literatura, arte e ciência, acerca das narrativas e configurações metafísicas da origem e destino do Mundo e do homem.

Concluimos esta apresentação com um esclarecimento: na sequência dos procedimentos anteriores, e no reconhecimento das diversas revisões ortográficas realizadas ao longo da nossa História, as citações das fontes não estarão sujeitas à uniformização do novo acordo ortográfico, tal como estabelecido pelo *Vocabulário Ortográfico Atualizado da Língua Portuguesa* da Academia das Ciências de Lisboa na sua edição pela INCM em 2012.

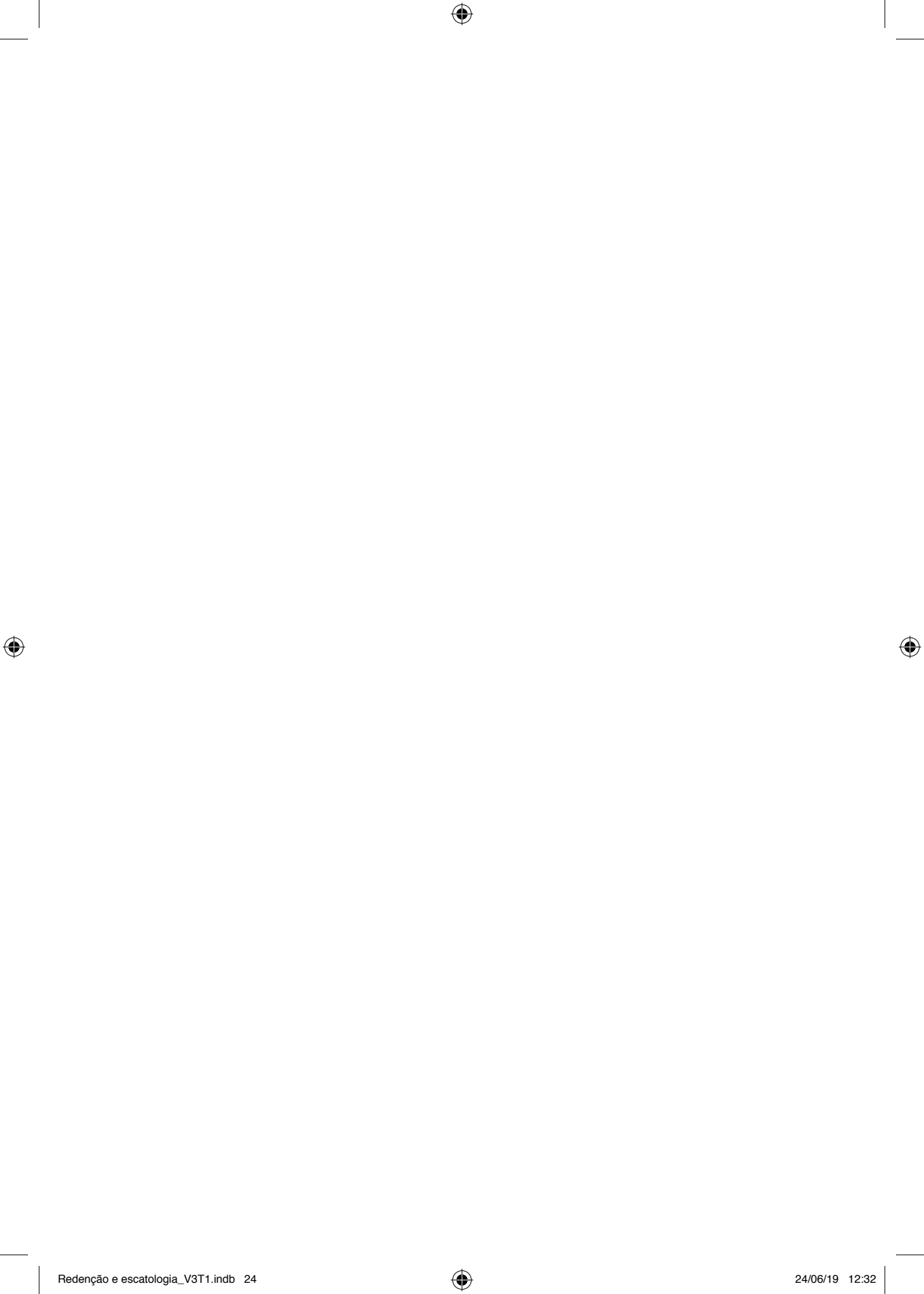
Comissão Coordenadora

Samuel Dimas – investigador responsável

Renato Epifânio

Luís Lóia

Lisboa, março de 2019



INTRODUÇÃO GERAL

A VIA HISTÓRICO-HERMENÊUTICA DO CONHECIMENTO METAFÍSICO NA PROCURA DE CONCILIAÇÃO ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E A IMANÊNCIA

1. O dualismo racionalista acerca da redução da metafísica à teoria do conhecimento e o monismo idealista acerca da identificação de Deus com a realidade do Mundo

A reflexão da cultura portuguesa sobre a dimensão teleológica da realidade e sobre o destino do homem, desenvolvida a partir da modernidade sob a relevância do progresso histórico-científico e da experiência existencial, tem nas noções soteriológicas e escatológicas de emanção, criação, redenção, restauração, manifestação, consumação e plenificação, tópicos metafísicos intemporais, cuja análise exige o contributo da antropologia, da gnosiologia, da fenomenologia, da ontologia e da teologia filosófica. Trata-se da tarefa a que nos propomos neste volume, no reconhecimento de que a Metafísica atual se insere no debate contemporâneo acerca da necessidade de uma renovada conciliação entre a transcendência do Absoluto e a imanência da História, a infinitude e universalidade eternas de Deus e a contingência e singularidade temporais do Mundo.

Em que termos podemos assumir a História como questão filosófica e metafísica, sem incorrer no universalismo abstrato ou no relativismo culturalista e sem ceder ao materialismo positivista? De que modo é possível legitimar a metafísica como ciência? De que maneira podemos conceber uma reflexão metafísica que tenha em consideração o contributo da fenomenologia moderna sobre a pluralidade das regiões da realidade pelas quais se devem distribuir as várias ciências¹? Estas questões pertencem ao debate contemporâneo da filosofia portuguesa que, nas suas diversas expressões, acompanha as críticas da fenomenologia e da hermenêutica à reflexão abstrata e formal da metafísica escolástica decadente e do racionalismo moderno, que não atendiam à realidade concreta do homem e do Mundo e reduziam a transcendência

¹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, p. 7.

divina ao plano categorial dos entes e da representação intelectual. As reações ao racionalismo kantiano e ao idealismo hegeliano por parte de correntes como o positivismo, o vitalismo, a fenomenologia e o existencialismo, estão bem presentes no debate lusófono, exigindo novas soluções para a reflexão acerca da relação entre o mundano e o divino.

A tradição filosófica ocidental, desde a Antiguidade até à Idade Média, aceitou sem contestação a possibilidade de um conhecimento científico rigoroso da realidade metafísica e dos aspetos metafísicos da realidade física. Esta noção de cientificidade repousava numa confiança natural e ingénua na humana capacidade de conhecer a realidade. A inteligência estaria naturalmente aberta para entender o ser. Como defende Joseph de Finance, a gnoseologia de Tomás de Aquino pressupõe o ato do juízo como o momento em que o espírito humano reconhecia com irrecusável evidência a sua própria natureza orientada para o ser e para a verdade². A via científica da metafísica, desenvolvida pela tradição aristotélico-tomista, significa a afirmação do acesso à área metafísica da realidade com o rigor próprio do conhecimento científico certo e evidente, através de uma preocupação crítica de avaliação dos resultados e através da aplicação de um método em forma de sistema mediante raciocínios indutivos e dedutivos. Abarcaria tanto as ciências experimentais, como as ciências especulativas.

Para Jorge Coutinho, que pertence ao nosso movimento de renovação da escolástica no âmbito da Escola de Braga, a metafísica científica deve operar em modo de distanciação e re-flexão sobre os dados da crença da experiência vulgar, sobre as conclusões das ciências experimentais e sobre a experiência ética do desejo incondicional de Infinito. Como tal, uma metafísica renovada de carácter científico, que, por um lado, procura o fundamento último, universal e necessário de tudo o que existe e nos é dado de forma causal e empírica, mas que, por outro lado, também revela dimensões da realidade que não são acessíveis à investigação empírica³, não pode deixar de depender dos seguintes fatores: a) a possibilidade de afirmação nos dados da experiência sensível externa e interna de realidades puramente inteligíveis como ser, unidade, verdade, bondade, beleza, causalidade, finitude, contingência (aspetos metafísicos da realidade física); b) a possibilidade de formulação dos princípios de ser como inteligibilidade e razão suficiente; c) a possibilidade do raciocínio que, aplicando esses princípios à realidade da experiência, procura resolver as aporias ou dificuldades de inteligibilidade nessa mesma experiência. Neste último ponto, dá-se a afirmação de realidades metafísicas como fundamento imutável e transcendente da realidade experimental física, tal como a apresentação da alma humana espiritual como fundamento da vida

² Cf. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1965, p. 29.

³ Cf. Béla Weissmahr, *Ontologia*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 19.

humana ou a apresentação de Deus como fundamento da ordem da realidade finita, isto é, da sua unidade, verdade, bondade e beleza⁴. Poderemos nós fazer afirmações verdadeiras sobre a realidade, embora a sua validade não se possa demonstrar empiricamente?

Reconhece, contudo, Jorge Coutinho que não é possível construir um tratado metafísico completo e acabado com carácter de evidência e pretensão de absoluto saber, à maneira dos sistemas totalitários, mas apenas um saber aberto e inacabado, em tensional e dinâmico processo, porque há uma inadequação entre o horizonte unívoco da nossa experiência e o horizonte infinito daquilo que a ultrapassa⁵. Nesta conclusão, está implícita a noção de Excesso do Ser que irá determinar a orientação da Filosofia Portuguesa Contemporânea de teor espiritualista e anti-positivista, quer na perspectiva gnóstica monista da cisão e da restauração, quer na perspectiva gnóstica dualista ou maniqueísta da coexistência eterna da realidade boa e inteligível e da realidade maligna sensível, quer na perspectiva pluralista judaico-cristã da criação, redenção e manifestação.

Desse modo, impõe-se a necessidade de uma conciliação da metafísica tradicional com a hermenêutica e do reconhecimento da legitimidade da crença racional e da ética como vias de acesso à realidade transcendente do Ser. É neste âmbito de relação assintótica entre o pensar e o ser que se desenvolvem as metafísicas sob o magistério do platonismo criacionista e franciscano de Leonardo Coimbra e sob o magistério do neotomismo transcendental e histórico-hermenêutico da escola jesuítica de Braga, de autores como Jorge Coutinho ou Cassiano Abranches. Como reconhece Béla Weissmahr, embora a Metafísica tenha como objeto de estudo o todo da realidade, qualquer ponto de apoio para a sua fundamentação encontra-se num contexto de discussão condicionado pela história⁶.

De que maneira a filosofia viria a recusar o carácter científico e universal do conhecimento Metafísico e em que termos se dá a transição da noção de *adequatio* para a noção de *inadequação* entre o pensar e o Ser, integrando este conhecimento num plano de revisibilidade, tal como defendido por Bernard Lonergan, Ângelo Alves ou José Enes?

Na Idade Moderna, com a separação absoluta entre a fé e a razão e com o dinamismo da secularidade e dessacralização do Universo, a Filosofia centra-se na Gnoseologia, por considerar que as filosofias precedentes não tinham atendido suficientemente a esta área, o que levou à secundarização e debilitação da Metafísica que tinha sido o centro da reflexão ocidental durante a Antiguidade e a Idade Média. Na Idade Contemporânea, a partir de finais do século XIX, dá-se uma segunda revolução proporcionada pelos contributos

⁴ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 201.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 202.

⁶ Cf. Béla Weissmahr, *Ontologia*, p. 20.

da fenomenologia, da linguística e da hermenêutica, e com ela a Metafísica é dada por alguns setores como ultrapassada. De facto, o cartesianismo, que valorizava a definição conceptual clara e distinta e o método dedutivo, contribuiu para que a Ontologia se convertesse numa doutrina de princípios abstratos e universais cuja propriedade mais importante era o princípio de não contradição. A metafísica cartesiana era concebida como uma reflexão crítica, prévia a toda a ciência, identificando-se mais com uma Filosofia do Conhecimento ou uma Epistemologia, porque incluía as ciências hoje designadas de experimentais e positivas, e não tanto com aquilo que tradicionalmente se designava por Metafísica.

Ainda podemos encontrar os resquícios da teoria das ideias inatas de Descartes e da convicção acerca da evidência do conhecimento de Deus em autores portugueses do século XIX, como Joaquim Maria da Silva e Manuel Ferreira Deusdado. Pressupondo a necessidade de uma correspondência entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido, o jurista e filósofo presidente da Câmara de Santarém afirma, não apenas a evidência da sua existência pelo sentimento que tem de si mesmo, como também a evidência irrecusável da ideia de bem e de infinito que existe em si e pelo qual avalia as suas ações, definindo-a como um princípio inato da razão que não lhe foi fornecido pelo sentimento, pelas sensações, pela proporção, pelo ensino ou pela educação⁷. Só não sabe de que modo se dão na razão estas intuições ou conhecimentos indiscutíveis dos princípios absolutos do bem, do belo, da verdade, da unidade, enquanto atributos de Deus: por participação conatural, por visão imediata no momento da criação em instantânea comunicação sobrenatural ou por revelação contínua que permite avaliar os outros conhecimentos e destes chegar progressivamente à verdade⁸?

A metafísica geral converteu-se numa ciência do conceptualmente possível e abstrato⁹. Como refere Ângelo Alves, esta divisão entre Metafísica especial e geral, que é consumada com o racionalismo de Cristian Wolf, consubstancia a separação definitiva entre ciência do ser e ciência de Deus, convertendo a Ontologia num vazio axiomatismo formal¹⁰. Para Cristian Wolf, a filosofia é concebida como ciência das coisas possíveis enquanto possíveis, no plano da inteligibilidade em contraponto com a realidade, pelo que a Metafísica irá passar de uma doutrina do ser para uma doutrina dos primeiros princípios do conhecimento que fundamentam todos os princípios das outras ciências. E, assim, ficou aberto o caminho para a filosofia transcendental de Kant e

⁷ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Academia Real das Ciências de Lisboa, 1863, p. 7.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 246.

⁹ Cf. Béla Weissmahr, *Ontologia*, p. 11.

¹⁰ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*, Lisboa, INCM, 2005, p. 21.

para a separação definitiva entre o pensar e o ser, com prevalência do primeiro e esquecimento do segundo, tal como viria a criticar Heidegger. Em consequência, vai ser criada uma metafísica ou filosofia das essências puras que, ao contrário da tradição clássica, fundamenta os primeiros princípios, não no Ser, mas no ente enquanto ente.

A Metafísica converte-se em filosofia transcendental, ou lógica da pura inteligibilidade, numa função meramente subjetiva que não permite atingir o ente em si e que se fecha no puro pensamento. A metafísica passa a ser concebida como aquilo que é objeto da razão (*Vernunft*) e não do entendimento (*Verstand*), constituindo-se na afirmação dos fundamentos supremos e últimos (incondicionado) dos fenómenos da experiência sensível. Com Kant e com o positivismo, o valor científico passou a ser atribuído apenas às ciências experimentais, constituindo-se a possibilidade da metafísica pela via credencial ou fideísta tão presente nos autores portugueses do século XIX e início do século XX, que optam pelo deísmo ou, então, sem abdicarem do teísmo retiram a questão de Deus da reflexão filosófica, como acontece com Delfim Santos. A possibilidade metafísica da filosofia virá a ser totalmente negada, por estar reduzida ao plano da imanência na fenomenologia inicial de Husserl, ao plano empírico no positivismo de L. Wittgenstein e Comte e ao plano da linguagem na hermenêutica radical de Loyotard e Deleuze¹¹.

O esquecimento do ser ou do horizonte da realidade, com a limitação à subjetividade estritamente finita, irá fundamentar, por um lado, a impossibilidade de uma ciência metafísica que permita o acesso ao ser transcendente e irá reduzir, por outro lado, a transcendência à imanência do mundo. Não reconhecendo que as condições de possibilidade da auto-realização do ser finito não devem ser consideradas apenas como prévias mas também transcendentais com base na última condição que é o ser, o Idealismo alemão vai acentuar o subjetivismo da filosofia transcendental, por contraposição ao realismo ingênuo da coisa em si, defendido pela metafísica dogmática. Dos diversos autores, podemos destacar Schelling, Hegel e Eduard von Hartmann que tiveram profunda influência nas metafísicas portuguesas da cisão e da restauração, de autores como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e José Marinho, e que tendem a identificar o pensar com o ser e a conceber a totalidade do real como um movimento dialético da unidade inconsciente e imperfeita para a separação ou exílio do mundo finito das determinações, culminando no retorno consciente e completo para a realidade divina originária.

A dualidade kantiana do «em si» e «para si» fica absorvida num absoluto «em-si-e-para-si» e a ciência da lógica converte-se em teoria do ser, captando todos os entes a partir da razão absoluta de forma dialética até à Ideia absoluta. Os pensadores do romantismo como Hegel, Schelling e Krause acusam

¹¹ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, pp. 191-199.

Kant de ter postulado a *coisa em si* (Espírito, Deus), enquanto realidade resultante da abstração de tudo o que é para o sentimento e para os pensamentos da consciência, reduzindo-a ao plenamente abstrato e inteiramente vazio e determinando-a apenas como um além¹². O idealismo destes autores é seguido pelos nossos pensadores espiritualistas, como Cunha Seixas, Antero de Quental, Guerra Junqueiro ou Raul Brandão.

Kant cria uma realidade absoluta e inatingível, uma vez que o princípio de causalidade só se aplica ao mundo fenoménico. Para além da barreira intransponível entre o númeno e o fenómeno, há um dualismo radical entre a esfera teórica e a esfera prática que tem origem num pessimismo antropológico que separa o homem, de forma radical, entre sensibilidade e razão, constituindo uma nova sujeição do eu empírico e concreto com os seus desejos e anseios à dominação do universal da razão. Para Hegel, a procura de superação da dicotomia entre real e ideal procurada por Schelling não resolve o problema, porque sujeito e objeto estão presentes de modo indeterminado numa síntese vazia e abstrata, advertindo que o absoluto, para ser real, tem de ser concebido concretamente. Nesse sentido, propõe-se investigar cientificamente, e não apenas de forma intuitiva e estética como fizera Schelling, as várias manifestações do Espírito no curso da história da Humanidade, ou seja, os vários graus de consciência que o Espírito adquire no seu desenvolvimento histórico.

Assim, Hegel apresenta a história como progressiva manifestação e representação do divino, processo absoluto do Espírito, que, nas formas mais elevadas da filosofia, da arte e da religião, atinge a autoconsciência de Si mesmo. Tudo o que acontece na história é inteligível, ou seja, tem justificação racional. Ora, embora parta do princípio cristão de que a realidade na sua concretude histórica não tem origem num princípio mau, mas sim no absoluto divino, ao aplicar as premissas idealistas dá a esta interpretação uma significação panteísta de valor definitivo ou acabado, em que o princípio e o fim se diluem na lei triádica imanente. A partir da noção ideal de consumação do Reino de Deus, Hegel apresenta o movimento teleológico da História como uma recondução à unidade de todas as oposições, do finito e do infinito, do particular e do universal, do divino e do humano numa unidade-totalidade suprema¹³. Invocando o logos dos estoicos, Hegel define a filosofia como a compreensão do devir imanente do absoluto no mundo e da necessidade de restauração da totalidade: trata-se de uma metafísica da cisão e da restauração¹⁴.

¹² Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Eptome*, vol. I, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 105.

¹³ Cf. Manuel J. do Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da Filosofia*, Lisboa, INCM, 1992, p. 41.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 106.

Assim, a dicotomia da subjetividade de origem kantiana irá originar, por um lado, o positivismo de autores como Teófilo Braga e Basílio Teles e, por outro lado, o imanentismo emanatista de autores como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Eudoro de Sousa e José Marinho, que, na linha de Espinosa e de Hegel, recusam os atributos antropomórficos de Deus e o identificam com os seres no contexto das suas metafísicas da cisão, da degradação e da restauração. Na linha hegeliana de identidade entre realidade e racionalidade e de absoluto devir do Ser Supremo em formas de objetividade distintas, num movimento de manifestação de Si e não fora de Si¹⁵, porque o seu extrinsecar-se e cindir-se é ao mesmo tempo o vir a Si mesmo, Teixeira de Pascoaes apresenta uma configuração da realidade em que o princípio espiritual divino se objetiva no decaído corpo material do cosmos. O que acontece na eternidade e na temporalidade, em que Deus se torna mundo mineral, vegetal, animal e humano ou espiritual, tem por finalidade que o Espírito se conheça a si mesmo, tornando-se objeto e recolhendo-se em si mesmo. A cisão ou alienação tem como objetivo que o Espírito se realize e se liberte a si mesmo, o que em Pascoaes acontece no sentimento saudoso da consciência humana: por ela se dá a conclusão e consumação da criação que fora iniciada por Deus ainda de forma imperfeita¹⁶.

O panteísmo é recusado pelas metafísicas criacionistas de tradição judaico-cristã que o acusam, por um lado, de negar Deus, ao identificá-lo com a realidade finita do Universo, e, por outro lado, de politeísmo por divinizar as diferentes dimensões do real. É conhecida a crítica de Leonardo Coimbra à metafísica de Sampaio Bruno, que é inspirada na metafísica de Eduard von Hartmann e apresenta a progressiva consciencialização como forma de redenção do mal e meio de regresso do próprio Absoluto divino à unidade espiritual de si mesmo¹⁷. Contra as perspetivas monistas panteístas que apon-tam para a possibilidade de descrever Deus tal como ele é na essência eterna (ontologismo), a tradição judaico-cristã da filosofia portuguesa, de autores como Leonardo Coimbra e Joaquim Cerqueira Gonçalves, recusa a possibilidade de uma visão direta ou puramente intuitiva da essência de Deus, partilhando com São Boaventura a noção de que a experiência irrecusável da presença divina, que se dá por intuição antepredicativa e atemática anterior e superior à fé religiosa recebida num determinado contexto cultural, não é um conhecimento imediato mas ainda mediato ou *contuitivo* e significa uma

¹⁵ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. III, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 10.

¹⁶ Cf. Teixeira de Pascoaes, «O Homem Universal», in *O Homem Universal e outros escritos*, Org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 113.

¹⁷ Cf. Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, authorized Translation by William Chatterton Coupland, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1931, pp. 356-368.

visão da relação de dependência da realidade criada do ser contingente em relação à realidade criadora do Ser necessário¹⁸.

No entender de Leonardo Coimbra, é absurda esta tese da cisão arbitrária no Ser de Deus, que se degradaria na pluralidade do real, dependendo da consciência humana para o regresso à homogeneidade originária¹⁹. A Criação não é uma necessidade de auto-realização de Deus ou uma consequência inevitável da sua cisão essencial, mas é expressão do Excesso da sua atividade de Amor. E, por outro lado, não podemos conceber uma realidade perfeita, pura e homogênea e ao mesmo tempo conceber que essa realidade espiritual se diminuiu ou degradou, porque, nesse caso, ou a presença do espírito de Deus seria uma presença ineficaz ou, simplesmente, Deus nunca teria sido perfeito²⁰. Por oposição a uma metafísica da cisão e da restauração das filosofias da imanência, a filosofia criacionista Leonardina não abdica do mistério da transcendência e propõe uma metafísica da criação e da redenção integral que salvasse a diferenciação dialógica entre o Ser supremo e as suas criaturas.

A procura de conciliar a evidência panteísta de que o fundamento do real não pode ser absolutamente transcendente e de que Deus não se reduz às representações antropomórficas com a evidência teísta de que há uma diferença ontológica entre o divino e o mundano, tal como é explicitada pela tradicional teoria analógica do ser, levou a que alguns autores, como por exemplo, José Maria da Cunha Seixas na linha de Krause, procurassem uma solução alternativa que incorporasse a fé cristã no Deus único transcendente e pessoal, criador e providente. Depois de ter partilhado a metafísica subjetivista e panteísta da Universidade alemã de Jena de Fichte, Schelling e Hegel, que defendia um imbricamento indiferenciado entre as propriedades de Deus e do mundo, Krause evolui para um sistema panenteísta em que já reconhece em Deus um Ser Supremo que, embora inclua a natureza e a razão do mundo, já se situa acima deste²¹. A metafísica de José Maria da Cunha Seixas apresenta um movimento triádico de *Ser, Manifestação e Harmonia*²² a que dá o nome de *panenteísmo* que significa *Deus em tudo*²³, mas que, à semelhança de Krause, também se distingue do panteísmo, porque não significa uma simétrica identificação, mas sim um excesso de Deus em relação aos

¹⁸ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970, p. 386.

¹⁹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 240.

²⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 369 [303].

²¹ Cf. Rafael Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, p. 383.

²² Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 501.

²³ Cf. *ibidem*, p. 161.

seres criados, pelo que não é possível o conhecimento absoluto da essência divina a partir do mundo ou dos homens²⁴.

2. As perspetivas do historicismo positivista e hermenêutico em reação ao racionalismo, ao idealismo e ao dualismo do gnosticismo religioso

No contexto do espírito científico do século XIX, Auguste Comte e Karl Marx aplicam o adjetivo «metafísico» de forma pejorativa às filosofias que defendiam uma conceção idealista, estaticista atemporal e a-histórica da realidade e colocavam o essencial do mundo e do homem além do mundo real e histórico, seja no mundo das ideias platónicas, seja em Deus, seja na Ideia absoluta de Hegel. Assim, desenvolvem uma conceção materialista, historicista e dialética do mundo que tem o seu fundamento principal na noção de progresso científico. A importância dada à noção de progresso histórico está bem presente na geração portuguesa de 1870, com Oliveira Martins, e mais recentemente, no trabalho epistemológico de Magalhães-Vilhena que se empenha no estudo da conceção materialista da história e dos seus fundamentos filosóficos, nomeadamente as raízes hegelianas da doutrina marxista. A filosofia é um produto da História.

Sem renunciar ao valor gnosiológico radical dos princípios metafísicos e da esfera existencial das paixões e das crenças, Oliveira Martins parte do conhecimento científico não positivista para estabelecer uma análise histórica dos acontecimentos e dos atos individuais em que se cruzam os interesses e paixões, uma análise histórica das leis sociais e uma análise histórica do carácter ideal de um povo. Neste último plano ideal de carácter metafísico, afirma os valores da justiça e da liberdade como os mais importantes da sociedade e, a partir das filosofias de Hegel e de Eduard von Hartmann, apresenta uma conceção finalista e teleológica da história, reafirmando a prevalência da consciência sobre os elementos naturais fatalistas e amorais identificados pela ciência positivista da história e bem retratados no naturalismo setecentista²⁵.

Mas, em relação ao historicismo positivista, recordamos que se desenvolve na sequência do empirismo de J. Locke, que, recusando a redução cartesiana do conhecimento à iniciativa da razão, nega as ideias inatas e defende que todo o conhecimento humano tem o seu ponto de partida na experiência sensível. Adota o empirismo de George Berkeley, para quem todas as ideias são sensações, não havendo mais ser que o da percepção sensível, e o empirismo de David Hume, para quem todo o conhecimento é fenoménico porque resulta de

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 342.

²⁵ Cf. Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

impressões sensíveis, de valor puramente subjetivo, pelo que o que verdadeiramente conhecemos são os fenômenos que nos aparecem na consciência enquanto aparecem e não enquanto representando aquilo que alguma coisa é na objetividade da realidade em si. Enquanto forma de empirismo, o positivismo significa uma sobrevalorização do que é posto (*positum*) diante da observação dos sentidos: é o objeto enquanto puro *ob-jetum* (posto diante) na sua nudez sensível e experienciável sem as mediações da abstração inteligível.

Instaurado em França por Auguste Comte e seguido por Stuart Mill e Herbert Spencer, no âmbito do processo de desenvolvimento científico e da consequente revolução industrial do século XIX, o positivismo defende que só é válido o conhecimento das ciências experimentais e apresenta a certeza e a exatidão como principais critérios de verdade. Nesta perspectiva, por ser de natureza meta-experimental, a metafísica é considerada como mera especulação ou pura fantasia. O transcendentalismo e o idealismo são considerados modos de pensamento obscurantistas. O positivismo tem uma visão dinâmica da natureza e interpreta os fenômenos numa sucessão que evolui ininterruptamente do mundo inferior e inorgânico para o mundo complexo e superior do humano. Inserindo-se no espírito romântico de valorização da natureza e no espírito iluminista e liberal do desenvolvimento industrial, tem por objetivo libertar o homem das alienações míticas e ideológicas e das opressões políticas, procurando um conhecimento exato do homem como ser social, recorrendo, para tal, ao método das ciências experimentais.

Na sua obra *Curso de Filosofia Positivista*, Auguste Comte desenvolve uma nova ciência e elabora uma filosofia da história, baseada, não no devir dialético de Hegel, mas no princípio da evolução espontânea e mecânica. Todo o Universo procede da matéria por via da evolução. Distinguindo-se de Kant, defende que aquilo que não pode ser objeto de investigação científica experimental não pode ser, nem conhecido, nem pensado, porque não existe. Na sua filosofia da História, em analogia com as fases de desenvolvimento humano da fase infantil à fase adulta, considera que o espírito humano aplica sucessivamente nas suas investigações três métodos distintos de conhecer: a) o método teológico, que é o ponto de partida da inteligência, isto é, o primeiro estado teórico pelo qual passa o desenvolvimento do nosso conhecimento e pelo qual os fenômenos são apresentados como resultado de forças divinas; b) o método metafísico, que é o estado de transição, pelo qual o conhecimento humano substitui os agentes sobrenaturais do discurso mítico por forças abstratas; c) e o método positivo, que é o estado definitivo do desenvolvimento do conhecimento humano, isto é, o estado científico, pelo qual o espírito humano se limita a conhecer as leis dos fenômenos nas suas relações de sucessão e semelhança²⁶.

²⁶ Cf. Auguste Comte, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?], pp. 20-21.

Em termos de filosofia da História, a lei dos três estados corresponde às seguintes idades do desenvolvimento humano: 1) *idade mitológico-teológica* (religiões), em que todos os fenómenos são explicados com recurso aos mitos e aos deuses (politeísmo) ou a Deus (monoteísmo); 2) *idade metafísica* (filosofia grega e medieval), em que a explicação dos fenómenos se dá por meio de entidades abstratas, como substância e acidentes, forma e matéria, causa e efeito, atividade e ação; 3) *idade positiva* (epistemologia moderna), na qual a explicação dos fenómenos é dada pelas ciências positivas ou experimentais e só estas têm valor verdadeiro. O positivismo nega à inteligência humana a possibilidade de conhecer realidades não observáveis pelos sentidos: as realidades espirituais da alma humana e de Deus são consideradas como absolutamente incognoscíveis (agnosticismo teológico e metafísico) e desnecessárias como fundamento ulterior dos fenómenos, porque a ciência basta-se a si mesma. A filosofia portuguesa de final do século XIX e início do século XX, de autores metafísicos relevantes como Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, desenvolve um fecundo diálogo com esta corrente pela incorporação nas suas metafísicas das noções de experiência, progresso científico e singularidade histórico-cultural. O ambiente positivista de crença no progresso científico e na libertação da ortodoxia obscurantista da religião, de autores como Teófilo de Braga, Teixeira Bastos, Manuel Arriaga, Antero de Quental, Manuel Laranjeira e Júlio Lourenço Pinto, sublima-se na conciliação da ciência com a filosofia e na necessidade de depuração das configurações míticas do real.

Depois da adesão às metafísicas de Vico e de Hegel, Teófilo Braga converte-se à orientação positivista de Auguste Comte, construindo uma racionalização do Universo sem a contribuição teológica da metafísica e do conhecimento do absoluto e cujos limites se restringem à realidade dos fenómenos físicos, orgânicos e sociais. O método indutivo e dedutivo da filosofia positiva não atinge o conhecimento pela autoridade e pela argumentação dialética, como acontecia nos estados teológico e metafísico, mas pelo modelo da matemática aplicada à geometria e à mecânica que possibilita a verificação de que, na evolução material, não há um princípio nem um fim absolutos de significado sobrenatural²⁷. Pela subordinação do conhecimento aos dados da experiência, que estão na origem da generalização indutiva e no fim da verificação científica que institui a construção dedutiva, o conhecimento emancipa-se do obscurantismo mítico-religioso e do subjetivismo arbitrário da metafísica. A única realidade divina é a sociedade, porque nela está a origem e o fim do indivíduo. Desse modo, as manifestações do sagrado são classificadas como expressão simbólica da transcendência social. Neste âmbito, podemos identificar ao longo de toda a obra do autor os seguintes elementos estruturantes: a) a noção de História como luta da liberdade contra o determinismo; b) a

²⁷ Cf. Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, p. 166.

investigação sobre os símbolos, mitos e lendas concebidos como formas primitivas do direito e da religião; c) a noção de progresso histórico da humanidade no seu desenvolvimento cultural étnico e universal²⁸.

A primeira grande característica que Teófilo Braga identifica no pensamento judaico-cristão é a esperança messiânica de realização do reino de Deus na Terra, a qual se transformaria na lenda da vinda do Anti-Cristo e nas teorias apocalípticas do fim do mundo, que, por sua vez, viriam a ser desfeitas pela astronomia moderna. Numa crítica à tradição judaico-cristã, por ter desviado o Ocidente da sua fundamentação científica, considera o autor que, no entanto, agora já nada resta para alucinar a imaginação popular, assistindo-se à queda da correlação entre o império religioso e as monarquias, fundada nas crenças tradicionais²⁹. Ignorando que a realização do Reino de Deus na tradição cristã tem uma dimensão escatológica de ordem espiritual e não uma dimensão utópica de ordem temporal, Teófilo aplica o método comteano e reduz as noções teológicas de imortalidade e de ressurreição e as noções morais de condenação e de salvação a concepções psicológicas³⁰. A expressão *Maranatha*, sobre a vinda de Cristo revestido de glória para fazer ressurgir os mortos, é concebida como uma fórmula mágica que ainda está presente nas orações e nos rituais feitiçeiros, continuando a prejudicar o progresso e o desenvolvimento das sociedades³¹.

É neste contexto que Teófilo defende que se deve compreender a luta e a tensão ideológica no Cristianismo entre os discípulos de Pedro, que defendem o mérito das obras pela vida ascética como fundamento para a salvação, e os discípulos de Paulo, que defendem a salvação de todos os seres racionais e negam a visão gnóstica maniqueia de que o mal possa subsistir eternamente a par do bem supremo³². No seu entender, deve-se ao êxito desta síntese cristã em torno do Reino a substituição da teoria aristotélica da natureza, que se impunha à razão e à investigação científica, pela teoria da graça. A corrente ortodoxa da Igreja, fundada na visão de Pedro, continua a defender a eternidade das penas como um dogma, por contraposição com a visão de origem paulina que prefere salientar a força da graça e a esperança da glória no reino de Deus. Acusando a ortodoxia de rigidez dogmática baseada no cultualismo farisaico, Teófilo de Braga denuncia ser mais sensata a visão na esperança da salvação universal, fundada no arbítrio do Deus misericordioso e onnipotente, que age, não segundo a lógica humana de justiça, mas segundo o seu insondável desígnio: «Paulo salvou a religião nova da esterilidade sacerdotal, dando ao amor um lugar superior à fé e à esperança»³³.

²⁸ Cf. Teófilo Braga, *Poesia do Direito*, Lisboa, INCM, 2000, p. 119.

²⁹ Cf. *idem*, *Origens poéticas do Cristianismo*, Lisboa, INCM, 2000, p. 130.

³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 204-205.

³¹ Cf. *idem*, *As lendas Cristãs*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 376-377.

³² Cf. *ibidem*, p. 437.

³³ Cf. *ibidem*, p. 438.

Este problema do dualismo ontológico de origem gnóstica, denunciado por Teófilo com a clareza de quem conhece bem a história das religiões, atravessa toda a reflexão metafísica teísta contemporânea que, fundamentada na tradição ortodoxa judaico-cristã da possibilidade do homem em negar a vontade divina de salvação, admite um destino de desarmonia e mal eterno. O magistério cristão admite o dualismo escatológico tal como aparece representado no Concílio Vaticano II no n.º 48 da *Lumen Gentium*, através do uso das expressões «fogo eterno», «ressurreição dos condenados», e «suplício eterno» que são citadas do evangelho de São Mateus (Mt. 25, 31-46). Mas importa advertir que este dualismo ético e cósmico não é específico do Cristianismo, mas tem origem no Mazdeísmo que viria a difundir-se na península arábica da cultura semita, a que pertence o evangelista Mateus, a partir do ano 538 a. C. sob o domínio imperial de Ciro II. Na sua mundividência mais antiga, antes da reforma de Zoroastro, e na sua doutrina mais recente de regresso às doutrinas anteriores a esta reforma, o Mazdeísmo encerra um radical dualismo ontológico e divino, em que a existência terrena é o lugar de combate entre o deus do bem e o deus do mal que pré-existem a tudo desde o princípio dos tempos. Durante a vigência da reforma de Zoroastro, o Mazdeísmo encerra um dualismo moderado e contém elementos que são comuns ao judaísmo e ao cristianismo, defendendo que o Mundo foi criado, não por necessidade, mas por vontade da divindade *Ahura Mazda* a partir do nada para evitar a sua queda no abismo gelado criado pelo deus da morte. A sua doutrina desenvolve-se num contexto ético muito moderno, assente nas noções de vontade e decisão, pelo que Deus criador (*Ahura Mazda*), anterior a toda a realidade física e psicológica, é concebido como uma divindade onisciente guardiã da ordem cósmica, da verdade e do bem pela luz da inteligência³⁴.

Recordemos que, na religião judaica de tradição semita, as noções de ressurreição da carne para a vida eterna e para a condenação eterna aparecem apenas de forma explícita no género apocalíptico do livro do profeta Daniel (Dan, 12, 2) que foi escrito por altura da morte do rei Antíoco IV Epifânio (164-165 a. C.), rei da dinastia selêucida que governou a Síria e que determinou o extermínio da religião judaica e a helenização da Palestina. Este livro, de género hagádico, foi escrito com o objetivo de dar esperança e fé aos judeus perseguidos que forem fiéis à Lei e às tradições religiosas. Mas a noção escatológica de juízo e da criação de novos céus e de uma nova terra já aparecera de forma bem significativa no livro messiânico do profeta Isaías (Is 18, 22), associando àqueles que se revoltam contra o Senhor Deus um destino

³⁴ Cf. Eugenio Gómez Segura, «Zoroastro, el gran profeta de Mazda», in Antonio Piñero Y Eugenio Gómez Segura (Org.), *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, Madrid, Editorial Edaf, 2010, p. 51.

de fogo que não se extinguirá e associando aos eleitos um reino espiritual sem fim com regresso à justiça original e à paz paradisíaca. Este livro, escrito no século VIII a. C., é dirigido aos exilados da Babilónia para salientar que Deus é criador e também redentor do Mundo, constituindo uma nova criação e a Jerusalém Celeste depois do juízo final (Is, 18, 24).

Nos escritos do Novo Testamento ou da Nova Aliança, que consiste, já não num contrato provisório com o povo hebreu, mas num contrato definitivo com todos os homens que é selado com o sangue de Cristo, Mateus é o único evangelista a referir-se de forma explícita ao juízo final e a defender a noção de uma condenação eterna, denotando não só a herança messiânica e escatológica dos profetas Isaías e Daniel, mas também uma clara influência das teorias da religiosidade monoteísta persa que defendia um único Deus criador da realidade material e espiritual e defendia a vida após a morte na dualidade eterna de felicidade ou de tormento de acordo com o juízo divino das ações humanas regidas pela capacidade de escolha entre o bem e o mal. A religião iraniana anterior ao Mazdeísmo, que tem origem no norte da Mesopotâmia no início do século XIV a. C., entronca numa série de tradições religiosas dos povos indoeuropeus e encerra algum parentesco com a religião védica, distinguindo dois grandes grupos de seres divinos inimigos, os *Ahura* (Mazda) e os *Daeva*. Como refere o historiador das religiões Francisco Velasco, a religião Mazdeísta, que resulta da reforma de Zoroastro sobre antigas tradições, tem origem entre o século X e o século VII a. C. no norte do Irão oriental. A reforma proposta, assente num Monoteísmo que, no entanto, inclui um dualismo cosmológico e escatológico, é assumida pelo profeta como uma revelação do Sábio Senhor *Ahura Mazda* e desenvolve-se na mesma época em que surge o messianismo dualista escatológico do profeta Isaías. O Judaísmo tem a sua génese no relato bíblico dos patriarcas, desde Abraão nos alvares do segundo milénio a. C. até Moisés no século XIII a. C., mas é durante o período do exílio na Babilónia, antes da conquista pelo rei Ciro da Pérsia em 538 a. C., que começa a desenvolver a sua teologia messiânica e escatológica.

Assim, o monoteísmo do Mazdeísmo não é estrito, pois a divindade suprema *Ahura Mazda* não cria diretamente o cosmos e recorre a um ato intermédio que consiste numa série de emanções gerando seres como os de *Spenta Mainyu* e de *Angra Mainyu*, pelos quais se realiza efetivamente a criação do Universo. Os dois por vontade e decisão devem determinar se seguem a luz da verdade ou as trevas da mentira e da ignorância. O primeiro espírito, *Spenta Mainyu*, faz aliança consigo e escolhe a luz, constituindo-se como *Espírito Santo*, e o segundo, *Angra Mainyu*, decide opor-se ao bem escolhendo as trevas e constituindo-se como *Espírito Destruidor*. Este espírito é equivalente ao anjo decaído da mitologia judaico-cristã que se desenvolve no mundo hebraico a partir do termo Satanás, que surge na literatura criada durante o exílio da Babilónia (século VII – VI), por exemplo, nos livros do Genesis e de Job (Job, 1, 6), e que se opõe aos desígnios de Deus sobre

o homem e sobre Mundo, nomeadamente através dos demónios, tal como aparece relatado por São Mateus (Mt 25, 41).

Desta maneira, *Ahura Mazda* não pode ser acusado de ter feito um mundo mau e imperfeito: o mal e o sofrimento são alheios à verdade inicial de Deus bom, sábio e criador. Estes dois espíritos lutam por dominar a Criação que é corrompida pelo espírito do mal, não apenas em termos éticos, mas também em termos cósmicos pela introdução do sofrimento e da morte. O homem é o único ser vivo que tem a capacidade de decidir e pela sua vontade pode lutar contra o mal. A sua opção pelo bem ou pelo mal aproximará ou adiará a vitória final de *Spenta* sobre *Angra*. O problema apenas será resolvido com a ajuda de *Ahura Mazda* através de emanações de justiça, bem, pensamento, devoção, integridade, sabedoria e imortalidade.

Para Zoroastro, a imortalidade é a recompensa para o homem que tiver um bom comportamento, mas não é concedida no fim dos tempos, como acontecerá no Cristianismo e na fase posterior de evolução do Mazdeísmo, mas é dada logo a seguir à morte individual. Quanto melhor for o pensamento e a ação do homem, melhor e mais definitiva será a recompensa. Três dias após a sua morte, o homem ressuscita e é julgado em cima da ponte que une a terra e o céu: os impuros caem no inferno e os puros ingressam no *céu-paráiso* presidido por *Ahura*, em que conhecerão a sabedoria e ficarão isentos de sofrimento³⁵. No Zoroastrismo há uma soteriologia com uma referência explícita à ideia de um juízo final, e o termo persa *pari-daeza*, que significa «jardim», torna-se um dos mais significativos no Antigo Testamento (nome hebreu *pardes*) e no Novo Testamento (nome grego *paradeisos*)³⁶.

Mas esta reforma de Zoroastro não viria a ser aceite pelos sacerdotes ou magos do Império Persa e o Mazdeísmo acabaria por retomar algumas tradições da religião iranaiana antiga, convertendo a tríada mítica da Criação proposta por Zoroastro e o seu dualismo ético num dualismo divino composto pelo bem de *Ahura Mazda* e pelo mal de *Spenta Mainyu*, que já não são fruto da vontade e resultado de uma decisão ética, mas pré-existem a toda a realidade e lutam na existência terrena, desde o início dos tempos, pelo domínio do outro³⁷. Mas nova mudança acontecerá nesta religião durante o reinado parto, que do século II a.C. ao século II d. C. era o grande inimigo de Roma. Nesta nova mitologia, é introduzida uma nova figura, *Zurván*, personificando o tempo infinito que deu origem a dois deuses, *Ohrmazd*, o deus do bem por natureza, e *Ahrimán*, o deus do mal por natureza. Nesta

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 55.

³⁶ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «O Homem como ser para a morte», in *Mysterium Redemptionis – Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, Fátima, Santuário de Fátima, 2002, p. 84.

³⁷ Cf. Eugenio Gómez Segura, «Zoroastro, el gran profeta de Mazda», in Antonio Piñero Y Eugenio Gómez Segura (Org.), *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, p. 56.

nova configuração do dualismo cósmico e divino, o mal é anterior ao bem e, por isso, a história não é outra coisa que a procura do homem em libertar-se dessa realidade maligna que é constitutiva do mundo. Agora, o homem já não se poderá redimir sem os seus salvadores, pois a decisão humana não será suficiente para a vitória do bem. Esta tese de que o mal está na origem do Mundo é comum a todas as teorias gnósticas que estão na gênese do Apocalipse.

Os salvadores são os sacerdotes, que ajudam os homens a recuperar o bem na sua vida através de sacrifícios e orações, alcançando uma posição similar àquela que a realeza adquiriu sobre o povo submetido ao seu império. Por outro lado, tendo em consideração que o mal tem uma origem anterior à criação do Universo, a luta contra o mal não pode terminar durante a existência deste Mundo, mas sim no fim deste com uma batalha final. Esta ideia será desenvolvida no judaísmo através da literatura apocalíptica, género literário que domina o ambiente judaico a partir do século II a. C., procurando descobrir os caminhos de Deus para o futuro, consolando os deprimidos pelas perseguições e infundindo coragem na certeza de que a vitória final pertencerá aos justos. O apóstolo João inspira-se no profeta Daniel e nos apocalípticos apócrifos que circulavam na época a partir das tradições como aqueles que vinham das religiões vizinhas, como o Mazdeísmo, para escrever o livro do Apocalipse.

Para o Mazdeísmo tardio, tal como aparece no mito cristão do livro do Génesis, o ser humano herda o castigo merecido dos seus primeiros pais que se rebelaram contra o seu deus e têm de se purificar. Terminado esse purgatório na Terra e depois de todos os homens expiarem as suas faltas, acaba-se o sofrimento e todos os seres humanos alcançarão a imortalidade prometida por *Ahura*, habitando no seu reino eterno e infinito de bem e de luz. Haverá um cataclismo universal que marcará o fim dos tempos e o fogo purificador abate-se sobre os homens para que cumpram a penitência devida de acordo com a justiça divina. No fim dos tempos, surge o grande salvador-redentor, denominado *Saosyant*, que, com a ajuda de seis colaboradores, realizará a última batalha que restaurará o bem eternamente no reino do deus *Ohrmazd*³⁸. Esta é a perspectiva que estará presente, de forma implícita, nos Evangelhos do Novo Testamento que não se referem à condenação como condição eterna e, de forma explícita, na teoria da Apocatástase da Escola de Alexandria de Orígenes e da Escola da Capadócia de São Gregório de Nissa.

Mas este salvador, de nome *Saosyant*, como acontece com os salvadores das outras religiões, tem poderes míticos para que possa cumprir a sua função: nascerá de uma virgem por meio do esperma de Zoroastro, que, guardado milagrosamente num lago, a fecunda ao banhar-se nele. O Salvador será filho legítimo do profeta Zoroastro e terá a incumbência de combater o mal e de instaurar um mundo perfeito, sem sofrimento, sem decadência e sem

³⁸ Cf. *ibidem*, p. 59.

morte, sob a sua vontade. Provocará a ressurreição dos mortos e a recompensa de todos os que lutaram contra o mal através de um grande juízo final, em que se reconhecem e se premeiam os bons pensamentos, as boas palavras e os bons atos dos crentes elevando-os à imortalidade. De acordo com este mito, a santificação deste novo tempo é concretizada por um sacrifício perfeito de um boi mítico, do qual sairá o elixir da imortalidade³⁹. Esta ideia é representada no Judaísmo pelo sacrifício do cordeiro e depois no Cristianismo com o sacrifício do próprio Jesus Cristo, o cordeiro de Deus.

Este juízo pressupõe que a alma, no final da sua vida, pode ser condenada ao inferno eterno, tal como aparecerá no Evangelho de São Mateus e na religiosidade maniqueísta que tem origem no início do século III no sul da Babilónia. As almas dos justos serão elevadas para a vida bem-aventurada e as almas dos ímpios terão de suportar um destino desgraçado nas profundezas do inferno eterno. As almas daqueles que fizeram ações boas e más em igual proporção ficarão sujeitas a um purgatório. A consumação do Mundo encerra a separação definitiva entre os bons e os ímpios. Quer no Mazdeísmo, quer no Judaísmo, estamos em presença de um dualismo ético fundado metafisicamente no contraste entre o deus bom e o deus mau: o mal aparece no coração humano infundido pela ação perversa de *Angra Mainyu* que, em vez da verdade e do bem, escolhe a mentira e nega a bondade. O mal surge no coração de Adão seduzido pela serpente que representa a ação de Satanás. Desde a origem, o mundo está dividido pela luta entre estes dois poderes, constituindo-se como um dualismo cosmológico de alcance ontológico na futura filosofia grega e cristã. Esta doutrina acaba por influenciar, não apenas os sistemas gnósticos posteriores como o Mitraísmo, o Orfismo, o Pitagorismo e o Maniqueísmo, mas também as religiões judaica, cristã e islâmica, que têm origem naquela região do globo e a religião do Parsismo que sobreviveu na Índia em Bombaim⁴⁰.

O orfismo grego desenvolve-se por influência persa a partir do século VI a. C., acabando por influenciar as doutrinas dualistas de Platão que consideram a matéria como uma realidade má, por contraposição com o puro espírito. Também os pitagóricos vão cultivar o dualismo entre o corpo e o espírito. Os textos tardios que se conhecem do Mazdeísmo refletem tradições muito antigas tendo influenciado os exilados judeus na Babilónia no século VI a. C., nomeadamente no desenvolvimento da angeologia e da demonologia. Durante o reino parto, entre o século II a. C. e o século II d. C., de grande influência política e militar, dá-se a introdução na religião iraniana de novos elementos relacionados com a luta entre o deus bom e o deus mau por natureza, que viria a contribuir para as ideias apocalíticas da seita cristã. Os

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 61.

⁴⁰ Cf. Francisco Díez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Valladolid, 1998, p. 308.

judeus tinham um grande apreço pelos sábios sacerdotes do império persa que demonizavam o mal e que convertiam a vida numa luta incessante entre este e o bem, anunciando salvadores que restabeleciam o reino de bondade e profetizavam guerras finais de terríveis catástrofes antes da paz última garantida pelo juízo final⁴¹.

Tal como Zaratustra, Adão, Buda e Jesus, Mani define-se como um profeta, o último profeta encarregado por Deus de anunciar a revelação definitiva. Afirma que há dois princípios substanciais antagónicos que nunca foram criados que têm poderes idênticos e que vivem em regiões separadas do infinito: o reino da luz e do bem e o reino das trevas e do mal. No passado, estes dois mundos, do Espírito e da matéria, do bem e do mal, da luz e das trevas estavam bem afastados, mas depois misturaram-se numa confusa amálgama. A redenção para esta doutrina significa o restabelecimento da dualidade primordial. Enquanto sistematização final da gnose da antiguidade tardia, na forma de uma religião universal, o Maniqueísmo desenvolve-se através de um sincretismo religioso do zoroastrismo, budismo e cristianismo, constituindo um dualismo metafísico entre o reino bom da luz e o reino mau das trevas com os seus demónios. O bem e o mal constituem-se como substâncias ou princípios metafísicos eternos e onnipresentes, diametralmente opostos, numa luta sem tréguas que vem de um tempo imemorial originário, se prolonga na mistura do tempo intermédio e se encerra no tempo final e escatológico da separação definitiva. Ao reino da luz da felicidade e da alegria opõe-se o reino da escuridão com os abismos da corrupção, do fogo, da água e do vento em que domina o príncipe da mentira que transporta os estigmas da matéria, da morte, do erro, da carne e do desejo.

A luta entre os dois mundos é representada com o recurso à mitologia fantástica do Mazdeísmo, em que, pelo conhecimento e pela vida, os eleitos vão libertando progressivamente as partículas luminosas imersas na matéria até à separação definitiva, tornando-se redentores do homem, do mundo e da própria divindade, tal como aparece na metafísica gnóstica de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes. Jesus Cristo é salvador apenas porque vem despertar os homens pneumáticos e psíquicos para a consciência da sua natureza divina e permitir o juízo apocalíptico do incêndio final e purificador do fim dos tempos. É contra este dualismo ontológico que o criacionismo de Leonardo Coimbra se insurge, recuperando a noção de redenção integral da Escola de Alexandria e negando a visão maniqueísta da coexistência entre o reino eterno dos justos e o reino eterno dos condenados. Mesmo sem uma perspectiva positivista, o conhecimento da História das religiões é essencial para o desenvolvimento de uma filosofia metafísica que se reivindique teísta.

⁴¹ Cf. Eugenio Gómez Segura, «Zoroastro, el gran profeta de Mazda», in Antonio Piñero Y Eugenio Gómez Segura (Org.), *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, p. 64.

Ainda no âmbito do positivismo e inspirado em Littré, o pensador Teixeira Bastos fundamenta a sua reflexão na noção de progresso científico que permite a análise comparativa das religiões e a hermenêutica das lendas culturais⁴². Defende o monismo materialista que tudo explica pela demonstração empírica e toma as ciências da natureza como modelo de todo o conhecimento, eliminando do horizonte das explicações científicas a intervenção da teologia e da religião. Esta posição materialista da negação da existência de Deus e da imortalidade da alma irá dar origem à reação da Faculdade de Teologia de Coimbra de autores como Manuel Eduardo da Mota Veiga, Manuel de Jesus Lino, J. Alves da Hora e Luís Maria da Silva Ramos, mas num registo marcadamente apologético que não favorecia o diálogo entre a religião e a ciência. A reação ao Positivismo com a revitalização da Metafísica será feita com maior sucesso no contexto inicial de renovação da escolástica pela abertura às ciências naturais, através de autores como Manuel Martins Capela, Francisco Xavier Rondina, Tiago Sinibaldi e Senas Freitas, e, por via não eclesial, através de autores racionalistas e idealistas como Amorim Viana, Cunha Seixas, Domingos Tarrozo, Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno. Esta crítica terá fecundo desenvolvimento já no século XX através do movimento da Renascença Portuguesa de autores como Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoas, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Delfim Santos. Igual tarefa será realizada pelo neotomismo a partir do espírito de Lovaina através da Escola de Braga de autores como Cassiano Abranches, Lúcio Craveiro da Silva, Júlio Fragata e Diamantino Martins. E, para além disso, podemos identificar a procura de reabilitação da Metafísica também no próprio movimento neo-positivista de autores como Vieira de Almeida e Amorim de Carvalho, este último reivindicando uma metafísica positivista. Todos eles serão objeto do nosso estudo neste volume.

Na perspetiva de Leonardo Coimbra, a lógica experimental do moderno positivismo científico de Copérnico, Kepler, Galileu, Comte e Newton escraviza-se ao facto, encerra um desprezo pela autonomia espiritual e uma divinização da objetividade factual⁴³ e do determinismo cósmico que esconde a liberdade⁴⁴. Tal como o realismo social totémico significa um enfraquecimento do pensamento, também o novo realismo social de Marx e Comte representa uma distorção da atividade cognitiva por ser estático e organicista, ignorando que, à semelhança da realidade material natural que é a própria vida da experiência construtiva, o específico da ordem social é a realidade dinâmica e evolutiva da vida espiritual do pensamento. Só a conjugação entre uma teoria do conhecimento, construída com a ciência dialética, e uma

⁴² Cf. Teixeira Bastos, *Progressos do Espírito Humano*, Lisboa, Tipografia Luso-Espanhola, 1879, p. 9.

⁴³ Cf. Leonardo Coimbra, «O preconceito científico», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 230.

⁴⁴ *Idem*, «Louvor da Liberdade», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 108.

metafísica, fundada na realidade moral e ilimitada do mistério de Deus, nos pode conduzir à verdade⁴⁵.

No seu labor, Leonardo Coimbra parece fazer alguma concessão ao positivismo, nomeadamente, pelo notório paralelismo entre as suas distintas configurações do real, proporcionadas pela *razão mística*, a *razão abstrata* e a *razão experimental*, e os comteanos estádios de desenvolvimento cognitivo, *teológico*, *metafísico* e *científico*, no plano histórico de progresso cognitivo, ético e social da humanidade. Mas, ao contrário de Comte, a última fase significa, não uma superação, mas um enriquecimento e desenvolvimento das primeiras, no reconhecimento de que a dinâmica de interação e convívio entre a razão, a intuição e a experiência, o ideal e o real, o incondicional e o contingente, só pode ser integralmente percecionada no âmbito das experiências filosófica e religiosa que excedam os critérios positivistas e naturalistas.

Ao contrário do pretendido por Comte, considera o criacionismo leonardino que a ciência experimental também é uma obra do espírito e que todos os princípios científicos encerram a liberdade da alma humana⁴⁶, porque a construção da ciência resulta do dinamismo espiritual da elaboração construtiva de intuições sensíveis, feita dialeticamente por sucessivas sínteses englobantes, num processo de racionalização, a cujo resultado o autor chama de *noção*, que não resulta, apenas, de uma simples receção passiva do dado. O conhecimento da realidade não se esgota nos critérios da demonstração positiva que tudo reduz à imanência absoluta do fenómeno empírico e material e não se esgota nos resultados do desenvolvimento da técnica. Leonardo critica o positivismo de Comte por ter identificado certeza e verdade, ignorando não só os limites da ciência e a sua relatividade e carácter de probabilidade, mas ignorando também o facto de intervirem na construção das teorias científicas os valores estéticos e éticos dos sujeitos que a criam, bem como o acordo social das comunidades científicas no estabelecimento dos respetivos métodos⁴⁷.

O filósofo português concebe a certeza ao nível do acordo lógico entre as construções científicas e os princípios experienciais em que elas se fundamentam e concebe a verdade num plano ontológico como garantia metafísica da certeza ou fundamento da própria dialética construtiva da ciência⁴⁸. Ao contrário da cousificação comteana, as construções científicas da realidade são obras da experiência dialética do pensamento e o método das ciências

⁴⁵ Cf. *idem*, «O mal e o erro», in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 382-384.

⁴⁶ Cf. *idem*, «O sentido da guerra», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 34

⁴⁷ Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 286 [231-232].

⁴⁸ Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 156 [203].

naturais não é o único verdadeiro, aplicável tanto à investigação da natureza, como aos comportamentos sociais e morais⁴⁹. A *visão certa* da ciência exige o complemento da Metafísica, porque a Direção subjacente a toda a realidade excede a dimensão física⁵⁰. Como sublinha Ângelo Alves, a certeza da atividade científica é perfeita, mas hipotética, pois depende do acordo social e condicional de princípios, ao contrário da verdade que exige uma realidade que não é pensada pelo homem, mas é condição de possibilidade do seu pensamento e reside na inteligência divina⁵¹.

A metafísica não pode ser obra de um pensamento puro «em mística ruminação de ideias “simples dados mentais”»⁵², mas exige o contributo do conhecimento que tenha conteúdo real e que seja de ordem ideal, isto é, uma ciência que seja absoluta e concreta, de *noções* e não de *cousas*. Não a ciência positivista e pragmática da coleção de factos, nem a ciência dos metafísicos absolutistas que procuram esgotar o real⁵³, mas a ciência enquanto atividade dialética de noções numa interação de razão e intuição, matéria e espírito⁵⁴. O criacionismo encerra uma dialética indissolúvel e contemporânea da forma, que é o adquirido, e da matéria que é a riqueza a adquirir, num movimento de contínua renovação, que conduz o espírito que pensa de noção em noção, da matéria pela vida até à consciência, e desta à noção de pessoa moral, ou seja, o espírito encarnado que pensa, ama e quer⁵⁵.

No mesmo sentido, Delfim Santos apresenta uma crítica à orientação anti-metafísica do Positivismo, no reconhecimento de que Universo não se reduz a um amontoado de coisas e a ciência não se reduz a um conjunto de nomes, mas constitui-se através de enunciados discursivos e da correspondente verificação. A procura da ciência em definir de forma universal o conhecimento verdadeiro não é mais que uma preocupação metafísica que esta corrente pretendia precisamente eliminar⁵⁶. Defende que a superação do monismo metafísico, que reivindica o carácter absoluto e unitário da verdade, só se dá quando a verdade científica for entendida em termos de probabilidade, tal

⁴⁹ *Idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 286 [232].

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 354 [289].

⁵¹ Cf. Ângelo Alves, *O sistema Filosófico de Leonardo Coimbra – Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962, pp. 147-148.

⁵² Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 212 [168].

⁵³ Cf. *ibidem*, p. 18 [3].

⁵⁴ Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 377.

⁵⁵ Cf. *idem*, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 245 [129].

⁵⁶ Cf. Delfim Santos, «Situação Valorativa do Positivismo», in *Obras Completas*, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 62.

como acontecerá com as previsões aplicadas no campo da astronomia e da meteorologia.

Essa parece ser a proposta de Reichenbach que, no âmbito do conhecimento do mundo físico, apresenta a necessidade de outras valências de verdade para além da disjunção da lógica clássica, mas Delfim Santos também não concorda em reduzir a noção de verdade a um mero cálculo de probabilidades. No seu entender, mesmo no campo da ciência, o acesso à verdade faz-se por vários caminhos. O processo que conduz ao conhecimento verdadeiro não é o mesmo na matemática, na física, na biologia e na psicologia. A verdade e a falsidade não são propriedades das coisas, mas da relação entre o ser e o pensar, pelo que a expressão que a razão procura dar da realidade pode não traduzir necessariamente toda a sua verdade⁵⁷.

Ao contrário do que pretende o neopositivismo, a lógica não tem a capacidade de exprimir em termos rigorosos todas as formas de relação em que se pode traduzir o conhecimento da realidade. Há uma dimensão histórica do conhecimento científico que o monismo neopositivista não reconhece. A realidade é reduzida pelo neopositivismo à expressão discursiva da linguagem, tal como é proposto por Wittgenstein que afirma a linguagem como o limite do mundo. O projeto neopositivista da conceção científica do mundo a partir de fundamentos racionais que assegurem a sua objetivação é vulnerável, porque os princípios do conhecimento não são coincidentes com os princípios do ser, isto é, a ordem lógica não abrange integralmente a ordem real da existência: há sempre qualquer coisa em cada época que está para além daquilo que foi objetivado pelo pensamento⁵⁸.

A realidade inclui o transobjetivo e, por isso, na sua consideração da região espiritual do real, Delfim Santos, por um lado, recusa as fórmulas deterministas de sacralização do mundo do naturalismo panteísta e, por outro lado, recusa as fórmulas dogmáticamente estáticas e institucionais de conceber a relação com o divino, reafirmando a gratuidade e liberdade da transcendência misteriosa de Deus. Na perspetiva deste autor, o divino é uma das formas de revelação ou aparecimento da realidade que não podem ser entendidas pelas formas atuais de compreensão.⁵⁹ Neste sentido, defende o carácter espiritual da relação simbólica e sacramental, cujo conhecimento *sub espécie aeternitatis* não pode ser proporcionado pela ordem funcional da razão analítica das ciências, que, motivadas por interesses de natureza prática, aplicam os critérios da explicação evolucionista acerca da realidade empírica. Nem toda a realidade é suscetível de total esclarecimento e a negação do transcendente feita por certas correntes imanentistas deve-se à necessidade de explicação que de outra forma não poderia ser satisfeita, na ignorância de

⁵⁷ Cf. *ibidem*, in *op. cit.*, vol. I, p. 71.

⁵⁸ Cf. *idem*, in *op. cit.*, vol. I, p. 180.

⁵⁹ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 281.

que a realidade não pode ser subordinada a elementos subjetivos e abstratos da consciência epocal dominante: «A explicação não é elemento necessário ao conhecimento, e a realidade é indiferente às pretensões de explicabilidade e de compreensão reveladas pelo homem»⁶⁰.

O conhecimento espiritual de Deus apenas poderá ser proporcionado pela *razão sintética* e pela *razão córdica* do hermenêutico exercício filosófico-teológico, em busca da dimensão permanente da realidade transcendental⁶¹. Consciente de que, ontologicamente, não é possível separar o sujeito empírico e o sujeito transcendental, o universo espiritual e o universo natural⁶² e imbuído da dinâmica ecuménica e da abertura ao diálogo inter-religioso, promovidos abertamente pelo protestantismo, a partir de uma conceção dinâmica e integralmente diversa do real, Delfim Santos considera a vida espiritual como o aspeto mais importante da experiência religiosa, na medida em que transcende e supera as formas institucionais e tradicionais, tendo como principal preocupação atingir a unidade da origem, de que essas formas são apenas aspetos parcelares, fazendo-o num movimento de verdade, tolerância e amor.

Neste sentido, o autor refere-se à religião cristã como tendo uma ação eficaz no sentido do reconhecimento e divulgação do ser humano, não apenas como uma unidade de matéria-vida-consciência, própria da escala animal – reveladora do indivíduo –, mas também como uma realidade espiritual – reveladora da personalidade –⁶³. O conhecimento da verdade encerra uma dialógica e dinâmica configuração pluralista do real. Perante o unitarismo científico impulsionador do neo-materialismo, Delfim Santos defende uma ontologia e gnosilogia pluralistas⁶⁴, considerando que as teorias explicativas do *evolucionismo natural* e do *criacionismo* não são antagónicas mas correspondem a dimensões diferentes da realidade porque as respostas dadas pela metodologia científica e pelo discurso lógico analítico são diferentes das respostas oferecidas pelo pensamento filosófico sintético e pelo pensamento mito-poético religioso.

Acusando o pensamento analítico de aplicar um método que apenas revela identidades, Delfim Santos apresenta a inevitabilidade do irracional gnosiológico e da pluralidade do real, propondo como solução para o conhecimento delimitar as diferentes regiões do real, aplicando-se o pensamento científico, não à totalidade do real, mas apenas à investigação e aprofundamento de algumas regiões particulares⁶⁵. O «espírito» é apresentado como o

⁶⁰ *Ibidem*, p. 310.

⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 298-299.

⁶² Cf. *ibidem*, p. 266.

⁶³ Cf. *ibidem*, p. 259.

⁶⁴ Cf. *idem*, carta n.º 49 de 9 de Março de 1936, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 111.

⁶⁵ *Idem*, carta n.º 51 de 6 de Junho de 1936, a José Marinho, in *op. cit.*, p. 117.

grau superior da realidade⁶⁶ e determina a «liberdade» como a sua categoria explicativa⁶⁷. O mundo animal onde se insere o homem é uma unidade composta de «matéria-vida-consciência-espírito», pertencente ao plano da existência, sendo o *espírito puro* um atributo apenas de Deus, o qual pertence a um outro plano do ser que não está dependente da existência da «matéria-vida-consciência»⁶⁸.

3. A alternativa da via fenomenológica historicista e da via hermenêutico-dialógica pela aplicação epistemológica de uma nova racionalidade: razão vital, razão mistérica, razão comovida, razão cordial e razão poética

A reação ao positivismo tem na fenomenologia umas das suas formas contemporâneas de maior impacto, constituindo-se, nas palavras de Alexandre Morujão, como o movimento filosófico de maior vigência na cultura atual, por melhor responder às exigências desta época com o recurso ao plano da subjetividade transcendental, sem ignorar os seus prolongamentos metafísicos⁶⁹. Este movimento é fundado por Edmund Husserl, que acusa as ciências positivas de serem meras ciências de factos que excluem as questões acerca do sentido da existência humana, por contraposição com as ciências do espírito que consideram o homem na sua existência espiritual e no horizonte da sua historicidade cuja razão e teleologia têm em Deus o princípio supremo⁷⁰. As questões da liberdade, da imortalidade e da razão absoluta divina, como fonte de toda a razão de sentido do mundo, são questões metafísicas que transcendem o mundo enquanto universo de simples factos⁷¹. Esta questão é bem identificada por Gustavo de Fraga que, na introdução à sua obra *De Husserl a Heidegger*, considera que Husserl não quis construir uma filosofia fenomenológica contra a metafísica, retirando exigências metafísicas do próprio método fenomenológico⁷².

A obra de Husserl, que em Portugal tem tido em Pedro Alves e Carlos Morujão os estudos mais extensos e relevantes, encerra o propósito de dotar

⁶⁶ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, pp. 267-269.

⁶⁷ Cf. *idem*, «Direito, Justiça e liberdade», in *op. cit.* vol. II, pp. 59-61.

⁶⁸ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, pp. 270.

⁶⁹ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «Subjetividade e intersubjetividade em Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa, INCM, 2002, p. 437.

⁷⁰ Cf. Edmund Husserl, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 2-3, trad. Diogo Falcão Ferrer, Lisboa, Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 22-23.

⁷¹ Cf. *ibidem*, § 3, p. 25.

⁷² Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966, p. 2.

o conhecimento filosófico de um novo fundamento, com um estatuto de cientificidade que até agora não lhe era reconhecido, que permita ultrapassar os dualismos e as oposições teóricas modernas entre o racionalismo e o empirismo, o idealismo e o realismo. Kant tinha demonstrado que todo o conhecimento é de fenómenos e que estes correspondem ao que as coisas são para o sujeito cognoscente, isto é, as representações da realidade realizadas a partir dos dados da sensibilidade e das operações do entendimento, e não ao que as coisas são em si (*númenos*). Na linha cartesiana, Husserl irá desenvolver esta posição de fundamentação no *cogito*, constituindo o ente a partir do *ego* e transformando a realidade do mundo em fenómenos que se dão exclusivamente na consciência pela intuição, que dá o *eidos* ou a *essência* do objeto.

Estamos, pois, no âmbito da radicalização da perspetiva kantiana, no sentido em que, através de uma *epoché* ou redução transcendental, o conhecimento do mundo dá-se na consciência subjetiva, não no sentido psicológico, mas no sentido intencional de *dar-se conta de algo*: os fenómenos da natureza material, da natureza animada e do mundo espiritual são *constituídos* ou dados na consciência e para ela, através dos seus atos de perceção, recordação, significação e juízo⁷³. Como sublinha Alexandre Fradique Morujão, esta noção da consciência como um absoluto em que se ergue o edifício fenomenológico revela um pensamento a-histórico e anti-histórico, em que se prescinde da realidade objetiva do próprio mundo e da sua concreção individual, reduzindo o *facto* ao *eidos*⁷⁴.

Husserl não nega que os estados mentais diferem e condicionam o modo como, a cada momento, podemos aferir do sentido dos fenómenos; no entanto, a atitude ou o intentar do filósofo ou cientista em ordem ao conhecimento não se coaduna com tal relativismo, pois desse modo o próprio conhecimento não teria qualquer validade objetiva. O filósofo ou cientista, intencionalmente, intenciona o fenómeno despojado de qualquer conteúdo empírico; despojado de qualquer interesse ou condicionamento ideológico, moral ou pré-tético. Trata-se de um começo radical e fundante, conducente à apropriação do sentido, que exige a *epoché*, isto é, exige o colocar em suspenso qualquer juízo que havemos formado sobre o mundo, sobre o objeto que a consciência intenciona, ou, na terminologia de Husserl, que a consciência visa. É, no fundo, a redução fenomenológica em ordem ao ato de conhecer e não ao que é conhecido, que permitirá o conhecimento da essência do fenómeno enquanto fenómeno puro. Dá-se a suspensão na crença no mundo exterior para aceder ao fenómeno na sua relação ou correlação com a consciência, onde o ser e o aparecer se identificam e onde o que é aparece na sua forma originária.

⁷³ Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in Husserliana, Band III/1, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p.142.

⁷⁴ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 382.

A evidência surge quando se dá a concordância entre aquilo que a consciência visa, intencionalmente, e o seu preenchimento por aquilo que é visado, isto é, quando a própria coisa que visamos aparece tal como a visamos. É esta evidência que toda a ciência busca e a fenomenologia mostra como a alcançar. Não se trata da validade da lógica formal em que se apoiam as ciências, ditas exatas ou qualquer conhecimento que se diga científico; trata-se apenas da adequação da *noesis* com o *noema*, isto é, da consciência intencional com o conteúdo fenomênico que é visado. A consciência é *intentio*, refere-se ao seu noema e dessa maneira constitui o sentido⁷⁵. De qualquer modo, tal adequação não surge, em cada momento e em todos os momentos, com um carácter absoluto; a própria evidência pode ser afetada em maior ou menor grau de indistinção, o que não quer dizer que a evidência não seja apodítica. Uma evidência apodítica é aquela que impossibilita a consideração do não-ser do objeto que é visado. No entanto, isso não quer dizer que esta evidência apodítica seja absoluta adequação entre a *noesis* e o *noema*. A introdução das noções de mundo vital e de horizonte histórico conduzem ao reconhecimento de que a adequação será uma tarefa infinita, o que em rigor significa uma permanente inadequação, embora, para Husserl, seja sempre esta a tarefa da filosofia e a de qualquer ciência no horizonte da historicidade que, de forma teleológica, fornece o desenvolvimento progressivo da verdade cada vez mais completa⁷⁶.

Tal como identifica Gustavo de Fraga, podemos compreender na obra de Husserl o reconhecimento de que a ordem fenomenológica e teleológica do mundo não se explica por si mesma e de que a inteligibilidade não se funda totalmente na *res cogitans*, mas exige a experiência vital atemática e o recurso à noção teísta de Deus transcendente, porque a vontade absoluta universal que vive nos sujeitos transcendentais é a vontade divina⁷⁷. Embora a sua intuição se dê na imanência da consciência pela subjetividade transcendental, Deus é transcendente ao mundo e a essa consciência humana⁷⁸. Desta maneira, dá-se a transição de uma noção de filosofia como ciência absolutamente rigorosa para uma filosofia mergulhada no mundo da vida, esse rio heraclítico inapreensível sem evidência adequada, porque encerra um horizonte ilimitado e infinito de sentido⁷⁹.

⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 381.

⁷⁶ Cf. Edmund Husserl, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, anexo XXV, 2008, p. 509.

⁷⁷ Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, p. 4.

⁷⁸ Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, in *Husserliana*, band. III/1, pp. 124-125.

⁷⁹ Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, p. 38.

Numa alusão à metáfora kantiana da ilha, enquanto dimensão determinada do conhecimento objetivo de uma razão diurna, por contraposição com o vasto e misterioso oceano que a sustém, que é a dimensão totalmente indeterminada do conhecimento antinómico de uma razão noturna⁸⁰, Karl Rahner defende esta perspectiva de infinita inadequação, no sentido de que a inteligibilidade clara e distinta do mundo categorial e da lógica científico-natural da verificação empírica está fundada na realidade metafísica e indizível do mistério de Deus, a única instância que é evidente por si e que nos sustenta amorosamente no Ser⁸¹. No mesmo sentido e recorrendo à mesma metáfora, José Ortega Y Gasset, em diálogo com a fenomenologia e com a hermenêutica, propõe uma nova razão (*razão vital*) capaz de assegurar a verdade da vida, na afirmação de que a razão pura kantiana não é mais que uma pequena ilha flutuando no mar imenso e insondável da vida⁸². A instância determinante do conhecimento da verdade não é a racionalidade funcional da luminosidade técnico-científica, mas é o encontro vital a atemático com o Mistério infinito do Ser que a funda e antecede, pelo que a faculdade capaz de reconhecer esta abertura inefável na experiência saudosa antepredicativa não a é a razão pura, mas sim a racionalidade mistérica e comovida. O acesso ao Mistério do ser, na experiência vital antepredicativa, exige a conversão da razão ao irracional de si mesma, pelo recurso à linguagem metafórica e analógica da experiência transpredicativa.

Esta antecedência do Mistério não significa admitir que a reflexão filosófica deve ser precedida pela interpretação mítica ou pela revelação religiosa, mas significa afirmar que a redução teórica do conhecimento permite atingir o eu livre para além do eu fáctico e é nessa abertura, para além do ser-aí, na relação do mundo-circundante de coisas e cultura de produtos, atividades e pessoas, que se constitui a existência histórica espiritual e se atinge a via transcendental de uma metafísica teológica que supõe o ser absoluto⁸³. A razão pura do racionalismo tradicional, que se desenvolveu desde a *epistêmê* socrática ao criticismo kantiano, é agora substituída pela razão mistérica e pela razão poética do discurso transpredicativo atento às raízes vitais e primordiais do seu encontro emotivo com o Ser. A razão abstrata da lógica fria e estéril é substituída pela razão cordial de Afonso Botelho e pela razão comovida de Manuel Cândido Pimentel, no respeito pela integralidade do Ser na pluralidade das suas manifestações e revelações. Daí que se venha a

⁸⁰ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 295, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 257.

⁸¹ Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 35.

⁸² Cf. José Ortega Y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, in *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Taurus, 2005, p. 593.

⁸³ Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, p. 5.

transitar de uma fenomenologia pura de Husserl, ainda presa aos constrangimentos da predicação representativa, para a hermenêutica fenomenológica de Heidegger, para a fenomenologia vitalista de Ortega y Gasset e para a via fenomenológica da metafísica transpredicativa de José Enes, atentas à circunstância histórica e à validade dos preconceitos legítimos, num afastamento radical do cartesianismo e da noção de tábua rasa de Locke. Daí que se passe de uma fenomenologia pura, fechada na subjetividade, para uma metafísica fenomenológica, de autores como Eduardo Abranches de Soveral, Gustavo de Fraga e José Enes, atendendo à dimensão transcendente do Ser e à sua radicalidade de Mistério e Excesso. A filosofia contemporânea não se resume à verdade racional, mas amplia-se à verdade do amor.

Na polarização entre a contingência do factual e a universalidade e necessidade da essência encontra-se a diferença entre as ciências de facto e as ciências de essência. Todo o objeto individual e fáctico da realidade histórica possui um fundo eidético ou essencial que é dado no plano subjetivo do juízo intuitivo que repousa na experiência pré-predicativa não empírica. É nesta ordem da procura da idealidade absoluta do objeto e da procura do conhecimento puro, logicamente anterior à realidade vital fornecida pela experiência, que opera o método fenomenológico revelando um *a priori* que não está limitado por facticidades antropológicas e históricas. Considera Alexandre Fradique Morujão que nos encontramos num registo que remete para as dificuldades da doutrina platónica das ideias, em que o fluxo heraclitiano dos factos se encontra subordinado à esfera imóvel das ideias⁸⁴.

Por isso, a história irá reaparecer como dominante na fenomenologia de Husserl, não como algo mundano a reduzir, mas como estrutura essencial do *ego* a partir de uma reflexão sobre o tempo, que é concebido como a forma da constituição da consciência em contínuo fluir: tempo puro ou fenomenológico de índole intencional que manifesta na nossa subjetividade o tempo objetivo. Esta visão do tempo interno ou fenomenológico *ek-stático*, que concebe a dupla modificação do *agora* momentâneo intencionado em *retenção* (o que já não é) e *protenção* (o que ainda não é), irá permitir instaurar uma *historicidade transcendental do ego*⁸⁵. É na variabilidade do plano eidético que se vai pôr o problema da história, transitando-se de uma análise estática para uma análise dinâmica ou genética que investiga os atos no seu devir e nas relações desse devir ao concreto da corrente da consciência⁸⁶.

Não é uma história fática, mas uma história essencial ou eidética. Se, anteriormente, a ideia não tinha história e os factos históricos não eram critério

⁸⁴ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 404.

⁸⁵ Cf. *idem*, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 385.

⁸⁶ Cf. *idem*, «Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 404.

válido para o exercício filosófico, a partir da obra *Krisis*, procura-se mostrar que qualquer consciência de um ente mundano está ligada à consciência do mundo que é o mundo da vida (*Lebenswelt*)⁸⁷, mundo subjetivo-relativo das evidências originárias, prévio a qualquer evidência lógico-objetiva matemática ou científico-natural⁸⁸. Ora, este mundo dá-se sob forma de um horizonte histórico-transcendental, o qual não é uma sucessão de eventos casuais, mas possui uma inteligibilidade, pelo que se constitui primeiramente como uma história do saber. Na forma ingénua do saber, de carácter pré-fenomenológico, o objeto é concebido independentemente do sujeito, pelo que o ser daquilo que é conhecido não depende da consciência. Esta história do saber, dada pela forma fenomenológica do conhecimento, e que significa o horizonte essencial do homem na vida espiritual da comunidade universal, é apresentada por Husserl na *Krisis* e nela são descritos três estádios que tanto podem ser sucessivos como simultâneos: conhecimento do mundo e do homem pelo mito e pela religião, a atitude crítica da filosofia, e a transformação da filosofia em fenomenologia⁸⁹.

O primeiro grau ou estádio de historicidade refere-se à experiência do mundo da vida prática e familiar e corresponde à consciência mítico-religiosa em que o mundo é concebido como totalidade divina sem o distanciamento diferenciador do sentido reflexivo. O segundo estádio da historicidade inicia-se com a passagem da adesão ingénua ao mundo natural para atitude reflexiva e crítica, em que a consideração prática dá lugar à consideração universal e teórica e a tradição passa a ser objeto de interpretações, desenvolvendo-se o ideal de justiça e de estado perfeito. A modernidade vai acrescentar a este ideal científico, por um lado, o objetivismo naturalista com a perda da subjetividade e, por outro lado, a superação dessa crise com a prioridade cartesiana da consciência transcendental capaz de superar a ingenuidade do naturalismo dogmático. A tensão pós-cartesiana entre racionalismo e empirismo irá conduzir ao terceiro e mais elevado grau da historicidade, ou seja, a fenomenologia, que representa o regresso do espírito a si mesmo e à auto-realização da razão, em que o homem, enquanto ente entre os entes, se reconhece como sujeito transcendental e idêntico ao fundo absoluto subjetivo da vida⁹⁰.

Como também adverte Alexandre Morujão, a vida absoluta, deste espírito racional, é concebida em devir, não se situando fora da história em que se manifesta, pelo que não é captável imediatamente na sua evidência: a vida

⁸⁷ Cf. Edmund Husserl, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 34, p. 142.

⁸⁸ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 389.

⁸⁹ Cf. Edmund Husserl, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, anexo XXVI, p. 523.

⁹⁰ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 393.

absoluta da razão é infinita, pelo que a ideia e o progresso são constitutivos da sua essência histórica. Como todo o devir está a caminho de um *telos* mediante a realização de sentidos, essa unidade intencional histórica de conexão entre passado, presente e futuro é chamada de história teleológica: «Esse *telos* é a mola oculta de toda a evolução. É também garantia de que a evolução não se perca no erro ou chegue a imobilizar-se. Esse *telos* supratemporal, trans-histórico é, portanto, um conceito metafísico último»⁹¹. Esta ordem teleológica é considerada também por Gustavo de Fraga o ponto de abertura para a metafísica, pois não pode ser explicada por si mesma. Não pode recusar o problema do acesso às questões últimas e não pode deixar de manter a abertura do *ego* ao intemporal e eterno: «[...] a vontade absoluta universal que vive nos sujeitos transcendentais é a vontade divina. A solução teísta de Husserl exige, portanto, uma retificação do juízo segundo o qual ele pôs de parte toda a consideração do «irracional», no seu racionalismo e no seu «supra-racionalismo»⁹². Trata-se de uma alusão à realidade noturna do mistério e do indizível que antecede de forma fontal a realidade diurna da razão e da objetividade científica: a transcendência não é posta pela consciência, mas antecede-a.

Mas esta filosofia da história concebida como totalidade encerra algumas dificuldades. Em primeiro lugar, há o perigo de a filosofia ficar ao dispor de quem vem depois e considerar a sua doutrina como a conceção terminal e mais perfeita de todo o processo histórico-filosófico. Em segundo lugar, permanece a dificuldade em explicar a necessidade deste movimento evolutivo da história transcendental. Ora, se há uma teleologia imanente ao desenvolvimento da razão e uma progressiva intencionalidade histórica, é necessário conceber um *telos*, que, na última fase da obra de Husserl, não é histórico (pan-historicismo) mas que, sendo imanente à própria história, poderia corresponder ao monismo de tipo hegeliano com a razão absoluta da evolução a ser imanente à história. Mas, à semelhança de Gustavo de Fraga, também Alexandre Morujão verifica que, na época da *Krisis*, este *telos* aparece explicitamente identificado com Deus no sentido teísta ou independente da razão subjetiva: toda a filosofia se consoma numa teologia filosófica como via inconfessional para Deus⁹³. O *telos* ou Deus, expresso a partir de *Ideen I*, anuncia-se na vida da consciência absoluta como seu princípio ordenador supra-histórico e o método fenomenológico orientado para construir uma filosofia como ciência de rigor vai-se transformando num idealismo fenomenológico análogo às filosofias da transcendência⁹⁴.

⁹¹ *Ibidem*, p. 394.

⁹² Cf. Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966, p. 4.

⁹³ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, 396.

⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 398.

Dizer que o *telos* é transcendente e absoluto não significa que seja uma transcendência intencional, mas é um absoluto situado para além do homem e da subjetividade transcendental, tudo indicando situar-se no plano da verdade em si ou do ser em si no sentido kantiano⁹⁵. Ora, se for na perspectiva kantiana, dificilmente esta teologia filosófica teísta será diferente do fideísmo em que o divino fica entregue à fé e à adesão da razão prática, constituindo-se igualmente esta reflexão fenomenológica como prova da impossibilidade da metafísica como ciência, porque fica reduzida à gnosiologia e à ontologia. A comprovar esta perspectiva, está o facto de não encontrarmos na obra de Husserl um tratado de teologia filosófica que estabeleça os nexos entre a fé e a razão, embora ela seja enunciada como uma exigência da consciência. Esta tarefa pertence à Metafísica e, concretamente, à Teologia Filosófica.

Este debate sobre a necessidade de conceber a fenomenologia aberta à metafísica é comum nos filósofos portugueses, como podemos verificar também em Júlio Fragata, que recusa em Husserl uma interpretação puramente idealista de reduzir a coisa como intencionada a mero ser percebido, sublinhando a noção já presente em *Ideen I* da realidade de outros-eus, independentemente do sujeito cognoscente, e a preocupação do regresso à história e ao mundo⁹⁶. Ao admitir a prova inconfessional da existência de Deus, ao não negar a coisa em si exterior ao sujeito, embora fique entre parêntesis, Husserl não nega a necessidade do desenvolvimento metafísico na reflexão filosófica; no entanto, a sua preocupação com uma metafísica restaurada identificada com a noção de fenomenologia transcendental não poderá corresponder apenas ao âmbito ontológico. A ontologia como fenomenologia transcendental não é a satisfação última racional de uma reflexão sobre o Ser.

Como adverte Júlio Fragata, a fenomenologia como mera intuição e mera análise não corresponde ao processo cognoscitivo integral e revela-se incompleta, porque o ser não se reduz a uma mera idealidade, encerrando um carácter existencial que transcende o fenómeno puro. A intuição do fenómeno, para além de exigir a realidade natural do sujeito cognoscente, também exige a existência do objeto transcendente à consciência⁹⁷. A evidência do fenómeno puro não é um conhecimento absoluto, porque se desenvolve num fluxo incessante de variações, havendo na nossa reflexão um fundo de irreflexão que se manifesta na dúvida e no erro. E nesse desejo espontâneo de mais, que nunca pode ser satisfeito, a evidência absoluta revela-se como ideal inatingível, mas como realidade suficiente que nos orienta na dualidade cognoscente e conhecido. O sujeito cognoscente tem de estar dependente de algo que está para além dessa dualidade, ou seja, do Ser absoluto perfeito,

⁹⁵ Cf. *idem*, «Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p. 434.

⁹⁶ Cf. Júlio Fragata, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, p. 54.

⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 26.

e isso significa possuir uma existência ôntica transcendente que não pode permanecer entre parêntesis no processo exigido pela reflexão⁹⁸. O fenómeno puro não é o último fundamento do nosso conhecimento, exigindo o mundo transcendente⁹⁹.

Na sua reflexão sobre a impossibilidade da gnosiologia anteceder e determinar a ontologia e sobre a necessidade de uma solução realista que garanta a transcendência de algo ao sujeito finito do subjetivismo idealista¹⁰⁰, Eduardo Abranches de Soveral também reconhece que o fenómeno puro é manifestação de algo que em si mesmo não se patenteia integralmente, pois não preenche a intencionalidade transfinita da consciência¹⁰¹. Enquanto aparição gratuita na imanência do cogito finito, a objetividade do fenómeno puro resultante da abstração anuncia um Ser que se oculta enquanto se revela, isto é, que se manifesta como transcendente, exigindo a reflexão metafísica¹⁰². Neste sentido, a partir de um diálogo com Miguel Batista Pereira, Eduardo Soveral considera que Emmanuel Levinas é o filósofo contemporâneo que melhor assinala a finitude do *eu* em relação gnósica não egocêntrica com a realidade objetiva do *outro*, enquanto testemunha da transcendência¹⁰³.

Revela-se aqui a possibilidade de se passar de uma fenomenologia transcendental da imanência do saber e do aparecer para uma fenomenologia transcendental da existência capaz de captar os vestígios da ausência presente do *outro*, que, pelo símbolo e pela linguagem, se inscrevem numa semântica inesgotável permanentemente renovada pela exegese¹⁰⁴. Trata-se da via dialógica e fenomenológico-hermenêutica da Metafísica que tem em Paul Ricoeur a figura contemporânea mais relevante. Considerando que o ser não é puro devir nem pura permanência e que deve definir-se sempre por relação a si e ao outro¹⁰⁵, Paul Ricoeur procura uma metafísica que supere os problemas da condição histórica e temporal do movimento e da condição intemporal do repouso, através de uma dialética que não anule a ipseidade e a alteridade do mundo sensível¹⁰⁶. Como salienta Joaquim de Sousa Teixeira, no esforço de articulação dialética entre o *logos* e o *pathos*, o filósofo francês desenvolve uma fenomenologia do sentimento, cuja intencionalidade visa qualidades

⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 37.

⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 47.

¹⁰⁰ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, p. 33.

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 35.

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 47.

¹⁰³ Cf. *ibidem*, p. 50.

¹⁰⁴ Cf. Miguel Batista Pereira, «Fenomenologia e Transcendência – A propósito de Emmanuel Levinas (1906-1995)», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 10 (1996), p. 279.

¹⁰⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral*, Instituto Piaget, Lisboa, 1995, p. 15.

¹⁰⁶ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol. II, INCM, Lisboa, 2004, pp. 336-337.

sentidas sobre coisas e sobre pessoas (alteridade) revelando de que modo o *eu* é intimamente afetado¹⁰⁷.

A partir da filosofia pós-hegeliana de Marx e Nietzsche, e com a legitimação das últimas investigações de Husserl, desenvolve-se uma fenomenologia existencial que incide sobre a articulação de ipseidade e alteridade, através dos tópicos do *corpo próprio* ou da *carne*, da *liberdade* e do *outro* que terão em Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Maine de Biran, Jean Nabert e Paul Ricoeur, algumas das suas figuras mais representativas. Em Portugal, para além de Miguel Batista Pereira e Gustavo de Fraga, esta tradição será seguida por Joaquim de Sousa Teixeira e por Maria de Lourdes Sirgado Ganho, que, por via de uma fundamentação judaico-cristã, procuram traduzir para a linguagem contemporânea filosófica a valorização tradicional religiosa do mistério de Deus e da corporeidade. Recordamos o diálogo de Gustavo de Fraga com Gabriel Marcel, no reconhecimento de que noções como as do mal e da morte, da liberdade e do amor, da esperança e da fé, não se podem considerar no plano do problema, mas do mistério em que o próprio *eu* está inserido e, por isso, não podem ser objetivadas, mas compreendidas no compromisso com um Tu absoluto¹⁰⁸. Assim, no âmbito da intersecção do discurso especulativo com o discurso metafórico, a que também recorre José Enes, é dada particular relevância à noção de homem como espírito encarnado que se realiza soteriologicamente na ordem física e social, na relação dramática com o *tu* dos outros e do Outro. Trata-se de uma filosofia que atende simultaneamente à intimidade do eu (ipseidade) e à exterioridade do mundo (alteridade), refletindo sobre o eu agente e sobre a sua passividade corporal¹⁰⁹.

A fenomenologia do sentimento e da afetividade terá um desenvolvimento mais radical na filosofia da imanência de Michel Henry, cuja aceitação internacional é dada com particular relevância em Portugal, através da recepção crítica realizada por Manuel Barbosa da Costa Freitas, Vergílio Ferreira, Florinda Martins, José Rosa e Jorge Teixeira da Cunha. Na sua reflexão sobre a experiência do sagrado na imanência invisível da afetividade, Vergílio Ferreira estabelece a contraposição enunciada por Merleau-Ponty entre o plano exterior e objetivo da manipulação científica, pela verificação experimental e pela intervenção técnica¹¹⁰, e o plano prévio e antepredicativo da imanência, em que ser e consciência se implicam mutuamente¹¹¹. Nesse âmbito, cita a

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 62.

¹⁰⁸ Cf. Gustavo de Fraga, *Fidelidade e Alienação*, Ponta Delgada, Instituto Universitário dos Açores, 1977, p. 10.

¹⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 392.

¹¹⁰ Cf. Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo, Almeirim, Vega, 2006, pp. 13-14.

¹¹¹ Cf. Vergílio Ferreira, *Pensar*, § 84, p.62; cf. *idem*, *Espaço do invisível*, I, Lisboa, Arcádia, 1978, p. 11; cf. *idem*, *O Existencialismo é um Humanismo: Da fenomenologia a Sartre*, Lisboa, Quetzal, 2012, p. 54.

fenomenologia da vida e do invisível de Michel Henry¹¹², para afirmar que o sagrado e a arte pertencem à invisibilidade da realidade interior e afetiva da vida e não à visibilidade da realidade exterior do mundo. Situando-se no estrito plano da interioridade, substitui o Deus transcendente da religião pelo Sagrado da estética, explicando que este não se opõe diante de nós como um objeto visível do mundo da ciência, mas manifesta-se como essência fenomenal, como imanência invisível ou afetividade, que se diz na emoção e permanece oculta na sua própria revelação, porque não há conceitos que a possam definir e circunscrever¹¹³.

Demarcando-se da fenomenologia tradicional, iniciada por Husserl, que fixa a sua análise na intencionalidade ou representação de um objeto por parte de um sujeito, Michel Henry centra a sua fenomenologia material no próprio *dar a ver*, naquilo que não se manifesta, mas que é fonte essencial da manifestação. A partir das noções cristãs de *aparição*, *verdade* e *revelação*¹¹⁴, esboça uma fenomenologia da Vida que, na procura da raiz material do que aparece como o verdadeiro ser dos fenómenos, se pode definir de uma fenomenologia arqueológica no sentido do λόγος acerca da ἀρχή, isto é, do que está na origem e é fundamento e essência de todo o aparecer. Procurando superar aquilo que considera ser o equívoco das fenomenologias de Husserl e Heidegger que, repetindo a fórmula kantiana, vinculam a possibilidade do *dado* ao seu *ser pensado* e a sua manifestação a uma alteridade, seja esta a consciência, o tempo, o mundo ou o corpo, Michel Henry, profundamente influenciado pelo monismo de Espinosa, situa a verdade no plano imanente do invisível que não é concebido como um conceito antitético do visível e da fenomenalidade, mas é a sua determinação primeira e fundamental, revelando o que o visível ofusca e elimina¹¹⁵.

De modo distinto e na linha de Husserl, o filósofo cristão português Eduardo Abranches de Soveral considera que todo o fenómeno presente à consciência exige a sua concomitante representação, sem a qual não seria possível comunicá-lo e conhecê-lo, mas para esta representação não é indispensável o recurso exclusivo à linguagem conceptual. É possível apreender fenomenologicamente a presença de uma realidade ausente, como acontece na memória do passado com recurso à imagem, pela revivência afetiva e pela avaliação ética. Mas é possível estender esta representação à ausência de algo que transcende incomensuravelmente a nossa finitude? Diz Soveral que só pela «douta ignorância», no reconhecimento de que o representado pela figuração não corresponderá plenamente à verdade no plano cognitivo, apesar de

¹¹² Cf. *idem*, *O Existencialismo é um Humanismo: Da fenomenologia a Sartre*, p. 57.

¹¹³ Cf. Michel Henry *L'essence de la manifestation*, 3.^a édition, Paris, PUF, 2003, p. 552.

¹¹⁴ Cf. *idem*, *C'est moi la vérité: Por une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 35.

¹¹⁵ Cf. *idem*, *L'essence de la manifestation*, 3.^a édition, Paris, PUF, 2003, p. 550.

poder ter valor simbólico¹¹⁶. Mas acrescenta que, no plano afetivo e volitivo das vivências, o problema é diferente: aspiramos ao Absoluto insondável para que se realize a nossa completude, desejamo-lo e amamo-lo porque pressentimos que os valores espirituais experimentados nele se realizam em plena fruição: «Esta nossa postura existencial poderá conduzir a uma aceitável representação analógica da absoluta Ausência [...]»¹¹⁷.

Significa que passamos de um registo puramente lógico-analítico e conceptual para um registo analógico-metafórico e trans-conceptual e consideramos que isso também acontece quando o processo fenomenológico exige transcender os limites da imanência do *cogito* e exige a abertura à via hermenêutica do processo metafísico. Eduardo Soveral considera que este âmbito de compreensão exige a ascensão espiritual do egoísmo para a vivência do amor e para a abertura à transcendência do *outro*. Por um lado, pelo nosso desejo de aspiração à plena realização e felicidade de amor total, tornamos presente a ausência que nos transcende, mesmo que apenas mediante a linguagem de modo imperfeito e analógico. Por outro lado, no campo da afetividade e das decisões, vivenciamos uma unidade existencial que recusa o niilismo da alienação e reclama a ética que faz de nós merecedores dessa plenitude a que aspiramos¹¹⁸. Quer isto dizer que o *rosto* não é apenas manifestação de abertura à transcendência, como parece enunciar Levinas, porque, na sua liberdade, os seres espirituais também podem iludir essa abertura, não podendo a experiência do outro ser reduzida a fenómeno puro e não podendo deixar de ser problemática para a hermenêutica. Pela liberdade e responsabilidade, o outro permanece num processo aberto e imprevisível.

Nestes termos, considera o autor haver uma diferença de objetivos entre a discriminação fenomenológica e a interpretação hermenêutica: a primeira visa uma comunicação objetiva e rigorosa, a segunda visa uma comunicação polifónica, apresentado o fenómeno nos diferentes contextos significativos pelas múltiplas descrições metafóricas que, para além de estabelecerem analogias, apontam para sentidos inauditos¹¹⁹. No entanto, Soveral não aceita que a transcendência fique reduzida ao plano irracional de um Mistério insondável onde o sujeito se perderia ou aniquilaria ou que haja uma dialética de mútua exclusão entre o *cogito* e a Transcendência, porque o Absoluto só pode ser visado por um conhecimento verídico que se reconhece limitado na abertura da intencionalidade da consciência: «[...] a transcendência é o outro lado da finitude e do *cogito*. E é na consciência e na análise dessa finitude que ela é adequadamente visada»¹²⁰. A partir do diálogo com a fenomenologia do *eu* de Paul Ricoeur, o pensamento de Eduardo Soveral inclui

¹¹⁶ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Fenomenologia e Metafísica*, 57.

¹¹⁷ *Loc. cit.*

¹¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 59.

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 62.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 64.

no processo soteriológico e plenificador da realidade a existência histórica do mundo sensível¹²¹ e a monológica singularidade das consciências transcendentais, de que cada uma só pode ter legítimo conhecimento por analogia a partir da vivência que tem de si¹²². Não se trata das mónadas sem janelas de Leibniz, mas trata-se do conhecimento dialogante do outro, que não pode ser objetivável, apenas pode ser alcançado de forma analógica pelo conhecimento próprio que se dá na vivência do eu em livre e responsável relação com o mundo e com Deus¹²³.

Na verdade, e por distinção com a solução de Soveral, são várias as dificuldades levantadas pela filosofia imanente da afetividade de Michel Henry, aparentemente oposta ao processo racional, que impedem a sua conciliação com uma metafísica da transcendência, pela sua herança platônica e gnóstica da desvalorização da realidade sensível do mundo e pela sua tendência panteísta, não naturalista, porque esta concebe a divinização da fenomenalidade empírica, mas um panteísmo que concebe a divinização daquilo que em cada facto há de absoluto e necessário. Recordamos que, na sua obra, *Le bonheur de Spinoza*, Michel Henry considera que Deus é a causa imanente dos seres, formando com eles uma única substância fenomenológica, que é a realidade invisível e afetiva da Vida, irreduzível à objetividade do aparecer no mundo¹²⁴. Ou será esta a via, para uma conciliação entre a imanência e a transcendência que não se reduza às noções ingenuas do panteísmo naturalista e que permita explicar a noção escatológica da consumação do Mundo na plenitude espiritual da vida em Deus? Como conceber a relação e a alteridade nesta fenomenologia da vida que parte de um pressuposto monista?

4. A possibilidade da Metafísica como ciência para além das objeções do racionalismo crítico, do subjetivismo fenomenológico e do existencialismo hermenêutico

Embora o filósofo alemão Immanuel Kant não estivesse interessado em destruir a metafísica, mas sim em dar-lhe um fundamento novo no sentido de proporcionar um conhecimento rigoroso sobre Deus, a liberdade e a imortalidade¹²⁵, o resultado da sua investigação acaba por ser negativo, porque conclui pela impossibilidade da metafísica enquanto ciência teórica fundamentada, apesar de continuar aberto o caminho da razão prática, da qual, no entanto, não se obtém justificação para afirmações teoricamente

¹²¹ Cf. *ibidem*, p. 76.

¹²² Cf. *ibidem*, p. 80.

¹²³ Cf. *ibidem*, p. 85.

¹²⁴ Cf. Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 50.

¹²⁵ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B, 17, p. 48.

válidas. Na sua obra *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que o fracasso da metafísica se deve ao facto de, no desenvolvimento das suas teorias sobre os fundamentos últimos da realidade, aparecerem contradições e não ser possível a unanimidade, nem sequer em relação às questões fundamentais¹²⁶. Para Kant, o paradigma da ciência é representado pela matemática e pela ciência natural fundada em princípios empíricos, cuja melhor expressão é dada pela Física, porque em tais ciências identifica um consenso entre os especialistas que permite um claro progresso do conhecimento. Assim, considerando que a metafísica não estava criticamente fundada, procura elaborar uma metafísica verdadeiramente científica.

Claro que esta ideia viria a ser posta em causa por Thomas Kuhn, para quem a alegada cientificidade das teorias ocultava com frequência postulados indemonstráveis de pressupostos não científicos e para quem era necessário considerar no plano do progresso do conhecimento as noções de «revolução científica» e de «mudança de paradigma» com as consequentes mudanças na imagem do mundo e do homem com repercussões no domínio da cultura, do pensamento filosófico-teológico e na compreensão do Ser¹²⁷. A revolução científica significa uma mudança na conceção do que é a disciplina científica e dos problemas de que se ocupa e encerra uma distinção no significado dos conceitos teóricos utilizados. Não pode haver uma linguagem universal para a ciência, porque os sucessivos paradigmas vão alterando a linguagem científica e cada um deles encerra uma generalização simbólica distinta. A maior parte das novas descobertas e teorias nas ciências não se dão por acumulação ao lote dos conhecimentos existentes, mas por novas e revolucionárias relações¹²⁸.

No seu exame crítico das condições subjetivas do conhecimento, Kant divide a realidade em duas grandes dimensões inconciliáveis e incompatíveis: por um lado, o mundo empírico e fenoménico submetido sem reservas às leis estáticas e deterministas da mecânica e, por outro lado, o mundo da coisa em si, do *númeno* que é racionalmente incognoscível. Nesse sentido, distingue o modo de conhecimento derivado da experiência (*a posteriori*) do conhecimento independente da experiência (*a priori*), como é o caso do conhecimento matemático que é universal e necessário. E conclui que o homem não pode conhecer a realidade metafísica de modo científico, porque este só é possível através dos dados da experiência sensível. Só há ciência pelas formas subjetivas e *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias *a priori* do entendimento, isto é, pela formulação de «juízos sintéticos a priori». Ora, tudo o que é meta-sensível fica de fora deste procedimento científico. As ideias metafísicas de mundo, Deus e de alma não representam realidades objetivas, ou seja, não são provenientes da realidade; são meras

¹²⁶ Cf. *ibidem*, B 448, p. 388.

¹²⁷ Cf. Thomas Kuhn, *Estrutura das revoluções científicas*, trad. Carlos Marques, Lisboa, Guerra e Paz Editores, 2009.

¹²⁸ Cf. *idem*, *A Tensão Essencial*, trad de Rui Pacheco, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 263.

ideias subjetivas *a priori* da nossa razão e correspondem à tendência da razão em ir para além da experiência sensível.

Recusando a perspectiva puramente empirista, afirma que o conhecimento surge da operação combinada dos sentidos e do entendimento. São os sentidos que nos apresentam os objetos e é o entendimento judicativo que torna os objetos passíveis de serem pensados na forma de conceitos. Não podem existir objetos de apreensão intelectual independentes da apreensão sensível. A realidade dos fenómenos é uma realidade aparente de algo a que Kant chama objeto transcendental de que nada podemos saber. Para o conhecermos, teríamos de o sujeitar a uma categoria, mas só podemos aplicar as categorias às apreensões sensoriais. O conceito de *númeno* só pode ser compreendido num sentido negativo. O *númeno* ou *coisa em si*, que subjaz às aparências, é algo a que não temos acesso, quer através dos sentidos, quer através do intelecto. Nesta medida, Kant nega a possibilidade de qualquer metafísica racional do ser transcendente e deixa ao conhecimento apenas dois caminhos: por um lado, o positivismo e o materialismo, que reduzem a tarefa filosófica a uma síntese científica de ordem empírica; por outro lado, o idealismo, que cria sistemas monistas a partir dos quais procura explicar a realidade como sendo o produto de um puro movimento do pensamento¹²⁹.

Neste âmbito, podemos dizer que, no século XIX, as expressões mais importantes da Filosofia Portuguesa dividem-se entre os positivismos naturalistas, os monismos imanentistas de tendência panteísta e os dualismos de pendor fideísta e transcendentalista. No século XX, dá-se uma importante reação às filosofias materialistas e cientificistas, nomeadamente através do criacionismo espiritualista de Leonardo Coimbra e dos seus discípulos do Grupo da Renascença Portuguesa. Em diálogo com a crítica kantiana ao dogmatismo da metafísica tradicional, ao panteísmo de Espinosa que identifica Deus com a natureza enquanto causa de si mesmo na substância e atributos e identifica o mundo com Deus no sentido de efeito de si mesmo e modificação de si mesmo¹³⁰, e ao ontologismo de Malebranche que apresenta a possibilidade do conhecimento adequado da essência de Deus¹³¹, estes autores não deixam de fundar as suas gnosiologias e ontologias na relação de inadequação entre o pensar e o ser, mas, ao mesmo tempo, desenvolvem as categorias de uma nova Metafísica em consonância com os recentes contributos da fenomenologia e da hermenêutica atentos ao valor da experiência, da singularidade histórica, da autonomia das criaturas e do dinamismo da realidade.

É dado um novo impulso à relação entre filosofia, ciência e religião, que já não é de antagonismo nem de concordância, mas de complementaridade e mútuo condicionamento. Os deísmos e fideísmos dos racionalismos

¹²⁹ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 236 – A 260, pp. 257-273.

¹³⁰ Cf. B. Espinosa, *Ética*, I, proposição XXIX, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992, p. 151.

¹³¹ Cf. Nicolas Malebranche, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Lisboa, Colibri, 2003, pp. 117-121

dualistas do iluminismo, que instauraram a tese da dupla verdade, já não dão lugar aos panteísmos radicais naturalistas, mas sim aos panenteísmos, panti-teísmos e teísmos que afirmam o excesso do divino em relação à sua presença no Mundo¹³² e que, renovando a reflexão sobre a analogia e a prevalência do princípio de identidade sobre o princípio da não contradição, procuram estabelecer os termos da correlação entre transcendência e imanência, eternidade e temporalidade, imutabilidade e historicidade.

Ao contrário do modelo estático e formal de Immanuel Kant, fundado nas noções *a priori* de espaço e tempo absolutos da física de Newton e da geometria de Euclides, para o teísta Leonardo Coimbra que segue a teoria física de Einstein, a inovação da experiência científica tem um carácter histórico-conceptual, num dinamismo evolutivo sujeito à revisibilidade. A tradução conceptual da realidade está sujeita à livre e inventiva atividade pensante, em permanente correlação com o mundo sensório-perceptivo e o dinamismo experiencial dos fenómenos, que não se reduz ao plano empírico da sensibilidade¹³³. Para Kant, o conhecimento científico exige necessidade e universalidade que apenas podem ser dadas pelos conceitos puros da inteligência humana¹³⁴. O conhecimento, ou se traduz por uma pura intuição, em que os objetos percebidos nos parecem incertos no espaço e no tempo (formas apriorísticas da sensibilidade), ou se traduz por um conceito puro, isto é, por um princípio ordenador que pertence à natureza da nossa inteligência e pelo qual o material da percepção sensível, captado já de maneira espaciotemporal, recebe a sua definição necessária e universal. As duas fontes de conhecimento estão relacionadas, na medida em que, sem a sensibilidade, não se daria nenhum objeto e sem a inteligência não seria possível pensar nenhum objeto: as ideias sem conteúdos estão vazias, as intuições sem conceitos são cegas¹³⁵. Apesar da dualidade do seu conhecer, que em termos antropológicos a tradição fixou na dualidade corpo e alma, o sujeito cognitivo é uma única pessoa. Mas o filósofo alemão não procura descobrir o fundamento unitário desse processo, referindo apenas que é desconhecido¹³⁶.

O conhecimento sintético *a priori* que não deriva da experiência particular e que permite erigir a matemática ou a geometria, porque enquanto ordenado pelas categorias da inteligência é necessário e universal, não alcança a «coisa em si» mas refere-se apenas à «coisa como fenómeno» ou manifestação. Assim, as afirmações científicas não podem referir-se à realidade tal como é, mas apenas à realidade como nos aparece, no plano dos limites

¹³² Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 342.

¹³³ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 80 [92].

¹³⁴ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 91, p. 99.

¹³⁵ Cf. *ibidem*, B 75, pp. 88-89.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, B 29, pp. 55-56.

da experiência possível. Se através da inteligência formos conduzidos para o incondicionado e estendermos a validade dos nossos conceitos para além dos limites da experiência, esses conceitos resultam indeterminados, pelo que não se podem verificar e, por isso, não são úteis para a ciência. Por outro lado, se os aplicarmos à experiência concreta, conduz a conclusões contraditórias entre si, pelo que, para Kant, o conhecimento científico é aquele que se expressa com conceitos inequívocos, necessários e universais, referidos ao que pode ser percebido pelos sentidos e, como tal, um conhecimento que só capta a coisa na sua manifestação. Com base na ideia de C. Wolff de que a metafísica era a ciência do mentalmente possível, para Kant a metafísica é um conhecimento racional e especulativo que se eleva acima da experiência através de conceitos, pelo que não pode proporcionar um saber científico, pois este exige a fundamentação da experiência¹³⁷.

Neste sentido, o filósofo alemão parte do pressuposto de que o conhecimento da realidade é aquele que é referido a um dado concreto de forma objetiva, no sentido de um objeto que é dado no espaço e no tempo, não colocando a realidade subjetiva na análise do processo cognitivo. Só é valorizado o conhecimento dos objetos condicionados pelo espaço e o tempo, isto é, o conhecimento que é provocado pela afeção dos sentidos e processado pelo juízo sintético. E só adquire relevância científica o conhecimento capaz de conceitos com uma formulação inequívoca e precisa. A necessidade e universalidade não se dão apenas na lógica, mas também nas ciências que se referem à realidade dada, o que só ocorre quando é possível afirmar alguma coisa sobre os objetos independentemente da experiência, pelos conceitos puros.

No entanto, através do uso prático da razão para além das fronteiras da sensibilidade, que é fundado na experiência da moralidade, o homem pode ter a certeza sobre as noções da liberdade humana, da existência de Deus e da imortalidade da alma, certeza que não pode ser demonstrada teoricamente, mas que é suficiente para uma ação responsável. Trata-se da possibilidade da metafísica por meio de uma razão que é uma espécie de irracional, porque não se move por razões teóricas, ou uma espécie de trans-racional, porque vai além da razão teórica, implicando exigências da vida prática nomeadamente de ordem afetiva e moral. Neste plano, a afirmação de Deus é um postulado de ordem fideísta, porque Deus fica reduzido a objeto de crença e não de ciência ou sabedoria. Desta maneira, é negada a possibilidade de qualquer metafísica em formato científico, passando este a ser atribuído exclusivamente às ciências experimentais. Na linha da via credencial de Pascal e de Kierkegaard, para Kant, a Metafísica não tem a pretensão de conhecimento, mas apenas de afirmação racional, com base na ordem prática, do postulado de algo sem o qual a vida se tornaria absurda. Pela evidência de uma certa experiência, a ordem moral kantiana reclama a credenciação de Deus.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, B 634, p. 509.

Esta via ética do conhecimento metafísico será seguida por autores como Emmanuel Levinas e Miguel de Unamuno, que partem do desejo humano desinteressado de Infinito e de imortalidade para a afirmação desse Infinito como condição da ordem ética que precede a ordem ontológica como compreensão da verdade o ser. Para Levinas, a presença do Infinito, que é absolutamente Outro, dá-se como Desejo, não no sentido erótico de desejo a satisfazer ou lacuna a preencher, mas no sentido de Desejo desinteressado, sem satisfação, que é pura generosidade¹³⁸. Como descreve Jorge Coutinho, numa alusão à relação assintótica do pensar com o Ser, o Outro não é representável, não é possuído, mas é adorado e o desejo que suscita não cumula, mas abre o apetite para infinitamente mais: «O Outro metafísico (Deus) não encerra o horizonte do Desejo, não fecha a parábola aberta. Seria reduzir o Outro ao Mesmo, e a metafísica a ontologia. O Desejo provoca a trans(a)scendência do Mesmo»¹³⁹. Nesta perspetiva judaica, ao contrário da tradição ocidental de matriz grega, o que funda a metafísica e a ordem da verdade não é a Ontologia, mas a Ética que constitui a humana abertura para a verdadeira transcendência que é a do Infinito ou do Outro.

Podemos dizer que a afirmação da existência de Deus como postulada da razão prática tem validade epistemológica, constituindo-se como objeto de crença e não de ciência, porque o homem não tem a experiência ou intuição pura do divino. Mas, como reconhece o filósofo neotomista português Jorge Coutinho, trata-se de uma crença razoável, porque está fundada em argumentos da razão prática. Nesse sentido, pode ser considerada também uma via científica, na medida em que Deus é afirmado a partir de uma exigência irrecusável da razão com base na experiência da vida moral, que neste mundo não é portadora da felicidade que reclama, e com base num raciocínio rigoroso: «ser virtuoso e não ser por isso recompensado seria absurdo; logo, tem de existir Deus como dador da felicidade numa vida futura»¹⁴⁰.

De modo distinto, Kierkegaard afirma a existência de Deus como exigência do sentimento religioso, a partir da noção de Pascal sobre as razões que a razão desconhece e, nesse sentido, trata-se de uma crença, não racional, como em Kant, mas de uma crença irracional que não beneficia da luz que a razão faz incidir sobre essa experiência. A especificidade desta via é o «salto» pré-racional e credencial da fé religiosa para o abismo obscuro da adesão a Deus, à maneira incondicional de Abraão¹⁴¹. Nesse sentido, trata-se de uma posição algo fideísta que se orienta mais para a via religiosa do acolhimento do Deus da fé cristã do que para a via filosófica da afirmação racional da sua existência, embora fundamentada no argumento paradoxal do desejo do

¹³⁸ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, edições 70, 1988, p. 37.

¹³⁹ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, p. 211.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 207.

¹⁴¹ Cf. Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Lisboa, Relógio D'Água, 2009, p. 67.

homem em querer descobrir algo que não é capaz de pensar¹⁴² e em querer provar pelo entendimento a existência de Deus desconhecido¹⁴³ e transcendente, cuja absoluta diferença não se deixa capturar¹⁴⁴. Acontece que, em rigor, esta separação não existe, porque, tal como não há razão pura, também não há sentimento puro nem fé pura. Leonardo Coimbra chama a atenção para a correlação entre estas duas dimensões, propondo como percurso cognitivo a dialética intuitivo-racional, que, através da *metanóia* da inteligência, alcança no *salto*¹⁴⁵ do *lirismo metafísico* e da *revelação* o último voo, dando-se conta da inesgotabilidade e incomensurabilidade do mistério envolvente. Para Kierkegaard, a exigência deste *salto* deve-se ao facto de o abismo entre o homem e Deus ser tão grande que só pode ser suprido pela fé¹⁴⁶. O pensador criacionista socorre-se da metáfora do voo para ilustrar o terceiro momento do ato cognitivo, cujo salto para o plano transcendente do Mistério não se dá por oposição à razão, mas por exigência do exercício da própria racionalidade que não é por defeito ou por limitação, mas por abundância ou excesso¹⁴⁷.

É o momento em que a razão dá o *salto* do discurso conceptual lógico-analítico para o discurso transconceptual analógico-poético e se reconhece, de forma explícita, na unidade originária do Mistério do Ser em que sempre esteve radicada de forma implícita ou atemática. Podemos socorrer-nos mais uma vez da metáfora kantiana da ilha para ilustrar esta dialética entre o ato primeiro e transcendental do conhecer e o ato segundo ou sistemático que reconhece os seus limites e exige o regresso à experiência de originário encanto, como diria Afonso Botelho pela aplicação epistemológica da razão cordial. Para tal, basta inverter o sentido dos planos: a instância mais iluminadora não é o plano determinado do conhecimento objetivo de uma razão solar, correspondente à *visão agnóstica* do saber científico, mas é o vasto e misterioso oceano que a sustém, que é o plano totalmente indeterminado do conhecimento antinómico de uma razão noturna ou misteriosa¹⁴⁸, correspondente à *visão ginástica* da evidência estética intuitiva e do saber metafórico-analógico da experiência metafísico-religioso, expressão adotada por Leonardo Coimbra de Gilbert Keith Chesterton¹⁴⁹.

A conversão da razão do estádio predicativo para o conhecimento desta experiência transcendental é ilustrada pela metáfora do salto intuitivo-poético,

¹⁴² Cf. *idem*, *Migalhas Filosóficas*, Lisboa, Relógio D'Água, 2012, p. 84.

¹⁴³ Cf. *ibidem*, p. 89.

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 97.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 94.

¹⁴⁶ Cf. *idem*, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 149.

¹⁴⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 321 [136].

¹⁴⁸ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 295, p. 257.

¹⁴⁹ Cf. Gilbert Keith Chesterton, *Saint François d'Assise*, trad. de Isabelle Rivière, Paris, Plon, 1925.

que, sem negar o movimento continuista da razão dialética, lhe oferece um novo alcance correspondente à ascensão da parcelar e idólatra experiência científica para a unitária *Experiência* total de beleza, verdade e amor¹⁵⁰, que a antecede de forma antepredicativa e a excede de forma transpredicativa, para usarmos a nomenclatura de José Enes: «A verdade antepredicativa fundamenta e estimula a verdade predicativa; por sua vez, esta contém e conserva aquela e estimula a consciencialização explícita da verdade transpredicativa; e esta justifica, certificando-a sem apelo ulterior, a verdade predicativa»¹⁵¹. No mesmo sentido de inversão da primazia antropológica da razão como instância ordenadora do real, para a primazia ontológica da realidade que antecede esse labor cognitivo e o fundamenta, Ortega y Gasset irá propor a noção de razão vital, na afirmação de que a razão pura kantiana não é mais do que uma pequena ilha flutuando no mar imenso e insondável da vida: «La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a si misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar da vitalidade primaria»¹⁵².

Efetivamente, Kant não demonstrou como inevitáveis esses pressupostos de que o conhecimento da realidade está limitado ao conhecimento dos objetos condicionados no espaço e no tempo, e de que só a visão sensível nos põe em contacto com a realidade, nem tão pouco de que só aquilo que se pode expor com conceitos inequívocos e definitivos é que pode ser objeto de um conhecimento fundado e merecedor de crédito científico¹⁵³. De modo distinto, para o filósofo Leonardo Coimbra, que dialogou criticamente com Kant, a relação dinâmica e progressiva entre a razão e a experiência é incompatível com o a-historicismo das categorias ou condições aprioricas¹⁵⁴. O mundo, que está em contínuo devir, não é uma construção informadora da subjetividade, mas sim uma criação que resulta do trabalho dialético da inventiva comunicação entre a experiência pensante e a realidade, o qual se vai alargando e ampliando à medida que, pela cultura, se alargam os horizontes sociais e intelectuais¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 290 [211].

¹⁵¹ José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 130.

¹⁵² José Ortega Y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, in *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Taurus, 2005, p. 593.

¹⁵³ Cf. Béla Weissmahr, *Ontologia*, trad. de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 33.

¹⁵⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 24 [9-10].

¹⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 65 [46-47].

5. A via histórico-hermenêutica da transcendência metafísica

Podemos dizer que se dá com Nietzsche a viragem histórico-hermenêutica da filosofia, continuando o termo metafísica a ter uma conotação negativa, por representar todas as posições filosóficas que pressupõem a existência de uma realidade em si, anterior à linguagem e à sua interpretação. Para este autor, não há uma realidade estática de essências intemporais fundadas em Deus ou numa ordem transcendente, ou seja, não há uma realidade substancial em si ou factual independente da linguagem, mas há apenas interpretações¹⁵⁶. Na via hermenêutica radical de autores como Nietzsche, Derrida, Rorty ou Vattimo, encerra-se o pensamento na imanência da linguagem sem qualquer referência ao Ser e nega-se a possibilidade de qualquer metafísica, seja científica ou credencial, associando-se esta forma de pensamento às práticas violentas da Inquisição e da tragédia de Auschwitz.

De modo distinto, mas também em reação ao idealismo absoluto, Karl Jaspers vai propor uma Metafísica em que o Ser Absoluto, descrito como Envolvente ou Englobante transcendental, embora se enuncie no pensamento, não pode ser determinado por conceitos ou expressões lógicas, mas apenas por símbolos e vestígios, porque não é possível tentar objetivar o inobjetivável: este Fundamento será sempre obscuro à nossa consciência¹⁵⁷. Este filósofo alemão, que nunca se deixou seduzir pelas vantagens de uma aproximação ao poder político de Hitler, viria a ter uma profunda influência sobre os pensadores portugueses do início do século XX como, por exemplo, Eudoro de Sousa ou Delfim Santos, no reconhecimento de que a vida situada numa existência circunstanciada não permite uma descrição universal do ser, pelo que o compromisso com a verdade não é de posse, mas de procura¹⁵⁸.

Mas Jorge Coutinho considera que há uma via hermenêutica que, no seu desvelamento de sentido, dá acesso à realidade da transcendência metafísica, como indica a experiência sugestiva das verdades da revelação judaico-cristã apreendidas nos textos da Sagrada Escritura e da Tradição. O mesmo se pode dizer das experiências de uma determinada intuição ou pressentimento de Deus e de um autêntico sentimento ou desejo de imortalidade realizadas por artistas, poetas e pelo povo, num certo paralelismo com os profetas e escritores bíblicos que leem os sinais de Deus na natureza e nos acontecimentos históricos. Esta segunda via é mais humilde, porque não fornece certezas científicas, ou seja, não chega a ver e fica pelo escutar, não chega a saber e limita-se a interpretar os sinais da natureza e da cultura que apontam para um além. Sinais que não se apresentam como raciocínios demonstrativos,

¹⁵⁶ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, p. 185.

¹⁵⁷ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, trad. Manuel Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 36.

¹⁵⁸ Cf. José Maurício de Carvalho, *Filosofia e Psicologia. O Pensamento fenomenológico-existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, INCM, 2006, p. 259.

mas como indícios que sugerem obscuramente ou apontam sem mostrarem. Aquilo que dizem é traduzido pela palavra simbólica, cujo excesso de sentido permite fazer ressoar de uma maneira melhor esse além metafísico que não pode ser inteligido e dito por ideias e palavras claras e distintas.

No entanto, como reconhece Jorge Coutinho, sendo mais humilde, a hermenêutica pode constituir-se como via mais verdadeira do que a científica, porque é mais capaz de dizer a indizibilidade do mistério do Ser¹⁵⁹. É nesta via que também Joaquim Cerqueira Gonçalves irá desenvolver o seu pensamento, no reconhecimento de que o fazer filosófico não se pode fundar na instância kantiana *sujeito-objeto*¹⁶⁰, mas deve ter em consideração a estrutura heideggeriana de *ser-no-mundo*, enunciando que um outro nível antecede aquela instância dualista da subjetividade e objetividade. A Filosofia não é uma iniciação secreta, só acessível a alguns iluminados para aceder a realidades que estariam por natureza fora do seu alcance, mas é uma ação que procura elevar a manifestação *ser-no-mundo* ao seu máximo expoente de sentido¹⁶¹. O mundo da filosofia ganha forma, não na linguagem científica, que tem a função de definir e realizar mundos planeados previamente para serem repetidos, mas na linguagem natural, que constrói o mundo progressivamente da forma mais universal e diferenciada possível¹⁶². E, nesse âmbito, ao contrário da tradição grega, que desvaloriza o mundo sensível e a temporalidade histórica, a perspectiva judaico-cristã de Joaquim Cerqueira Gonçalves entende que a história está contemplada no plano da consumação universal do Mundo¹⁶³.

As hermenêuticas de Heidegger e de Gadamer recusam, de certa maneira, o rigor científico à maneira positivista, recusam a dicotomia sujeito-objeto, rejeitam a noção de conhecimento como representação e a noção de verdade como adequação, apresentando como objetivo a compreensão e apresentando a verdade como desvelamento de sentido sem qualquer pretensão de domínio evidente e certo sobre as coisas. A metafísica tradicional é considerada por estes autores como desadequada, vindo inevitavelmente a desembocar na morte de Deus e no niilismo, porque a área metafísica da realidade não se mostra como conhecida em si mesma, mas como anunciada ou noticiada nos indícios da linguagem. Heidegger não nega a existência de Deus nem professa o agnosticismo ou o ateísmo¹⁶⁴, mas considera que a metafísica tradicional

¹⁵⁹ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 208.

¹⁶⁰ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia – Como e onde?*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995, p. 13.

¹⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 17.

¹⁶² Cf. *ibidem*, p. 27.

¹⁶³ Cf. *ibidem*, p. 45.

¹⁶⁴ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, pp. 80-81.

entificou Deus e com isso ocultou a sua verdadeira essência, que é misteriosa e se retrai para além do que se revela. Desta maneira, podemos dizer que o silêncio de Heidegger sobre Deus é mais apofático do que agnóstico, constituindo-se esse Nada originário como Mistério que pode ser identificado com a Noite dos místicos¹⁶⁵. Da mesma maneira, também Gadamer procura um modo hermenêutico de fazer metafísica, que, em vez de ser fundacional e resolutiva, se apresenta, à semelhança do ideo-realismo criacionista de Leonardo Coimbra, como tensional e projetiva, ou seja, como abertura a uma dimensão sem fim que, e fluindo como o próprio tempo, engloba o nosso questionar, o nosso dizer e o nosso esperar¹⁶⁶ e que Jorge Coutinho define como «[...] uma metafísica aberta e sempre (estruturalmente) inacabada, feita essencialmente dessa abertura que é procura, sem encontro definitivo e absoluto»¹⁶⁷.

A partir do século XVIII, a consciência histórica permite configurar a realidade de um modo novo. O homem já não se compreende como submetido à implacável e misteriosa ordem natural do Cosmos, mas compreende-se como um ser transcendente ao Mundo capaz de interferir na realização da sua ordem e até de a submeter à sua livre iniciativa e à sua criatividade. No contexto da viragem antropocêntrica e do desenvolvimento da ciência experimental, o Mundo já não é apenas uma realidade a temer e a contemplar, mas passa a ser concebido como uma realidade em construção. Pela mediação subjetiva, dá-se a humanização do Mundo. A História já não é concebida apenas como contingência e limitação de uma realidade em permanente degradação e corrupção¹⁶⁸. Esta perspectiva metafísica, de autores como Lima Vaz, recusa a oposição entre homem e transcendente e procura conciliar a ação humana criadora e instauradora de sentido com a existência de um ser absoluto que é causa última da realidade e desse mesmo sentido. Mas esta posição exige a pergunta: haverá um desígnio divino predeterminado para o mundo, constituindo-se a liberdade humana como uma ilusão?

A liberdade não é uma ilusão porque a historicidade encerra uma dignidade ontológica. Tal como defende Heidegger, o homem é um ser-no-mundo e o tempo histórico é um tempo de construção e de significação. O Mundo não é apenas uma realidade enigmática, criada de forma definitiva, que o homem procura decifrar pelo exercício racional e pelo progresso do conhecimento científico, mas o Mundo é uma criação humana, no sentido em que pelo seu pensamento e pela sua ação se recria e desenvolve o sentido que a

¹⁶⁵ Cf. Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dio en la modernidade*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, pp. 117-200.

¹⁶⁶ Cf. H.-G. Gadamer, «Phénoménologie, herméneutique, métaphysique», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4 (1993), pp. 486-487.

¹⁶⁷ Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, p. 210.

¹⁶⁸ Cf. Henrique de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, pp. 227-228.

realidade criada já encerra. A História não é uma realidade simplesmente dada de forma natural, mas é uma realidade em devir, uma estrutura aberta, um fazer-se para a consciência livre e criadora em relação com as outras consciências. No tempo do existir histórico, o sujeito transforma o tempo empírico e objetivo do Mundo no tempo subjetivo e significativo da vida e torna-se pessoa. É o lugar em que o homem, no exercício da sua intencionalidade, realiza a sua liberdade e se humaniza na relação com os outros e com o Absoluto¹⁶⁹.

Convocamos para este diálogo o pensador brasileiro Lima Vaz que estabelece um profundo diálogo com Max Müller, para quem a historicidade tem dignidade metafísica e é concebida como o modo de ser do homem¹⁷⁰. Indica a contraposição entre a visão da História apresentada no passado, que, sob as leis inelutáveis de um horizonte físico, exigia o apelo a mundos extra-terrenos povoados pela imaginação e pelo sonho, e a visão do presente que encerra a História nos limites terrenos e impede a ascensão a um horizonte absoluto. Por outro lado, essa saída exigida pelo universo físico de Aristóteles era trans-histórica, porque a História era concebida como pura carência e corrupção. Esta temática também é abordada no diálogo com a Filosofia da História de Eric Voegelin, que situa na Idade Axial de Karl Jaspers (800 – 200 a.c.) o início de uma experiência civilizacional que aponta para um fundamento que transcende o véu cósmico que envolve o homem e as coisas¹⁷¹. Trata-se da passagem de uma configuração mítica da realidade, de indiferenciação entre o divino e o mundano, para uma configuração simbólica e diferenciadora da realidade que concebe a ideia de uma participação no Ser como totalidade que está para além dos limites do sensível.

Para Lima Vaz, essa noção de transcendência assumirá dois paradigmas distintos: a) na tradição grega de feição *noética*, como *Ideia*, mundo inteligível de que a pluralidade sensível participa como cópia; b) na tradição judaico-cristã de feição *profética*, como *Palavra da Revelação*, Deus Criador e redentor que conduz providencialmente o mundo e o homem para a sua Glória. As duas tradições concebem direção à História no sentido de uma plenitude final: a) na tradição grega pelo tempo cíclico de regresso à Origem da Pré-existência, através da progressiva libertação da alma da realidade corpórea; b) na tradição judaico-cristã, pelo tempo linear de ascensão escatológica para a consumação do final dos tempos. No sentido Grego, o divino é absolutamente transcendente ou imanente à História; no sentido cristão, o divino é simultaneamente transcendente e imanente à História¹⁷². A visão

¹⁶⁹ Cf. *idem*, *Escritos de Filosofia VI – Ontologia e História*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 198.

¹⁷⁰ Cf. *idem*, *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*, p. 236.

¹⁷¹ Cf. *idem*, *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 204.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 207.

helénico-gnóstica dará origem às metafísicas da queda e da restauração, da emanção e do retorno; a visão judaico-cristã dará origem às metafísicas da criação e da redenção, da manifestação e da plenificação.

É nesta segunda perspectiva que se situam as metafísicas de Leonardo Coimbra, Lima Vaz, Ângelo Alves, Jorge Coutinho, Joaquim Cerqueira Gonçalves e Manuel Cândido Pimentel, concebendo a história como um dinamismo linear de progressiva espiritualização e humanização até à realidade escatológica da plenitude divina. A História já não tem o sentido platónico e negativo da pura degradação, que impede a libertação do espírito, e não se reduz a um meio soteriológico no sentido hegeliano de proporcionar a superação da precaridade contingente e do drama da existência humana para um plano ideal, mas significa uma experiência radical de liberdade e responsabilidade ética. Lima Vaz partilha com Santo Agostinho e com Max Müller a noção de que a experiência ontológico-transcendental da História não se descreve em termos de negação do finito no infinito da Ideia, nem em termos de suprassunção dialética do finito no infinito do Espírito, mas sim numa experiência da liberdade finita que exige a liberdade infinita e incondicionada. Mas a singularidade da situação da liberdade finita não tem como referência a universalidade kantiana da norma, mas sim a presença singular e situada da liberdade infinita, traduzida pelo mistério da Encarnação, que reclama o livre assentimento¹⁷³.

Para Müller, o tempo histórico, animado pelo ritmo das liberdades singulares, não pode ser explicado pela integração na universalidade de conceitos totalizantes e ideais como Natureza, Espírito ou Vida, nem pode ser justificado de forma imanente. Mas, ao contrário de Müller e dos pensadores fideístas na linha de Kant, para quem o sentido último da História só pode ser dado por revelação nas iniciativas salvíficas e gratuitas da Liberdade Infinita do Amor, os pensadores metafísicos da escola neo-tomista contemporânea consideram que a solução não pode ser dada nem pelo mito nem pela ideologia, mas pela reflexão hermenêutica: o pensamento continua a ser o tempo mais propício (tempo *kairológico*) para uma inteligibilidade da História¹⁷⁴. O ser humano é essencialmente histórico, é um ser-no-mundo e, como tal, está condicionado pelo tempo empírico da sucessão dos acontecimentos. No entanto, o tempo no qual o homem se insere não é apenas empírico; é o tempo humano da significação, isto é, o tempo que a consciência assume e que desvela o sentido dos acontecimentos, traduzindo-o numa narrativa comunitária¹⁷⁵. Este existir histórico não é apenas o existir de um objeto, mas é o existir de uma consciência que supõe a iniciativa da subjetividade. Os acontecimentos temporais só adquirem dimensão histórica quando se

¹⁷³ Cf. *idem*, *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*, p. 242.

¹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 249.

¹⁷⁵ Cf. *idem*, *Escritos de Filosofia VI – Ontologia e História*, p. 186.

referem ao devir intencional que existe para as consciências¹⁷⁶. A história depende da livre iniciativa dos seres humanos, pelo que não é uma realidade acabada, mas uma realidade em devir cuja unidade se dá nesse fazer-se para a consciência enquanto construção de sentido¹⁷⁷.

A história resulta da correlação entre a exterioridade pura do tempo empírico e a interioridade das significações dadas pela consciência. Por um lado, o homem é objeto submetido aos determinismos e condicionalismos do mundo, mas, por outro lado, o homem é sujeito e constitui o mundo como totalidade de sentido, que se desdobra não apenas em significação objetiva na natureza, mas também em significação subjetiva de liberdade¹⁷⁸. Ao imprimir sentido aos acontecimentos através da narração, a consciência é comunicação enunciativa de sentido e referida a outras consciências. Neste sentido, a História constitui-se como comunhão de consciências no tempo pela mediação da cultura¹⁷⁹. É no plano da intersubjetividade que se situa a possibilidade da consciência encarnada e se joga o seu destino: um estar-no-mundo no sentido puramente natural ou no sentido misterioso da intersubjetividade e do reconhecimento.

6. O diálogo histórico-cultural entre essência e existência que remete para uma relação de inadequação entre o pensar e o Ser absoluto de Deus

De acordo com o surgimento da consciência histórica e da relevância da subjetividade na reflexão filosófica da modernidade, podemos dizer que, enquanto existe historicamente, a pessoa procura pelo sentido e torna-se autora da própria História. Mas isto não significa ceder ao relativismo historicista, porque, para além de existir de forma singular na História, o homem possui uma natureza essencial. A natureza humana não é uma ideia abstrata, mas constitui um invariante existencial que torna possível a própria História¹⁸⁰.

O homem é concebido neste âmbito como uma dialética entre essência e existência. No existir histórico, o homem atualiza a sua essência, constituindo-se como pessoa na relação com os outros. Na existência histórica, o sujeito auto-realiza-se e auto-manifesta-se, passando do *ser que ele é* para o *ser que se torna ele mesmo*, naquilo que Lima Vaz chama de dialética do mesmo e do outro¹⁸¹. No contexto de superação do monismo imobilista da tradição

¹⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 221.

¹⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 222.

¹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 224.

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 254.

¹⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 267.

¹⁸¹ Cf. *idem*, *Antropologia Filosófica*, vol. II, São Paulo, Edições Loyola, 1992, p. 165.

eleática, dá-se esta procura de conciliação do ser e do devir que em termos antropológicos se traduz pela suprassunção da oposição entre o *ser-em-si* (ipseidade) e o *ser-para-outro* (alteridade) no *ser-para-si* da realização existencial. Esta realização, que significa transcender o mundo natural, efetiva-se no plano da intencionalidade por atos pessoais, como a ação ética que tem como critério último de validação, não a relatividade histórica, mas o horizonte trans-histórico da absoluta universalidade do Bem. É no agir histórico que se realiza a unidade do homem na singularidade da vida ética, pelo exercício criativo da liberdade e da responsabilidade. Esta relação dinâmica entre essência e existência, que manifesta a relação dialética entre identidade e devir, é traduzida por uma noção de permanente abertura e novidade na construção de sentido e na procura de verdade. A relação de inadequação entre pensar e ser está presente na maioria das filosofias contemporâneas que desenvolvem metafísicas hermenêutico-ontológicas, como acontece em Portugal com as correntes criacionistas ideo-realistas.

Mas esta ideia de inadequação, embora assumindo novos contornos, não é uma novidade absoluta da modernidade; já está presente na patrística e na filosofia medieval com o necessário recurso à analogia para falar da relação entre transcendência e imanência, Deus e o Mundo. Nas metafísicas da Criação e da Consumação, por distinção com as metafísicas da Cisão e da Reintegração e em diálogo com Santo Agostinho, o que assegura o conhecimento não é a reminiscência da teoria platónica da pré-existência das almas, mas é a iluminação que acontece nessa fala dialógica interior, cabendo à memória inteligível conservar o conhecido e torná-lo disponível ao pensamento para o seu trabalho interrogativo e discursivo. Em diálogo com a filosofia medieval, por mediação de Joaquim Cerqueira Gonçalves e Maria Leonor Xavier, podemos dizer que não é possível ao homem, na sua condição de finitude temporal, conhecer o ser de forma absolutamente adequada. O ser não se esgota no mundo da Criação e da sua linguagem¹⁸².

Para Santo Anselmo, apenas podemos conhecer Deus de forma indireta por meio da natureza e das criaturas criadas à sua imagem e semelhança e por meio da experiência cultural da tradição em que está o depósito da revelação¹⁸³. A dizibilidade essencial de Deus é aquela em que o Espírito se pensa e diz a si mesmo através de um verbo reflexivo e a dizibilidade accidental é aquela em que o Espírito diz o mundo pelo verbo criador, no pressuposto de uma metafísica exemplarista em que a criação é concebida como racional. Da mesma maneira, é accidental e não necessária a dizibilidade de Deus através da linguagem da criatura humana¹⁸⁴. Tendo em consideração a diferença on-

¹⁸² Cf. Maria Leonor Xavier, *Razão e Ser – Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999, p. 68.

¹⁸³ Cf. *idem*, «A dizibilidade de Deus segundo o Monogolion de Santo Anselmo», in *Filosofia Com Coração – Um livro pessoal em louvor de outras pessoas*, Lisboa, MIL, 2017, p. 73.

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 80.

tológica entre o Deus e o Mundo, não é possível considerar a dizibilidade de Deus no plano objetivante de uma linguagem da criatura, como se comprova, no entender de Anselmo, pelo facto de a linguagem humana não produzir nenhum sentido adequado à unicidade e pluralidade trinitária da essência suprema. A solução será uma via que torne impossível afirmar e negar a dizibilidade de Deus, isto é, afirmar, ao mesmo tempo, a sua dizibilidade e a sua inefabilidade, pelo desnivelamento de sentido das mesmas¹⁸⁵. Deus só é dizível na nossa linguagem de forma imprópria, ou seja, de forma analógica em espelho ou enigma (1.^a Cor, 13, 12), que, em rigor, é mistério porque não está sujeito à decifração. Ao conhecimento categorial, conceptual e predicativo das coisas, do ponto de vista lógico de significação, contrapõe-se o conhecimento transcendental, trans-conceptual e transpredicativo, do ponto de vista analógico de significação. Assim, Deus pode ser dito por analogia a partir do uso comum e metafórico da linguagem, que não se tem de ater aos princípios lógicos de identidade e não contradição.

Nestes termos, Leonor Xavier identifica no *De Trinitate* de Santo Agostinho e no *Monologion* de Santo Anselmo o reconhecimento comum de que as categorias lógicas de Aristóteles não são o meio adequado para o conhecimento de Deus, o qual se desenvolve na linguagem teológica com o recurso às analogias do uso comum da linguagem, que integra no processo de conhecimento, intenções, convenções e costumes da Tradição. Mas o recurso à autoridade da Escritura e ao testemunho da revelação cristã é traduzido por Santo Anselmo, não como uma verdade de fé sobreposta e distinta da razão, mas como uma exigência da própria razão que reconhece o irracional e mistério de si mesma¹⁸⁶. Neste sentido, como refere Joaquim Cerqueira Gonçalves e como procurámos demonstrar com este projeto transdisciplinar sobre o tema metafísico da relação entre Deus e o Mundo no pensamento português sob o tópico soteriológico da redenção escatológica, não se pode dizer que haja uma distinção radical entre a razão filosófica e a razão teológica, como se pudéssemos conceber a existência de uma razão pura, porque ambas integram conteúdos de uma tradição cultural comum¹⁸⁷. Assumindo a co-naturalidade da tradição à razão, e da história e da cultura à razão, como diriam Gadamer, Dilthey ou Cerqueira Gonçalves, a analogia não surge como argumento extrínseco de autoridade, mas como característica ontológica e argumento intrínseco da razão.

Contra as posições que reduzem a ontologia e a antropologia ao plano ôntico, Heidegger considera o ser, esquecido pelos idealismos, fora da categoria

¹⁸⁵ Cf. Santo Anselmo, *Monologion*, 65, in *L'Ouvre d'Anselme de Cantorbery*, vol. I, Paris, Les Editions du Cerf, 1986, p. 76.

¹⁸⁶ Cf. Maria Leonor Xavier, «A dizibilidade de Deus segundo o Monogolion de Santo Anselmo», in *Filosofia Com Coração – Um livro pessoal em louvor de outras pessoas*, p. 86.

¹⁸⁷ Cf. *idem*, «Joaquim Cerqueira Gonçalves – Um conceito denso de teologia positiva», in *op. cit.*, pp. 302-304.

dominante de ente, e, por isso, apresenta-o no sentido manifestativo de puro dom que só o discurso poético poderá apreender na verdade que advém, não da claridade conceptual e racional, mas da experiência de um oculto fundo essencial do homem, que *é ser-ai (Dasein)* ou existência em permanente abertura às imponderáveis e recriadoras relações da Vida e do Excesso do Ser¹⁸⁸. Assim, convicto de que a verdade do conhecimento filosófico *é assíntota* da desvelação perfeita do ser e não evidência apodítica, o filósofo neotomista José Enes irá fundamentar-se nesta perspectiva para referir que o impensado da experiência antepredicativa e atemática do mistério do Ser não poderá ser expresso numa formulação predicativa pela tessitura formal da linguagem enunciativa, mas apenas no discurso transpredicativo da linguagem metafórica e poética do excesso e do paradoxo¹⁸⁹.

Da mesma maneira, o filósofo Ângelo Alves, servindo-se das palavras do título da obra de José Enes, considera que Heidegger, ao defender que o verdadeiro ser se nos escapa completamente em termos racionais, terá ficado «à porta do Ser e, conseqüentemente, à porta de Deus»¹⁹⁰. Neste âmbito, considera Jorge Coutinho que o termo Metafísica começou por ser assumido de forma positiva por Heidegger, procurando uma alternativa à metafísica tradicional que fosse um pensamento sobre a verdade originária do Ser, experimentado como temporalidade e historicidade, mas que depois, a partir dos anos trinta, evita qualificar o seu pensamento de metafísico e atribui-lhe uma valoração negativa¹⁹¹.

Os filósofos contemporâneos que se situam na linha niilista da hermenêutica defendem o fim da metafísica. Rejeitam todas as filosofias que considerem a existência de uma realidade em si imutável, independente da configuração histórica e linguística. Rejeitam as filosofias que têm a pretensão de atingir a verdade e o fundamento último da realidade ou a coisa em si. Recusam também os pressupostos gnoseológicos que defendem o conhecimento como uma representação das coisas na consciência, tendo como fundamento uma essencial transparência entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. A metafísica é associada ao modelo científico que aspira à posse da verdade como certeza, por contraposição com o modelo hermenêutico que afirma a impossibilidade do conhecimento da realidade com o rigor da cientificidade e da objetividade¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, trad. Manuel Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 35.

¹⁸⁹ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 13.

¹⁹⁰ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*, Lisboa, INCM, 2005, p. 21.

¹⁹¹ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, p. 185.

¹⁹² Cf. *ibidem*, p. 186.

Na outra linha do pensamento contemporâneo, Ângelo Alves considera que a Ontologia, enquanto parte básica da Metafísica que realiza a reflexão filosófica sobre o Ser, não se reduz a um vazio axiomático e formal e culmina na decisiva fundamentação no ser e na reflexão sobre o Absoluto, ou seja, na reflexão filosófica sobre Deus (teologia natural). Nesse sentido, trata-se de uma metafísica fundamental que procura o conhecimento do Ser. A ontologia, enquanto ciência do ente enquanto ente, deve estender-se ao ser, com o seu fundamento ou razão formal e real, concluindo dedutivamente acerca da existência de Deus como Ser subsistente, sem que isso exija necessariamente uma Teologia natural autónoma, sistematicamente separada e sem que isso exija uma divisão da metafísica em fundamental, transcendental ou religiosa¹⁹³.

7. Os enunciados metafísicos estão sujeitos ao progresso e à revisão

Os enunciados da metafísica expressam linguisticamente ideias que não se podem negar, porque são necessárias e universalmente válidas e constituem o nosso saber originário acerca do que «é». Mas devido à sua referência insuperável às percepções e representações sensíveis da linguagem humana, o seu sentido nunca pode ser determinado de maneira perfeitamente unívoca e clara. Por vezes, esses enunciados dão origem a equívocos, porque parecem contradizer a experiência quotidiana. São enunciados que formulam um saber necessário e universalmente válido acerca do ser, no plano da experiência transcendental. A metafísica fundamenta a relação do nosso conhecimento com a realidade, na resposta à pergunta «O que é o ente?»¹⁹⁴.

Aquilo que se entende por realidade e por ente não deve ser procurado apenas nas coisas materiais que se apresentam de um modo objetivo. O que realmente é dá-se no sujeito consciente. O campo objetivo da metafísica ou da ontologia é a realidade a que não se tem acesso pela experiência empírica. O ente dá-se mediante a experiência da auto-presença do eu ou da auto-transcendência do sujeito cognoscente e agente, implícita em cada percepção sensível, isto é, mediante a experiência transcendental. Na metafísica, não estamos a falar de um mundo oculto que se esconde por detrás ou para além do mundo perceptível, mas das dimensões do nosso mundo concreto ou de nós mesmos que não são perceptíveis no sentido empírico e que se podem expressar de uma forma conceptualmente inequívoca¹⁹⁵.

¹⁹³ Cf. José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1969; Cf. *idem*, *Metafísica Transcendental*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1970.

¹⁹⁴ Aristóteles, *Met.*, VIII, 1, 1028b 2-4.

¹⁹⁵ Cf. Béla Weissmahr, *Ontologia*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 76.

Porque a metafísica fala através da linguagem humana, que aponta em primeiro lugar à descrição da realidade não necessária e empírica, os seus enunciados nunca podem ser totalmente alheios e equívocos, tal como acontece também com os enunciados das ciências objetivas. Os enunciados da metafísica são formulações inadequadas da experiência transcendental e, por isso, necessitam de explicações ulteriores para se protegerem dos equívocos, pelo que são revisáveis como os demais enunciados científicos. A partir da perspectiva moderna de superação da *adequatio* medieval, há uma relação de inadequação do pensamento com o ser, que, como salienta Ângelo Alves na sua proposta de um novo paradigma de ontologia, se manifesta e oculta como Mistério transcendente, absoluto e infinito¹⁹⁶.

Esta limitação, que não se deve apenas à insuficiência da intelecção mas ao dinamismo excedente do próprio Ser, não justifica a tese de que só se pode falar sobre aquilo que se pode conceptualizar de forma clara, porque as coisas mais importantes e fundamentais não se deixam expressar dessa maneira. Por distinção com a ciência, que pela sua maior proximidade ao concreto e individual está mais sujeita a revoluções científicas, o discurso metafísico tem carácter omnicomprensivo, totalizante e fundamentador, pelo que é mais abstrato, universal, necessário e tende para o intemporal e absoluto, estando sujeito a mudanças mais lentas. Mas, porque também é obra humana, o domínio metafísico não deixa de estar sujeito à lei da história e à necessidade de renovação. Também encontramos aqui a necessidade de conciliar a universalidade da ontologia com a historicidade da hermenêutica cultural.

Considera Ângelo Alves que o nosso tempo exige uma mudança no modelo compreensivo do Ser e de Deus, tendo em consideração os seguintes aspetos: a análise lógico-linguística do ente e do ser; a nova visão do Universo que resulta da interpenetração e unificação metodológica das ciências; o carácter evolutivo da natureza e do cosmos que se realiza na história em processo criativo e ascensional; o reconhecimento do trans-racional ou do Mistério que instaura uma nova racionalidade capaz de superar os limites do racionalismo moderno. Na procura de acrescentar à temática tradicional a explicitação da diferença ontológica, numa perspectiva dialética ascensional de influência hegeliana, o pensador português da escola do Porto apresenta a ontologia, não apenas como uma ciência, mas como uma sabedoria capaz de dar sentido à vida humana e define-a de forma triádica e dinâmica: um saber teórico que versa sobre as propriedades do ente enquanto ente, no sentido de «ente-sendo» pelo ser (existente), no ser (subsistente), para o ser (para-sistente), que nele se manifesta e oculta, como Mistério transcendente e infinito¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*, p. 27.

¹⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 28.

O recurso ao gerúndio do verbo, na forma de «sendo», pretende significar a ação em curso de desenvolvimento e determinação da ação verbal de ser: ek-sistente, sub-sistente e para-sistente. Só indiretamente por meio do ente podemos identificar a ação de ser em si mesma. O ser puro é Mistério transcendente, porque excede todo o ente; é absoluto, porque sem sujeito; e é infinito, porque não tem restrição ou limite. A ontologia encerra, assim, três partes: a) acerca do ente enquanto ente sob a perspectiva linguística, lógica e semântica; b) enquanto ente-sendo (formalização judicativa), o estudo das suas propriedades ônticas e ontológicas (ente como real), no sentido daquilo que exerce o ato de ser; c) ser puro e simples concebido como ente máximo, como abertura para uma plenitude inatingível, mas assintoticamente enunciada e desejada.

Enquanto termo inacessível resultando do movimento dialético e intrínseco ao ente, apenas pode ser concebido como união de contrários, ou seja, de forma negativa e positiva ao mesmo tempo, afirmando nele tudo o que é próprio da totalidade dos entes e negando nele tudo o que os faz diferentes e limitados. O ser puro é exigido como condição de possibilidade lógica e ôntica da Verdade na experiência intelectual, do Bem na experiência moral, do Sublime na experiência estética, e manifesta-se como Mistério de Deus na experiência religiosa¹⁹⁸.

Optando pela via histórico-hermenêutica e dialógico-existencial da metafísica, a filosofia espiritual contemporânea portuguesa identificada neste terceiro e último volume é consensual em reconhecer que a razão humana não é pura, mas revela-se na construção cultural. E, por isso, podemos agora compreender melhor que a maioria dos pensadores metafísicos estudados não apresentaram uma teologia natural em justaposição com o discurso sobre Deus de ordem sobrenatural, tal como na prática também não acontecera com Tomás de Aquino, embora tivesse sido ele a formalizar pela primeira vez esta distinção. Autores, como por exemplo, Leonardo Coimbra, Eduardo Abranches de Soveral, Ângelo Alves, Jorge Coutinho, Joaquim Cerqueira Gonçalves e Joaquim de Sousa Teixeira afirmaram uma *teologia positiva* no sentido de assumirem de forma inelutável a mediação cultural na reflexão sobre o divino¹⁹⁹.

A partir do princípio de que é na cultura que se desenvolve a liberdade e a responsabilidade da realidade humana, sendo também fonte de angústia existencial, a filosofia é apresentada como consciência crítica do sentido da cultura. No caso de Cerqueira Gonçalves, dá-se uma forte crítica ao modelo soteriológico da cultura ocidental, substituindo a configuração natural da luta pela sobrevivência, a configuração religiosa da redenção do pecado e a

¹⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 31.

¹⁹⁹ *Idem*, «Joaquim Cerqueira Gonçalves – Um conceito denso de teologia positiva», in *op. cit.*, p. 304.

configuração filosófica da restauração da realidade decaída ou cindida, pela configuração metafísica da manifestação e do desenvolvimento, no reconhecimento de que o «solo ontológico» em que tudo radica requer um aprendizado discernimento que não se dá por evidência imediata à maneira do cogito cartesiano.

A experiência da irrecusabilidade do ser que se descobre sob a forma de uma mente ou de um sujeito pensante, não é a experiência de um só, mas é concebida como uma atividade manifestativa da qual todos os entes participam. A irrecusabilidade do ser tem no Ser divino transcendente a sua expressão absoluta. A tarefa da razão, seja pela filosofia, seja pela teologia, é discernir no ser o seu máximo e insuperável expoente, colaborando no desenvolvimento da própria realidade por via da cultura, que é entendida como uma organização de valores que se vai construindo num processo dialético de unificação, diferenciação e universalização. Esta visão acerca da relação da unidade plural do ser que se desenvolve na temporalidade histórica fundamenta-se num pensamento que é inseparavelmente filosófico e teológico e que parte, não da visão estática e imutável do Ser divino como abstrato e vazio *Absolutus* nem parte da visão gnóstica que associa a existência mundana ao não-ser, mas parte da noção cristã de Deus como Relação.

Recordando as palavras de Manuel Barbosa da Costa Freitas, devemos saber que a compreensão filosófica é uma “colheita do tarde” que preserva e espera, no reconhecimento de que não é possível um acesso completo ao intelecto universal e de que a hermenêutica se desenvolve no tempo. O texto filosófico não impõe, mas é exortativo, nunca é interpretado à letra, porque cada um interpreta conforme é, pelo que a filosofia surge desse diálogo enquanto desenvolvimento das possibilidades de sentido da obra em estudo. Por isso, as lições de filosofia devem fazer pensar, e pensar, de acordo com Maria Leonor Xavier sob o magistério do mestre franciscano, não é objetivar mas é fazer imagens e metáforas, ou seja, é discernir e atualizar alguma das possibilidades de interpretação. Uma via histórico-hermenêutica e dialógico-existencial da Metafísica que não pretende dominar nem ter certezas, mas que procura ir ao encontro da realidade, pensando com o mundo e os outros, numa experiência radical que parte do espanto perante o excesso da vida. A esta filosofia que parte do espanto do mistério do mundo que nos excede, Maria Leonor Xavier dá o nome de filosofia da reciprocidade e da generosidade que postula o regresso à ontologia na exaltação da diferença e da interdependência de opostos. Uma filosofia criadora que faz a realidade sem aniquilar o outro, pelo reconhecimento de que no labor hermenêutico a realidade dinâmica e inventiva fala em nós. Uma filosofia da relação e do Amor.

I PARTE

A METAFÍSICA MONISTA DA CISÃO E DA RESTAURAÇÃO SOB AS FORMAS DE EMANATISMO, PANTEÍSMO, PANENTEÍSMO E PANTITEÍSMO

INTRODUÇÃO

O monismo metafísico da cisão, emanação, degradação e restauração, como solução panteísta, panenteísta e pantiteísta para o problema da relação entre Deus e o Mundo

Palavras chave: monismo, dualismo, mazdeísmo, zoroastrismo, maniqueísmo, criação, cisão, queda, separação, emanação, degradação, restauração, consumação, panteísmo, panenteísmo, pantiteísmo, imanência, transcendência, teísmo, deísmo, ateísmo, ateoteísmo, politeísmo, emanatismo, teopanismo, unidade, pluralidade, Deus, Mundo, homogêneo, heterogêneo, reintegração, retornismo, êxitus, reditus, ressurreição, evolução, desenvolvimento, manifestação, absoluto, contingente, revelação, encarnação, incondicionado, idealismo, realismo, ontologismo, Espírito, fatalismo, destino, teleologia, monadologia, Origem, Originante, mal, morte, redenção, salvação, saudosismo, criacionismo, ser, não-ser, analogia, participação, indeterminação, indiferenciação, confusão, comunhão, relação, Mistério, mito, Excessividade, Horizonte, logos, heterólogos, perfectibilidade, amor

A. Entre a imanência e a transcendência: monismo, dualismo, ateoteísmo, politeísmo, deísmo, panteísmo, panenteísmo, pantiteísmo, imanentismo, emanatismo e teopanismo

A metafísica contemporânea continua a procurar uma racionalização coerente para o problema clássico da relação entre a pluralidade da transitividade do mundo finito material e a unidade da identidade eterna da vida infinita do ser espiritual mas, atendendo à valorização da história, da experiência, da existência, da singularidade, do movimento e do progresso. Trata-se de analisar o problema da relação de unidade e diversidade entre Deus e o Mundo, a qual

foi concebida de modo distinto ao longo da história da humanidade de acordo com as diferentes mundividências do progresso cultural, tal como podemos comprovar no primeiro capítulo deste volume, através do levantamento feito por Humberto Schubert sobre a génese da solução panenteísta moderna. Recordamos que esta corrente teológica estará essencialmente associada ao espírito liberal e heterodoxo da época com raízes no luteranismo e numa certa linhagem maçónica com incidência numa visão geométrica divina de origem cartesiana. O Deus panenteísta não é o Deus da imagética dos triângulos, mas é o Deus da imagética dos círculos, acabando por ficar limitado ao delinearmento de uma perspetiva espacial e visual.

Embora a filosofia grega tenha superado as conceções da religião politeísta, afirmando a unidade da realidade divina, a relação dessa realidade divina com o Mundo ficou repartida entre uma perspetiva dualista de radical separação entre a verdade da transcendência e a ilusão ou aparência da imanência e entre uma perspetiva monista de indiferenciação imanente, em que o divino era identificado com o Universo, entendido de forma panteísta como eterno e necessário, ou era identificado com o princípio primeiro da ordem do mundo que deu forma à matéria caótica primordial. O estoicismo grego e depois o monismo de B. Espinosa no século XVII surgem como modelos paradigmáticos desta identificação panteísta entre Deus e o mundo. Ao tempo de São Paulo, a sabedoria racional presente no discurso do estoicismo era fundada no νοῦς que permitia a contemplação da lei universal divina (λόγος), a qual regia o Universo de forma absoluta. A divindade era aqui entendida como Lei imanente e cósmico-moral de toda a realidade¹.

Remontando a Christian Wolff, no parágrafo 32 da sua *Psychologia Rationalis*, o conceito de *monismo* já está presente com uma significação semelhante na ontologia de Parménides e na Metafísica de Aristóteles (986 b, 21) e corresponde a uma doutrina que pretende explicar a realidade através de um fundamento único interior a si mesma. Isto pode ser feito pela redução de todas as espécies de ser a uma só ou pela negação da diversidade dos entes independentes, tal como acontece no monismo da espécie de Berkeley, para quem os diversos entes são iguais na sua essência (por exemplo na comum realidade do espírito infinito e dos espíritos finitos), ou tal como acontece no monismo da substância de Espinosa, para quem a pluralidade do real se traduz por modos de ser da mesma substância divina. Os dois tipos de monismo procuram superar a antítese entre Deus e o Mundo, o espírito e a matéria. Se considerarmos que só o material é real e que o espírito é um epifenómeno, estaremos em presença de um monismo materialista. Se considerarmos que só o espírito é real e a matéria é uma mera representação do mesmo, estamos em presença de um monismo espiritualista. Mas ainda há possibilidade de se conceber matéria

¹ Cf. Xavier Zubiri, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997, p. 48.

e espírito como irreais, constituindo-se como o anverso e o reverso de uma realidade em si mesma desconhecida, de pura identidade.

Para além do monismo panteísta de origem estoica, outras correntes monistas afirmam uma certa diferença entre Deus e o Mundo, mas consideram que o mundo é uma emanção necessária de Deus: no caso do emanatismo mítico, o mundo forma-se materialmente a partir do ser divino e, no caso do emanatismo neoplatónico, o mundo mantém com Deus uma relação necessária e atemporal de dependência. Ao contrário do criacionismo que faz surgir o mundo a partir de uma ação livre de um Criador transcendente, resguardando as processões divinas para a imanência trinitária, o emanatismo concebe a origem do Universo como um processo natural necessário em que os seres manam da abundância do Primeiro Princípio. Dessa maneira, o emanatismo procura conciliar a transcendência e a imanência, justificando a primeira pela afirmação de que as emanções não são da mesma natureza da Unidade primeira e decrescem à medida que se afastam da origem e, justificando a segunda, pela afirmação de que os seres emanados derivam da substância divina. Por via desta diferenciação, não se pode qualificar o emanatismo de panteísta, sendo mais adequado caracterizá-lo de panenteísta no sentido neoplatónico de Plotino, para quem o Espírito, a Alma e o Mundo não são Deus, mas estão em Deus. Neste emanatismo neoplatónico, não se dá apenas o processo descendente do *êxitis* dos seres em relação à Unidade Primeira, mas dá-se também um movimento circular de reintegração ou *reditus* dos seres ao Princípio originário. Este pensamento sobre os seres intermediários emanados do Uno está presente na especulação gnóstica cristã, árabe e judaica da cabala, misturando-se com o pensamento criacionista em autores como Dionísio Areopagita, Eckhart e Nicolau de Cusa.

São múltiplas as formas de monismo ao longo da história que têm como ponto em comum a tendência de reduzir todo o múltiplo ao simples, o que, em termos ontológicos, significa afirmar que o ser enquanto tal é uno ou que só há uma espécie de ser e uma só via de acesso a ele, desconhecendo o seu carácter analógico. O ser enquanto análogo significa uma unidade suprema que engloba toda a realidade e, ao mesmo tempo, significa uma pluralidade do comum e do diverso, da unidade e da pluralidade, da identidade e da diferença. O reconhecimento da multiplicidade do Universo e da relação pessoal e livre das pessoas significa aceitar a transcendência de Deus e a aceitação de nós mesmos como seres finitos e criados.

Na cultura portuguesa contemporânea, estas perspetivas monistas estão presentes, no lirismo metafísico de autores como Antero de Quental, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes, em que, de acordo com Leonardo Coimbra, se constituíram quase sempre num *panteísmo amoroso*². Mas o monismo adquiriu

² Cf. Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, pp. 217-219.

uma outra vertente, sob a influência do neoplatonismo de Plotino e do idealismo de Hegel e Krause, que poderemos identificar nas formulações panenteístas de autores como Frederico Francisco Stuart de Figanière e José Maria da Cunha Seixas, bem como no emanatismo de Sampaio Bruno. Para Bruno, a noção de Deus decaído ou mundanizado na heterogeneidade temporal encerra uma diferenciação originária entre a unidade do homogêneo e a pluralidade do heterogêneo num processo degradativo que, não podendo ser identificado ao panteísmo, tem profunda afinidade com o panenteísmo, pelo carácter de excesso e de Mistério da Unidade divina em relação de heterogeneidade³. Não se trata de um movimento evolucionista, como é comum nos positivismos de autores como Spencer, para quem os seres seguem uma linha de ascendente complexificação para novos graus de perfeição de ser, mas de um movimento de degradação no momento do *êxitus* em que os seres se reencontram na sua perfeição no termo do *reditus* ou regresso ao Princípio originário. Os primeiros capítulos do terceiro volume encerram um diálogo entre estes diversos monismos ontológicos e cosmológicos, tendo como ponto de partida a distinção realizada por Krause entre panteísmo e panenteísmo, a partir da perspectiva do seu primeiro discípulo ibérico Júlían Sanz del Río, e a alternativa do *pantiteísmo* proposta pelo português José Maria da Cunha Seixas.

Mas antes de aprofundarmos o pensamento destes autores, importa estabelecer a distinção entre as diferentes perspectivas sobre a relação entre Deus e o mundo, começando pela posição teísta no contexto da tradição judaico-cristã e do seu diálogo com os politeísmos míticos e com os deísmos modernos. Para a compreendermos melhor, parece-nos sugestiva a reflexão realizada por David Hume entre *teísmo genuíno* e *teísmo supersticioso*, porque ela irá influenciar toda a Filosofia da Religião Ocidental moderna, nomeadamente nas opções deístas de desantropomorfização e nas opções positivistas de ateísmo e de agnosticismo. Para o filósofo inglês, o *teísmo genuíno* corresponde à crença filosófica na realidade ordenada do mundo como criação de um princípio divino inteligente que a rege de acordo com o seu desígnio⁴. Por outro lado, o *teísmo supersticioso* corresponde à crença do politeísmo idólatra e à descrição dos poderes superiores divinos de forma antropomórfica com paixões e apetites, membros e órgãos humanos⁵. Nesta perspectiva, pertence a este plano a crença monoteísta no puro espírito de Deus, com poderes perfeitos de onipotência e onipresença e com atributos morais⁶. Mas, no seu entender, este teísmo não resulta de uma exigência lógico-racional, mas sim de uma transmissão

³ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão Editores, 1998, p. 483.

⁴ Cf. David Hume, *História Natural da Religião*, trad. de Pedro Galvão, in *Obras sobre Religião*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro, 2005, p. 158.

⁵ Cf. *ibidem*, secção I, p. 154.

⁶ Cf. *ibidem*, secção I, p. 154.

histórica por via de narrações sucessivas e fundamenta-se nos medos e esperanças dos homens⁷.

Ora, podemos verificar que a sua noção de *teísmo genuíno* significa a recusa dos elementos religiosos nos mesmos termos do deísmo: afirmar a impossibilidade da cognoscibilidade dos atributos morais divinos; recusar a conceção personalista de Deus e o seu carácter transcendente, reduzindo-o a um princípio absoluto imanente à História e ao Mundo; recusar a possibilidade da Revelação e da relação de Deus com os homens através da Graça; recusar a Ressurreição para um estado futuro de perfeita e eterna felicidade. Estas são as características principais do *teísmo*, que, sob o ponto de vista etimológico, vem do grego θεός (que quer dizer Deus) e que, à semelhança do termo *deísmo*, que vem do latim *deus*, significa «crença em Deus» ou «doutrina que admite a crença na existência de Deus». Por este motivo, considera Pinharanda Gomes inconsistentes as razões que levaram a que no século XVIII se fizesse uma distinção entre *teísmo* e *deísmo*, mas, uma vez consumada, há que atender aos seus diferentes significados: no caso do *teísmo*, inclui as noções de revelação, providência e a consideração de uma religião positiva; no caso do *deísmo*, significa a negação da providência depois da criação, reduzindo-se a um mecanicismo racionalista⁸. O *teísmo* serve-se do argumento do desígnio, segundo o qual existiria uma finalidade na natureza, introduzida por Deus, e o mundo ordenado seria um projeto do Criador, constituindo-se como a prova mais importante da sua existência.

De facto, historicamente, o termo *teísmo* foi sendo usado num sentido mais restrito, que exclui não apenas o politeísmo e o panteísmo, mas também o deísmo, pela afirmação da cognoscibilidade dos atributos de Deus único e da sua ação providencial nos acontecimentos da vida humana através de uma intervenção sobrenatural, que, para além da Revelação e da Graça do Espírito Santo, pode incluir também os milagres, as experiências místicas e a crença no mistério da Ressurreição para a vida eterna da Glória de Deus. A título de exemplo, David Hume recusa o *teísmo* no sentido estrito, isto é, a crença numa providência divina de suprema justiça, que guie o curso dos acontecimentos, castigando os maus com a desilusão e recompensando os bons com o sucesso, mas não recusa o *teísmo* no sentido lato, também identificado com *deísmo*, porque não nega o próprio curso dos acontecimentos, nem nega de forma definitiva a causa divina e inteligente da ordem dos mesmos⁹. No mesmo âmbito de um mecanicismo racionalista, podemos situar a metafísica de Amorim Viana que recusa as noções religiosas cristãs da *Trindade* e da *Incarnação do Verbo*, porque o seu Deus é impessoal em sua transcendente sublimidade,

⁷ Cf. *ibidem*, introdução, p. 151.

⁸ Cf. Pinharanda Gomes, «Teísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 307.

⁹ Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção XI, n.º 20, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, p. 152.

sendo impossível a um ser absolutamente distinto do mundo criado, ser, simultaneamente, Deus e homem, viver na eternidade e na sucessão dos tempos, ser, ao mesmo tempo, espírito puro e alma, habitando um corpo corruptível ou revelar-se sob forma corpórea¹⁰.

No sentido teísta estrito da tradição judaico-cristã, Deus é concebido como o absoluto, que, por contraposição ao contingente, tem o fundamento em si mesmo. É concebido como puramente incondicionado ou infinito, no sentido de possuir a plenitude de ser em plena atualidade sem ser constituído por partes. É um ser imutável que não evolui para um estado de maior perfeição e nem decai para uma imperfeição, sem que isso signifique estaticismo ou ausência de atividade. É um ser absoluto uno e único, radicalmente diferente de todos os seres contingentes, que na sua finitude participam do ser numa condição de mutabilidade e de fracionamento. Ao revelar-se de forma incondicional e absoluta, como fundamento último do sentido da vida humana, chamando-o à liberdade enquanto instância perante a qual este é responsável, mostra-se também como uma realidade de natureza pessoal. O absoluto incondicional está em relação dialógica com o homem, distinguindo-se do mundo na sua transcendência. A realidade contingente é criada pela realidade incondicionada no sentido de uma participação ou comunicação de Ser. Deus está presente em todos os seres, dando-lhes a sua forma, mas isso acontece na intimidade da comunhão ontológica e não de forma extrínseca¹¹.

Por um lado, em razão do seu carácter incondicionado e da sua transcendência, Deus é totalmente distinto do mundo e infinitamente superior a ele, mas, por outro lado, é onnipresente a esse mundo, regendo-o de uma forma imanente, não se distinguindo do mundo de uma forma objetiva, como uma coisa se distingue da outra¹². O teísmo recorre às noções de *participação* e de *criação* para explicar racionalmente a relação entre Deus transcendente e o mundo imanente. São Tomás de Aquino define esta criação ativa como emanação de todo o ser, realizada por Deus¹³, mas esta emanação significa produzir ou originar no sentido *ad extra* de absoluta novidade e não no sentido puramente imanente do plano cósmico e empírico. Esta emanação identifica-se com a noção de criação *ex nihilo*, que não supõe nenhuma matéria pré-existente e supõe uma essência criadora que contém virtualmente em si o ser de todas as criaturas¹⁴. As coisas do mundo são pela essência divina de que participam e a distinção entre Deus e o Mundo faz-se, não na ordem infinita e perfeita da essencialidade, mas na ordem finita e limitada da circunstância existencial. Deste modo, a noção de participação não significa apenas fazer parte daquilo de que

¹⁰ Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, INCM, 2003, p. 128.

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a 1.

¹² Cf. Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 135.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, 1.

¹⁴ Cf. Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 662.

se participa, possuindo de modo limitado e imperfeito o que se encontra em outro de modo total, ilimitado e perfeito, mas significa receber o seu ser de outro ser, distinguindo-se dele¹⁵.

A singular imanência de Deus na realidade criada não põe em causa a transcendência que é própria de tudo o que recebe a sua existência d'Ele, pelo que a afirmação de que Deus está em todas as coisas não significa dizer que o mundo se identifica com Deus. Nesta perspectiva teísta, a presença de Deus nas criaturas é uma presença fundante ou fontal e não significa uma identificação monista entre o Ser e os seres em termos categoriais ou transcendentais, porque Deus excede a realidade das suas criaturas no sentido máximo de distinção. A participação representa a máxima dependência e a máxima diferenciação entre o ser de Deus e os seres criados, no sentido enunciado por Tomás de Aquino, de que Deus está em todas as partes do Universo, da mesma maneira que a alma está em todas as partes do corpo¹⁶.

Deve-se à dificuldade do pensamento humano em conceber esta relação de aparente unidade de contrários o surgimento de posições como o deísmo, o panteísmo, o panenteísmo e o pantiteísmo. A noção de deísmo identifica-se com a noção de *teísmo genuíno* usada por David Hume, no sentido de admitir a noção de um Deus, ou Primeira Causa, que criou o mundo e as leis imutáveis que o regem. Na sua elaboração definitiva, o termo *deísmo* afirma a existência de um Ser supremo criador do mundo, mas nega a sua intervenção sobrenatural ulterior à criação. É neste âmbito que Kant apresenta a distinção entre *deísmo*, que caracteriza a posição de quem só admite um conhecimento do Ser originário por via da razão pura, mediante conceitos meramente transcendentais (teologia transcendental), e *teísmo*, que caracteriza a posição de quem também admite o conhecimento da existência de um ser primeiro por via de um conceito que deriva da natureza da nossa alma (teologia natural). No primeiro caso, o nosso conceito é o de um ser primeiro que possui toda a realidade, mas que não se pode determinar de forma mais precisa; no segundo caso, admite-se que a razão é capaz de determinar o seu objeto com mais precisão, pela analogia com a natureza, ou seja, determiná-lo como um ser que, pelo entendimento e pela liberdade, contém em si a razão primeira de todas as outras coisas, constituindo-se não apenas como *causa*, mas também como *autor* do mundo¹⁷, não apenas como Ser supremo, mas como *Deus vivo*¹⁸.

O carácter supremo e infinito de Deus criador é dado pela razão, o carácter de Deus pessoal e providente que salva o homem pela ação misericordiosa do espírito é dado pela fé. Kant situa-se na linha de David Hume, para quem a ideia de Deus como um Ser infinitamente inteligente e bondoso apenas deriva

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 663.

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *In 2 Sent.* 16, 1, 3.

¹⁷ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 631 – A 632, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 525-526

¹⁸ Cf. *ibidem*, A 633, p. 526.

das operações da nossa mente, elevando ao limite, de forma antropomórfica, as qualidades humanas de bondade e sabedoria¹⁹. Assim, considera que o alegado poder criador e onipotente do Ser infinito como causa imediata dos acontecimentos e fenómenos naturais não pode ser sentido, nem conhecido, nem concebido pelo espírito humano²⁰. À semelhança de David Hume, os deísmos modernos dos autores iluministas irreligiosos não negam a existência do Ser supremo como causa última e original de todas as coisas, mas negam a revelação e a providência divinas: negam que os fenómenos, os acontecimentos, as ações e as vontades sejam efeito imediato da volição ou providência particular desse Ser supremo²¹.

Para o deísmo, Deus criou o mundo totalmente distinto dele, mas depois retirou-se deixando este abandonado à sua sorte: é causa da origem da realidade, mas não é causa da sua persistência no ser. Nesta perspetiva de um ente supremo radicalmente distinto do mundo, a transcendência divina é concebida em termos espaciais, tornando-se impossível falar da sua imanência enquanto onnipresença providencial e enquanto relação espiritual. A partir da crítica de Kant às provas da existência de Deus, este vai ficando reduzido a um horizonte último até desaparecer com os mestres da suspeita. Acontece que este deísmo dualista, desenvolvido nos racionalismos do século XVII e XVIII, vai provocar uma forte reação por parte de autores como Hegel, Krause e José Maria da Cunha Seixas, para quem não bastava uma filosofia racional e abstrata, mas também era preciso a religião. Para quem não bastava a razão, mas também era preciso a fantasia, a emoção e a sensibilidade. Para quem não trocava a razão pela irracionalidade, mas também não queria uma razão sem tradição, na linha da crítica de Pascal a Descartes, e apelava à necessidade de se acrescentar à razão científica da ilustração a sabedoria da elevação da alma²².

O facto de reconhecermos que entender significa, de alguma maneira, reduzir a pluralidade à unidade e que o entendimento filosófico pretende atingir a realidade última no seu carácter único e absoluto, não significa que seja necessário reduzir as diferenças percebidas na existência a meras aparências e não significa que seja imperioso afirmar que no mais profundo da sua essência todas as coisas não são mais que uma. A perspetiva monista que defende esta univocidade e considera o carácter secundário dos entes em relação à unidade do ser tem no contexto religioso a designação de *panteísmo*, termo introduzido pela primeira vez no início do século XVIII por J. Toland. O panteísmo não significa necessariamente a noção de manifestação ou de presença de Deus em tudo o que existe, porque esta ideia está presente também no *teísmo* e no

¹⁹Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, secção II, n.º 6, p. 35.

²⁰ Cf. *ibidem*, secção VII, n.º 17-21, pp. 82-83.

²¹ Cf. *ibidem*, secção VII, n.º 21, p. 84.

²² Cf. Hans Küng, *Existe Dios? Respuesta al problema de Dio sen nuestro tiempo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 193.

pantiteísmo, mas significa a noção de identificação do Universo com Deus ou a noção de que o Universo flui necessariamente da essência cindida de Deus, o que tem como consequência a necessidade de se pensar a realidade divina de modo impessoal²³.

Ora, esta ideia da realidade como necessária exteriorização da essência de Deus, resultante de uma cisão ou queda, está presente nas metafísicas da degradação e da restauração de autores como Sampaio Bruno, Eudoro de Sousa e José Marinho. Para o monismo panteísta, Deus é a única substância absoluta e os entes particulares do mundo são apenas modificações de Deus, isto é, são o necessário autodesenvolvimento dessa realidade primeira impessoal, eliminando-se o sentido da identidade pessoal do ser humano. Quando o politeísmo considera as divindades particulares como a diversidade aparente de uma única realidade misteriosa e oculta, também encerra esta visão panteísta²⁴. Embora o panteísmo tenha diferentes expressões ao longo da História, tem como fundamento comum a negação da diferença essencial entre Deus e o Mundo ou a identidade plena de ambos num ser que abrange a realidade inteira, tal como acontece com a substância imutável de Espinosa, o espírito absoluto de Hegel ou a pura vontade livre e soberana de Schelling, assentes na sobrevalorização da unidade, da identidade e da indiferença.

Dentro desta afirmação panteísta da unidade essencial entre Deus e o Mundo, algumas classificações destacam três direções principais: a) panteísmo *acosmista* ou *emanatista*, em que Deus é concebido como o verdadeiramente real e o mundo procede ou emana necessariamente de Deus, constituindo-se como uma teofania e não como ato criador (Plotino e Giordano Bruno); b) panteísmo *evolutivo* e *materialista*, em que o fundamento ou princípio da realidade é imanente ao mundo, no sentido em que só o mundo é real e Deus é absorvido nele (Haeckel, Dantec, Diderot); c) *panteísmo panenteísta* em que Deus se apresenta como a totalidade do mundo, não no sentido físico, mas no sentido substancial ou metafísico (Espinosa), mas excede esse mundo pela diferença da sua infinita plenitude (Hegel, Krause, Tiberghien, José Maria da Cunha Seixas). Por vezes, esta perspetiva acaba por se transformar em ateísmo pela impossibilidade de comunicação interpessoal (Schopenhauer). No entanto, cremos haver maior rigor se fizermos a distinção entre panteísmo e emanatismo, no sentido plotiniano, e optámos por associar a diferenciação do movimento degradativo emanatista, que preserva algo de misterioso e de excessivo no Primeiro Princípio, à noção de panenteísmo criada no idealismo. É o que fazemos na interpretação da obra de Sampaio Bruno.

Para o judeu português B. Espinosa, que desenvolveu na Amsterdão de Rembrandt o seu pensamento autónomo da ortodoxia hebraica, o que lhe custaria a expulsão da Sinagoga, a realidade é constituída por uma única substância ou

²³ Cf. Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, p. 137.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 138.

Deus absoluto, perfeito e infinito, de que as coisas criadas e finitas do mundo não são mais do que modo ou atributos que o determinam ou explicitam²⁵. A relação entre Deus e o mundo não consiste numa relação entre substâncias diferentes, mas sim na relação de um Ser com os seus modos: Deus é no Mundo e o mundo é em Deus. Deus não existe fora das coisas e, enquanto *natura naturans*, abarca todas as coisas de forma que estas, enquanto *natura naturata*, não são realidades distintas dele, mas sim suas manifestações ou prolongamentos. A natureza é uma forma concreta de Deus existir, o pensamento humano é uma forma singular do seu pensamento, pelo que Deus não é causa transcendente mas imanente, tanto das coisas como de si mesmo e, como tal, princípio de emanção e não de criação²⁶.

Espinosa reduz a realidade a uma única substância, considerando a pluralidade dos seres, não mais do que modos dessa homogênea unidade substancial. Para este autor, Deus é causa imanente e não transcendente de todas as coisas. E, por isso, no âmbito do sistema panteísta de Espinosa, o ser humano tem a possibilidade do conhecimento perfeito. Através da intuição intelectual, que consiste na contemplação imediata de Deus, o ser humano fica dispensado do exercício dedutivo da discursividade lógico-racional e toma consciência da sua participação na eternidade divina. Como descreve o autor no livro V da *Ética*, embora não se recorde de ter existido antes do corpo, enquanto concebe as coisas *sub specie aeternitatis*, a alma é eterna e, por isso, tem um conhecimento necessariamente adequado de Deus²⁷. Reside nesta ascensão à visão intuitiva a maior perfeição e felicidade do homem, daí nascendo necessariamente o amor intelectual de Deus que as Sagradas Escrituras denominam de glória²⁸. De forma distinta, o teísmo esforça-se por conciliar a transcendência com a imanência, recorrendo às noções de participação e analogia. A título ilustrativo desta outra forma de estabelecer a relação entre Deus e o Mundo sem cair nos dualismos e monismos da metafísica tradicional, podemos citar o discurso dialético para descrever a realidade misteriosa do ser divino que, ao mesmo tempo, se revela e se oculta, o filósofo teísta cristão Eduardo Abranches de Soveral descreve a realidade fenoménica como presença de um Ser Absoluto, fonte inesgotável de manifestações, que se apresenta imanente na sua transcendência e transcendente na sua imanência²⁹.

O mesmo monismo de Espinosa viria a ter grande acolhimento um século mais tarde no romantismo alemão de autores como Goethe, Fichte, Schelling e Hegel, que identificam a Ideia ou o Espírito Absoluto com o dinamismo da

²⁵ Cf. B. Espinosa, *Ética*, parte I, proposição XXIX, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992, p. 150.

²⁶ Cf. Hans Küng, *Existe Dios? Respuesta al problema de Dio sen nuestro tiempo*, p. 195.

²⁷ Cf. Bento de Espinosa, *Ética*, parte V, proposição XXXI, in *op. cit.*, p. 470.

²⁸ Cf. *ibidem*, parte V, proposição XXXII, p. 471.

²⁹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 22-23; 27.

natureza e o devir da história humana. Deus deixa de ser concebido de forma teísta e deísta, como inteligente e ativo criador da grande obra de relojoaria do Mundo, para passar a ser nomeado como divindade a quem são subtraídas todas as determinações conceptuais do pensamento humano: o Pai criador do céu e da terra torna-se o Absoluto omnicomprensivo. A crítica ao estaticismo abstrato do Racionalismo vai dar origem ao dinamismo abstrato do Idealismo. Para Goethe, Deus já não é o arquiteto criador e conservador do mundo, mas é o insondável fundamento primeiro de todas as coisas. Schelling vai conceber a natureza como vida divina que tudo abarca. Por sua vez, Fichte começa por aderir à visão de Espinosa sobre a identidade de todas as coisas com Deus, que não é concebido como pessoa com livre vontade de ação, mas um ser eternamente necessário. A noção tradicional de providência transforma-se em destino, o pecado em consequência necessária da finitude e o homem aparece determinado pelo pensamento originário da divindade. Será depois com a filosofia prática de Kant que Fichte se vai libertar desta visão fatalista de Deus e do Mundo, assumindo a noção de dignidade da pessoa com sua liberdade, responsabilidade e moralidade. Irá fundamentar a ordem moral e vital das coisas em Deus, mas, ao fazê-lo, parece reduzir o divino a um conceito limite, um Absoluto que não é pessoa, nem consciência nem é criador do mundo e, daí, ter sido acusado de ateísmo³⁰.

Para Hegel, na linha de Malebranche e de Berkeley, o ser de Deus é concebido no espírito humano e o ser do homem é concebido em Deus: tudo existe em Deus de forma viva e dinâmica, sendo o Absoluto o fim do processo metafísico do Ser, superando as contradições. A partir das noções de desenvolvimento e de autorrealização, Hegel apresenta o Deus da História que devém, objetivando-se no mundo e elevando-o de forma dialética pelo retorno a si mesmo (*exitus a Deo-reditus in Deum*)³¹. Por oposição às metafísicas estáticas e monolíticas do Ser, Hegel sugere uma metafísica dinâmica em que o Espírito ascende de forma espiralar da realidade pré-existente da Ideia, no reino do puro pensar, para a objetividade viva do mundo histórico e desta para si mesmo de acordo com aquilo que a humanidade for no fim do seu desenvolvimento de liberdade e solidariedade. Porque, no seu entender, o verdadeiramente real não é o infinito ou o finito, mas sim o todo por via do seu desenvolvimento³². Não podemos deixar de encontrar algum paralelismo com o dinamismo redentor da patrística grega cristã, embora sem essa noção platónica abstrata de que no princípio Deus seria apenas Ideia e sem a redução desse dinamismo ao plano emanativo da imanência. No monismo panteísta de Hegel, o Absoluto só é real na dependência dos seres finitos, ideia que iremos encontrar em Sampaio

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 200.

³¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia del Espíritu*, México, 1971, p. 16.

³² Cf. *loc. cit.*

Bruno quando coloca a redenção de Deus caído na heterogeneidade na dependência da elevação da consciência humana.

Para o humanismo imanente de Hegel, a única realidade é o Espírito Absoluto que se realiza na história³³. A pessoa concreta e individual é algo de irreal, cuja existência tem como único objetivo a tarefa instrumental de realizar o projeto do Espírito Absoluto. Criticando o dualismo kantiano entre a inexperienciável realidade numenal, inominada e inatingível, e a experienciável realidade fenoménica, passível de objetivação, ou entre o pensamento universalista de uma razão imóvel e absolutista e o pensamento atualizado de uma Vontade ou Razão prática autónoma, o idealismo de Hegel apresenta a identificação entre o real e o racional e apresenta a experiência como a própria evolução de uma dialética da razão fatalista que tudo determina e subordina. Criticando o panteísmo vulgar naturalista, Hegel situa o seu panteísmo na noção de Espírito Absoluto que atua em toda a realidade: Deus infinito é o ser do mundo e necessita da realidade finita para atualizar a sua essência. Sem o Mundo, Deus não é Deus. Considera Küng que, em Hegel, não se deve falar de panteísmo, no sentido estrito, porque não diviniza o mundo empírico nem estabelece uma linear e simétrica identificação entre Deus e todas as coisas do Mundo em que o finito se dilui no infinito, mas pode-se falar de panenteísmo no sentido lato de que tudo existe em Deus de forma viva e dinâmica numa unidade diferenciada de vida, amor e espírito. Por distinção com o teólogo de Frankfurt, o filósofo Hegel de Jena e da *Fenomenologia do Espírito* é muito assertivo no monismo do Espírito divino como o uno omnicompreensivo³⁴. Ora, para compreendermos a gênese do movimento da filosofia ocidental que culmina no panenteísmo, o nosso volume começa com um artigo de visão panorâmica sobre este assunto, escrito por Humberto Schubert Coelho que procura identificar a receção desta corrente monista na filosofia luso-brasileira contemporânea.

Ao necessitarismo do Espírito Absoluto hegeliano, opõe Leonardo Coimbra o dinamismo criador da constituição de sentido, da ação e do poder da vontade que age sobre o curso da história, na certeza de que não existe nenhum destino irreparável, justificador da preguiça dos fracos ou da ambição e conquista dos fortes, porque o livre-arbítrio é a faculdade humana que permite desenvolver a autodeterminação. A obrigação moral do acordo social e da realização do bem comum, contra o mal e a discórdia, pertence à ordem do consentimento da vontade e não à ordem lógica da necessidade dialética, que submete violentamente a antitética dimensão existencial da realidade à *síntese* unificadora do pensamento e do ser e impossibilita a liberdade da pessoa, que consiste em autodeterminar-se³⁵. Neste sentido, partilha com a filosofia cristã

³³ Cf. Georg Wilhelm Friededrich Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, § 381-386, vol. III, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 10-12.

³⁴ Cf. Hans Küng, *Existe Deus? Respuesta al problema de Dio sen nuestro tiempo*, pp. 198-199.

³⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 223 [178].

a ideia de participação transcendental de ser. O finito apela essencialmente ao Infinito que é seu fundamento e causa transcendental: a causa primeira que é Deus não se identifica com a essência das coisas criadas, embora estas não se possam entender senão como procedendo do ser divino numa relação paradoxal de absoluta alteridade.

No mesmo sentido dinâmico, também Schelling considera que a identidade apresentada pela proposição de Espinosa encerra a radical diferença de expressar o devir de todas as coisas em Deus. Na afirmação de que a necessidade da essência é compatível com a liberdade, que não se restringe ao livre-arbítrio, Schelling descreve um Absoluto, que não é apenas idêntico a si mesmo, sem qualquer diferenciação interna, mas que é um absoluto em eterno devir, revelando-se enquanto tal, através das formas da singularidade e da finitude. A liberdade e autonomia das criaturas têm o seu eterno fundamento na imanência de Deus. É necessário que Deus se contemple a si mesmo e só pode fazê-lo nas coisas por si criadas. Mas estas realidades parciais, que resultam da separação e são necessárias para revelar a própria unidade, são consideradas por Schelling como corrupção e falsificação³⁶.

A procura de Schelling em mostrar que o fatalismo e o necessitarismo não estão forçosamente associados ao panteísmo e que este não significa uma inevitável negação da individualidade³⁷ não anula uma das características do panteísmo que é a de desvalorização da diversidade. Podemos identificar nesta perspectiva a filosofia da unidade do Ser de Parménides, para quem a realidade era concebida como entidade única, imutável e perfeita, pelo que a multiplicidade e o movimento são meras aparências provocadas pelos nossos sentidos. Realidade una que vai adquirir no estoicismo o carácter de *logos*, enquanto princípio ou razão do Universo, imanente à natureza, que contém em si a origem de tudo e para a qual retornarão todos os entes de forma inexorável. Esta realidade é concebida como Deus, origem, providência e destino de todas as coisas que se movem pelo impulso de uma finalidade e de acordo com a evolução cósmica dirigida pela lei da unidade total. Com o neoplatonismo acentua-se a noção de impessoalidade do Uno, desaparecendo as réstias de singularidade que revestiam as noções de Bem de Platão e de Ato Puro de Aristóteles. O Uno de Plotino passa a ser a realidade suprema de onde procedem todos os seres por emanção e para onde todos regressarão em definitivo, porque é o centro unitário da consumação e síntese que supera todas as diferenças e oposições. Esta noção de Ser supremo, princípio e fim de toda a realidade,

³⁶ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände*, in *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, ed. por K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861, VII, p. 413.

³⁷ Cf. Carlos Morujão, *Schelling e o problema da individuação, 1792-1809*, Lisboa, INCM, 2004, pp. 367-369.

acompanha as metafísicas da cisão e da restauração, emanação e reintegração, que fazem do mundo o resultado finito da efusão do infinito³⁸.

É certo que Schelling procura não reduzir Deus a um conceito e procura não ignorar o carácter real e objetivo da sua relação viva com o que de si se comunica, mas isso é concebido, não no sentido transcendente de uma criação, mas sim no sentido imanente de uma derivação³⁹. O fatalismo de Schelling reside na necessidade de Deus se conhecer a si mesmo, estando a sua revelação e realização subordinadas a esta lei da sua essência: para que Deus seja verdadeiramente real, é necessário admitir nele um fundo (*Grund*), que é aquilo em que ele devém e em que todas as coisas devém nele e dele se separam⁴⁰. Deste modo, Deus contempla-se e realiza-se a si mesmo nos seres diversos que engendrou e que constituem uma prolongação de si mesmo.

Estas perspetivas monistas também vão estar presentes em autores naturalistas como Haeckel ou Dantec, para quem, sob a influência de Espinosa, a realidade temporal não é mais que o desdobramento imanente e espiritual de um ser *em si* que nessa evolutiva manifestação se vai realizando até atingir a plenitude absoluta do seu Todo. Haeckel concebe a realidade do Universo como uma Substância universal que é, ao mesmo tempo, Deus e mundo, matéria e consciência, regressando a uma espécie de animismo pré-científico, atribuindo ao átomo e à molécula rudimentos de consciência e sentimento. Como adverte Leonardo Coimbra, o pensamento do filósofo e biólogo francês Félix Le Dantec encerra uma certa mitologia, pois põe consciência no átomo, construindo toda a realidade com noções físico-químicas *cousadas*, em que matéria, vida e consciência se situam indiferenciadamente na mesma ordem de ser⁴¹.

Convencido da derrota do dualismo cosmológico, Ernst Haeckel afirma o monismo do Cosmos, isto é, a unidade da natureza orgânica e inorgânica⁴², considerando como desnecessário o recurso ao tradicional dualismo teleológico das causas finais sobrenaturais⁴³, nem sequer para os fenómenos de natureza orgânica de ordem vital e psíquica, para os quais as causas mecânicas são insuficientes. O aparecimento da atividade vital dos seres orgânicos e da atividade psíquica superior não se deve ao Criador Todo-Poderoso, representado primeiro de forma antropomórfica e depois como Deus invisível, nem se deve a uma mística força vital e natural desconhecida que opera conforme

³⁸ Cf. Juan de Sahagun Lucas, *Dios, Horizonte del Hombre*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 235.

³⁹ Cf. Carlos Morujão, *Schelling e o problema da individuação, 1792-1809*, p. 356.

⁴⁰ Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VII, p. 358.

⁴¹ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 278 [225].

⁴² Cf. Ernst Haeckel, *Os Enigmas do Universo*, trad. de Jaime Filinto, Porto, Lello & Irmão Editores, 1961, p. 320.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 323.

um fim⁴⁴, mas deve-se a um fluxo constante de evolução e mudança que se dá numa transformação progressiva e histórica do mais simples ao complexo, do imperfeito ao perfeito como efeito necessário da seleção e não como a continuação de um fim concebido antecipadamente⁴⁵.

A sua filosofia monista recusa a concepção teleológica da história e a ordem moral do mundo, determinadas por um Deus pessoal e providente, e afirma que o destino dos indivíduos se deve à causalidade necessária da universal lei natural ou lei de substância que tudo rege⁴⁶. A vida intelectual e moral fazem parte da unidade do Cosmos e não pertencem a dois mundos distintos, como defendia Kant⁴⁷. E nesse sentido, acusa o cristianismo de ter desprezado a natureza, por contraposição com o budismo⁴⁸. Para o teísmo cristão, Deus é exterior ao mundo ou sobrenatural e opõe-se à natureza por ele criada, ao passo que, para o panteísmo, Deus é intramundano, é a própria natureza e opera no seu interior como força ou energia. Para Ernst Haeckel, o panteísmo, que tem origem na época de esplendor do pensamento grego, com os filósofos naturalistas jónicos, é conciliável com a *lei natural suprema* ou *lei de substância* das ciências naturais modernas, em que funda o seu sistema: «O panteísmo é, pois, necessariamente o ponto de vista das ciências naturais modernas»⁴⁹.

Partilhando com Anaximandro a ideia da unidade original do Cosmos e da evolução de todos os fenómenos da *matéria-prima* que tudo penetra, Haeckel acusa o dualismo místico de Platão de ter repellido o monismo panteísta conforme à natureza, que era praticado na Antiguidade clássica em autores como Demócrito, Heraclito e Empédocles, e cujo pensamento acerca da unidade acerca da natureza e de Deus, do corpo e do espírito, tem sua expressão mais adequada na *lei de substância* da sua teoria monista⁵⁰. Nesse sentido, faz um profundo elogio ao sistema monista de Espinosa, por ter conseguido reabilitar o panteísmo para designar o puro *conceito de substância*, no qual Deus e o mundo são inseparáveis e que foi divulgado na Alemanha pelas obras imortais de Goethe⁵¹.

É certo que, no panteísmo, Deus não é equivalente à totalidade das coisas existentes, tese que pode surgir no senso comum mas não na reflexão filosófica, mas Deus identifica-se com a substância ou essência de tudo o que existe. No entanto, quer no sentido de Deus como princípio intrínseco dos seres, quer no sentido de Deus identificado com a totalidade dos entes, o panteísmo é considerado pela tradição ortodoxa teísta das religiões reveladas do livro

⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 327.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 333.

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 341.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 435.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 444.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 360.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 361.

⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 362.

como uma explicação errada da relação do Ser com os seres e de Deus com o Mundo. Devem-se à influência neoplatónica e gnóstica os elementos panteístas presentes nas filosofias e teologias de alguns autores destas religiões, como o muçulmano Alfarabi, que defende a existência de um entendimento agente cósmico único, termo do processo emanativo e origem das formas substanciais do Mundo; como o judeu Avicibrón, que na sua teoria emanativa descendente, comum à cabala, concebe as determinações do Universo como dimanações de Deus que infunde a forma espiritual na matéria corpórea; como os cristãos Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, que defendem a noção da intervenção direta de Deus no nosso conhecimento e a noção do Mundo como teofania de Deus. Embora, por um lado, defenda a distinção entre Deus e as criaturas, por outro lado, Nicolau de Cusa considera que o Universo criado é a expressão externa ou a explicitação múltipla do que está implícito no Absoluto divino, que é a unidade essencial dos contrários. Nesta procura de conciliação entre a teoria transcendente da criação e a teoria imanente da emanação, poderemos identificar neste autor a primeira expressão daquilo que mais tarde se apelidará de panenteísmo. Poderemos encontrar na religiosidade sincrética de Agostinho da Silva esta ideia de Deus como absoluto integrador de todos os contrários, quer no plano ontológico de ser e não-ser, quer no plano axiológico das ações livres do bem e do mal, pelo que na plenitude divina será suprimido tudo aquilo que nos separava de Deus, dissolvendo-se as fronteiras da nossa individualidade e extinguindo-se a nossa consciência pessoal⁵².

Para Giordano Bruno, Deus é o princípio vivificante ou causa imanente do Mundo, mónada de todas as mónadas, reunindo em si a matéria e a forma de todos os seres naturais: cada mónada é uma réplica implícita do Universo inteiro, realizando-se na explicitação do Mundo. Desta maneira, o seu panteísmo transforma-se num pampsiquismo, em que a alma única do mundo se particulariza na pluralidade infinita de almas individuais⁵³. Esta representação de uma força que tudo penetra ou de um princípio impessoal e universal que está latente em toda a realidade é comum em todas as religiões, de uma forma mais mítica ou mais filosófica. Podemos verificar isso na filosofia budista, cuja influência parece evidente em autores contemporâneos como Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes, e no sistema politeísta religioso do Egipto, segundo os quais, depois da morte, a alma se dilui na divindade universal. Por oposição ao teísmo da tradição judaico-cristã que valoriza o dualismo e a transcendência, a tradição religiosa e filosófica ocidental sublinha a importância da imanência divina num mundo sagrado e ainda não secularizado.

Na procura de conciliação entre o teísmo e o panteísmo, o filósofo alemão K. Krause defende que Deus é, ao mesmo tempo, imanente, porque tudo se identifica com Ele, e transcendente, porque o mundo depende d'Ele mas Ele

⁵² Cf. Agostinho da Silva, *As Aproximações*, Lisboa, Relógio D'Água, 1990, p. 123.

⁵³ Cf. Giordano Bruno, *De Immenso et Innumerabilibus*, I, 2, 312.

não depende do mundo. De acordo com esta teoria definida de *panenteísmo*, o mundo está contido em Deus, mas Deus não se reduz ao Mundo. O que Deus cria não é absolutamente externo a ele mesmo. Podemos identificar a gênese desta procura de conciliação entre a imanência e a transcendência no discurso paradoxal de Nicolau de Cusa, quando este afirma que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão n'Ele⁵⁴, que Deus é a alma do Universo e este vem ao ser pela emanção a partir do máximo absoluto, mas que o Universo não esgota a infinita e absoluta máxima potência de Deus⁵⁵. O filósofo português José Maria da Cunha Seixas também vai defender esta conciliação entre transcendência e imanência, mas recusa a expressão de Krause de *tudo em Deus* por achar que daí se pode interpretar que Deus é o próprio Universo e nada mais⁵⁶, preferindo a expressão *Deus em tudo*, no sentido em que se manifesta em todos os seres, mas é distinto deles porque excede-os na sua eternidade⁵⁷.

Para autores ortodoxos como José Morales, esta teoria do *panenteísmo* não parece salvaguardar a transcendência de Deus, misturando o divino na ordem física e material do mundo⁵⁸. Também Jürgen Moltmann considera que a distinção introduzida, no sentido em que, onde o panteísmo apenas concebe presença divina e eterna numa totalidade indiferenciada, o panenteísmo apresenta a diferenciação do excesso de Deus, da evolução e intencionalidade, não é suficiente para compaginar a transcendência de Deus e a sua imanência no Mundo. Nesse sentido, considera que a doutrina trinitária do Espírito do Criador que habita na Criação permite fazer melhor essa conciliação, pois diferencia e vincula ao mesmo tempo: o Espírito não atua de forma extrínseca e miraculosa por ação direta, mas conserva e faz com que os seres viventes se transcendam a si mesmos⁵⁹. Na verdade, o conceito de criação pretende evitar o risco do panteísmo e quer destacar essencialmente a transcendência de Deus em relação ao mundo, não evidenciando da mesma maneira a noção de imanência de Deus nas criaturas. Acontece que a atividade criadora de Deus não é algo que se sobreponha ao seu ser, mas é algo que se identifica com ele e, por isso, é formalmente imanente. Neste sentido, Tomás de Aquino fala da presença de Deus na criatura⁶⁰ (imanência de Deus nas criaturas) e fala metaforicamente de Deus como o “lugar” em que estão todas as criaturas⁶¹ (imanência das criaturas em Deus), mas como a atividade criadora de Deus que produz algo distinto dela.

⁵⁴ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 107.

⁵⁵ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 1, 185.

⁵⁶ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 180.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 321.

⁵⁸ Cf. José Morales, *El Misterio de la Creación*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000, p. 127.

⁵⁹ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la Creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 117.

⁶⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.8, a. 1.

⁶¹ Cf. *idem*, *1 Sent.*, d. 37, q. 3, a. 3.

Mas Béla Weissmahr recorda que se fala de uma ação de Deus *ad extra*, para fora, embora se saiba que em rigor não há nenhum «fora de Deus»⁶².

Como destaca Pinharanda Gomes, esta solução alternativa ao panteísmo é adotada em Portugal por autores espiritualistas como Frederico Francisco Stuart de Figanière e José Maria da Cunha Seixas por via do acolhimento dado ao evolucionismo espiritualista ou finalista, fundado no dinamismo de fluxo e refluxo (*êxitus et reditus*) da criação e adotado pela gnose oriental⁶³. Por distinção com Descartes, o filósofo e poeta ocultista do início do século XIX, com que terminamos o primeiro capítulo deste tomo, considera impossível aplicar a dúvida à realidade amorosa do Ser Supremo⁶⁴, realidade divina de conhecimento integral a que o homem tende a regressar no dinamismo progressivo do mundo histórico⁶⁵. Assumindo uma Cosmologia gradativa dos *Upanishad*, o autor define essa Causa oculta de Spencer como Espírito que está na matéria sem se confundir com ela⁶⁶, evitando o panteísmo naturalista, mas não evitando o sentido da degradação emanativa ou densificação objetivante desse mesmo Espírito⁶⁷, numa configuração da realidade que, bebendo os princípios panenteístas, se aproxima da noção de presença divina proposta pelo pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas.

B. A cisão do Ser por emanção na heterogeneidade do Mundo e a reintegração na Unidade da Origem

O segundo capítulo deste trabalho inicia-se com um estudo sobre a metafísica emanatista e gnóstica de Sampaio Bruno, para quem não há uma inatividade do Deus diminuído ou cindido de si mesmo, mas uma cooperação com o homem no resgate do Mundo para a reintegração na homogeneidade primordial perdida. Mas como refere Paulo Borges, é comum o pessimismo acerca da origem e da queda por emanção diferenciadora geradora do mundo e a sobrevalorização do futuro na redenção cósmica, por virtude da conversão da consciência proporcionada pela reunião da razão e da fé⁶⁸.

⁶² Cf. Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, version castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 156.

⁶³ Cf. Pinharanda Gomes, *Pensamento Português*, IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979, p. 131.

⁶⁴ Cf. Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, *Estudos Esotéricos. Submundo. Mundo. Supramundo.*, Porto, Liv. Chardron, 1889.

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 42.

⁶⁶ Cf. Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, *Estudos Esotéricos. Submundo. Mundo. Supramundo.*, p. 70.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 31.

⁶⁸ Cf. Paulo Borges, «Deus e manifestação em Guerra Junqueiro», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, volume IV, séc. XIX, tomo 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2004, p. 201.

A evolução cósmica dá-se pela épica transmutação da dor no amor, do mal no bem e da natureza em Deus⁶⁹, por via da lei evolutiva do sacrifício até ao aparecimento do Espírito e do Amor divino que já está presente no núcleo de cada ser em que se manifesta e oculta e que, finda a duração temporal, retorna à mesma eterna fonte criadora de que se cindiu. Esta noção monista da *cisão em Deus*, distinta da noção pluralista Leonardina de *cisão na relação* entre Deus e as almas, aparece desenvolvida por José Marinho na sua obra *Teoria do Ser e da Verdade* para explicar que, por ela, o divino é para nós uma multiplicidade e ao mesmo tempo um ser opaco e indeterminado⁷⁰.

Para Amorim de Carvalho, a consideração desta realidade do mundo que provém por emanção da cisão em Deus não significa necessariamente que estejamos em presença de um panteísmo. No seu entender, de acordo com a teoria da emanção, os seres provêm de Deus mas de forma desdivinizada, opondo-se a Deus pela realidade das suas existências individuais. Isso significa que temos um monismo inicial na unidade perfeita originária que se faz dualismo, quando os seres assumem o seu ser, e que depois regressam ao monismo final. Ora, considerando esta justificação como válida, não deixa de haver uma única substância que constitui toda a realidade que, sendo divina na origem, não poderá deixar de ser divina nas suas determinações. Deus e o mundo não são o mesmo na aparência das formas temporais e existenciais, como bem reconhece Amorim de Carvalho⁷¹, mas, se a plenitude é o regresso ao monismo, significa que são o mesmo na sua essencialidade. Será sempre uma forma de panteísmo ou de panenteísmo e o autor acaba por reconhecer que o seu sistema se enquadra na tradição histórica das metafísicas monistas da imanência⁷². Apresentando-se como agnóstico em relação à existência do Deus pessoal criador da religião cristã e, na hipótese de Deus existir, apresentando-se como fideísta, pois será um assunto exclusivo da fé, o autor não hesita em afirmar de forma metafísica a realidade espiritual que tudo constitui (divindade), sem a rutura ou a cisão que implicaria conceber a unidade da origem e a pluralidade do originado.

Incapaz de conceber racionalmente a noção de criação a partir do nada e recusando o movimento triádico hegeliano de origem, êxodo e regresso à origem, propõe uma dialética mononómica, como uma só tese e dinâmica por si, cuja oposição é de resistência à sua realização. Esta tese tem no evolucionismo de Spencer a forma mais típica, no sentido em que concebe a passagem do homogéneo indiferenciado ao heterogéneo diferenciado e de seguida um movimento regressivo ou de dissolução, sem que se tenha de

⁶⁹ Cf. Guerra Junqueiro, «Raul Brandão (carta-prefácio aos “Pobres”)», in *Prosas Dispersas*, Porto, Lello & Irmão, s. d., p. 203.

⁷⁰ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. 91-92.

⁷¹ Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, Lisboa, Fundação Lusitana, 1986, p. 79.

⁷² Cf. *idem*, *Tese e Antítese*, Porto, Casa Amorim de Carvalho e Edições Ecopsy, 2013, pp. 92-93.

pensar numa origem divina para esse homogêneo e para a degradação do mesmo⁷³, mas de uma ordem superior em que estão os entes queridos⁷⁴. Não se entende muito bem, que condição plena é esta dos *eus*, sem que seja divina, e sem que seja assumido se estamos em presença de uma relação fraterna universal de pessoas na sua identidade histórica ou se estamos em presença de uma condição de regresso à pré-existência das almas com Deus ou sem Deus. Presumimos que a sua obra ficou inacabada.

A metafísica da cisão e da restauração é assumida neste período pelos pensadores de origem positivista no sentido de conciliarem as teses evolucionistas com as teses ontológicas e teológicas. Esta preocupação de conciliar o evolucionismo com a metafísica está presente nos metafísicos essencialistas e nos metafísicos existencialistas, como é o caso de Raul Brandão, que, socorrendo-se da teoria da emanção panteísta, defende a existência de uma alma divina do mundo que nos seres imateriais é inconsciente, nos seres vivos vegetais é interior e no homem é visível e consciente, permitindo a sensação e a emoção⁷⁵. A partir da teoria da emanção de Eduard von Hartmann, também presente na metafísica da cisão de Sampaio Bruno, segundo a qual o Ser divino impessoal e inconsciente não permaneceu na não-realidade e realizou a heterogeneidade desdivinizada do Mundo espacio-temporal⁷⁶, Raul Brandão refere-se à existência do Universo como resultante da transformação misteriosa do espírito em matéria e da alma em corpo⁷⁷. De forma distinta, para Sampaio Bruno, a extinção material da realidade temporal heterogênea não significa o regresso ao Inconsciente, mas sim o regresso à Consciência Absoluta por via da humanização da natureza realizada pelo processo de consciencialização realizada pelo homem⁷⁸.

Mas, ao mesmo tempo, embora racionalmente não se consiga desligar da configuração monista do Deus-força que vivifica toda a realidade, em termos da sua experiência moral, Raul Brandão sente necessidade de um Deus pessoal, inteligente e justo que tenha compaixão pelos justos e condene os injustos, aproximando-se da visão judaico-cristã da redenção e da perspectiva maniqueísta de uma prevalência do mal⁷⁹. Por um lado, identifica Deus com o mundo⁸⁰, mas, por outro lado, considera que o homem é maior que o deus necessário, impessoal e imanente dos monismos naturalistas, porque o

⁷³ Cf. *loc. cit.*

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁷⁵ Cf. Raul Brandão, *Húmus*, Lisboa, Público Comunicação Social, SA, 2003, p. 24.

⁷⁶ Cf. Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, authorized Translation by William Chatterton Coupland, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1931, pp. 356-368.

⁷⁷ Cf. Raul Brandão, *Húmus*, p. 30.

⁷⁸ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, p. 235.

⁷⁹ Raul Brandão, *Húmus*, p. 122.

⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 69.

homem é livre e criador ⁸¹. Por um lado, deseja um Deus de justiça que premeie os justos e castigue os malfeitores, mas, por outro lado, não consegue deixar de conceber uma divindade que é Amor imenso e que inunda necessariamente todas as coisas, conduzindo de forma imanente todas as criaturas para o mesmo fim da eternidade escatológica⁸².

Da mesma maneira, também Teixeira de Pascoaes irá conceber a relação entre Deus e o Mundo neste contexto panteísta da unidade essencial da realidade, que, por um lado, significa a negação da transcendência e da livre providência divina e, por outro, a afirmação de que Deus e o mundo não se distinguem no ser. Para Teixeira de Pascoaes, o panteísmo oscila entre a redução do divino à existência subjetiva da consciência e a redução do divino à existência objetiva na imanência do mundo (ateoteísmo), na linha estoica da afirmação da imanência do *Logos* como alma do Universo, remetendo a possibilidade ou hipótese académica da afirmação da transcendência de Deus, apenas para o momento de ultrapassagem do espaço físico mundano, após a morte. No âmbito da identificação entre Deus e o ser de toda a realidade, fica em causa a liberdade individual e os fundamentos da moral.

Em alguns escritos anteriores à época da obra *Verbo Escuro*, editada em 1914 pela Renascença Portuguesa, Teixeira de Pascoaes apresenta Deus, que mais tarde irá caracterizar de inacessível à razão pensante e não passível de definição ou conceptualização, como existindo apenas enquanto vivência do coração na subjetividade da consciência saudosa. A esta conceção, que radica no sentimento da saudade do Mistério, que é o fundo da Vida, e que realiza a fusão perfeita da Natureza e do Espírito, Pascoaes designa de *Saudosismo pantheista* ou *Pantheismo saudosista* ⁸³. Mas, tal como também descreve na obra *Os Poetas Lusíadas*, o autor distingue este panteísmo lusitano da noção tradicional de panteísmo naturalista ou substancialista de Espinosa, ao explicar que Deus não é todas as coisas, mas é uma «sombra espiritualizada da natureza»⁸⁴, seu fantasma ou espectro inatingível, vivendo para além dela num silêncio remoto e misterioso⁸⁵. Neste sentido, Deus parece não ter existência objetiva, fora da consciência humana. Deus não se identifica com o mundo, a não ser na fantasia poetizante do homem saudoso, que o vê em todas as coisas como névoa etérea ou espectro espiritual a envolver, de forma misteriosa e sobrenatural, todo o cosmos.

⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 178.

⁸² Cf. *ibidem*, p. 181.

⁸³ Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Génio Português, na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, p. 27.

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ Cf. *idem*, *Os Poetas Lusíadas*, in *Obras de Teixeira de Pascoaes*, vol. 5, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 110.

Nas primeiras obras de poesia, a divindade aparece associada aos sentimentos de melancolia, silêncio, solidão, dor e saudade⁸⁶ e aparece associada às noções de fantasma, sombra, espectro, mistério, oculto e abismo. Para além de não ter existência transcendente ao mundo, no sentido da objetiva e radical alteridade ontológica, o Deus da maioria dos escritos de juventude não tem, sequer, existência objetiva na imanência do mundo, porque o autor considera que a expressão religiosa da sua poesia saudosista adquire um novo sentido, não apenas em relação às concepções panteístas, mas também em relação às confissões religiosas tradicionais. Na sua perspectiva, os antigos credos concebiam Deus apenas aquém do homem e das coisas e o Universo era concebido como «a sombra contingente projetada pelo seu perfeitíssimo e divino ser»⁸⁷, isto é, Deus ficava reduzido à Natureza enquanto obra da sua criação.

De forma diferente, o credo do saudosismo panteísta concebe Deus além do homem e das coisas naturais, integrando-se no infinito Universo de que é Criador. Como descreve Pascoaes, «O Deus saudosista é a sombra espiritual, eterna, projetada pelo Universo doloroso e material, resumido, em vida e consciência, na Criação humana»⁸⁸. Assim, Deus aparece aqui intuído, de forma idealística, como puro sonho do homem: o ser de Deus é apenas o ser pensado e imaginado, poeticamente projetado sobre a natureza como a refulgência do seu ser⁸⁹. O poema «Amor Saudoso», da obra *Sempre*, publicada em 1898, é bem ilustrativo desta ideia, ao descrever que Deus não existe na realidade da criação, a qual, ao contrário do descrito no livro do Génesis é concebida como maligna e errónea, mas Deus existe e vive na realidade misteriosa e esperançosa da Saudade: «Deus vive na Saudade, como outrora, / / Antes de conceber a noite e a luz da aurora...»⁹⁰.

A partir da época da obra *Verbo escuro*, editada em 1914, Deus passa a ser afirmado, não tanto como puro sonho da consciência saudosa do homem, mas como sonho do próprio ser, que, mediante a consciência humana, deseja regressar ao ponto de partida originário. Deus passa a existir objetivamente na imanência do mundo, vindo à consciência de si na consciência do homem. Esta perspectiva, enunciada já em obras como *As Sombras*, de 1907, torna-se mais evidente a partir da obra *O Génio Português*, de 1913, na qual o autor afirma que a natureza adquire consciência no ser humano, sendo este o estado necessário ao aparecimento de Deus, e a criatura humana surge como o seu calvário, onde o próprio Deus sofre a dor e a morte para depois ressuscitar em corpo espiritual, apresentando-se, já não como o velho

⁸⁶ Cf. *idem*, *Sempre, Terra Proibida*, 5.ª edição, in *Obras Completas*, vol. I (ed. do autor) Paris – Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, s/d, p. 89.

⁸⁷ Cf. *idem*, *O Génio Português, na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, p. 35.

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ Cf. Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga, 1995, p. 320.

⁹⁰ Teixeira de Pascoaes, *Sempre, Terra Proibida*, p. 95.

Deus, contido na Natureza, mas como um novo Deus plenamente divinizado. E esse também é o destino do ser humano: sofrer para que a dor na vida da existência finita e temporal ressurja em eterna e espiritual alegria⁹¹

A partir desta época, vai-se tornando mais presente a ideia de Deus como o «Verbo originário» ou «imaterial inicial» que se materializa ou encarna no mundo, para de novo se desencarnar, espiritualizando-se na consciência do homem que de criatura se torna criador das realidades espirituais. Pela sua proposta ateoteísta, e na linha de Hegel, reduz Deus à categoria de ente concebendo-o como Deus-sem-Deus ou esvaziado da sua transcendência e reduzido à imanência do Mundo material. Deus é negado como transcendência e perfeição pura e é identificado com o movimento contraditório dos entes finitos. Como descreve na obra *O Génio Português*, os reinos mineral, vegetal e animal, que são Matéria, preparam o advento do homem, meio vivo, em que surge o quarto reino espiritual criador de Deus. Após ter conquistado a sua fase anímica, no ser humano, o Universo conquista a fase espiritual. O homem contempla o seu ser doloroso e corpóreo e imagina, ao mesmo tempo, o ser perfeito de Deus, liberto das contingências materiais. Para Pascoaes, imaginar significa criar as vidas espirituais, as quais têm mais realidade que as vidas da natureza transitória⁹².

Mas, mais uma vez, temos de reconhecer que não é possível definir com rigor a cronologia da evolução do pensamento de Pascoaes, também no que se refere à sua conceção de panteísmo e de noção de imanência divina, pois já no poema «Amor Saudoso» da obra *Sempre*, de 1898, aparece esta referência ao Deus humanizado ou materializado, representado na consciência humana com os elementos da revelação, que é objeto de adoração e oração. É pela saudade, na luz esplendorosa da aurora, que Deus, enquanto invisível e vago espectro além de nós, se revela como pessoa, e, falando à nossa dor e amor, esculpe a nossa fisionomia espiritual e nos leva a enfrentar a morte sem medo⁹³.

Na sua reflexão teórica, Pascoaes apresenta o movimento saudoso e triádico do Ser, como o movimento da própria divindade, que da unidade espiritual originária se pluraliza na materialidade da existência contingente e pela consciência humana se volta a espiritualizar na perfeição eterna. A realidade maligna do mundo é Deus decaído, ou seja, Deus fora do seu Ser perfeito (ateoteísmo). O mundo é o reino da coabitação contraditória do ser com o não-ser. Deus não foi capaz de preservar a sua identidade divina e negou-se como puro ser, admitindo a coabitação com o anti-ser, personalizado na figura do demónio ou de satanás. No sofrimento do homem e dos seres, é Deus que sofre e esta noção da presença do divino nas lágrimas do mundo

⁹¹ Cf. *idem*, *O Génio Português, na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, pp. 35-36.

⁹² Cf. *ibidem*, p. 37.

⁹³ Cf. *idem*, *Sempre, Terra Proibida*, p. 95.

é descrita de *Dor Saudosa*, nome dado a um poema da sua obra *Sempre*: «A dor original, a dor essência; / A lágrima onde Deus está presente, / Porque chora, no mundo, a sua ausência....»⁹⁴. Para o autor da *Terra Proibida*, Deus encontra-se no mundo de-formado. No sofrimento desse remorso pela queda em si mesmo, que deu origem à imperfeita Criação, Deus corrige a sua obra através do ser humano e, redimindo-se do seu pecado, eleva-se de novo à altura originária de Ser perfeito, elevando consigo o ser universal. É deste modo que o poeta apresenta a sua noção de redenção integral, descrevendo que o Fim de toda a realidade é regressar à condição originária de si, à plenitude e pureza do seu Ser, sem contradição de não-ser e sem sombra de mal.

O saudosismo panteísta de Teixeira de Pascoaes partilha a ideia deampaio Bruno de que a origem do mundo e a realidade do mal não teriam resultado de uma criação *ex nihilo*, mas sim de uma queda no seio do próprio Deus, que assim se apresentava como onisciente mas não onipotente. Para o poeta do *Regresso ao Paraíso* e do *Espírito Lusitano*, a saudade, enquanto sentimento português de confluência perfeita das características do povo ariano e semita e do espírito pagão e cristão, através da síntese espiritual do Desejo e da Dor, da Tristeza e da Alegria, da Vida e da Morte, ampliada à Natureza, torna-se alma universal onde se realiza a unidade de toda a existência:

A Saudade é o espírito lusitano na sua super-vida, no seu aspeto religioso. Ela contém em si, em vista do exposto, uma nova Religião. Se descende, como demonstramos, de duas religiões (Paganismo e Cristianismo), a Saudade é, sem dúvida, uma nova Religião. E a nova Religião quer dizer nova Arte, nova Filosofia, um novo Estado, portanto.⁹⁵

A saudade não se reduz apenas aos aspetos manifestados, psicológicos e fenoménicos, mas encerra uma dimensão indizível e misteriosa de primordial e originário sentido ontológico e metafísico, que, de acordo com o apresentado na sua conferência sobre a saudade, proferida no Ateneu Comercial do Porto em 1912, encerra também uma dimensão transcendente e indizível, que constitui o nível mais elevado do seu ser divino: «Mas para além desta parte definida e revelada da Saudade, prolonga-se ainda indefinidamente a sua parte misteriosa, transcendente, ainda inatingível, que constitui a mais alta Divindade do seu ser»⁹⁶. Pode-se, assim, comprovar, desde cedo que o pensamento de Pascoaes considera a relação entre a dimensão imanente e transcendente da Divindade, que se identifica com a Saudade na sua

⁹⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁵ Teixeira de Pascoaes, «O Espírito Lusitano ou o Saudosismo», in *A Saudade e o Saudosismo*, org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 48.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 47.

espessura ontológica e metafísica, relação que parece ferida de uma certa ambiguidade e confusão, pela ausência de uma noção clara de analogia.

Neste sentido, o Universo é expressão cósmica da Saudade, que, na sua divina origem misteriosa, tudo cria, mas uma criação imperfeita que é expressão da radical cisão e que, por isso, exige ser expiada ou redimida. O princípio espiritual divino objetiva-se no decaído corpo material do cosmos, num processo que não é criador, no sentido de tirar do nada, mas sim no sentido de *revelar* ou fazer surgir algo de novo a partir da substância divina já existente, realizando uma possibilidade que nela já existia de forma latente: pela queda, Deus tornou-se mundo mineral, vegetal, animal e humano ou espiritual. Deste modo, como Pascoaes descreve no epílogo do seu ensaio filosófico *O Homem Universal*, editado em 1937, citando versos da obra *Regresso ao Paraíso*, o homem surge no devir desta revelação, através da sua atividade espiritual, como a síntese consciente e emotiva do Universo, isto é, como o culminar da ascensão para a Origem, cabendo-lhe a missão de concluir a criação imperfeita iniciada por Deus: «O homem aparece como suprema expressão consciente ou sintética da Natureza, e como sua libertação da fatalidade material ou da morte mineral. E, assim, o seu destino é interpretar e definir o Indefinido, talhar o informe, concluir, em outro plano, o mundo esboçado neste: «Concluir a imperfeita Criação / Que Deus iniciou...».⁹⁷

Como também descreve no primeiro poema da obra *Verbo Escuro*, o ser humano apresenta-se como redentor de todas as coisas, corrigindo a obra imperfeita de Deus⁹⁸. O homem surge como arrependimento de Deus e a criação manifesta-se como saudade dramática da sua origem divina, isto é, como saudade de Deus anterior à cisão ou pecaminosa objetivação. Referindo-se à realidade imperfeita da criação como pecado e referindo-se a Deus como arrependido desse ato pecador, arrependimento que se manifesta no homem e é causa transcendente do sentimento religioso, Teixeira de Pascoaes descreve, na obra *São Paulo*, que aquilo que há de mais profundo e verdadeiro no homem é a saudade da Origem: «O homem é religioso por lembrança da Origem que é Deus, ainda em si, todo contido no primeiro ímpeto genésico. O ímpeto incide sobre o futuro: e as suas primeiras cristalizações iniciam a arquitetura universal, esboçando o espaço e o tempo»⁹⁹.

A saudade surge, pois, como lembrança de uma remota perfeição perdida e como desejo de regresso a uma nova Perfeição, em que se cruzam o mal de origem divina e o bem de origem humana:

⁹⁷ *Idem*, «O Homem Universal», in *O Homem Universal e outros escritos*, Org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 113.

⁹⁸ Cf. *idem*, *Verbo Escuro – A Beira (num relâmpago)*, in *Obras Completas*, 7.º volume, (ed. do autor) Paris – Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, s/d, p. 1.

⁹⁹ *Idem*, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

[...] a Saudade nasceu da fusão que se fez, no povo lusíada, do sangue romano com o sangue semita; e por, isso, ela é pagã e cristã. Pelo paganismo, está ligada à natureza daquele da parte espiritual do homem; e pelo Cristianismo, à natureza que fica além da parte animal do homem. / Nela se casam o criado e a criação, a obra de Jeová e a obra da Criatura: o Mal, de origem divina e o Bem, de origem humana.¹⁰⁰

Uma nova e plena perfeição que resulta de uma atividade de síntese, em que a criação ou queda divina será redimida, consumando-se o *Regresso ao Paraíso*: «E é pela Saudade que o homem se lembra do ser espiritual que foi. Ela põe a nossa vida em contacto com as remotas vidas que vivemos outrora, e também com as vidas futuras que virão pôr termo à nossa morte»¹⁰¹. Para além da imanente expressão quotidiana da experiência existencial, psicológica e sentimental como síntese de lembrança ou memória e esperança ou desejo, numa presentificação criadora do passado e do futuro relativamente a pessoas e situações concretas, a saudade tem uma cósmica dimensão transcendente, cujo objeto é o próprio ser divino.

Na origem, o sentimento saudoso encerra a memória de um estado anterior à espécie humana, em que o homem estava contido como indistinta possibilidade na primordial unidade originária do Espírito de Deus. A saudade visa esperançosamente o resgate dessa unidade primordial, anterior à queda ou criação. Em Pascoaes, é a saudade cósmica o princípio espiritual auto-criador que preside à dinâmica teleológica da ordem evolutiva e, através da espiritualização da matéria, proporciona o regresso desta ao seio originário do Espírito divino ou do Verbo, restituindo-lhe a plenitude perdida. Através do sentimento religioso, Deus é em nós a própria saudade dessa Origem espiritual onde tudo forma o mesmo ser¹⁰².

Considerada no seio de Deus, enquanto memória do seu pecado criador e da onnipotência perdida, a saudade manifesta o desejo de recuperação dessa perfeição originária ou identidade primitiva, num movimento regressivo que só pode ser consumado com a colaboração do homem, realizando em si a unidade do sobrenatural com o natural, recuperando o seu originário ser adâmico e cumprindo o Reino salvífico da ressurreição e espiritualização universal. Referindo-se ao homem como a consciência universal e a faculdade intelectual da natureza, Teixeira de Pascoaes define o amor entre o homem e Deus, simbolizada no sacramento eucarístico da comunhão do corpo e sangue de Cristo, como uma relação de salvação do Universo: «O homem comunga Deus, para que Deus seja nele; e comunga os frutos da terra, para

¹⁰⁰ *Idem*, «O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa, in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 76.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰² Cf. *idem*, *São Paulo*, p. 55.

que se tornem consciência e participem também da Divindade. Somos o ponto central e vivo do Universo, que, em nós, se espiritualiza e aproxima do Criador»¹⁰³. A missão do homem é elevar a terra ao céu: «O homem é o único animal que não coincide com o mundo; e o seu destino é dilatar o mundo até onde chega a sua fantasia, até ao céu»¹⁰⁴. Como descreve Pascoaes na obra *Verbo Escuro*, o ser humano é tocado de sobrenaturalidade e nele presentifica-se a Divindade ausente, sentindo o que lhe é misteriosamente superior e eterno e elevando-se ao céu sem abandonar a terra¹⁰⁵.

Assim, podemos estabelecer uma primeira síntese explicativa da distinção entre a metafísica da cisão e da restauração, exemplificada de forma brilhante na poesia filosófica de Teixeira de Pascoaes, e a metafísica da criação e da redenção, exemplificada de forma original no criacionismo de Leonardo Coimbra. Para a perspetiva panteísta do saudosismo cósmico de Teixeira Pascoaes, o Universo sensível resulta da queda do princípio espiritual divino que se objetiva na realidade corpórea do mundo mineral, vegetal, animal e humano ou espiritual. O ser humano é síntese consciente e emotiva do Universo e, ao experimentar-se como saudade dramática da sua origem divina, cabe-lhe a missão de concluir a obra imperfeita iniciada por Deus. De modo distinto, para a perspetiva teísta do saudosismo criacionista de Leonardo Coimbra, os mundos materiais do Universo resultam da ação redentora de Deus. A realidade corpórea não advém de uma necessária diminuição emanativa do princípio divino, mas é fruto da livre e superabundante ação criadora de Deus, que, no excesso do seu amor, procura resgatar as consciências que se afastaram do convívio fraterno originário, para a vida gloriosa do Paraíso escatológico.

O pensamento monista, de autores como Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e José Marinho, dá prevalência à afirmação da existência de Deus imanente, em detrimento da afirmação da existência de Deus transcendente, e isso deve-se à necessidade de o afirmar como um Deus vivo e não como um Deus morto. Mas isso só é possível se Deus for vivenciado como presente na vida do homem. Neste sentido, Deus em si mesmo, habitando no seu Além de absoluta ausência e de total silêncio em relação à vida humana, seria um Deus morto, no sentido em que seria solitário e distante. Por isso, para Pascoaes, o Deus em absoluta presença de si, sem vida humana e sem qualquer movimento para si, reduz-se a uma potência de infinita inércia, não possuindo a verdadeira vida espiritual. Para que seja Deus, é necessário que conquiste ativamente a sua divindade, é necessária a ação de se auto-possuir e esse é o Deus da Saudade, ou seja, um Deus-Ausência em tensão para ser um Deus-Presença. E, por isso, Deus só é um Deus vivo no coração saudoso do ser humano, na imanência da sua presença.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁰⁵ Cf. *idem*, *Verbo Escuro – A Beira (num relâmpago)*, in *Obras Completas*, 7.º volume, p. 27.

Mas, como salienta Jorge Coutinho, parecem começar aqui as contradições do pensamento de Pascoaes no que se refere à noção de relação entre a transcendência e a imanência. Por um lado, o autor defende que o ser humano existe, na condição de cisão, como procura de si na ausência de si, tendo como supremo horizonte a unidade do absoluto em-si de uma presença sem ausência. Mas, por outro lado, acaba por afirmar que tal presença absoluta, que seria o modo de ser, próprio de Deus, não seria uma presença viva. Para Pascoaes, a pura presença do puro ser só é vida infinita se for na imanência do ser impuro que o procura¹⁰⁶.

Neste sentido, o poeta do Marão acaba por reduzir a noção de existência transcendente de Deus a um plano meramente hipotético, usando as noções de certeza e incerteza como critério e fazendo uma certa confusão entre o sentido físico e metafísico de imanência e transcendência. Tal como defende no poema «Pietà» da sua obra *Últimos Versos*, editada postumamente em 1953, e numa conferência sobre a Saudade, proferida no conservatório de Música, oito meses antes de morrer, e editada em 1973 na *Revista Portuguesa de Filosofia*, a existência de Deus imanente ao mundo é uma certeza dada pela intuição do coração e pelo labor da razão, mas a transcendência de Deus é certa como intuição do coração, no credo intermitente do sim, que é sim e não, luz e sombra¹⁰⁷, mas incerta ou meramente hipotética no plano da racionalidade. Recordamos que se encontra na obra de Raul Brandão esta mesma hesitação.

Colocando a questão da transcendência divina em termos espaciais, associada à ideia contraditória da dimensão fisicista do plano metafísico do real, e entendendo, nesse sentido, a imanência como identidade com o ser do mundo, e a transcendência, como distinção desse ser mundano e como implicando um espaço para além do espaço físico do mundo, afirma o poeta, na citada conferência sobre a Saudade, que «a existência imanente de Deus é indiscutível; mas a sua transcendência é uma questão geométrica ou espacial»¹⁰⁸. Descreve o poeta em Pietà que, só depois de todo o espaço ter sido desvendado, após a morte do nosso corpo na existência mundana, poderemos saber com certeza se Deus existe na sua transcendência¹⁰⁹.

Descreve o poeta no seu texto *Da Saudade* que se o Universo for infundável é indefinível e, nesse caso, o Infinito terá um valor de tudo igual a nada, mas se for limitado, poderemos concluir que será o suporte de uma nova dimensão da existência: «a dimensão divina, o *habitat* dos Deuses ou de Deus sobre o *habitat* dos homens»¹¹⁰. A dimensão divina é imaginada, no campo

¹⁰⁶ Cf. Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, p. 314.

¹⁰⁷ Cf. Teixeira de Pascoaes, «Pietà», in *Últimos Versos, Obras Completas*, org. de Jacinto do Prado Coelho, vol. VI, Amadora, Livraria Bertrand, 1953, p. 160.

¹⁰⁸ Teixeira de Pascoaes, «Da Saudade», in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 232.

¹⁰⁹ Cf. *idem*, «Pietà», in *Últimos Versos, Obras Completas*, p. 159.

¹¹⁰ *Idem*, «Da Saudade», in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 233.

da poesia, e a dimensão humana é pensada, no campo da Ciência. É a visão poética ou saudosa da Existência que nos permite ver que o que há de real, aquém e além de tudo, é a sombra de Deus, a sua presença viva em todas as coisas. Mas se esta presença na imanência das coisas é indiscutível, porque é uma intuição poética e é uma verdade acessível à razão científica e filosófica, ao contrário, na ordem metafísica, jamais se pode obter tal confirmação, porque o Criador, em si mesmo, está distante da Criação numa dimensão em que o nosso pensamento apenas se pode expandir em sonho. Como descreve na sua obra *Santo Agostinho*, editada em 1945, a existência de Deus Criador, nessa dimensão que transcende a realidade do *aqui* da Via Láctea, é uma hipótese que carece de confirmação:

Temos o Creador e a Creação, a ausência de Deus no infinito, e a sua presença naquela flor ou naquele pássaro a cantar. É Deus *lá* e *aqui*. Este *aqui* abrange a Via Lactea, e o *lá* principia onde finda tudo, e onde o nosso pensamento se expande ainda, mas já em sonho ou na sua essência mais volátil.¹¹¹

Também aqui identificamos uma perspectiva panenteísta, pois a divindade não se reduz ao *aqui* da existência, mas também ao *lá* da sua unidade essencial transcendente e, por isso, revela-se e oculta. No entanto, essa realidade outra de Deus é apresentada apenas como hipótese:

[...] Mas todo o Universo é *aqui*, ou no espaço compreendido pela nossa inteligência. E *lá* é Deus, uma hipótese que, ora ultrapassa o seu sentido, enchendo-se de certeza, ora o não alcança, esvaziando-se. E, por isso, Deus aparece, quando o negamos; e, quando o afirmamos, desaparece. Nem demonstramos o *sim* nem o *não* da sua existência.¹¹²

Parece haver aqui uma identificação da imanência de Deus com a realidade física e espacial e uma identificação da transcendência de Deus com o metafísico, considerado como um espaço meta-espacial nesse *lá*, o habitat dos deuses, que está para além do Universo físico em que se insere a via Láctea. Estas descrições acerca da necessidade de desvendar todo o espaço para se saber, com certeza, se Deus existe, parecem encerrar a ideia contraditória de que a realidade metafísica só poderia tornar-se acessível à razão, baixando à dimensão da realidade física. Como na nossa vida não podemos ultrapassar o espaço dado pela observação e pelo conhecimento científico, para se saber se há um espaço para além do espaço, um além do espaço que seja Deus, a existência de Deus fica incerta.

¹¹¹ *Idem*, *Santo Agostinho*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 280.

¹¹² *Loc. cit.*

Na sequência do identificado, e de acordo com Jorge Coutinho, o pensamento de Pascoaes cai no equívoco da visão unívoca da realidade, não distinguindo de forma radical a ordem da transcendência metafísica de Deus da ordem do mundo, concebendo-o como existindo no prolongamento meta-espacial desse mundo. Recorrendo às noções de analogia e participação, que preservam a distinção entres os diferentes níveis de ser, podemos afirmar que Deus não está em absoluta ausência e distância do mundo, ao ponto de nada dele podermos dizer e compreender, mas também não se confunde com a realidade física do mundo, pelo que a sua existência no mundo não se dá por identificação, mas por íntima presença de causalidade, permanecendo verdadeiramente transcendente a ele na dimensão metafísica do ser¹¹³.

Para Pascoaes, ao contrário do sentido da transcendência, a existência imanente de Deus no mundo pode ser racionalmente comprovada a partir da observação da ordem e organização cósmica. Tal observação reclama a existência de um Espírito criador, de um princípio inteligente organizador, que, para o ser, nesse sentido, se impõe como imanente ao mesmo mundo. O Deus imanente seria uma inteligência divina interior ao ser da Natureza, tal como o autor o descreve na obra *A Minha Cartilha*, editada em 1954, quando procura a conjugação do Deus imanente com a sua dimensão transcendente: «Creio num Criador ou Espírito interior e exterior a tudo: exterior é como Deus em si, ou Deus só Deus; interior é como Deus no Homem»¹¹⁴. Ao afirmar que a prova deste Deus imanente é dada pela racionalidade científica e, não metafísica¹¹⁵, Pascoaes não se dá conta de que nesse raciocínio já está feita a transposição do plano epistemológico da ciência positiva, que observa e descreve, para o plano metafísico, que, numa ordem puramente inteligível, procura o fundamento de inteligibilidade ou a razão suficiente, numa demonstração *a posteriori*, daquilo que foi observado pelos sentidos na ordem fenoménica.

A nossa investigação prossegue, ainda, sob a vigência do panenteísmo de Krause, com um estudo de Renato Epifânio sobre o pensamento de José Marinho, grande admirador da filosofia pantiteísta de José Maria da Cunha Seixas, afirmando que este procura, de forma admirável, a conciliação entre a metafísica da cisão do panteísmo e a metafísica da criação do teísmo¹¹⁶. A noção de *cisão* na Unidade originária, pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irreduzível multiplicidade, tem em José Marinho o seu maior desenvolvimento na filosofia portuguesa. Enquanto Leonardo Coimbra nos surge como o teorizador mais representativo da conciliação entre a noção grega e gnóstica de *queda* e a noção judaico-cristã de criação e comunicação

¹¹³ Cf. Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, p. 316.

¹¹⁴ Teixeira de Pascoaes, *A Minha Cartilha*, Figueira da Foz, tip. Cruz e Cardoso Lda, 1954, p. 14.

¹¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 16.

¹¹⁶ Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 68.

amorosa de Deus, José Marinho é o nosso representante mais ilustre da reflexão clássica sobre o múltiplo ou *outro do ser*, enquanto dispersão e desarmonia, como resultado de uma necessária cisão divina, cósmica e humana que é uma cisão do *ser da verdade*¹¹⁷. A cisão divina ou cisão em Deus apresenta-se como a fonte de toda a necessidade e determinação e como a garantia de toda a indeterminação e liberdade, que é realidade outra de si:¹¹⁸ «a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contraporar a sensível cisão extrema»¹¹⁹. Pela cisão, Deus, não só é em tudo, patenteando-se no devir do tempo, como é ele próprio na relação que o revela e oculta, como primordial espírito incriado ou divina pessoa, no sentido de oculto e inegável no mínimo ser que para o pensamento significa o princípio de toda a verdade, de todo o simbolizar, julgar e conceber¹²⁰.

A esta realidade espiritual, divino princípio genesíaco de que tudo depende, e que os crentes cristãos, no âmbito religioso e sagrado, denominam de Paráclito ou Espírito Santo, José Marinho designa de *insubstancial substante*¹²¹. Realidade que também se revela na alma dos não crentes¹²², pela visão instantânea da memória originária saudosa em que confluem o trânsito e o recurso na relação humana e natural do que evanesce e do que perdura, anulando o passado e o futuro na presente instantaneidade do verdadeiro ser¹²³. A narrativa mítica da saudade fala do mistério da Origem que precede a reflexão racional e discursiva¹²⁴, evoca o passado primordial na lembrança da separação entre Deus e o homem e da cisão que a originou, e assinala a memória perene da harmonia originária com a esperança no restabelecimento da unidade primordial. A restauração da Unidade perdida na Cisão não se dá pela redenção operada por Deus¹²⁵, como na teoria da Graça cristã apresentada por Leonardo Coimbra, mas dá-se na liberdade dinâmica da co-implicação da união e da cisão: «[...] o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente»¹²⁶. Ora, como adverte Renato Epifânio neste volume, acontece assim, porque a explicação de José Marinho para a relação entre o Uno e o múltiplo, Deus e o Mundo, dá-se sob uma perspectiva

¹¹⁷ Cf. *idem*, *Teoria do Ser e da Verdade*, pp. 66, 82-84.

¹¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 90.

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 92.

¹²⁰ Cf. *ibidem*, p. 96.

¹²¹ Cf. *ibidem*, p. 97.

¹²² Cf. *ibidem*, p. 97.

¹²³ Cf. *idem*, *Verdade, Condição e Destino*, p. 228.

¹²⁴ Cf. *idem*, *Obras de José Marinho, volume V – Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, Lisboa, INCM, 2003, p. 142.

¹²⁵ Cf. *idem*, *Obras de José Marinho, volume III – Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, vol. III, Lisboa, INCM, 1996, p. 488.

¹²⁶ *Idem*, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 76.

panteísta ou, pelo menos, implicitamente panenteísta, tal como é comum em todas as teorias da cisão: «[...] todo o ser é Deus e não há senão Deus»¹²⁷.

A perspetiva mais radical sobre a importância da unidade indiferenciada originária é dada por Eudoro de Sousa que considera haver uma degradação na compreensão da realidade divina com o abandono do discurso mítico. O estádio da civilização sob a tipologia do *Mythos* da indiferenciação monista entre o plano humano e o divino, a ordem natural e a ordem moral, era aquele que estava mais próximo da verdade essencial. Com a passagem para o *Logos* da reflexão lógica e da diferenciação dualista e maniqueísta entre o plano sensível e natural e o plano inteligível e espiritual, a humanidade ficou mais longe da compreensão da realidade divina e da sua relação com o Mundo. Na passagem da cultura antiga para a cultura moderna, a realidade misteriosa volveu-se em realidade enigmática, que deixa de o ser quando a razão conseguir descobrir e desvendar os seus segredos. Para a consciência diurna do iluminismo, o mistério é concebido como uma obscuridade que é dissipada pela luz da razão. Nesse sentido, Eudoro refere-se à noção de *abis-mo sem fundo de Deus*, que está para além do indiferenciado entre os deuses, os homens e o mundo da realidade mítica do Além-Horizonte, aquém do qual o mundo aparece como separação entre Céu e Terra e o homem aparece como separação entre alma e corpo¹²⁸.

A realidade indizível e inefável do Extremo Horizonte de Deus transcendente é concebida como paraíso, a realidade do mundo objetivo e sensível do Aquém Horizonte é concebida como inferno, resultante da cisão ou separação diabólica (queda), e a realidade intermédia do Além-Horizonte da indiferenciação entre o divino e o mundano é concebida como o purgatório. A realidade do Extremo é o Mistério inefável na indistinta Excessividade caótica, a realidade do Além é o Mito na indiferenciação simbólica entre o divino, o mundano e o humano, e a realidade do Aquém é o enigma na objetividade cientificista da racionalidade lógico-analítica e do discurso conceptual decifrador. Pela razão simbólica e poética, a arte, a religião e a filosofia deixam de ser crítica, teologia e ontologia, obedientes aos princípios lógicos e conceptuais da Ontologia, e permitem que possamos ascender do Mundo infernal das coisas para o Mundo mítico purgativo e desse para o Mundo paradisíaco. Podemos dizer, por um lado, que esta configuração da realidade não é puramente panteísta, porque Deus é concebido como Mistério e Excesso, mas podemos dizer, por outro lado, que este emanatismo, à semelhança de Plotino e Eduard von Hartmann, no movimento último de restauração culmina numa indistinção inconsciente e indeterminada do Infinito que é apenas divina, sem a noção de alteridade e de comunhão e, por

¹²⁷ *Idem, Obras de José Marinho, volume I – Aforismos sobre o que mais importa*, Lisboa, INCM, 1994, p. 367.

¹²⁸ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 108.

isso, sem a noção de identidade pessoal. O pantiteísmo do devir emanativo, em que Deus Originante está presente em tudo, excedendo misteriosamente essa realidade emanada, parece redundar no panteísmo do Fim pela noção de absoluta indiferenciação, aliás, tal como também acontece com Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes.

Através do amor, da religião sacramental mítica, da filosofia simbólica e da poesia, é possível intuir as fulgurações divinas e ascender à realidade mítica, sendo essa a condição para uma eventual e definitiva ascensão à realidade última de Deus que tudo gerou por emanação¹²⁹. A redenção é assim concebida como uma restauração da configuração mítica do real, pelo que Eudoro partilha com José Marinho a crítica à teologia e à filosofia do mito, que reduzem a verdade à racionalidade lógico-analítica. A desmitificação é concebida por este autor como uma atividade iluminista e positivista, que, na sua preocupação de uma explicação clara e distinta, não deixa lugar para o que é implícito ao ser e ao saber: «O mito é o sinal do que estava implícito ao ser e ao saber tais como os outros homens os conceberam, ele é a advertência do que permanece implícito. Ele diz: prestai atenção, homens operosos e razoáveis, àquilo mesmo a que é difícil atender!»¹³⁰.

O Ser de Deus é concebido como *Suprema Excessividade e Absoluto Segredo*, do qual nós apenas podemos participar na realidade absoluta e excessiva da nossa irreduzível subjetividade, que não proporciona o conhecimento da objetividade científica, mas continua a habitar na *Fulguração Ofuscante* do mundo mítico¹³¹. A melhor parte do nosso ser guarda o carácter misterioso e absoluto da mítica *Excessividade Caótica* da indiferenciação primordial, que nos identifica com o Ser Absoluto de Deus e cuja fulguração ofusca o nosso olhar. A realidade de Deus habita na experiência do Mistério que pertence ao tempo mítico dos símbolos, descrito como o tempo da *Lonjura-Outrora*, por contraposição com a experiência do enigma, que pertence ao tempo humano e lógico das coisas¹³². No entanto, o autor vai ainda mais longe e considera que, para além dos discursos filosóficos, também os próprios discursos míticos se situam já no Aquém-Horizonte, desvalorizando o mundo sensível em relação ao mundo inteligível e afastando a compreensão da unidade dramática do mito no *Além-Horizonte Extremo* simbólico da Indiferenciação primordial do Ser-Origem produzido pelo Absoluto originante¹³³.

Para Eudoro de Sousa, não é apenas a metafísica pluralista que afasta o homem da unidade da Origem, mas também a metafísica monista, porque está

¹²⁹ Cf. *ibidem*, p. 123.

¹³⁰ José Marinho, «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII – Da Liberdade Necessária e outros textos, Lisboa, INCM, 2006, pp. 335-336.

¹³¹ Cf. Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Lisboa, INCM, 2002, p. 189.

¹³² Cf. *idem*, *Mitologia. História e Mito*, p. 114.

¹³³ Cf. *idem*, *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, p. 122.

presa à abstração conceptual, e até mesmo o discurso da mitologia porque já se distingue do mito originário, isto é, já é filho da cisão no seio da indiferenciação primordial do drama ritual simbólico entre *Deus-Homem-Mundo*. A mitologia introduz acidentais virtualidades explicativas, que não irradiam da manifestação religiosa, mas são já reflexo da luminosidade lógica da reflexão. Assim, conclui que só o ritual religioso, que não seja apenas evocativo e alegórico, mas que seja essencialmente mítico no ato da *dança* sagrada, nos pode dar acesso à realidade indiferenciada da divindade, fundindo o passado e o presente no Outrora e o próximo e distante na Lonjura¹³⁴. Assim se compreende que os mistérios de Elêusis sejam definidos como o testemunho do esforço de recuperar o significado do mito, através de uma atividade ritual secretamente exercida pelos místicos ou iniciados¹³⁵, pelo drama ritual ou pela *dança* do culto, a única expressão do verdadeiro Mistério, porque é a única maneira de dizer aquilo que apenas pela linguagem não poderia ser dito¹³⁶.

Continuamos na presença de um pensamento que deseja o regresso do homem à sua Origem divina, mas que considera que o verdadeiro acesso não se dá pela ciência ou pela filosofia abstrata e analítica, mas apenas pelo drama estético da religião que, à semelhança dos cultos de Elêusis, tem como objetivo adquirir a predisposição, através do exercício catártico do rito, para a *visão mística* ou *mistérica* dos céus e dos infernos e para o *encontro* no mundo com Deus ou com os deuses¹³⁷. O retorno e religação à unidade primeira da mistérica região divina das origens e dos fins só é possível no drama ritual simbolizante da Religião, que atualiza o mito; na linguagem poética da Arte, que exprime a realidade simbólica do mistério transcendente e imanente; e na compreensão da Filosofia, que reconhece a trans-objetividade mediadora do *mistério do horizonte* no limite-limiar de Deus, que habita para além das teogonias, cosmogonias e antropogonias¹³⁸.

Para Eudoro de Sousa, o Mito é ontofânico, ou seja, hipóstase do Ser originário, pelo que a sua manifestação não é explicativa, mas simbólica, e o seu discurso não é alegórico, mas tautegórico: realiza na concretude histórica da temporalidade do horizonte aparente a presença divina da intemporalidade das origens e do meta-horizonte do Ser: «O mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses»¹³⁹. Por distinção com estas teorias da cisão da Origem, no segundo tomo deste volume verificaremos as teorias da criação e da consumação, segundo as quais a redenção na plenificação integral do Universo não significa a diluição

¹³⁴ Cf. *idem*, *Mitologia. História e Mito*, pp. 122-123.

¹³⁵ Cf. *idem*, *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004, p. 108.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 112.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, p. 117.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, *Mitologia. História e Mito*, pp. 142-143.

¹³⁹ *Idem*, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, p. 69.

dos seres na indiferenciação panteísta e primordial de uma Unidade Absoluta, mas sim o regresso dos seres ao convívio espiritual do Mistério amoroso do seu Criador. O drama ritual da celebração religiosa religa Deus, homem e mundo, não na indistinção primordial, como defende Eudoro de Sousa, mas na relação pessoal da divina comunhão do Amor eterno, descrito pela imagem do Paraíso Celestial.

Continuamos o estudo das Metafísicas da Cisão com a apresentação da filosofia de Orlando Vitorino que, na linha de Hegel, de Schelling, de Sampaio Bruno e de José Marinho, apresenta a realidade do mundo como necessária manifestação de Deus e diferenciação do Espírito puro que, dessa maneira, se sujeita ao mistério do mal: «Também, como todo o ser, Deus está sujeito ao mal enquanto se manifesta; mas sem se manifestar Deus não é»¹⁴⁰. Partilha com Leonardo Coimbra a recusa em atribuir a Deus a origem do mal¹⁴¹, mas admite que esse mal está no princípio de individuação, está no homem e no mundo pela separação do Uno¹⁴². Só o regresso das almas e do pensamento ao seio de Deus pode acabar com o mal da sua solidão¹⁴³.

Pressupondo a ideia hegeliana de que a religião evolui no sentido da filosofia, isto é, da exteriorização dos deuses míticos à interiorização da mística cristã¹⁴⁴, e partilhando com José Marinho a ideia de que a razão tem a tarefa de desenvolver, conceptualizar e exprimir o dado intuitivo da «visão unívoca» e da revelação religiosa¹⁴⁵, Orlando Vitorino apresenta o Espírito Infinito como a realidade em que tudo tem o seu princípio e tudo tem o seu fim, num movimento de progressiva consciencialização: «Mas ao regressar ao onde de que partiu, o pensamento traz consigo a explicitação, a consciência e a nocência do que, no começo, estava só implícito, insciente e inocente»¹⁴⁶. De acordo com esta interpretação, o mal de sofrimento e de degenerescência da individualidade humana na realidade cindida surge como uma necessidade deste processo de autorrealização e autoconsciencialização da Totalidade em devir.

Tudo aquilo que há deve-se ao movimento e este não existe sem a cisão e sem relatividade ou relação de múltiplos entre si: «Ora o todo como Uno não exclui o todo como composto de múltiplos, antes um e outro se implicam na medida em que um do outro carecem»¹⁴⁷. Esta ideia do movimento como fundamento de tudo o que há é representada depois de Aristóteles por existência e depois de Hegel pela noção de devir e da sua composição de

¹⁴⁰ Orlando Vitorino, *A Fenomenologia do Mal e outros ensaios filosóficos*, Lisboa, INCM, 2010, p. 37.

¹⁴¹ Cf. *idem*, *As Teses da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Babel, 2015, p. 209.

¹⁴² Cf. *ibidem*, p. 215.

¹⁴³ Cf. *ibidem*, p. 219.

¹⁴⁴ Cf. *idem*, *A Fenomenologia do Mal e outros ensaios filosóficos*, p. 77.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 83.

¹⁴⁶ *Idem*, *As Teses da Filosofia Portuguesa*, p. 20.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 14.

infundáveis múltiplos. O Uno é a verdade e, como tal, não se opõe à cisão que o nega, como defendia Parménides, mas exige-a para saber de si mesmo, o que acontece por mediação do pensamento: «[...] todo o saber é transmitido pelo pensamento mediador e não há mediação possível onde não há o mesmo e o outro»¹⁴⁸. A verdade originária do ser não é o Uno incindível de Parménides ou abstrato do idealismo alemão, mas o todo composto, o Uno envolvendo as cindidas manifestações, dotado de todos os predicados possíveis que o homem tende a chamar de Deus: «A verdade cindiu-se para obter o saber de si. [...] para se fazer o outro de si»¹⁴⁹. A cisão primordial vai arrancar ao Uno infinito o múltiplo finito de que a realidade se constitui e isso significa um limite de ser, manifesto na individualidade, na personalidade e na consciência, que se esgota na cisão extrema e constitui o sem-limite da pura liberdade em que surge o espírito: «A teoria da verdade acaba em doutrina do espírito»¹⁵⁰. O movimento universal do espírito *insubstancial substance*, que pretende restituir a verdade cindida à verdade inteira, obtém conteúdo e realidade conceptual no pensamento do homem¹⁵¹.

Esta filosofia da cisão também está presente no pensamento monista de Maria Helena Varela, que se desenvolve em diálogo com a filosofia lusófona espiritualista de pendor gnóstico e místico com particular atenção ao diálogo com Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Vicente Ferreira da Silva. Natural do Porto, exerceu o magistério universitário de Filosofia no Brasil durante alguns anos e quando regressou a Portugal, para assumir a docência de Filosofia na Universidade de Évora, nos finais de 1996, trazia uma obra com as cores dos trópicos que procura a identidade da filosofia lusófona:

Contra o *logos* unívoco predominante no Ocidente desde a Grécia, que apaga a diferença e a multiplicidade sob a capa cinzenta da razão pura, da identidade e imutabilidade, o espírito lusitano parte para a descoberta da inesgotável variedade dos seres, seja no espaço geográfico, seja no antropológico, no social e no cultural.¹⁵²

Trata-se de uma filosofia mestiça, que recorre ao *mythos* face à incapacidade do *nôus*, para dizer o inominável¹⁵³, propondo a primazia do discurso poético e afetivo sobre o discurso racional e propondo a primazia do *logos unívoco* sobre o *logos plural*. O seu pensamento monista não se desenvolve pela sistematização abstrata de uma metafísica do Uno, mas sim por uma

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 92.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 125.

¹⁵² Maria Helena Varela, «O *logos* grego e o *heterologos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002, pp. 287-288.

¹⁵³ Cf. *ibidem*, p. 295.

narrativa mítica que dê conta da experiência mística e que expresse o abismo caótico do real, numa *para-filosofia* mais poética e hermética do que noética¹⁵⁴. É esta *para-filosofia* que sustenta os messianismos, quinto-imperialismos, saudosismos e histórias do futuro que se manifestam em autores como Luís Vaz de Camões, Pe. António Vieira, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo. Configurações da realidade que se devem à fusão entre *mitologemas* e *filosofemas*, na confluência das tradições pré-socrática, neoplatónica, mística, mítica e ocultista, que vivem mais do discurso poético-metafórico do que do discurso conceptual lógico-analítico¹⁵⁵. Mas, de forma inesperada é possível surpreender também na sua obra uma profunda e original reflexão, de teor neoplatónico, sobre a metafísica da cisão, da emanção e da restauração, aprofundando o significado do conceito de Homogéneo de Sampaio Bruno, que, no seu entender, não se reduz a um vazio abstrato nem à univocidade de Deus, mas que no *telos* do progresso histórico inclui a redenção da pluralidade cósmica.

Terminamos a primeira parte com o estudo de Maria Leonor Xavier sobre a metafísica de Costa Macedo, que, na mesma linha de autores como Eudoro de Sousa e Maria Helena Varela, introduz os elementos da revelação religiosa na reflexão filosófica. Para tal, eleva ao máximo a necessidade, entretanto identificada, de uma interdependência entre a razão e a revelação e, à semelhança de José Maria da Cunha Seixas, de uma correlação entre o emanatismo plotiniano e o criacionismo judaico-cristão que concebe o divino como realidade impessoal e absoluta. À semelhança de Eduard von Hartmann, considera que definir o Absoluto no sentido judaico-cristão de autoconhecimento e heteroconhecimento é ainda uma forma de antropomorfismo e, por isso, define-o de Infinito acima de todo o pensamento. A divindade de Costa Macedo é a realidade indeterminada de uma Vontade inconsciente que se manifesta na eternidade do mundo.

A metafísica de José Costa Macedo contrapõe as noções de plenitude e perfeição às noções de infinitude e absoluto, isto é, as noções de onisciência e auto-conhecimento às noções de Inconsciente de Vontade. Recusando as posições idealistas que associam o Absoluto à inteligibilidade e ao pensamento, à justiça e à razão, da qual advém a noção de Redenção, Costa Macedo prefere as noções plotinianas de Uno e de Bem que estão acima do Pensar e que remetem para a experiência mística da subjetividade pura sem sensações e sem ideias. Considerando que o autoconhecimento se constitui numa limitação, e num necessário desdobramento na dicotomia sujeito e objeto, o filósofo opta pela noção de loucura amorosa para caracterizar o divino e aí centra a categoria de Criação. Esta ideia da realidade divina da Origem

¹⁵⁴ Cf. *idem*, *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo, 1995, p. 93.

¹⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 94.

como Excesso e Mistério, que não pode ser possuído integralmente pelo conhecimento, é comum aos emanatismos plotinianos do panenteísmo e do pantiteísmo que recusam o panteísmo em nome da transcendência do Uno.

Como bem salienta Leonor Xavier, a influência desta metafísica neoplatônica da imanência e do movimento de saída e de regresso à unidade da origem está bem representada na obra do livre-pensador José Costa Macedo que recusa a noção de criação *ex nihilo* sugerida pela racionalidade das religiões reveladas, no sentido de supor uma precedência temporal do nada relativamente ao ser criado¹⁵⁶, e opta pela teoria emanatista plotiniana da explicação do Mundo que se fundamenta numa degradação hierárquica ou diminuição na perfeição de ser, pelas processões sucessivas do Uno ou Deus para o Espírito, Inteligência ou Logos e deste para a Alma universal ou substância espiritual do Mundo (hipóstases).

O que provém do Uno não se identifica inteiramente com a sua substância, à maneira do monismo de Parménides e do panteísmo de Espinosa, mas também não é uma realidade outra, no sentido de uma comunicação *ad extra* à maneira do teísmo, o que configura uma posição metafísica que está na origem da proposta panenteísta das dialéticas idealistas alemãs. Emanadas deterministicamente do Uno, sem que isso em nada diminua a sua essência, ao contrário do que afirmará Sampaio Bruno ao apresentar a realidade sensível como o Espírito diminuído, todas as realidades emanadas regressarão necessariamente ao Bem da sua origem¹⁵⁷. A associação plotiniana do Uno à subjetividade volitiva inconsciente¹⁵⁸ estará na origem da metafísica emanatista de Eduard von Hartmann que muito viria a influenciar os sistemas monistas de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes. O tema da redenção adquire menor relevância em José Costa Macedo, porque a religação ao divino dá-se no contexto ontológico deste movimento de atração universal e necessária para o Bem, que tem na via mística de ligação incondicional ao Absoluto a sua tradução religiosa¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cf. José Costa Macedo, «A Propósito do Opúsculo *De eternitate mundi* (Acerca da Eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino», in *Medievalia. Textos e Estudos*, 9 (Porto, 1996), pp. 48-49.

¹⁵⁷ Cf. José Costa Macedo, «Plotino – Absoluto e Subjectividade», in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. I, Sintra, FCT/ CFUL/ Zéfiro, 2008, p. 187.

¹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 191.

¹⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 193.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O PANENTEÍSMO E O PANTITEÍSMO COMO FORMAS DE CONCILIAR O DEUS IMANENTE DO PANTEÍSMO COM O DEUS TRANSCENDENTE DO TEÍSMO

1.1. A necessidade de integração metafísica: o panenteísmo como síntese das teorias sobre a natureza de Deus

Humberto Schubert Coelho

1.1.1. Origens do monismo como questão a respeito de Deus

A pré-história do problema da unidade coincide com o surgimento da filosofia, com as discussões sobre uma unidade que perpassa a diferença, em Heráclito, e uma unidade que transcende a diferença, em Parmênides. Platão (428/427-348/347 a. C.) tentou equacionar a questão através da separação do mundo em duas instâncias, uma perene e uma transitória subjugada à primeira, mas já o Aristóteles acadêmico (presumivelmente na década de 350 a. C.) observara que o dualismo impossibilita tanto μέθεξις quanto μίμησις¹⁶⁰. Sendo ou não Aristóteles o pai da crítica, Platão tentou reagir a ela em seus escritos finais, como o *Parmênides* e o *Sofista*, através de uma inflexão para um monismo de substância que superava o dualismo da versão anterior da teoria das ideias.

É preciso ressaltar que Platão, como Parmênides e Heráclito antes dele, não concebe a verdade do ser separada da ideia de Deus¹⁶¹. Idealista, Platão

¹⁶⁰ Atribui-se a Aristóteles a observação de que a participação (μέθεξις) das coisas em ideias correspondentes seria impossível, por comprometer a autarquia das ideias, ao passo que a cópia (μίμησις) ou reprodução das ideias por parte de objetos materiais seria igualmente impossível, exigindo substâncias intermediárias *ad infinitum*. Cf. J. M. Watson, *Aristotle's Criticisms of Plato*, London, Oxford University Press, 1909, p. 12.

¹⁶¹ Luc Brisson; Jean-François Pradeau, *Vocabulário de Platão*, São Paulo, Martins Fontes, 2010. p. 31. Verbete 'Deus, divino': «Na tradição grega, um deus se define como um ser imortal, por oposição ao homem que é mortal. Trata-se de um traço absolutamente distintivo. Platão aceita essa

vê uma conexão incindível entre a possibilidade de conhecimento do ser por parte do espírito e um fundo espiritual na própria constituição do ser que justifique essa adequabilidade entre intelecto e objetos¹⁶². Na *República*, outro argumento perene da questão de Deus seria apresentado: o argumento da objetividade moral. Segundo este, a moralidade depende inteiramente de validação metafísica, no plano da realidade; sem uma ordem moral do mundo que valide e justifique nossos valores, não há contra-argumento à altura do relativismo hedonista, aí apresentado por Trasímaco, Glauco e Adimanto. Na fase final do *Parménides*, Platão conciliará as teses críticas e morais de sua doutrina segundo a perspectiva de que o ser se insinua previamente ao nosso discurso sobre ele, e já figurado como unidade na diversidade¹⁶³.

O objeto do diálogo é a provocação do jovem Sócrates contra uma exposição de Zenão. Segundo Sócrates, Parménides diz que o Todo é Uno, enquanto Zenão diz que o Todo não são muitos [79-A-2]. Aceitando o desafio, os filósofos começam o jogo dialético, observando primeiramente a relação entre os seres simples e os compostos. Dos compósitos se pode afirmar que são definidos por partes e pela totalidade, enquanto os idênticos (simples) não podem ser nem partes nem, consequentemente, totalidades. Ora, a propriedade da simplicidades/identidade pode, então, ser atribuída tanto ao Uno quanto ao não-Uno (nada), visto que ambos não são nem partes nem totalidades

distinção mortal/imortal, mas se apropria dela e modifica seu campo de aplicação em função da estrutura de sua doutrina: tudo o que pode ser considerado imortal vê-se por ele qualificado de “divino” ou chamado “deus”. O divino abarca, então, não somente os deuses e daímons tradicionais, mas também a espécie intelectual da alma, presente na alma humana. [...] Um deus se caracteriza por sua bondade; a bondade deve ser assimilada ao saber e, num contexto platônico, o saber equivale em última análise à contemplação do inteligível.»

¹⁶² Tais hipóteses ontológicas, em Platão, estão claramente subordinadas à aposta na possibilidade do conhecimento da realidade: *ò mèn pantelos òn pantelos gnostón* (O ser perfeito é perfeitamente conhecível); *Mè òn dè medame pánte ágnoston* (O que não é, não é de modo algum conhecível). Cf. Florian Finck, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

¹⁶³ Paul Natorp, *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, 1903. Não é de somenos importância observar também que o Parménides executa a mais magistral das tarefas dialéticas: a transparência da condição aporética do real. O texto trabalha diretamente uma série de teses menores, tais quais a inevitabilidade da ideia de Uno para garantir a coesão do Todo da realidade; a necessidade de se admitir a evidência empírica da multiplicidade, e a dificuldade de acomodar a multiplicidade e a transitoriedade ao Uno; e a importância da relação entre o ser e o não ser do Uno, como das coisas, o que é consequência direta da acomodação anterior. A tese maior, ou meramente a conclusão dos pontos anteriores, atesta certa impossibilidade de definição de um Uno que, por perpassar o múltiplo, estar no tempo e fora do tempo, estar na grandeza, na pequenez e na igualdade, unificar as ideias e dar-lhes a propriedade de participação em coisas múltiplas e inconstantes, e todas as demais características peculiares que esta ideia, não obstante as dificuldades, precisa conter em si, acaba por exigir da mente de maneira apodítica afirmações que esta não consegue conciliar (Cf. Plato, *The Parmenides of Plato*, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1894; Glenn Morrow; John Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, 1987). Este é um dos motivos pelos quais o texto tem também forte conotação teológica e grande influência sobre as discussões sobre monismo e Deus.

[83-A-2]. Disto seguem-se os desenvolvimentos mais assombrosos do exercício dialético deste diálogo, já que temos de assumir que, para o pensamento, «não basta calcular os resultados de uma hipótese apenas, deve-se igualmente calcular todos os resultados de seu oposto» [80-B-2]. Os interlocutores tomam sensatas precauções contra a abstração representada pelo absoluto, que nunca chega a se apresentar na prática ou em exemplos, só podendo pairar transcendentemente, como ideia diáfana sobre os demais conceitos.

Dado o apuro, portanto, os pensadores têm de admitir que os termos trabalhados gozam de propriedades peculiares, tais quais «assemelhem-se e distinguiem-se de si mesmos», o que só é representável por metáforas, como a da luz que banha os mais distintos objetos sem se confundir com nenhum deles. Ao mesmo tempo em que uma colher, uma cadeira e uma maçã não são a luz, sabemos que a luz “em si” também não nos serviria como critério para medir nada na ausência de objetos, de modo que a maçã, a colher e a cadeira são tão necessários ao nosso entendimento sobre a luz quanto a luz é necessária para o entendimento dos objetos. Assim, dizer que o Uno é idêntico implica em dizer que este abstrato, para se concretizar, precisa estar em muitos, mas estar em muitos pode soar como ameaça à sua simplicidade. Esta impressão, para a personagem Parménides, deve ser desfeita pela investigação filosófica, até ao ponto em que passamos a enxergar que o idêntico necessariamente pode ser enxergado no múltiplo exatamente porque sua identidade/simplicidade perpassa e só é patente enquanto identidade na diferença [83-B e 84-A].

A discussão continua entre revisões dialéticas apoiadas em metáforas bastante perspicazes, como a ideia de que o Uno tem de ser mais velho que qualquer outro acontecimento, pois precede todos os particulares, ao passo que deve ser também mais novo, pois continua (aparece) após a passagem dos particulares e, de resto, está também fora do tempo que mede circunstancialmente as relações entre os particulares. Conclui-se que a cada momento o Uno se torna mais jovem e mais velho [84-B-2]¹⁶⁴. Na sequência, o diálogo mostrará que os compósitos precisam do Uno tanto quanto o Uno precisou dos compósitos para se reafirmar como totalmente Uno. Logo, todo o múltiplo guarda na ordem do ser uma semelhança fundamental que lhe permite ser descrito como um diverso do ser e no ser, enquanto toda a parte de algo composto é parte de um todo que é em si uno. Com isso, o diálogo

¹⁶⁴ Estamos propositalmente evitando os movimentos mais obscuros do diálogo, como a conclusão de que o Uno ao ser semelhante a si terá de ser diferente dos múltiplos, e que por isso ser semelhante significa ser diferente dos diversos, de modo que o que torna algo semelhante ou idêntico é sua dissemelhança com todo o resto tanto quanto sua semelhança. Embora raciocínios deste tipo sejam muito importantes para a compreensão de desenvolvimentos conceituais posteriores, limitamo-nos a traçar um caminho “fácil” deles à conclusão de que o absoluto está e não está em todas as coisas.

pretende mostrar que o Uno perpassa todos os seres como uma propriedade essencial e inalienável de sua realidade, sem que deixemos de enxergar no Uno ainda algo mais do que uma propriedade só vislumbrada no diverso, no fragmentado.

Porque podemos continuar enxergando o carácter transcendente do Uno e algo como sua “pureza” de identidade para além do múltiplo – que não obstante nos é de enorme serventia para confirmar a absolutidade do Uno – podemos afirmar que o Uno não se confunde com o múltiplo, sendo-lhe superior e distinto ao mesmo tempo em que lhe constitui essencialmente.

A forma lógica desdobrada deste exercício aplica-se facilmente a Deus, que com maior clareza pode estar na intimidade de todo o finito, determinado e diverso sem perder ou se confundir minimamente com a finitude, determinação e a diversidade.

Coube a Xenócrates (396-314 a.C.) a tarefa de dar trato técnico a este monismo do velho Platão¹⁶⁵. Ao passo que o mestre utiliza *év* (um) e *ἀπειρόν* para determinar o Supremo, Xenócrates acusava a possível ambiguidade no uso de *év* por sua conotação aritmética, preferindo *μονας*¹⁶⁶, que remete à homogeneidade e permite a passagem conceitual para uma ideia mais robusta de unicidade ontológica.

Como é sabido, Aristóteles viabiliza através de sua teoria das quatro causas um novo tipo de relação ontológica entre Deus e as coisas, prestando grande serviço à compreensão de como as essências das coisas efetivamente derivam ou subsistem em Deus, o que foi intensamente explorado pela escolástica, mas já tivera importância na síntese neoplatônica do pensamento grego. Ele também nos ajudou a entender a diferença entre essência e existência, colocando diferentemente a questão da essência, não mais apenas como a forma e modelo (ideia), mas ainda mais espiritualmente como projeto intencional, com propósito, isto é, causalidade final. Por isso, ao dizer que a essência é *τὸ τί ἦν εἶναι* (o que era para ser, aquilo que o ser deveria ser), abriu caminho para que inúmeros pensadores vislumbraassem soluções, por exemplo, para o problema do mal e, principalmente, para o problema da mudança.

Muito mais do que um mero resgate mediado por Xenócrates e Aristóteles, contudo, o neoplatonismo determina um retorno à letra e ao espírito da obra platônica, onde os pensadores alexandrinos enxergaram, em vista da

¹⁶⁵ Para Xenócrates, as ideias não seriam ontologicamente independentes como parecia sugerir o jovem e o médio Platão, senão “momentos” do Intelecto Absoluto, de modo que todas as coisas são perpassadas e unificadas pelo intelecto. Em sua teologia, Xenócrates afirmaria que as separações remontam a uma primeira contraposição interna do intelecto e sua imagem viva de si (*anima mundi*), o que viria a ter enorme influência sobre os neoplatônicos séculos depois. Cf. Detlef Thiel, *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der alten Akademie*, München-Leipzig, K. G. Saur, 2006. pp. 243-265.

¹⁶⁶ Richard Heinze, *Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, von B. G. Teubner, 1892, p. 46.

mediação de séculos de estudo já solidificada em seu espírito, muito mais do que os primeiros leitores poderiam. Logo se constataria que o nome de Plotino (204-270) se tornara indissociável das ideias panteístas ou panenteístas do Ocidente, pois ele abriu espaço tanto para a unificação monista absoluta quanto para a ideia de diferença na unidade, ambas através de suas noções de transcendência do Uno e de emanção da alteridade e diversidade a partir da unidade primordial¹⁶⁷. O neoplatonismo seria levado à sua completude duzentos anos depois de Plotino, na escola restaurada de Atenas, com Proclo (412-485), que refinou a estrutura lógica de derivação da diversidade a partir da unidade com uma intrincada árvore dialética. Proclo evidenciou magistralmente a relação lógica entre identidade, diferença e síntese como expressões dos conceitos arquetípicos de unidade, díade e tríade. O Uno é idêntico a si mesmo, em si mesmo, mas pode se alienar de si em uma oposição, díade. Das oposições – fundamentais em quase todas as relações naturais e intelectuais – surgem as mediações e sínteses, que fecham o ciclo da produção do ser em uma tríade¹⁶⁸. Esta ideia sobre um ser que se completa a si mesmo em um processo de início, meio e fim terá gigantesca influência sobre a mística renascentista e sobre o Idealismo Alemão, ambos, por sua vez, importantes para a formação das expressões modernas do panteísmo e do panenteísmo¹⁶⁹.

No cristianismo, as noções monistas se valeram de múltiplas portas de entrada. A gnose associou de modo criativo, embora precário, platonismo e cristianismo. Pseudo-Dionísio Aeropagita incorporou ao cristianismo muito do neoplatonismo de boa lavra, de Plotino e Proclo. Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, grandes responsáveis pelo trinitarismo cristão, sofreram acentuada influência do neoplatonismo, e desde sempre ideias joaninas foram interpretadas como tendo conotações monistas, seja de modo místico, com Francisco de Assis, seja de modo mais técnico-conceitual, com Mestre Eckhart.

1.1.2. A tensão entre o panteísmo e o teísmo na Primeira Modernidade

O cristianismo introduziu o conceito de teísmo de uma forma mais clara do que os gregos haviam podido cogitar. Cunhado apenas no século XVII, por Ralph Cudworth, o teísmo advoga a existência de um supremo espírito criador ou responsável pela ordem cósmica. Esta não é uma ideia estranha aos gregos, mas ela estaria amalgamada ou associada a outras ideias que a moderna filosofia cristã viu por bem separar sob a alcunha de panteísmo: a

¹⁶⁷ Humberto Schubert Coelho, *Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva*, *Aufklärung* 4, 2016.

¹⁶⁸ Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963, e Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005, pp. 70-81.

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*.

identificação entre Deus e o mundo. As controvérsias entre teísmo e panteísmo estendem-se por toda a Modernidade, até 1828, quando Karl F. Krause criaria o conceito relativamente conciliatório de panenteísmo: *pan-en-théo* significando que tudo está contido em Deus e a ele intimamente ligado, sem que ele se confunda com aquilo que contém. Por esta época, grande número de pensadores monistas haviam sido acusados de deturpar o conceito de Deus cristão em favor de uma unidade impessoal, confundida com a criação, e até amoral. Krause observou, entretanto, que a maioria desses pensadores não chegava ao ponto da identificação total entre Deus e a realidade, mantendo, em variadas proporções, elementos distintivos entre o Uno e o múltiplo, bem como os traços intelectuais e morais de Deus que caracterizam o teísmo.

Recentemente, alguns dos maiores autores dedicados ao conceito de panenteísmo afirmam que Platão, Plotino e muitos outros autores antes erroneamente classificados como panteístas ou teístas agora podem ser melhor compreendidos através do uso retrospectivo do termo *panenteísta*¹⁷⁰.

O resgate das ideias neoplatônicas ensejado pelo Renascimento e pela Reforma estará mais marcado do que se pensa pela recepção cristã antiga e medieval, ainda que a enxurrada de textos antigos trazidos pelos árabes e bizantinos favoreça o retorno a pensamentos pagãos. Desse modo, autores panteístas ou panenteístas como Bruno, Paracelso e Böhme (e potencialmente Nicolau de Cusa) não se deixam confundir com entusiastas ingênuos das ideias pagãs sobre Deus. Com raríssimas exceções, os filósofos monistas da Renascença e das primeiras décadas da Era Moderna são cristãos, gravemente comprometidos e preocupados com as noções de responsabilidade moral e transcendência de Deus, tipicamente teístas.

Após a inversão cartesiana para a fundamentação subjetiva da metafísica, Espinosa (1632-1677) estabelece um parâmetro para os argumentos monistas que só começaria a perder fôlego no fim do século XX. No *Breve Tratado*, Espinosa observou que: o intelecto finito não pode conter as infinitas coisas com graus infinitos de atributos, de modo que o intelecto deve ser infinito; as substâncias ou bem deveriam ter atributos distintos, sendo assim inconciliáveis – como visto na crítica ao primeiro modelo da doutrina das ideias de Platão –, ou bem deveriam ter todos os atributos, mas no segundo caso, o único possível, não há sentido em multiplicar as substâncias, pois elas seriam definidas por atributos redundantes e, deste modo, terminariam por ser idênticas; que, ademais, Deus é causa imanente e não transitiva das coisas, «já que opera tudo em si mesmo e não fora, posto que fora dele não há nada»¹⁷¹.

¹⁷⁰ Cf. John Cooper, *Panentheism, The Other God of the Philosophers*, Michigan, Baker Academic, 2006.

¹⁷¹ Espinosa, *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, Belo Horizonte, Autêntica, 2014, p. 70.

Do fato de ser perfeita a substância única também decorre que todos os eventos são necessários, pois tudo o que existe está em conformidade com o perfeito intelecto e a perfeita e inalterável vontade de Deus.

Conforme se vê na *Ética* (parte I proposições 11-14)¹⁷² a substância infinita existe necessariamente (seguindo uma estrutura lógica semelhante à do argumento ontológico), e só pode ser uma, baseado no princípio de que esta substância deve conter também todas as possibilidades de manifestação (contendo todos os atributos e seus modos de expressão) e não há sentido em dizer que há duas ou mais substâncias com essas características. Dada a unicidade da substância, toda a essência coincide com toda a existência, o que só pode valer para Deus, mas, com isso, vale para tudo o que existe.

Dessa maneira, Espinosa marcou fortemente a posição do monismo lógico, com a vantagem de que ele parecia conciliar muito bem as esferas ontológicas da mente e da matéria em um *continuum* naturalizado. Contudo, o erro evidente do modelo de Espinosa foi ter excluído ou diminuído a um ponto inaceitável as noções fundamentais de individualidade e liberdade, que não apenas são integrantes básicos da tradição filosófica como correspondem a intuições de que a mente humana só raramente está disposta a abrir mão.

Gottfried W. Leibniz (1646-1716), por sua vez, admite uma versão modernizada da formulação de Aristóteles de que a substância é o conteúdo individual que dá ser a *um* item¹⁷³. Ele também enfatiza a impossibilidade de excluir a noção forte de livre-arbítrio, com responsabilidade moral, de um sistema filosófico que pretenda abarcar todo o espectro das preocupações filosóficas mais fundamentais. Mais importante, talvez, do que a própria eliminação da ética são as consequências que isso tem para a metafísica, pois, se não há responsabilidade moral, a obra de Deus não é boa, e o supremo autor não é digno de louvor¹⁷⁴. Para usar a metáfora da primeira modernidade, Deus não é sequer um relojoeiro, é um relógio, um mecanismo admirável, mas carente de virtudes e qualidades que reconhecemos existir e que a filosofia de Espinosa não conseguiu eliminar tão bem quanto pretendia. Ao firmar esse ponto, Leibniz tornará necessária a separação entre o ser de

¹⁷² Antes das proposições destacadas também se deve considerar «[Prop II] Duas substâncias que tenham atributos diversos nada têm de comum entre si. [Prop III] De coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra.» De modo que se segue «[Prop XI] Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente. [Prop XII] Não se pode conceber, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância pode ser dividida. [Prop XIII] A substância absolutamente infinita é indivisível. [Prop XIV] Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância.» Baruch de Espinosa, *Ética*, in *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 2004, pp. 153-154; 161-165.

¹⁷³ Nicholas Jolley, *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Ed. Donald Rutherford, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 108-109.

¹⁷⁴ G. W. Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, (Discurso de Metafísica: II proposição).

Deus e o ser das criaturas. Entretanto, Leibniz provavelmente reconhece a força do argumento de Espinosa em favor da infinitude dos atributos e que uma substância não os poderia ter limitados, admitindo que toda e qualquer substância deve conter, ainda que em gérmen, a infinitude dos atributos, assim como se constata que não pode uma substância se dividir e gerar outras, ou deixar de existir, exceto se criadas ou aniquiladas pela causa primeira e absoluta de seu existir¹⁷⁵.

Da infinitude insinuada nas substâncias pelo fato de refletirem a infinitude do Criador e do fato de serem elas circunstanciadas e definidas por predicados que as finitizam advém a condição intermediária dos entes ou mónadas, dos quais Leibniz conclui também serem eminentemente espirituais, já que as características do intelecto e da vontade não podem ser derivados da extensão e da forma, ao passo que essas últimas podem ser explicadas pelas características do espírito circunscrito a uma perspectiva e um horizonte definido de ações possíveis segundo essa perspectiva.

É suficientemente sabido que essa tensão entre os dois autores teria importância capital para a Filosofia Clássica Alemã¹⁷⁶. Não apenas houve uma espécie de renascença espinosana¹⁷⁷ em pleno auge do iluminismo wolfiano, calcado em Leibniz, como ela veio a coincidir com as profundas transformações do sentimentalismo ético rousseauiano, o crescimento do gosto dos intelectuais alemães pela mística pietista ou pela mística luterana do século XVII, bem como a forte guinada propiciada por Kant em direção a novas perspectivas metafísicas.

Depois de Espinosa, o pensador que mais fortemente influenciou os modelos panteístas e panenteístas na filosofia alemã foi o dualista e teísta Immanuel Kant. Apesar de apresentar uma radical separação entre as ordens física e moral da realidade, Kant abriu a porta para os grandes projetos sistemáticos ao desdobrar ambas as esferas de uma unidade transcendental, de carácter construtivo, ativo e espontâneo. Isso equivale a dizer que ele revela o modo de fundamentar de maneira total e absoluta os “dois mundos”, isto é, todo o campo do saber e da ação humanos na subjetividade, permitindo o surgimento do idealismo crítico. Dito de outro modo, aquilo que Kant havia (corretamente) cindido a fim de evitar devaneios da especulação metafísica a partir de pressupostos dogmáticos se poderia desdobrar, agora, do carácter sintético do *ponto de vista* transcendental. Excluída a possibilidade de especulação, Kant acreditou ter extirpado a metafísica de sua filosofia, sem perceber que esta era apenas em seu *uso* uma revolução epistemológica; quanto

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*.

¹⁷⁶ O embate entre Leibniz e Espinosa e sua importância para a filosofia alemã foi bastante discutido, por exemplo, em minha tese de doutoramento: Humberto Schubert Coelho, *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*, Juiz de Fora, UFJF, 2012.

¹⁷⁷ Hermann Timm, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1, *Die Spinozarennaissance*, Frankfurt, Klostermann, 1974.

ao seu fundamento a filosofia transcendental não é mais do que metafísica da subjetividade¹⁷⁸.

1.1.3. O panteísmo e o panenteísmo como formas de naturalização da transcendência divina na Modernidade Tardia

Os grandes monistas dos anos 1790 a 1840 seriam profundamente influenciados pela perspectiva transcendental. Estariam também em sintonia com seu tempo, que viu surgir a teologia racional, a crítica ilustrada à teologia dogmática e às doutrinas básicas do cristianismo, inclusive com a valorização explícita de heresias da antiguidade¹⁷⁹ e do paganismo¹⁸⁰.

J. W. Goethe (1749-1832), o *bardo nacional da Alemanha*, rebelar-se-ia contra a doutrina cristã afirmando, contudo, que ele e Espinosa deveriam ser considerados melhores praticantes do cristianismo do que aqueles identificados com o credo¹⁸¹. Uma visão moralista puritana e o esforço por divinizar

¹⁷⁸ Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Tübingen – Jena 1790-1794, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 318-321.

¹⁷⁹ O livro de Gottfried Arnold sobre as heresias (1700) tornou-se célebre no século XVIII. Já no título prometia a reconstrução da história da igreja de uma perspectiva não partidária e valorizando as heresias como opções teóricas possíveis. Cf. Frank Carl Roberts. *Gottfried Arnold as a historian of Christianity: A reappraisal of the Unparteiische Kirchen – und Ketzerhistorie*, Vanderbilt University, Ph.D., 1973. Lessing, na metade do século XVIII, também fez muito pela derrubada da convicção acrítica de que as vitórias nos concílios correspondiam a vitórias da melhor interpretação das doutrinas cristãs. Em seu opúsculo *A religião de Cristo* ele afirma que há dois cristianismos, o de Jesus e o das igrejas, e ambos se contrapõem em muitos aspectos. Gotthold Ephraim Lessing, *Lessing Gesammelte Werke*, Leipzig, Tempel Verlag, 1915.

¹⁸⁰ Cf. Luís H. Dreher, «As Emanações do Grande Pagão, A Religião nas Poesias de Goethe», in *Numen* 5, 2002.

¹⁸¹ Goethe repudia a condenação de Espinosa como ateu, vendo-o, bem ao contrário, como “teíssimo e cristianíssimo” (Hermann Timm, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1, *Die Spinozarennaissance*, p. 316), embora seja também verdade que a leitura germânica de Espinosa em vigor nas décadas de 1780-1790 fosse muito mediada por Rousseau e pela teologia cristã, resultando em um Espinosa menos hostil à liberdade, à individualidade e à vida. A relação de Goethe com o cristianismo era muito passional e ambígua, aparentando alternadamente amor e ódio. Em sua autobiografia o confronto com o cristianismo acompanha todo o desenvolvimento da personalidade de Goethe. No diálogo com Lavater, por exemplo, ele frisa que «Eu lhe disse que se ele não quisesse me deixar com o meu cristianismo, como eu o mantivera até aqui, eu bem me poderia decidir pelo ateísmo, já que eu enxergava, que ninguém parecia saber ao certo, o que ambos realmente deveriam significar.» (J. W. Goethe, von. *Dichtung und Wahrheit*, Stuttgart, Reclam, 2002. p. 169), mas a conclusão das diversas rusgas com o cristianismo é favorável, na direção de um “cristianismo privado” que ignora as igrejas e mistura livremente influências morais e filosóficas como as de místicos, João, Francisco de Assis, Lutero, Pelágio, santos católicos e pietistas, sem deixar de incluir ecumenicamente elementos judaicos, pagãos e até islâmicos. A forma eclética, antidoutrinal, humanista e naturalizada com que Goethe trata o cristianismo teria profunda e radical influência sobre o cenário cultural germânico e, consequentemente, ocidental. Nesse

a natureza, a vida e a alma humana eram, então, entendidos como ataques ao cristianismo instituído e cultural, embora muitos dos envolvidos nesses ataques se sentissem também continuadores e intensificadores da Reforma.

Ainda na expressão de Goethe, a suspensão crítica promovida pela sobriedade filosófica deveria impedir a eleição de um conceito definitivo sobre Deus, antes devendo levar-nos à tensão constante entre diferentes analogias possíveis. Assim que, segundo a preocupação moral, o homem deve pensar em um Deus que é consciência ética aos moldes teístas, segundo uma preocupação naturalista, deve pensá-Lo como unidade e sacralidade de todo o real, panteísmo, e segundo uma preocupação artística deve pensar cada forma vivente e cada força da natureza como um ícone divino, à maneira politeísta¹⁸². Essas três formas de vislumbre do sagrado são suficientemente acessíveis à nossa mente para nela conviverem simultaneamente, e não será difícil encontrar pessoas que admitam um conceito “religioso” ao lado de um conceito mais “científico” de divindade.

Nos mesmos anos em que Goethe desenvolvia sua visão estética e naturalista de Deus, o filósofo J. Fichte (1762-1814) chegaria a ser acusado de ateísmo, espinosismo e panteísmo, termos sinônimos aos olhos de seus acusadores, como Jacobi. Este, verá nas ideias de Espinosa a conclusão correta, embora desprezível, de que o racionalismo inevitavelmente conduziria à dessacralização do mundo e sua última redução em mecanismo. Não apenas Fichte, mas Goethe, Lessing (postumamente), Forberg e outros foram acusados de propagandear um panteísmo espinosano indistinguível do ateísmo, sendo que Fichte e Forberg foram os indivíduos efetivamente atacados e institucionalmente perseguidos pela *controvérsia sobre o ateísmo* (*atheismuss-treit*). Porém, o próprio ataque serviu para que Fichte empreendesse grande esforço de esclarecimento de suas ideias, enfatizando que sua filosofia, eminentemente crítica e transcendental aos moldes kantianos, não poderia versar sobre o que extrapola as fronteiras do conhecimento humano, e somente por esse motivo Deus precisou estar como que à margem de seu sistema; nunca, no entanto, negado ou ignorado. De fato, a proposta filosófica de Fichte não apenas medra à sombra de Deus como reconcilia ontologicamente homem e natureza com Ele.

A década de 1790 despontou como uma das mais criativas e acaloradas da história da filosofia, com seguidores e contestadores de Kant, pré-românticos e grande engajamento de teólogos, cientistas e literatos no debate filosófico.

sentido, a arte de Goethe termina por influenciar o desenvolvimento da fase tardia (e atual) do protestantismo mais do que praticamente qualquer teólogo ou filósofo. Sobre isso: Peter Hofmann, *Goethes Theologie*, Paderborn, Schöningh, 2001.

¹⁸² J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n.º 807, Leipzig, Insel, 1976, p. 154.

De Maimon e Reinhold¹⁸³ a Fichte¹⁸⁴, algumas das figuras centrais da reação a Kant apontariam para o problema da cisão por demais forçada entre mente e realidade numenal, bem como, consequentemente, a incapacidade do modelo kantiano em produzir fundamentação sistemática para a unidade da razão.

Reabilitando a alta especulação metafísica de um ponto de vista transcendental, Fichte começa por demonstrar que toda a ciência condicionada tem de remontar a um princípio fundamental, incondicionado e capaz de estruturá-la. Somente o Eu pode ocupar essa posição de fundamento absoluto do conhecimento, inclusive porque todo o pressuposto e condição de partida de um conhecimento ou uma ciência quaisquer são colocados aí por um ato mental. Ora, o agente executor e criador dos atos mentais que propiciam a investigação filosófica e científica é o sujeito, e a ele todos os demais princípios se reportam por necessidade lógica. Mas, diferente de Kant, Fichte vê o dinamismo do espírito como ainda anterior às estruturas fundamentais que possibilitam que os pensamentos mais elementares se estruturem, de modo que é do carácter espiritual, ao poder de espontaneidade e ação do Eu sobre o mundo que todos os pensamentos se desdobram. Com isso, Fichte logra não apenas reunificar, chegando a fundamentar o ser em um *continuum* processual de cariz idealista, com o importante distintivo de não se perder em uma imanentismo amorfo (como o de Espinosa), incluindo ainda a dinâmica subjetiva, vital e produtiva do espírito do homem e de Deus¹⁸⁵.

¹⁸³ Os detalhes desta transição histórica são objetos de volumosas coletâneas históricas, mas resumidamente as críticas apontadas por autores como Schulze e Jacobi levaram Salomon Maimon a concluir que: ou bem o dualismo kantiano tinha de ser explicado como impressão psicológica, com consequente recaída no sensualismo, ou bem o intelecto deveria assumir sua vocação já bem conhecida pela tradição filosófica de integrar o diverso em um nexo de sentido que torne a totalidade do ser inteligível e dotada de sentido. Ver Frederick Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

¹⁸⁴ É suficientemente evidente para os iniciados que esta é uma tarefa central para Fichte, mas para um primeiro contato qualificado e abrangente sobre o problema: Luciano C. Utteich, *A exigência da fundamentação do sistema da filosofia transcendental sob o princípio absoluto do "Ich bin" em J. G. Fichte*, Tese de Doutorado, Porto Alegre, PURS, 2007.

¹⁸⁵ Em um abrangente apanhado da realização teológico-metafísica de Fichte: «Caso este balanço esteja no geral correto, então justamente a partir dele ficará evidente o ponto em que pode transparecer mais claramente a urdidura e entrelaçamento temático, mencionado mais de uma vez neste trabalho, de teoria da liberdade, questões metodológicas de teoria da fundamentação, teologia filosófica e definição, respectivamente redefinição, de "metafísica". Já se propôs a hipótese de que o pensamento fichteano acerca da liberdade está, desde 1800-1801, num processo de busca de maturação, almejando conceber, mesmo que como algo finalmente inconcebível, o fundamento irremontável da liberdade. No que concerne à pergunta, para Fichte e para nós filosoficamente mais importante, da fundamentação, coloca-se de forma muito pronunciada e conspícua a alternativa: ou todo o mundo do conhecimento e do saber fica privado de fundamento, preso a sua imanência e baseado apenas em sua própria normatividade, como aliás já ocorria em Kant; ou então o pensamento "autoriza-se" a fixar a raiz de toda liberdade finita, que deve

Apresentando o Eu como fundamento absoluto do saber, Fichte fora erroneamente confundido como propositos de um subjetivismo ateu, tendo de relembrar aos críticos que sua filosofia, na melhor tradição de Kant, tinha-se comprometido com um discurso compatível com os limites da definição de ciência, que diz respeito aos domínios da mente humana, o que não significava que outras formas de discurso não pudessem apontar para ideias mais altas na forma de especulação. Assim, o Fichte tardio alegrará que Deus não apenas tem papel em seu pensamento, mas que esse papel chega a ser tão radical e fundante quanto o do Eu na economia do mundo.

Ponderando sobre a contribuição do pensamento fichteano para a filosofia da religião e a metafísica, Luís Dreher escreve:

Quer-nos parecer que o novo é justamente o pensamento simultâneo da liberdade humana, do ser finito, como algo que pode reivindicar validade em máxima sintonia – isto é, sistematicamente – com a necessidade do tema da filosofia, visto que também aquela liberdade de algum modo faz parte do tema. Como corolário, tem-se que há-de preservar a liberdade finita, mas não às custas da liberdade divina, sua última fonte. Sendo assim, a proposta de solução de Fichte em última instância implicará compreender a transcendência, a incondicionalidade, a espontaneidade e a verdadeira independência da liberdade humana como expressão, participação ou, como ele mesmo diz, “aparição” ou manifestação (*Erscheinung*) do Absoluto. Ao mesmo tempo, Fichte irá empenhar-se por estatuir, com a máxima apreensão sistemática, um conceito de Deus a uma só vez vivo e racional.¹⁸⁶

poder estar em harmonia com nossos múltiplos atos de validação ou autorização, em um sistema de pensamento autofundamentado.

Também no que diz respeito à teologia filosófica a situação fica mais clara. O que se tenta é propor uma defesa tanto da liberdade humana quanto da liberdade divinas dentro de um contexto sistemático total mas internamente diferenciado, buscando alcançar, numa nova síntese expositiva, um equilíbrio de liberdades. No tocante à questão da possibilidade da metafísica, há que ressaltar, por ora ainda a título provisório, a já mencionada paixão fichteana pela unidade, que p. ex. no final da 15a Conferência assume de forma decisiva o primeiro plano. Essa paixão pela unidade é um claro testemunho de seu compromisso com (1) um saber coerente e sistemático acerca do conjunto do ser e com (2) a idéia do fundamento, não só como fundamento do conhecimento, mas simultaneamente do ser. Já a peculiaridade e o estatuto epistêmico desta definição de metafísica não estão tão claros, tendo que ser definidos com maior precisão. Mas, de novo a título provisório, é possível indicar ao menos negativamente que tal modelo de metafísica, tanto quanto se pôde ver até aqui, nada têm a ver com a tradicional metafísica da substância (principal critério de conteúdo). Isso fica claro na medida em que ela não busca estatuir o fundamento do ser da forma tradicional, axiomática e dedutiva, separadamente dos múltiplos atos validadores da subjetividade (principal critério formal).» (Luís H. Dreher, «A Questão de Deus no itinerário filosófico do Fichte tardio», in Xavier, Maria Leonor L. O. *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Vol. II. Sintra: Zéfiro, 2008. p. 1201).

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 1184.

A integridade sistemática do real era um projeto indisfarçavelmente marcado pelo idealismo lógico platônico e pelo poder de sedução da visão de mundo de Espinosa, de modo que, mesmo contrariando fortemente as conotações mecanicistas e deste último, Fichte e os demais idealistas e românticos do período se rendem à revelação lógica, ética e estética do evangelho da natureza divinizada, reconhecendo-se como panteístas, mas, novamente, de um tipo muito específico, questionável, cristão e vitalista de panteísmo. A bem da verdade, o “panteísmo” de Fichte engloba elementos teístas mais que suficientes para ser considerado já um panenteísmo, visão que, no entanto, só seria conceitualmente desenvolvida depois de Schelling.

Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854), sendo um dos autores que com maior fôlego sustentou a ideia de Deus ao longo de uma vasta obra, começará por defender um panteísmo forte para a filosofia da natureza ao lado de um panteísmo fraco, semi-teísta, para a filosofia transcendental ou idealista. Ele rapidamente evoluiria, contudo, dessa primeira fase exploratória para uma noção unificada e sistemática que identifica natureza e espírito como desdobramentos de um fundamento absoluto: Deus. Finalmente, após a crítica de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* e de um resgate pessoal da tradição mística cristã, especialmente definida pela recepção de Jakob Böhme na viragem para o século XIX, Schelling atinge o ponto de equilíbrio ideal entre imanência e transcendência, panteísmo e teísmo, em seu revolucionário texto *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. É aí que Schelling redescobre o sentido voluntarista e moral do cristianismo, rejeitando a síntese apenas intelectual de um monismo “plano”, caminhando para um monismo muito complexificado e matizado por contrastes e conflitos que melhor reproduzem o drama moral cristão, a guerra introspectiva paulina e o senso cristão de ultrapassagem radical do absoluto *in concreto*, oposto ao panlogismo dos programas filosóficos¹⁸⁷.

Paralelamente ao trabalho de Fichte e Schelling, F. E. D. Schleiermacher (1768-1834) apresentaria uma abordagem bem mais agnóstica e possivelmente mais fiel a Kant, enquanto, ao mesmo tempo, mais comprometido com a tradição teológica de separação entre fé e razão, em contraste com o processo de subsunção da teologia na filosofia, praticado pelos filósofos do período. Isso situa Schleiermacher em uma posição muito especial, de defensor da especificidade não apenas da teologia, como da própria religiosidade na economia transcendental e em sintonia com todo o processo de crítica à religião e à teologia a partir de um primeiro desencantamento do mundo propiciado pela *Aufklärung*.

Divergindo do conceito mais intelectualista de intuição dos idealistas, Schleiermacher chamará (romanticamente) a intuição religiosa de *sentimento*, embora ainda um sentimento transcendental radicado *a priori*, isto

¹⁸⁷ F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, CD-ROM, Total Verlag, 1997. [I, 7, 352]

é, predisposição universal e objetiva ao infinito, e não reação psicológica a circunstâncias e objetos específicos. Esse sentimento cresceria sempre, para Schleiermacher, em contacto com a positividade sócio-histórico-psicológica de uma religião concreta¹⁸⁸, e se caracteriza pela percepção de radicação do sujeito (do espírito) em um metacontexto, já que a subjetividade se reconhece como inevitavelmente dada, e não se pode fundar a si mesma – como foi a percepção do Fichte maduro após a reação à acusação de ateísmo. Assim, Schleiermacher definirá em *A fé cristã* que «a essência da piedade é que estejamos conscientes de que somos simplesmente dependentes, quer dizer, que nos sintamos dependentes de Deus»¹⁸⁹. Todavia, essa dependência não deve ser entendida como ameaça à liberdade, uma vez que a estrutura da subjetividade que a reconhece é a mesma que atesta a liberdade, como o conhecimento. Espelha-se, por isso, o movimento metafísico de resgate das origens, mas já não como movimento intelectual e sistemático, pois diz respeito exatamente a um intuir da razão a respeito de sua falta de autossuficiência, e a um respetivo assombro diante da consciência de uma fonte de liberdade, vida e subjetividade infinita que a cerca de todos os lados¹⁹⁰.

Chegamos a G. W. Hegel (1770-1831) sem insinuar que nele esta linha evolutiva encontre seu auge – o que corresponderia a uma ideia bastante explícita em sua própria obra –, até porque muitos desenvolvimentos futuros partirão de diversos outros pensadores aqui mencionados e outros ignorados.

Como em relação aos demais, o pensamento de Hegel sofre intensas transformações entre as obras de juventude e os escritos que só serão publicados ou compilados postumamente, o que não o impede de conservar, mais do que os outros autores, uma perspectiva fortemente monista e de imanência do Absoluto, o qual terá a peculiaridade de ser assumidamente identificado com Deus apenas no começo e final da obra hegeliana. A fase intermediária e, para muitos, mais relevante do pensamento de Hegel, que vai da *Fenomenologia do Espírito* ou pouco antes dela até meados da fase de Berlin, com a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, não chega a negar, mas parece se esquivar

¹⁸⁸ «Religião», ou mais precisamente na obra tardia, “religiosidade” ou piedade (Frömmigkeit), é esta autoconsciência em nível transcendental, só que agora corporificada para dentro de nexos empíricos, histórico-contextuais e psicológico-individuais. O sentimento, transcendentalmente colhido por análise, nunca existe de maneira abstrata. Por isso mesmo uma filosofia da religião autêntica há de ter, para Schleiermacher, um componente histórico e tipológico, afastando-se da tendência presente na Aufklärung de destilar uma religião universal. Antes, sem religiões não há religião: eis a descoberta agora sistematizada por Schleiermacher no contexto de uma ética filosófica e de uma filosofia da religião – diferentes daquelas sistematizadas por Kant ao fim da época clássica da Auklärung, e com as quais a ciência “positiva” da teologia não pode deixar de relacionar-se» (Luís H. Dreher, «Subjetividade, religiosidade e interesse filosófico: aportes perenes da obra de Friedrich E. D. Schleiermacher», in *Ética e Filosofia Política* 19, Vol. 1, 2016, p. 8).

¹⁸⁹ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 31.

¹⁹⁰ Cf. Luís H. Dreher, «Dependência e Liberdade, Schleiermacher, Schelling e os Modos da Relação com o Absoluto», in *Numen* 7, 2, (2010).

ou tomar-se de pudor diante dessa identificação. Não fosse a clareza com que as *Preleções sobre Filosofia da Religião*¹⁹¹ tratam do conceito de Deus, aquela ambiguidade anterior poderia justificar a percepção algo popularizada de que Hegel teria superado o elemento religioso sem mais.

Como se vê, as definições de manual que exigem separações claras entre teísmo, panteísmo e panenteísmo não são facilmente aplicáveis à maioria dos autores responsáveis pelo seu desenvolvimento, e quando Karl F. Krause cunhou o termo *pan-en-teísmo* no intuito de sintetizar uma relação mais complexa e inclusiva entre Deus e a Criação ele não fez muito mais do que dar transparência a uma ambiguidade evidenciada ao longo de toda a tradição metafísica moderna, em que se constata a insuficiência de modelos teístas antropomórficos e vinculados a um criacionismo simplista, bem como das formulações panteístas desumanizantes e/ou redutoras do carácter espiritual de Deus.

Krause via, portanto, uma continuidade entre Platão, Schelling e Hegel no sentido da identificação de Deus como único princípio intelectual possível para a solução do problema da pergunta sobre o sentido e a coerência do ser¹⁹².

Na obra de Krause como um todo, um pensamento central é recorrente: ciência não é a compreensão das partes, mas também e principalmente da totalidade da coisa. Alguém que descreva um dedo, um fio de cabelo e um rim não será capaz de juntar essas partes em uma pessoa sem o conceito de totalidade (= pessoa, neste caso). O conceito de árvore – por mais que possa ser decomposto analiticamente em raízes, galhos, folhas etc. – contém uma ideia total que não pode ser reduzida ao somatório dos itens¹⁹³. Pela mesma razão, Platão teria afirmado que um cachorro sem uma pata ainda é um cachorro; e é também pela mesma razão que dizemos que uma sensação, uma lembrança e um pensamento não compõem a consciência, mas são partes dela como elementos de uma totalidade maior¹⁹⁴. Ora, uma ciência que descreva as partes do ser sem compreender, sem sequer se referir à totalidade e essência do ser não é ciência alguma, assim como a descrição de partes não é ciência das plantas, dos animais ou da consciência se jamais for capaz de

¹⁹¹ Importa observar que esta obra foi publicada postumamente e a partir de anotações de estudantes que atendiam às preleções, havendo inclusive três versões delas, correspondentes às três ocasiões em que Hegel apresentou o curso. Muito comentadores da teologia hegeliana enfatizam a excessiva importância que Hegel deu a esse curso. Ver Humberto Schubert Coelho, «O Deus “cristão” de Hegel; a estrutura das Preleções sobre Filosofia da Religião e a reação a elas», in *Ética e Filosofia Política* 21, Vol. 1, 2018.

¹⁹² Karl C. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1828, p. 25.

¹⁹³ Benedikt Göcke expõe como ninguém o desenvolvimento deste conceito ao longo da obra de Krause. Cf. Benedikt P. Göcke, «On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism», in *Zygon* 48, 2013.

¹⁹⁴ Karl C. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, pp. 216-224.

definir uma planta, um animal e uma pessoa enquanto entes com propriedades que ultrapassam as propriedades de suas partes¹⁹⁵. A ciência depende, portanto, do conceito de totalidade que unifica e justifica os independentes, e a totalidade absoluta do ser é Deus, sem o qual as partes não têm sentido em si mesmas¹⁹⁶.

1.2. O *panenteísmo* de Krause divulgado por Sanz del Río e o *pantiteísmo* de José Maria da Cunha Seixas

Samuel Dimas

1.2.1. Introdução: para uma metafísica que supere o panteísmo na conciliação entre a identidade do Ser e a diferença dos seres

O pensamento ocidental apresenta três soluções principais para a racionalização da origem da realidade e da relação entre Deus e o Mundo.

Por um lado, temos a perspectiva monista com origem no eleatismo pré-socrático e no estoicismo, que viria a ser desenvolvida na modernidade por Espinosa e pelo idealismo alemão acerca da necessária unidade e identidade da realidade, a qual se traduz pela noção de *panteísmo* que significa a afirmação de que «tudo é Deus». Esta teoria suprime um dos termos da antinomia Uno e Múltiplo e reduz a realidade a uma só substância e a um só ser: na redução espiritual, a matéria apresenta-se como sua manifestação inconsciente; na redução material, o espírito apresenta-se como seu epifenômeno. Num sentido mais amplo, o monismo não se opõe ao pluralismo de seres e substâncias materiais ou espirituais. Embora Parménides apresente a visão dualista da divisão em mundo da verdade e mundo da aparência, que seria desenvolvida por Platão, tende para o monismo, pois o ser é comparado a uma esfera redonda e perfeita que não admite mudança nem divisão. O monismo estático de Parménides, herdeiro dos monismos panteístas orientais, que adquire em Plotino a forma não exclusiva de um panteísmo emanatista, transforma-se com o Idealismo moderno em monismo dinâmico, absorvendo os entes no Ser e reduzindo a sua multiplicidade a manifestações do processo evolutivo do único ser infinito, como acontece, por exemplo, no hegelianismo que identifica o Espírito Absoluto com o dinamismo da natureza e o devir da história humana.

¹⁹⁵ Não sem razão este argumento é aproveitado por emergentistas, ainda que com distorções que o afastem da visão original de Krause.

¹⁹⁶ Cf. Karl C. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, p. 253.

Por outro lado, temos a perspetiva dualista com origem no mazdeísmo persa de Zoroastro e radicalização no maniqueísmo acerca da existência de dois princípios últimos irreduzíveis de toda a realidade, o bem originando o mundo espiritual e o mal originando o mundo material, que viria a ser desenvolvida em sentido amplo e mitigado pelos pré-socráticos, por Platão e Aristóteles, pela tradição judaico-cristã e pelo legado cartesiano da modernidade, através de conceitos ontológicos e gnosiológicos antitéticos e bipolares, mas preservando a unidade de um princípio originário. Em termos filosófico-teológicos cristãos, a génese desta configuração da realidade reside na revelação bíblica e tem o seu desenvolvimento na patrística neoplatónica e na escolástica medieval com a diferenciação ontológica entre a realidade necessária e eterna do Criador e a realidade finita e contingente das criaturas, que se traduz pela noção de *teísmo* que significa a crença na existência de Deus transcendente ao Mundo.

A procura de superação do monismo e do dualismo radical é dada pela doutrina teísta metafísica da criação, sustentada pelas teorias da participação e da analogia, estabelecendo a relação unitária da diversidade dos seres com a fonte originária do Ser supremo. Apresenta-se, assim, como a alternativa ao deísmo dualista e ao panteísmo monista. Na corrente ortodoxa teísta, e como forma de racionalizar a relação entre a liberdade humana e a providência divina, ficou ainda do Zoroastrismo e do Maniqueísmo persas, a tese escatológica do juízo final e do destino dúplice da realidade na concomitante eternidade do bem e do mal, do reino edénico e da perdição do inferno. Se para o dualismo gnóstico há um princípio divino superior ao demiurgo ou criador do Mundo material, para o dualismo maniqueísta há uma igualdade de poder nos dois princípios originários da realidade que permanece eternamente.

A noção *teísmo*, do grego θεός, e a noção deísmo, do latim *deus*, são termos sinónimos que significam a «crença em Deus», no entanto, no âmbito da tradição histórica filosófica, o termo deísmo passou a significar a afirmação na existência do Ser supremo de Deus criador do Mundo, mas negando a sua ação ou presença providencial depois da Criação e negando a sua intervenção sobrenatural pela Revelação e pela Graça. Esta posição é associada ao Deus do mecanicismo racionalista que arquitetou o mundo na sua ordem perfeita com leis fixas e imutáveis, pelo que não precisa de ulterior intervenção porque é uma obra perfeita. Trata-se de uma perspetiva difundida no contexto iluminista da religião natural e racionalista de livres pensadores como David Hume, Kant e Voltaire. O *deísmo* é uma perspetiva que assume o dualismo ontológico de Deus, que está separado do Mundo e o abandona no seu curso, e que, dessa maneira, se contrapõe linearmente à perspetiva do *panteísmo* que assume o monismo ontológico de Deus, que é idêntico ao Mundo.

Neste contexto, o termo *teísmo* representa o esforço de conciliação entre a necessária imanência e a necessária transcendência por via da mediação da graça sobrenatural. Podemos dizer que se constitui, na história da cultura europeia, como uma terceira grande solução para conceber a relação entre o

divino e o mundano, mas com naturais cedências ao dualismo, porque parte da prevalência da transcendência, negando a perspectiva de uma divindade imanente impessoal. O mesmo se aplica à nova proposta do *panenteísmo* de Krause que, no polo oposto, também procura ser essa terceira alternativa, partindo da prevalência da imanência com base na noção de excedência divina de Nicolau de Cusa¹⁹⁷ e negando a perspectiva da criação como comunicação *ad extra* de um Deus transcendente. Esta denominação de *panenteísmo* é criada entre a edição da obra *Compendio da parte Analítica* de 1825 e a obra *Lições sobre o sistema da Filosofia* de 1828, para traduzir a compreensão de Karl Krause sobre a imanência do mundo no seio de Deus¹⁹⁸.

Esta configuração panenteísta da realidade viria a ter acolhimento na sensibilidade teológica e filosófica da cultura religiosa espanhola liberal, na linha reformadora que vinha de Erasmo até à Ilustração, e que consistia na heterodoxia mística de uma certa liberdade de consciência em conexão com a reforma protestante e em reação à ortodoxia institucional católica do Concílio de Trento. Ao contrário do pensamento monista e panteísta hegeliano, que tende a diluir o indivíduo no absoluto e promove uma noção de ordem política que salienta o poder estatal, esta corrente krausista reformadora salienta os direitos da pessoa de acordo com a ideologia liberal. De entre as várias figuras do Krausismo espanhol destaca-se Sanz del Río, que em 1850 publica a obra *K. Chr. F. Krause: Lecciones sobre el Sistema de la Filosofia analítica*¹⁹⁹ e em 1860 publica a obra *Krause, Sistema de la Filosofia. Metafísica. Primeira parte. Análisis*²⁰⁰ e a obra *Ideal de la humanidad para la vida*²⁰¹. A estrutura do *Sistema*, de via analítica e sintética, de Sanz del Río reproduz a obra de Krause publicada em 1828 com o título *Lições sobre o sistema da Filosofia*, acrescentando alguns elementos do krausismo belga de G. Tiberghien. O seu propósito é claro: superar o panteísmo do idealismo alemão por via de uma fé racional e procurar, pelos meios puramente naturais, conhecer a essência Deus e o destino dos seres nele contidos. A razão não se impõe, no sentido ateu, como substituta de Deus, mas procura encontrar os laços de conexão com a razão de Deus²⁰².

¹⁹⁷ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 1, § 185, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 131.

¹⁹⁸ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828, p. 256.

¹⁹⁹ Cf. Zanz Del Río, *K. Chr. F. Krause: Lecciones sobre el Sistema de la Filosofia analítica por D. Julián Sanz del Río*, Madrid, Imprenta de los Sres. Andrés y Díaz, Plazuela del Duque de Alba, n. 3, 1850.

²⁰⁰ Cf. Sanz del Río, *C. Cr. F. Krause. Sistema de la filosofia. Metafísica. Primeira parte. Análisis, expuesto por D. Julián Sanz del Río*, Catedrático de História de la Filosofia, en la Universidad Central, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, Plaza de los Ministerios, 3, 1860.

²⁰¹ Cf. *idem*, *Ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

²⁰² Cf. Manuel Suances Marcos, *Historia de la Filosofia Española Contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010, pp. 73-74.

Partilhando a mesma preocupação, numa obra publicada em 1878 com o título *Princípios Gerais de Filosofia da História*, o pensador português José Maria da Cunha Seixas refere-se ao panteísmo de Hegel e de Schelling, ao monismo inconsciente de Eduard von Hartmann, que viria a influenciar profundamente o pensamento de Sampaio Bruno, e ao panenteísmo de Krause que, no seu entender, procura superar o monismo panteísta através da fórmula unidade, diversidade e harmonia²⁰³. Em 1883, na sua obra *O Panteísmo*, Cunha Seixas afirma a legitimidade da doutrina panteísta, que surge ao pensamento unificador como representação da realidade enquanto uma só substância de onde tudo emana numa identidade universal, mas recusa que seja a posição verdadeira e, nesse sentido, propõe uma nova solução a que dá o nome de *pantiteísmo*, que significa *Deus em tudo*, em que a identidade não se dá na *essência* infinita, mas dá-se na *existência* a quando da manifestação do Ser nos seres: «O panteísmo quer fazer Deus-tudo e Deus todo; o pantiteísmo vê Deus em tudo e assim fica arredado do panteísmo e mais próximo da dualidade cristã, que reconhece Deus como distinto de tudo»²⁰⁴.

Talvez uma nova reflexão em contexto teísta cristão possa dar uma maior consistência a esta terceira via conciliadora do panteísmo com o deísmo, que supere o impasse gerado pela metafísica tradicional e pelos idealismos e racionalismos modernos. Assinalamos esse esforço em dois planos: a) na reflexão sobre o carácter analógico da realidade e da presença fontal de Deus transcendente na imanência do Mundo, na linha do que fazem os neo-tomistas histórico-hermeneutas Maréchal, Béla Weissmahr, Xavier Zubiri, Karl Rahner, Bernard Lonergan, José Enes, Jorge Coutinho e Joaquim de Sousa Teixeira; b) na reflexão sobre a manifestação de Deus e a participação da sua ativa presença, na linha do que fazem os fenomenólogos e existencialistas Gabriel Marcel, Michel Henry e Paul Ricoeur e os neoplatónicos ideo-realistas e hermeneutas Maurice Blondel, Leonardo Coimbra, Louis Lavelle, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves.

De qualquer maneira, identificamos no debate do século XIX sobre o panenteísmo, o primeiro momento de procura de reabilitação da metafísica da imanência em contexto cristão e no qual participou com relevância o pensador português José Maria da Cunha Seixas, que introduz a noção de *pantiteísmo* para diferenciar o seu sistema da proposta panenteísta de Krause adotada na ibéria por Sanz Del Río. Importa pois perguntar: nesta comum procura de superação da noção panteísta de *Deus substância* de Espinosa, sem perder a necessidade de um meio de união entre Deus transcendente e o Mundo imanente, em que difere o pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas do panenteísmo de Krause divulgado por Sanz del Río? Poderemos

²⁰³ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995, p. 112.

²⁰⁴ Cf. *idem*, *O Pantiteísmo* (1883), in *op. cit.*, p. 180.

nós identificar nestas propostas de Krause e de Cunha Seixas, que em relação ao panteísmo se reivindicam mais próximas do criacionismo cristão, elementos válidos para a uma terceira solução que concilie a imanência e a transcendência de Deus na relação com o Mundo?

1.2.2. Da teoria panteísta de que «tudo é Deus» à teoria panenteísta de que «tudo está dentro de Deus» e à teoria pantiteísta de «Deus em tudo»

No início do século XIX, Karl Krause, aluno de Fichte e de Schelling na Universidade de Jena, recusa a perspectiva teísta de Deus absolutamente transcendente, afirmando o divino como realidade essencial que contém todo o Universo. O autor alemão começa por apresentar uma filosofia da natureza de teor panteísta, partilhando a tendência idealista da época em anular a ciência com a religião e a razão com a fé²⁰⁵. Sob a influência de Espinosa, começa por defender a noção de Mundo como substância única e originária que é causa de si²⁰⁶, partilhando depois com a filosofia da identidade de Schelling a noção do «Ser sendo o organismo dos seres», isto é, a noção do «Ser sendo o Mundo»²⁰⁷. Estamos em presença de um panteísmo acósmico que equipara o Universo, enquanto conjunto harmónico das coisas, com Deus, enquanto princípio do real.

Num primeiro momento, dá-se a preocupação de Krause com a concepção antropomórfica de Deus que é representado por símbolos cada vez mais depurados de acordo com a capacidade de amor, sabedoria e arte. Esta mediação não permite o acesso à essência de Deus. O desejo filosófico de saber ou conhecer Deus, que é sentido pelo crente, é uma aspiração impossível²⁰⁸. A proposta alternativa é a da equivalência entre Deus e Mundo, concebendo que todas as esferas cósmicas são pensamentos vivos de Deus, numa absoluta harmonia e unidade que é passível de ser intuída intelectualmente e conhecida racionalmente à luz dessa intuição²⁰⁹.

Mas, num segundo momento, para evitar a acusação de panteísmo, Krause sem deixar de definir Deus como o ser supremo e eterno e como o conjunto harmónico de todos os seres, vai dividir o Mundo em dois planos ontológicos

²⁰⁵ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, p. 177.

²⁰⁶ Cf. Karl Christian Friedrich Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie*, Für seine Vorlesungen, Jena y Leipzig, 1804, p. 3.

²⁰⁷ *Idem*, *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche. Anhang: Urkundliches zur Lebensgeschichte des Verfassers, Leipzig, 1890, p. 147.

²⁰⁸ Cf. *idem*, *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, Erste Abtheilung*, Jena y Leipzig, 1803, p. 59.

²⁰⁹ Cf. *idem*, *Entwurf des Systems der Philosophie*, p. 86.

distintos: a) o que corresponde à unidade absoluta e cujas propriedades são em Deus; b) o outro que corresponde à diversidade harmónica e cujas propriedades ou partes estão dentro de Deus, ou seja, são de natureza divina, mas não são Deus mesmo²¹⁰. Deixa a fórmula panteísta da identificação entre o mundo e Deus e passa a defender a tese panenteísta de que o mundo está contido em Deus. Procura, dessa maneira, conciliar a transcendência com a imanência, no sentido de evitar as posições fraturantes do dualismo ontológico e de evitar as posições indiferenciadoras do monismo ontológico que não respeitam a identidade individual dos seres. Pela unidade do espírito e da natureza, o Universo forma um todo orgânico feito à imagem de Deus e desenvolve-se de forma harmoniosa segundo a lei perfeita da sua Providência. Como nos diz Krause no seu *Compêndio de Estética*, a beleza do Mundo, na sua unidade orgânica substancial que contém em si pluralidade e harmonia, tem o seu fundamento no Ser uno, absoluto e infinito de Deus²¹¹.

A noção de que Deus inclui dentro de si a realidade finita sem se identificar com ela resulta da diferença estabelecida por Krause entre Deus como *Ser absoluto*, que inclui toda a realidade do mundo, e Deus como *Ser supremo*, que transcende o Mundo. O mundo está dentro de Deus ou é imanente a Deus, mas ao, mesmo tempo, é fundamentado por Deus, numa relação metafísica de dependência e subordinação que é traduzida pela noção de que o mundo está sob Deus, que é transcendente. A noção de que o Mundo está dentro de Deus enquanto Ser absoluto corresponde à tese defendida pelo panteísmo. A noção de que Deus transcende o Mundo enquanto Ser supremo corresponde à tese defendida pelo deísmo. O teísmo irá procurar conciliar estas duas perspectivas, sem cair no panteísmo, pela noção analógica de comunhão ontológica e pela noção trinitária de presença de Deus no Mundo pela Encarnação e pela ação do Espírito Santo. O panenteísmo de Krause, à semelhança do teísmo, realiza a conjugação das duas perspectivas, afirmando que Deus, para além de incluir o Mundo, isto é, para além de um Ser absoluto, também transcende o Mundo, ou seja, também é Ser supremo. A relação do Mundo com Deus enquanto Ser supremo significa uma sub-relação, no sentido de «inferior a Deus», e não uma extra-relação, no sentido de «fora de Deus», como defende o deísmo e a visão tradicional teísta da criação *ex-nihilo*. O juízo de que Deus é fora do Mundo e de que o Mundo é fora de Deus não é verdadeiro de forma absoluta, porque nada pode ser ou pensado fora de Deus. Mas o juízo acerca do Mundo que é fora de Deus enquanto Ser supremo já é legítimo, porque expressa uma relação fundamental de que o Mundo é dentro de Deus e sob Deus.

²¹⁰ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, p. 191.

²¹¹ Karl Krause, *Compêndio de Estética*, trad. por Francisco Giner, Madrid, Editorial Verbum, 1995, p. 51.

Esta posição fundamenta a relação de intimidade ou de interioridade do homem com Deus, que inclui o conhecimento, o sentimento e a vontade, ou seja, a ciência, o amor, a arte, e o bem. O conhecimento é possível porque, o homem ao estar dentro de Deus participa das formas da divindade. Há uma continuidade ontológica que une Deus com cada um dos seres finitos e que, por exemplo, Sanz del Río traduz pela imagem de que o ser particular é semelhante ao Ser, ou seja, o ser finito é análogo a Deus²¹². O panenteísmo traduzido e divulgado por Sanz del Río corresponde à obra de Krause. Embora o texto espanhol não seja uma tradução literal do alemão, não se encontram diferenças muito significativas. Só o receio de ser acusado de panteísta levaria Zanz del Río a omitir alguns parágrafos na tradução da Analítica do *System der Philosophie*²¹³. Mas há um aspeto importante que importa assinalar. O pensamento de Krause está em conformidade com uma das características do panteísmo que é a ideia de que o mundo é imanente a Deus, mas não no sentido de uma equiparação absoluta entre Deus e o Mundo. E para estabelecer essa diferença recorre ao neologismo *panenteísmo* que significa «tudo está dentro de Deus», sem que isso implique que Deus se reduza ao conjunto da realidade finita.

Mas como assinala o estudo comparativo do espanhol Rafael Jiménez, há uma situação de falta de rigor terminológico na tradução espanhola que pode induzir em erro na compreensão da *Analítica* no conjunto da metafísica krausista. Refere-se à forma como Sanz del Río traduz a proposição «in» (dentro de) no sentido de «an» (em) e cuja diferença de significado é muito importante no panenteísmo. A proposição «an» permite a predicação de qualidades dadas no objeto, seja em Deus ou no Eu, no sentido de um ser unitário e total antes da observação da diversidade que o compõe. De modo distinto, as partes constitutivas desta diversidade do objeto e da sua forma são traduzidas pela expressão «in» ou «dentro de». Esta distinção resulta da análise da subjetividade com a necessidade de distinção daquilo que é «em Eu» [*am Ich*], que corresponde às suas propriedades fundamentais, como ser, essência, unidade, mesmidade, daquilo que é «dentro do Eu» [*im Ich*], que corresponde às partes que o compõem, como corpo, espírito, ser humano, assim como suas qualidades mutáveis²¹⁴. Esta diferença permite a Krause distinguir na Analítica duas tarefas: a primeira é encontrar o «Eu em si», ou seja, as propriedades do Eu que são no Eu e que correspondem ao Eu como Eu total; a segunda é investigar o que é o Eu dentro de si, quais as suas partes constitutivas e quais as suas propriedades internas, como por exemplo,

²¹² Cf. Sanz del Río, C. Cr. F. Krause. *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis*, 1860, p. 541.

²¹³ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de la Filosofía de Krause*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, pp. 117-121.

²¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 122.

o conhecimento, o sentimento e a vontade²¹⁵. Sanz del Río terá compreendido a diferença entre estes dois planos lógicos «em» e «dentro de», pois traduz corretamente esta especificação do texto da *Analítica* na obra de 1860²¹⁶, mas o autor espanhol não é constante na sua tradução, nomeadamente quando se trata de mostrar que o predicado não se refere ao Ser absoluto, mas enquanto contém uma diversidade interna. Algumas expressões de Sanz del Río não agradariam a Krause por conduzirem a uma leitura panteísta do seu sistema, como por exemplo: «Dios es *en* sí, el Mundo»²¹⁷, em que a proposição «in» é traduzida por «en»; «Dios esencia *en* si (en ser Dios) el Mundo»²¹⁸. Para evitar o panteísmo, Krause estabelece uma diferença entre aquilo que é «em Deus», nas suas propriedades essenciais e fundamentais (plano ontológico primeiro), e aquilo que é «dentro de Deus», como organismo dos seres e das essências, que corresponde ao conteúdo e à forma que Deus funda na sua diversidade interna (plano ontológico segundo)²¹⁹.

Ora esta distinção parece estar presente em José Maria da Cunha Seixas, quando afirma que Deus é princípio dos princípios que não está fora do Mundo, mas «dentro do Mundo», ou seja, dentro das ideias e dentro das coisas, e quando acrescenta que Deus é a «realidade suprema» a que toda a realidade está subordinada²²⁰. Identificamos nesta formulação a diferença entre Deus e Mundo, que à semelhança de Krause é dada pela relação de subordinação e, ao mesmo, tempo a identidade entre Deus e o Mundo, que é dada pela noção de presença do divino no seio das coisas criadas e pela noção de manifestação da unidade e substância de Deus na pluralidade da realidade. Na sua obra *Princípios Gerais de Filosofia*, publicada em 1898, José Maria da Cunha Seixas invoca a genialidade da síntese filosófica de Karl Krause e, em diálogo com o filósofo krausista belga Guillaume Tiberghien, sublinha a importância deste sistema metafísico triádico que reconhece o ser na sua unidade essencial (ser em si), na totalidade de tudo o que está contido na sua essência (oposição e antítese da multiplicidade), e na união final do todo com as partes (síntese e harmonia)²²¹. Assim, constitui o seu sistema pantiteísta,

²¹⁵ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828, p. 48.

²¹⁶ Cf. Sanz del Río, C. Cr. F. Krause. *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis*, 1860, p. 50.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 417. Tradução de *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828, p. 250.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 420. Tradução de *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828, p. 252.

²¹⁹ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de la Filosofía de Krause*, p. 124.

²²⁰ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 512.

²²¹ Cf. *ibidem*, p. 404.

fundado nas leis da unidade, variedade e harmonia²²², para racionalizar a relação entre a unidade do Ser absoluto e infinito e a pluralidade finita das suas maneiras de ser. Todo o organismo da Criação, na sua unidade e diversidade, converge para o homem, enquanto harmonia do mundo físico e do mundo espiritual, e o homem converge para o Criador enquanto princípio de tudo o que existe, numa relação íntima de carácter pessoal²²³.

De acordo com o *panenteísmo*, o Ser absoluto e infinito, substantivo e livre, uno e perfeito, contém a infinita pluralidade e variedade de propriedades harmonicamente unidas em sua essência. Cada uma delas, como a onisciência, o amor, a bondade, a justiça e a onipotência, expressam de forma peculiar a unidade da essência divina em união harmoniosa e inefável. Na beleza da realidade finita resplandece algo de divino, mas não Deus mesmo em sua realidade absoluta e total, como defendia o panteísmo, porque Deus apenas subsiste de forma íntegra e indivisa em si mesmo. Como tal, o belo é seu símbolo e imagem²²⁴. O mundo, sendo semelhante a Deus, não é Deus.

No mesmo sentido, de acordo com o *pantiteísmo*, os seres finitos e contingentes participam do Ser infinito e perfeito sem se confundirem. Para evitar o panteísmo, Cunha Seixas evita a fórmula ambígua de que «tudo está em Deus» e, a partir da tese augustiniana da iluminação e da tese cartesiana das ideias inatas e do pensamento como sinal da verdade do absoluto no sujeito, prefere a formulação de «Deus em tudo»²²⁵, conciliando de forma sintética a unidade substancial com a pluralidade relacional, a imutabilidade do infinito com a sucessão do finito, a matéria e o espírito. Pré-anunciando o que virá a defender Xavier Zubiri, que, para superar o dualismo da metafísica tradicional sem ceder ao monismo, afirma que Deus não é transcendente *ao* mundo, mas transcendente *no* mundo pela sua presença fundante ou fontal, Cunha Seixas afirma que «o transcendente está em tudo»²²⁶, fazendo corresponder às essências universais divinas de imensidade, eternidade, realidade infinita, princípio absoluto e sabedoria suprema (atributos do Ser supremo – absoluto em si próprio), as determinações contingentes respectivas, e igualmente reais, de espaço, tempo, substância, causa, relação e ordem (absoluto nas coisas – absoluto manifestado). À semelhança do panenteísmo, Cunha Seixas considera, sob a ordem suprema do Absoluto, o ser na sua unidade indeterminada e possível em si, na sua atualização ou manifestação pelas diversas maneiras de ser da criação e na harmonia condicional da unidade

²²² Cf. *ibidem*, p. 500.

²²³ Cf. Guillaume Tiberghien, *Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica*, trad. de Vicente Piñó y Vilanova, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1875, pp. 161-162.

²²⁴ Cf. Karl Krause, *Compendio de Estética*, p. 52.

²²⁵ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 499.

²²⁶ *Ibidem*, p. 490.

universal do todo com as partes, que compreende a ordem, a finalidade e o bem e que aspira à harmonia incondicional da plenificação²²⁷.

A realidade da unidade e diversidade do Universo é concebida por Cunha Seixas, não no sentido panteísta de uma única substância divina e infinita com diversos modos de manifestação, mas no sentido pantiteísta de um Deus distinto de toda a natureza que está presente nela pelas leis do conhecimento e do ser. O Universo não é uma substância única e absoluta de onde tudo emana²²⁸, sendo tudo um e idêntico em que o finito é mera sombra do infinito, mas é uma relação entre as realidades distintas do Absoluto incondicional e dos seres contingentes que contém a diferença entre o mundo do espírito e da matéria²²⁹. Desta maneira, Deus permanece ilimitado de modo absoluto, porque é pensado como totalidade infinita, na recusa da divinização politeísta das coisas finitas do real. A ideia de Deus comum a todas as religiões é a da substância una, livre e eterna, como causa eterna de todo os seres. Uma das críticas comuns, é a de que estes sistemas não deixam de ser imanentes, porque concebem a causalidade dentro da própria ação divina, reconhecendo que as obras não estão fora de Deus.

Krause afirma que cabe à filosofia libertar a religião e a teologia de todo o finito na intuição de Deus, que teve como causa o labor de uma razão imatura. A religiosidade popular atribui à divindade infinita, de forma supersticiosa, propriedades que lhe são impróprias e que mais não são do que representações antropomórficas que a desvirtuam e a reduzem ao comportamento de um homem idealizado, nomeadamente as categorias de pensamento, sapiência e volição²³⁰. A predicação antropomórfica de Deus tem apenas um valor poético, no contexto fantástico da religiosidade, sendo necessário ascender a uma religião racional pura que tem um elemento comum com a filosofia que é o de Ser supremo, isto é, Deus infinito e infundado. A presença das ideias espontâneas, como a intuição de Deus, não advém dos factos empíricos, mas é reflexo da verdade suprema, tal como também podemos verificar no espiritualismo agustiniano e cartesiano de Cunha Seixas: «Ontologicamente o espiritualismo, partindo da base de que as ideias racionais são reflexos do absoluto e da verdade e realidade suprema, crê na existência de Deus, aceita as ideias racionais como leis do Universo [...]»²³¹.

Mas a intuição imediata da ideia de Deus, como substância infinita e una, é suficiente para afirmar a sua existência? Kant afirma que não. Ora, à

²²⁷ Cf. *ibidem*, p. 444.

²²⁸ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 236.

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 245.

²³⁰ Cf. Karl Krause, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre*, Leipzig, 1810, p. 106.

²³¹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 249.

semelhança de Espinosa, considera Krause que a essência de Deus implica existência²³² e, assumindo o ontologismo anterior a Kant, defende o conhecimento intelectual de Deus pela impossibilidade de se pensar em absurdos que não possam ter existência alguma²³³. Na verdade, a mudança principal entre os escritos de Jena e os restantes dá-se através da noção de intuição pura do ser absoluto de Deus como fundamento e princípio de toda a ciência, em que deixa de haver equiparação entre Mundo e Deus e passa a haver subordinação do Mundo a Deus. A religiosidade passa a ser concebida como uma relação imediata entre o homem e Deus, denominada de *intimidade com Deus*. Ao contrário da posição anterior, passam a ser reconhecidos em Deus o carácter pessoal, a vontade e o entendimento. Também o pantiteísmo de Cunha Seixas se fundamenta nesta ideia de que não é preciso demonstrar a existência de Deus²³⁴, porque esta se impõe pela força lógica das ideias racionais, inatas e eternas que de forma intuitiva e imediata são colocadas por Deus no espírito para servirem de princípios do conhecimento, como, por exemplo, as ideias ontológicas de espaço, tempo, substância e finalidade²³⁵.

No período maçónico de Krause em Dresden, destaque para as seguintes obras: *O Ideal da Humanidade*, escrita entre 1807 e 1808, que será traduzida também por Sanz Del Río; *Sobre a Filosofia da religião e a Teologia Especulativa*, com edição póstuma; *Ciência universal pura da razão*, que é o primeiro esboço de uma *Analítica*, também de edição póstuma. Nelas, o autor desenvolve uma Metafísica que se centra nas seguintes questões fundamentais: a substituição terminológica da noção de Mundo pela noção de Ser supremo como princípio da ciência; o reconhecimento da transcendência do ser supremo em relação à criação; a religião como intimidade com o ser supremo devido à continuidade ontológica entre Deus e o Mundo; o carácter pessoal da divindade, a possibilidade do conhecimento de Deus através de uma intuição intelectual; a dimensão sintética da metafísica da humanidade com a subordinação da unidade harmónica do Mundo e da totalidade social à unidade absoluta de Deus²³⁶.

Afirmando que as verdades fundamentais da fé coincidem com as da razão, tal como sustentam os contemporâneos Cunha Seixas e Amorim Viana com a evidência da existência do Absoluto, Krause defende, por um lado, a ideia de Deus criador como causa de sua variedade imanente, isto é, como diferente da unidade harmónica das criaturas, e defende, por outro lado, a equiparação

²³² Cf. Karl Krause, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre*, Leipzig, 1810, p. 128.

²³³ Cf. *ibidem*, p. 97.

²³⁴ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 250.

²³⁵ Cf. *idem*, *A Fénix ou a Imortalidade da alma humana* (1870), in *op. cit.*, p. 43.

²³⁶ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, p. 17.

da unidade absoluta do mundo com a infinitude de Deus, sem discernir suficientemente a noção de «diversidade harmónica» do conjunto das coisas da noção de «unidade absoluta» do mundo. Esta incapacidade de pensar Deus como absolutamente transcendente, concebendo os efeitos como imanentes à causa, começa por impedir o autor de ser consistente na sua argumentação contra as acusações de panteísmo. Como conceber a transcendência de Deus sem situar as criaturas fora do Criador? Mas o esforço na procura de conciliar a fé teísta da religião com a razão panteísta do idealismo irá traduzir-se no sistema panenteísta, tendo a sua primeira expressão, ainda com muitas ambiguidades, na obra *Doutrina dos Costumes* de 1804, em que já defende a transcendência de Deus. O panenteísmo, desenvolvido com maior consistência a partir de 1806, procura defender, ao mesmo tempo, a imanência do Mundo «dentro de Deus» e a transcendência de Deus em relação ao Mundo, tal como se consolidará nos escritos de Gotinga entre 1823 e 1832.

1.2.3. Da pré-intuição atemática à intuição intelectual explícita do Eu e do Ser

As filosofias que negam a realidade no interior de Deus e as separam de forma abismal, como faz Kant com a cisão irredutível entre fenómeno e númeno, não permitem a ciência e tornam-se aliadas do ceticismo, pois o ser racional finito torna-se incapaz de conhecer o princípio absoluto. Neste pressuposto, Krause escreve em Gotinga, no ano de 1828, a obra *Lições sobre o Sistema da Filosofia*, com edição póstuma em 1889 que inclui dois volumes e que também será traduzida por Zanz del Río: a) a parte analítica, sobre a auto-ciência enquanto ascensão da intuição do Eu para a intuição do Ser que dá origem à ideia de um ser absoluto e à convicção de um conhecimento do sentimento e da vontade de Ser, desenvolvida no primeiro volume com o título *A parte ascendente da filosofia até à certeza do conhecimento de Deus como o princípio máximo da ciência*; b) a parte sintética, que coincide com a metafísica ou ciência fundamental enquanto *organismo originário e global da intuição de Ser*, em que Deus é descrito, não só como o processo nem apenas como o desenvolvimento, tal como acontece na dialética de Hegel, mas é descrito como uma realidade originária que inclui todo o desenvolvimento e, portanto, excede a sua manifestação, tal como referido no segundo volume com o título *A parte descendente da filosofia à luz do conhecimento de Deus como princípio máximo da ciência*²³⁷.

Só a partir do conhecimento da autoconsciência está o homem preparado para o conhecimento ou intuição de Deus: é à analítica que cabe essa tarefa de autoanálise que permite a intuição do Eu. Esse processo que conduz

²³⁷ Cf. Karl Krause, *Der im Lichte der Gotterkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Philosophie*. Zweite, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. Herausgegeben von Dr. Paul Hohnfeld und Dr. August Wünsche, Leipzig 1889, p. 1.

à evidência da intuição de Deus e ao reconhecimento da intervenção da subjetividade no processo de conhecer, passa pelo abandono da consciência exclusiva na subjetividade da sensibilidade e no conhecimento empírico. O conhecimento empírico, que não permite um fundamento certo, conduz ao ceticismo, e a confiança no fundamento certo, pela via divina, conduz ao dogmatismo. Estarão todos os homens capacitados para alcançar a intuição do Ser e poderão despertar para a ciência por uma única via, constituindo-se uma ciência universal da razão? Esta é a questão de Krause na sua intenção de tecer uma analítica universal, cuja implantação social só pode ser feita no âmbito educativo que contempla a mundividência de cada aprendiz de ciência²³⁸.

O primeiro passo importante neste processo consiste em despertar o desejo pelo saber e pela ciência, depois valorizar a suposta certeza dos diferentes conhecimentos e, por último, descobrir a existência de um conhecimento certo, o Eu, com o qual se supera o ceticismo que nega a existência de uma verdade indubitável. O homem do senso comum tem presente a intuição do Ser de forma latente e cabe à analítica torná-la patente ou consciente, pela subtração do sujeito cognoscente do estado de dispersão na sensibilidade, o que é exequível, pois toda a realidade participa da semelhança de ser e todos os conhecimentos oferecem essa possibilidade de rutura com o empírico. A analítica tem como tarefa facilitar o salto lógico que permite ao ser finito atingir um conhecimento infinito, noção de salto intuitivo-poético do pensar lógico-analítico para o metafísico-religioso usada também por Leonardo Coimbra no seu criacionismo²³⁹. Todos os conhecimentos são possíveis no contexto deste conhecimento atemático ou transcendental, que Krause define de conhecimento *pré-intuitivo* do Ser ou de Deus: quando a presença de um objeto na consciência se dá de forma completa, estamos em presença de um saber, mas se não for de forma completa, usamos os termos de pré-intuição, crença ou conjectura, os quais esperam converter-se em sapiência ou conhecimento científico²⁴⁰. Também para José Maria da Cunha Seixas, a vida do pensamento reflexivo exige uma noção prévia e imperfeita do objeto de conhecimento, que é dada pela intuição espontânea: «Sem a reflexão não há ciência e sem a intuição não há conhecimento algum: esta marca o alvorecer da inteligência [...]»²⁴¹. Da pré-intuição incompleta e espontânea da *noção* dada pela experiência (ser), ascende-se para a *reflexão*, que trabalha de forma racional e abstrata os elementos opostos das diversas maneiras de

²³⁸ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, p. 440.

²³⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 321 [137].

²⁴⁰ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 150.

²⁴¹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 149.

ser (manifestação), e depois termina-se na *síntese*, que quebra as contradições das antagonias reflexivas e dá ordem a essa multiplicidade com olhar no infinito, plano final a que o autor denomina como o regresso a uma «intuição completa» (harmonia)²⁴².

No reconhecimento da pré-intuição, que se apresenta como uma fé ainda sujeita ao erro, o homem verifica estar na posse de um conhecimento incompleto, que exige a reflexão e anuncia a proximidade da plena intuição e que se transformará numa *fé racional* que aspira a conhecer a ciência ou a totalidade orgânica, mas que nunca a esgota. Não se pode supor um abismo nem uma imediatez entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Embora não seja possível saber com certeza científica que todo o real finito está fundado em Deus, o homem tem a fé racional de que assim seja, porque pelo processo lógico da Analítica conseguiu conhecer Deus em sua ideia, estando isso assegurado pelo sentimento e pela vontade de Deus, dentro do marco comum da intimidade religiosa. Mas então como se pode conceber que um pensamento é válido objetivamente e traduz exatamente o que é pensado? Para Krause esta exatidão não é possível, porque a distância entre sujeito e objeto é insuperável, ou seja, o Eu nunca pode superar os seus próprios limites. O labor científico é uma tarefa inacabável, porque o saber intuitivo do homem, que se realiza com a razão e o entendimento para o conhecimento ideal e com a sensibilidade e a fantasia para o conhecimento empírico, não se pode confundir com o saber intuitivo penetrante que pertence unicamente a Deus e que se constitui por um intuir originário e global dentro de si mesmo²⁴³. Como diz Cunha Seixas, pela dialética intuitivo-racional, o homem crê num Deus abscondito e impenetrável à inteligência, mas evidente enquanto Ser supremo que vivifica a Existência: «[...] um ser supremo, cuja essência não podemos saber, mas que é uma realidade e uma fonte de vida. Em poucas palavras: há Deus *absconditus* e Deus *vivus*»²⁴⁴.

Como explica Krause, em diálogo com Fichte, o Eu autoconhece-se imediatamente, de forma certa e absoluta, sem necessidade de recorrer a algo distinto de si mesmo e, por isso, este conhecimento traduz-se pela noção de uma *intuição intelectual* ou *ideia*²⁴⁵, mas isso não supõe que não seja relativo e que não tenha um fundamento. O Eu é reconhecido como um ser total e orgânico, um ser cognoscente, senciante e volitivo, que, ao perguntar por um fundamento da realidade finita, é conduzido para um ser infinito e ilimitado

²⁴² Cf. *ibidem*, p. 150.

²⁴³ Cf. Karl Krause, *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche. Anhang: Urkundliches zur Lebensgeschichte des Verfassers, Leipzig, 1890, p. 84.

²⁴⁴ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 249.

²⁴⁵ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 38.

enquanto totalidade que não tem nada fora de si²⁴⁶. O ser finito exige a procura do seu fundamento numa globalidade que o integre. A intuição do Ser originário, apresentada por Krause no culminar da *Analítica*, parece oscilar entre três perspectivas: a) a tradição do argumento ontológico de Santo Anselmo, que conclui a existência de Deus a partir do conteúdo da ideia de ser mais perfeito; b) a tese cartesiana de que a ideia de substância infinita só é possível pela existência de uma causa proporcionada externa ao sujeito finito; c) e a perspectiva ontologista na linha de Espinosa, segundo a qual, nessa intuição mesma da substância do Ser já está contida a noção de existência desse Ser²⁴⁷. Como refere Cunha Seixas em diálogo com Descartes, Fichte e Krause, o ponto de partida é a unidade entre o desejo de saber, o sentimento de amor e o exercício do pensamento a que pertence a ciência, e a ideia primeira que aí emerge deve ser possível, imediata e evidente. Por distinção com o idealismo de Krause que parte da subjetividade do Eu, o realismo crítico de Seixas afirma que a ideia racional que é critério para toda a verdade é a ideia do ser: «É pois a *ideia do ser* o verdadeiro ponto de partida *objetivo* do pensamento, sendo ao mesmo tempo o termo comum, ideal, sempre o mesmo, idêntico, universal, que se encontra em todos os juízos»²⁴⁸.

Assim, parece claro que, na linha de Fichte sobre a indemonstrabilidade do princípio da ciência, a afirmação de Deus apresentada por Krause no final da *Analítica* não resulta de uma argumentação silogística ou de uma prova ontológica, na procura de demonstração da sua existência, mas resulta de uma intuição imediata do Ser na linha platónico-plotiniana. O fundamento não se alcança por uma ascensão puramente lógico-analítica, mas esta é necessária para que se atinja esse momento último, descrito por Kierkegaard com a imagem do *salto* para a plena intuição da verdade total e intemporal. Krause e Cunha Seixas partilham com Platão a ideia de que conhecimento encerra vários níveis de ascensão: da imprecisão da opinião (*δοξα*), passa para o cálculo intelectual e racional (*διάνοια*) e termina na contemplação ou intuição das ideias (*ειδη*), no nível noético (*νοῦς*) da teoria, que constitui a coroação do conhecimento dialético, e no nível da ciência ou *ἐπιστημη*, como ciência no sentido de sapiência ou sabedoria. As provas ontológicas, cosmológicas, físico-teológicas e morais da existência de Deus têm apenas valor de complemento propedêutico da *Analítica*, porque, como diz o autor na obra póstuma *A teoria do Conhecer*, a quem nunca pré-intuiu Deus não o encontrará nem nas coisas finitas do Mundo, nem no pensamento, nem na moralidade, atuando as provas da existência de Deus apenas

²⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 121.

²⁴⁷ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, pp. 496-498.

²⁴⁸ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 255.

como despertar da pré-intuição de Ser e como rememoração da intuição da essência total de Ser²⁴⁹.

1.2.4. A certeza da existência de Deus não se dá por demonstração, mas pela imediatez da sua intuição, na imanência do sujeito consciente que se reconhece como elemento interno da totalidade de Ser

Embora inconscientemente ou atematicamente, em qualquer pergunta pelo fundamento é suposta a realidade suprassensível do Ser ou de Deus, dentro do qual é tudo o que é e fora do qual nada é. Deus é um objeto de pensamento que ultrapassa toda a experiência sensível e histórica, e todo o homem está capacitado para o pensar através da intuição fundamental, una, total infinita e absoluta: a ideia fundamental de Deus não surge à consciência mediante a abstração de propriedades, porque é em si e não está condicionada pelas intuições parciais de ser, como as de natureza, razão e humanidade²⁵⁰.

A validade do pensamento transcendente ao Eu, sobre a intuição do Ser, distingue-se da validade dos restantes pensamentos, porque o conteúdo deste conhecimento está aquém e além da distinção entre sujeito e objeto e está acima das distintas modalidades de existência. O princípio absoluto, que é Deus, não pode ser demonstrado, e o seu pensamento resulta de uma intuição imediata e certa em si mesma. Assim, Krause, no plano estritamente lógico-subjetivo da análise, atinge a realidade incondicional e não relativa de um Deus infinito e absoluto sem fundamento, que é distinto do Deus necessário e perfeito da prova demonstrativa tradicional, como aquela prova *a posteriori* que aparece na monadologia de Leibniz, segundo a qual, a partir da facticidade do empírico contingente alcança a ideia de um ser necessário em que a essência implica a existência²⁵¹. A prova *a posteriori* constitui-se no reconhecimento da existência de seres contingentes que não têm razão última ou suficiente senão no ser necessário, que tem em si mesmo a razão da sua existência e é fonte de todas as existências²⁵². Também Cunha Seixas chega à ideia de Deus pela evidência lógica da reflexão ontológica que na possibilidade ideal implica os atributos de universalidade, necessidade, infinidade e eternidade, os quais remetem para a necessidade de uma fonte suprema que não pode deixar de ser o absoluto²⁵³.

²⁴⁹ Cf. Karl Krause, *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von Hermann Karl von Leonhardi (Mit drei erläuternden Steindrucktafeln), Göttingen, 1836, p. 454.

²⁵⁰ Cf. *idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 207.

²⁵¹ Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 44, trad. de Luís Martins, Lisboa, INCM, 1987, p. 52.

²⁵² Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 45, in *op. cit.*, p. 53.

²⁵³ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de*

De acordo com Krause, qualquer homem está capacitado para pensar um ser infinito substantivo que nada tem fora de si, mas que é em si e dentro de si a unidade fundamental de tudo. Mas é necessário ainda afirmar a validade desse pensamento e a validade da existência deste Ser que pode ser assim pensado como fundamento e causa de toda a realidade. Não se coloca o problema gnosiológico da adequação do sujeito ao objeto, porque o conteúdo do pensamento de Deus, dado na intuição de Ser, não encerra esta diferença entre o interior e o exterior ao sujeito cognoscitivo, mas é prévio a ela e fundamenta-a. Deus absoluto e infinito é prévio a toda a diferença e é seu fundamento, não externo, mas enquanto abarca e inclui a diversidade fundada. Ao contrário de Leibniz, para quem a razão suficiente e última tem de estar fora da sucessão dos contingentes²⁵⁴, em Krause a ideia cosmológica de Deus remete para um primeiro fundamento que é prévio a essa sucessão dos contingentes, no sentido lógico-ontológico de que esse fundamento inclui dentro de si o fundado. A distinção não se dá no plano do ser originário, em que tudo é ser, mas apenas no plano do ser supremo. A pergunta pela validade objetiva da existência de Deus só tem sentido enquanto o espírito pensa o ser Uno, infinito e absoluto como realidade fora de si. Mas a intuição de Ser dá-se no Eu pela presença de Deus, pelo que é imediata e conhecida como verdadeira em si mesma, não estando submetida aos critérios de certeza dos restantes conhecimentos e às suas condições de possibilidade, porque é prévia à diferença entre o conhecimento conceptual e o conhecimento sensível, bem como à união de ambos²⁵⁵.

O pensamento de Deus é válido, porque consiste numa certeza imediata que não carece de nenhuma demonstração objetiva. Numa alusão à teoria gnosiológica da iluminação de Santo Agostinho, considera Krause que não é a demonstração que faz a verdade, mas é a essência, ou seja, o conteúdo mesmo da ideia de Deus que está presente no Eu consciente. Se no caso das coisas finitas, o espírito pode intuir as suas essências sem ter a visão de que estão presentes em existência real, no caso do ser infinito de Deus a essência e a existência estão pensadas de forma inseparável²⁵⁶. Esta imediatez no pensamento de Deus deve-se à imanência do sujeito pensante dentro da realidade pensada, ou seja, deve-se à imanência do Eu dentro da realidade absoluta do Ser que excede esse mesmo Eu. Assim o ateu não é aquele que nega Deus, mas sim aquele que o desconhece e afirma que nega Deus. Na intuição de Ser desaparece a oposição entre o conhecimento e o conhecido, pelo que o espírito finito reconhece-se como elemento interno do Ser e sob o Ser²⁵⁷. José Maria

Filosofia e outras obras filosóficas, p. 277.

²⁵⁴ Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 37, in *op. cit.*, p. 51.

²⁵⁵ Cf. Kal Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 22.

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 223.

²⁵⁷ Cf. *idem*, *Der im Lichte der Gotterkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Philosophie*, Leipzig, 1889, p. 362.

da Cunha Seixas reconhece que a razão é uma luz no sujeito, mas adverte que é uma faculdade e que as suas ideias absolutas e invariáveis exigem reflexão e não são revelações diretas de Deus: «Se Deus pensasse por nós, operar-se-ia a identificação do finito com o infinito e eis o panteísmo»²⁵⁸.

A intuição do Ser corresponde a uma realidade que é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, porque é prévia à relação cognoscitiva. Deus é a unidade que contém a diversidade entre o Eu que conhece e o objeto conhecido, bem como a condição de todas as modalidades do real. Na procura de pôr o argumento ontológico a salvo das críticas de Kant, o panteísmo revela assim uma continuidade lógica e ontológica entre o Eu e Deus, assente na ideia de semelhança entre o finito e o Infinito. A via analítica não é apenas a forma de reconhecer o pensamento de Deus como verdade, mas também a via de atingir uma fé racional em Deus, porque não assenta em nenhum fundamento demonstrativo. O corolário da ascensão analítica é concebido como uma revelação de Deus, que se faz permanentemente presente em todo o finito.

De uma forma mais próxima do panteísmo considera Krause que o espírito finito só pode pensar sobre Deus porque está fundado por Deus, reconhecendo o seu conhecimento sobre Deus como ação de Deus nele. Só na revelação pode a razão finita alcançar o conhecimento de um ser finito que a excede. De modo distinto do entendimento, que conhece a diferença, a oposição e a variedade, a razão é a faculdade que conhece a unidade do originário e do supremo. Não é possível conhecer a diversidade sem conhecer a unidade. Mas, ao mesmo tempo, o autor reconhece que há uma distância lógica intransponível entre a razão finita e a essência infinita de Deus e afasta-se do ontologismo de Malebranche. O divino não se dá de forma integral na ideia que o homem tem dele. Só Deus tem um intuir penetrante e absoluto de si mesmo. O conhecimento racional de Deus é possível, porque na intuição de Ser é o próprio Deus que se revela ao homem e isso acontece de duas maneiras distintas: a) pela revelação eterna sempre presente; b) pela revelação individual e histórica que se dá de forma pontual no tempo, por via da comunicação direta de uma verdade concreta ao indivíduo ou a um determinado povo, como por exemplo no caso do povo judaico com a revelação de Cristo²⁵⁹.

O salto lógico suscitado pela *Analítica*, para se poder pensar Deus e para se reconhecer o pensamento de Deus como certo, só é possível no pressuposto do conhecimento pré-intuitivo ou atemático de Deus que expressa a permanente revelação de Deus. Por via desta presença, torna-se possível a intuição de Deus. Não é o Eu que sabe a verdade, mas é Deus que sabe a

²⁵⁸ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 259.

²⁵⁹ Cf. Karl Krause, *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, Göttingen, 1836, p. 453.

verdade nele, numa coincidência da revelação com a intuição que se dá num certo momento da vida concreta do homem. Esse conhecimento não é uma fé ou opinião, mas é um saber absoluto na intuição de ser que se dá por um exercício racional traduzido por uma autociência. Krause recusa assim a posição de Kant que nega a possibilidade do conhecimento racional de Deus e afirma que este se dá na coincidência entre a revelação eterna e o exercício racional. O conhecimento de Deus ou a intuição do Ser, como verdade absoluta que se dá a partir da certeza evidente do Eu por ser o único que surge como imediato à própria consciência, não é um privilégio do gênio nem um favor divino, mas é acessível a todo o espírito que realize a autoinvestigação analítica, completando a auto-intuição preparatória pelo cumprimento das condições subjetivas intelectuais²⁶⁰.

Se não houvesse esta permanente revelação eterna de Deus, que resulta da continuidade ontológica entre Deus e o Mundo e se traduz na pré-intuição atemática do espírito finito, a intuição do Ser como Ser originário e unitivo só seria possível por uma revelação individual temporal e não pela via analítica ou científica. As outras formas de demonstração de Deus são vias propedêuticas, mas só a *Analítica* fundamental e antropológica é infalível. Para Cunha Seixas esta via analítica e científica assenta na intuição originária da ideia de ser que eleva à ideia de perfeição e de infinito como ser independente e eterno, imutável e perpétuo que se constitui como sinal da verdade,²⁶¹ numa universalidade de ser que é identidade e não impede a distinção: «Deus é infinito, incondicional e fonte dos seres»²⁶². O Ser é causa e relação, pelo que manifesta a sua essência nos modos de atividade e existência no dinamismo tensional da permanência e da evolução²⁶³, mas o pensador português considera que o Ser supremo de Deus é um e imutável, pelo que não se manifesta por relações como os demais seres, porque é incondicional, superior a todo o nexos, não havendo nele sucessões e outras características da lei da relação no sentido das *maneiras de ser* apresentado pelos panteísmos:

Deus manifesta-se como infinito e absoluto e como causa; mas não é força concluímos, que a sua manifestação é uma série de relações, como nos seres criados, e que a manifestação de Deus seja da *mesma natureza* da manifestação dos seres finitos.²⁶⁴

Assim, o autor remete para a ideia de imenso como realidade suprema de ser que existe por si e enche tudo com a sua existência ou onnipresença.

²⁶⁰ Cf. *idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 224.

²⁶¹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 283.

²⁶² *Ibidem*, p. 280.

²⁶³ Cf. *ibidem*, p. 289.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 290.

A essa realidade absoluta, dá o nome de Infinito que significa a plenitude de Ser, que só Deus possui, por distinção com os seres relativos ou finitos, os quais são concebidos em relação com o recurso à noção platónica e escolástica de participação:

Como o finito não pode existir sem a sua causa geradora e como o infinito é a eternidade e a imensidade, segue-se, que Deus *está em tudo*, cedendo a todos os infinitos relativos a sua realidade e subsistência, ficando sempre perfeitamente distinto, porque o eterno e imenso não se pode fundir com o transitório e com o limitado. Movemo-nos, somos e vivemos em Deus, participando da sua realidade sem confusão alguma.²⁶⁵

No entanto, o ser não se dá apenas na racionalidade do conhecimento e da intuição, mas também na intimidade, no sentimento e na vontade. Deus revela-se eternamente, não apenas à razão, pela verdade, mas também ao sentimento, pela beleza e pelo bem. O bem divino é o fim de toda a volição que só é possível à luz da vontade de Deus. Enquanto o Ser supremo é fim para si próprio, para o ser criado o seu fim ou o seu bem é a perfeição e a bondade suprema do Infinito. O Ser supremo infinito dispôs a Criação, não apenas com a ordem da natureza física, mas também com a ordem estética e a ordem moral, pelo que o bem das criaturas significa cumprir a ordem que corresponde ao seu fim. No caso dos seres humanos, o bem inclui também a lei moral, que quando é cumprida gera satisfação da consciência e que quando é violada gera o sentimento de culpa e remorso: «O bem é a realização da ordem: a mira da ideia de ordem. A ideia do bem aparece no eu a propósito de qualquer facto em que se viole ou em que cumpra a lei da ordem»²⁶⁶.

Assim, na perspetiva panenteísta de Krause, enquanto dentro e sob o Ser, o espírito finito é íntimo de Deus no conhecimento e no pensamento, no sentimento e na vontade, no sentido de uma totalidade religiosa. A atividade científica da intuição de Ser é considerada também uma atividade religiosa, na medida em que é conhecimento de Deus, ou seja, é um intimar com o Ser no espírito que se pode chamar de oração do espírito²⁶⁷. A *Analítica* é uma ascensão para a divindade a partir de uma compreensão exclusivamente lógica do Eu, mas para que seja plena é preciso acrescentar o sentimento, que se expressa no bom e no belo, e a vontade, que se expressa na liberdade. Para evitar o fanatismo da religiosidade popular, que se deve ao desprezo da razão, Krause recusa a posição de Jacobi que considera o sentimento como a via primordial da relação do homem com Deus. Sem o desenvolvimento racional não se dão de forma adequada o sentimento, a volição e a religiosidade.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 321.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 331.

²⁶⁷ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 385.

Assim, ao teísmo sentimental, baseado numa fé sentimental, contrapõe o teísmo da razão, baseado numa fé racional, na convicção de que quem não conhece as ideias de belo e de bom não pode experimentar a beleza e sentir a bondade e quem não tem o pensamento de Deus não o pode sentir²⁶⁸.

Para Krause, o desenvolvimento do sentimento religioso dos homens está de acordo com as conquistas no plano científico: à obscura pré-intuição de Deus corresponde a superstição e o fanatismo, sendo necessário ascender para a intuição e para o conhecimento para que se dê a passagem para um sentimento adequado de Deus. Porque só Deus é o Entendimento arquétipo num conhecimento penetrante da totalidade de si mesmo, é necessária a fé. Mas a fé difere do nível em que o espírito está na relação com o Ser: ao saber pré-intuitivo corresponde uma fé pré-intuitiva, que proporciona uma religião pré-racional, e ao saber intuitivo corresponde uma fé intuitiva, que proporciona uma religião racional. A fé perfeita é a que corresponde ao sábio científico que tem a intuição do Ser e é íntimo com ele.

Também no *pantiteísmo* de José Maria da Cunha Seixas encontramos esta exigência racional, pelo reconhecimento de que a revelação divina do belo e do bem também se dá no plano das ideias. Existe no homem a ideia de infinito, e na experiência das substâncias finitas é de imediato remetido para a substância infinita que enche toda a Criação com o seu ser e com os seus atributos, como a verdade, a beleza e o bem. Ao contrário do espírito humano que obedece à lei do tempo e da memória, o espírito de Deus é perfeito, não sofre de tais limitações e faz-se presente em tudo, nomeadamente no desejo e no pensamento do homem:

Assim há no homem um infinito de amor; e esse infinito, que produz tudo o que há de belo na história, nas belas-artistas, na família, na sociedade, é apenas uma sombra a comparar-se com o infinito da perfeição, com esse infinito, que nos surge, porque todos os círculos são pequenos em face desse grande círculo, cujo centro está em toda a parte e cuja circunferência abrange todos os seres.²⁶⁹

1.2.5. A reflexão metafísica acerca da distinção entre aquilo que é «Deus em si» e «Deus dentro de si» dada no intuir unitivo do «Ser sendo organismo dos seres»

Na segunda parte das *Lições sobre o sistema da Filosofia*, Krause desenvolve a reflexão sintética que corresponde à metafísica, isto é, à doutrina do Ser ou à ciência de Deus. Da mesma maneira, no capítulo IV dos *Princípios Gerais*

²⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 233.

²⁶⁹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 336.

de *Filosofia*, José Maria da Cunha Seixas desenvolve uma teologia filosófica, dedicando-se à explicitação dos atributos de Deus que correspondem ao Ser supremo, um ser perfeito, absoluto, independente e incondicional, que tem em si a sua razão de ser.

Os dois autores usam métodos demonstrativos e dedutivos que partem da intuição de Ser e procuram saber, nas palavras de Krause, o que é o Ser em si e dentro de Si enquanto organismo e, nas palavras de Cunha Seixas, o que é o Ser enquanto substância infinita e ilimitada, cuja imensidade não sofre limitação alguma e está presente em tudo. Identificamos no idealista alemão uma prevalência da imanência de toda a realidade dentro da totalidade divina e no racionalista português uma prevalência da transcendência da realidade criada que não pode subsistir sem a presença da vida espiritual divina²⁷⁰. Os dois falam da presença de Deus nas coisas, mas com pontos de partida distintos.

Para Krause, a primeira intuição parcial de Ser consiste em deduzir que «Deus é em si» (*Was Gott an sich ist*), e são múltiplos os teoremas que daí resultam. A primeira realidade que se identifica na intuição de Ser é que Ser é Ser ou Deus é Deus²⁷¹. Na sequência da investigação sobre a diferenciação no Ser, resulta a afirmação de que o Ser é essência ou Deus é essência, de que é unidade de Essência, de que é mesmidade e totalidade, de que é absoluto e é infinito. Desta maneira, a unidade essencial, por distinção com a diferença da mesmidade e totalidade, é a unidade suprema da essência ou essência unitiva suprema²⁷². Deus intui-se a si mesmo como essência originária, intui-se dentro dele simultaneamente como essência oposta, unitiva e global. A unidade é numérica, como se entende no monoteísmo, e a oposição nela dá origem às noções de direção e âmbito. Pensada com a essência é a existência una, mesma e total de Ser e do que *ela é nele* (em Deus) e não daquilo que seja *dentro dele* (dentro de Deus), isto é, não das modalidades subordinadas da existência do eterno e do temporal, do real, do possível e do necessário²⁷³.

Para Cunha Seixas, o ponto de partida da sua reflexão metafísica é o pensamento e a ideia de ser, dada na razão de forma certa, imediata e intuitiva, ou seja, o princípio de identidade que é critério de verdade e opõe a realidade à não realidade²⁷⁴. Do absoluto nas ideias, o autor passa para a contemplação do absoluto em si próprio, que não supõe nada acima de si e que é fonte de todas as possibilidades. A primeira intuição parcial de Ser é a noção de Deus infinito, absoluto, necessário e perfeito que está presente em tudo pela realidade incondicionada e ilimitada do seu Espírito, existindo sempre e não

²⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 335-336.

²⁷¹ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 363.

²⁷² Cf. *ibidem*, p. 369.

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 374.

²⁷⁴ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 254.

dependendo de nada: «Podemos pois considerar a ideia da unidade de Deus, como indicando o ser pleno, *simples* e *único* e por excelência *indivisível*»²⁷⁵.

Esta ideia de indivisibilidade é muito importante, pois o autor vai servir-se dela para distinguir a sua metafísica transcendente da criação das metafísicas imanentes da cisão e da emanção que concebem a realidade como uma degradação da substância única e total de Deus. O Infinito de Deus não é o indeterminado, indefinido e confuso que se vai determinando e realizando no devir histórico, como acontece no processo dialético de Hegel, mas a unidade perfeita e causa suprema que criou todos os finitos. O pensador português considera insustentável que se concebiam as coisas como porções determinadas do infinito ou modalidades do infinito, como no panteísmo de Espinosa²⁷⁶. Não admite o argumento quantitativo de que o finito concebido como além do Infinito, numa situação de coexistência, implique uma limitação do Infinito. Considera que o infinito é criador dos finitos, embora a inteligência não tenha a capacidade de explicar o momento dessa criação e a forma dessa relação, acrescentando que os finitos e infinitos relativos da multiplicidade do Mundo subsistem pela unidade infinita absoluta: «[...] se o múltiplo não destrói as unidades, como é que a unidade de Deus, como ser completamente infinito, não há-de subsistir com os seres criados, que todos têm na unidade de Deus a sua origem, o seu gerador comum?»²⁷⁷.

Nesse sentido, identifica o ser com a existência e nega o nada absoluto²⁷⁸. Recusa a dualidade entre a essência da natureza divina inteligível e a existência da natureza fenoménica sensível, proposta como forma de evitar o panteísmo, considerando que isso implicaria um abismo entre o criado e o incriado, o finito e o infinito: «Esta distinção suprime porém o ser supremo para colocar o absoluto no eu, única realidade subsistente»²⁷⁹. Dessa forma, afirma que há uma identidade na existência entre o ser infinito e os seres finitos, que resulta da ideia de causa, segundo a qual o ser das coisas não vem de um nada absoluto, mas vem do ser supremo que as causou e segundo o qual tudo é. A distinção não é entre ser e existência, mas entre ser supremo e infinito e seres contingentes e finitos, numa unidade e universalidade de ser que não impede a pluralidade e a distinção de seres:

O incriado é uma realidade subsistente, à sombra da qual vive o criado. São duas realidades, que se expressam assim: *ambos são*. O atributo marcará a distinção. Quando porém, se diz – Deus é – toma-se o ser no sentido incondicional e fonte dos seres. Por este modo cessam os nadas hegelianos, o idealismo dos míticos e fica em pé a

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 334.

²⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 343.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 344.

²⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 279.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 280.

universalidade do ser, como realidade viva e primeira, como identidade, que não impede a variedade, ou antes a distinção, e divisa-se uma certa harmonia universal, da qual a universalidade da lei do ser é o primeiro factor. Há, pois, o ser perfeito, necessário e infinito: a ideia de ser, como elemento das coisas e há, a corresponderem à ideia de ser no experimental, as de existência efectiva e de realidade e outras, com as quais expressamos não uma lei diversa mas sim a mesma lei.²⁸⁰

No mesmo sentido, para Krause a essência de Deus inclui a sua existência e é concebida como originária e global, existência una e suprema. A essência é indistintamente Deus mesmo ou Ser, isto é, dá-se em Deus numa auto-intimidade²⁸¹. Por analogia no sentido descendente, podemos dizer que a nossa auto-intimidade finita é semelhante à auto-intimidade infinita e absoluta de Deus. O Ser na intimidade consigo mesmo, conhece-se a Si e sente-se a Si, e, como é o todo, adquire o nome de omnisapiente. Também no homem, intuir e sentir estão substancialmente unidos e, assim, o nosso conhecimento só é verdade una, mesma e total, enquanto conhecimento de Deus que é o único objeto de conhecimento. Da mesma maneira, todo o conhecimento do finito só é verdade se for conhecido em ou dentro de e por Deus²⁸².

Nesta formulação fundamenta-se a perspetiva panenteísta da relação religiosa entre o homem e Deus, porque se Deus se conhece a si e se sente a si, então conhece e sente tudo o que está dentro dele, inclusive o homem. Daqui conclui-se, por analogia, o carácter pessoal de Deus. Temos o adequado auto-conhecimento quando sabemos e sentimos nossa intimidade enquanto contida na relação de intimidade com Deus. Se de um ser que é intimidade consigo mesmo em conhecimento e sentimento se predica que é pessoa, pode-se depreender que Deus é pessoa infinita e absoluta. Se damos o nome de Eu a nós mesmos, como seres auto-íntimos, podemos definir também que o Ser é para si Eu infinito e absoluto, pelo que estamos autorizados a nos dirigirmos a Deus no Espírito tratando-o por Tu²⁸³.

Através desta reflexão teológica, Krause justifica o teísmo científico ou filosófico num sistema com o recurso a uma terminologia dialética que procura condensar a diversidade interna do Ser em sua unidade harmónica: originário, antitético, unitivo ou sintético e supremo. Desta forma, a *Sintética* procura compreender a segunda intuição parcial: «o que Deus é dentro de si» (*Was Wesen in sich ist*). O Ser é dentro de si oposto e unitivo, pelo que os seres estão subordinados ao Ser dentro do Ser total na sua unidade essencial.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 280.

²⁸¹ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 377.

²⁸² Cf. *ibidem*, p. 383.

²⁸³ Cf. *ibidem*, p. 385.

O Ser é dentro de si este organismo de Ser em unidade absoluta²⁸⁴. Considera Krause que este pensamento da oposição de Ser dentro de si mesmo não pode ser demonstrado de forma mediata. A unidade não é a essência total do ser, como também não o é a diversidade: unidade e diversidade são intuídas como essências parciais internas opostas da essência una de Ser. Desta maneira e no contexto da sua crítica à dialética de Hegel, Krause procura conciliar a unidade da homogeneidade do ser com a sua diversidade e heterogeneidade interna²⁸⁵, no reconhecimento de que a diferença e a oposição é sem contradição e no reconhecimento de que a essência é dentro de Deus e não em Deus, pelo que não o afeta enquanto Ser uno mesmo e total, isto é, enquanto ser original²⁸⁶. Os seres opostos internos não são o Ser enquanto Ser pensado como Ser Uno, pois são dentro e sob o Ser supremo, pelo que são distintos de Ser²⁸⁷. Os seres opostos dentro de Deus são a razão e a natureza, o ser racional e o ser corporal, que estão reunidos de forma sintética num terceiro ser que é a humanidade. Acima da natureza e da razão está o Ser supremo que gera novas relações entre os seres²⁸⁸.

Se a primeira intuição parcial supõe a dedução de Ser enquanto unidade absoluta e enquanto Ser originário, no sentido em que Deus conserva a sua identidade em toda a sua diversidade, se a segunda intuição parcial corresponde ao desenvolvimento da sua diversidade interna, a terceira intuição corresponde ao carácter sistemático, orgânico e harmónico dessa diversidade. O Ser é enquanto essência em si e dentro de si um organismo. Daqui se passa à quarta intuição parcial acerca do «Ser sendo organismo dos seres» em sua determinação²⁸⁹. Cada um dos seres do organismo de ser é semelhante a Deus. A igualdade é aplicada à divindade e a partir dela a todos os seres, enquanto a semelhança que se deduz dela é apenas aplicada aos seres finitos. A preocupação de Krause é afirmar a onnipresença de Deus em toda a diversidade sem negar a esta a sua especificidade individual, defendendo que tudo é imagem da essência divina de modo finito individual e único²⁹⁰. Desta semelhança essencial se conclui que o Ser é o fundamento determinante daquilo que há nele e é sua causa, bem como cada ser finito é o fundamento e a causa de tudo o que é dentro de si, pelo que em Deus se pode conceber uma liberdade absoluta prévia a qualquer determinação no tempo. Todo os seres, familiarizados em afinidade com todos os seres de acordo com o grau

²⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 390.

²⁸⁵ Cf. *idem*, *System der Sittenlehre*. Herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, Leipzig, 1888, p. 19.

²⁸⁶ Cf. *idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, pp. 391-392.

²⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 393.

²⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 425.

²⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 429.

²⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 433.

da sua essência, têm origem na harmonia absoluta que é Deus. Por isso, no plano da significação, tudo é símbolo de Deus²⁹¹.

Cunha Seixas refere-se a esta comunhão ontológica por via do recurso à noção cartesiana das ideias de perfeição e infinitude que não podem ter origem num ser imperfeito e finito, exigindo um princípio causal perfeito e absoluto. Como consequência, considera que o homem não vê as coisas em Deus, no sentido panteísta de idênticas a Deus, nem vê as coisas dentro de Deus no sentido panenteísta, mas vê Deus nas coisas: «Como em toda a ideia do contingente há um elemento do infinito, segue-se, que Deus está no mundo *em tudo*, e que vejo Deus nas coisas pelo lado absoluto delas»²⁹². Há entre todos os seres uma continuidade ontológica fundada em sua imanência dentro do Ser. A partir do princípio leibniziano dos indiscerníveis, Krause considera que a realidade finita e concreta ou individual de cada nível de ser não está separada ou fora do Ser, mas está unida dentro e sob sua totalidade superior. À essência descrita como devir na relação pessoal entre Deus e a sua diversidade interna chama-se Vida: Deus é a vida Una, infinita e absoluta e a vida é uma propriedade fundamental interna de Deus²⁹³. Daqui se conclui que todo o ser finito auto-íntimo, que se configure a si mesmo com liberdade, é vida finita, uma vida também desfrutada pelo Ser enquanto Ser supremo e que está cima da vida da natureza e da razão e da síntese das duas na humanidade²⁹⁴.

Daqui se conclui a possibilidade da ação de Deus na sua criação sem que isso signifique a anulação da liberdade dos seres finitos. Da semelhança essencial entre os seres finitos e Deus conclui-se que também eles são auto-íntimos de forma vital, embora de modo finito, pelo que não dispõem de um intuir penetrante, nem sequer para esgotar a riqueza da realidade finita, exigindo a contribuição da fé filosófica. A fé científica ou filosófica é a convicção de que Deus é o princípio de toda a realidade e está presente nela, embora essa efetiva presença de Deus em tudo não possa ser demonstrada racionalmente. Mas, porque está fundada cientificamente na intuição de Ser, esta fé é racional e não mítica. Na intuição de Ser podemos encontrar a auto-intimidade vital infinita de Ser e a nossa auto-intimidade finita causada por ser dentro do Ser e, dessa maneira, reconhecemos o homem como imagem de Deus²⁹⁵. A partir da noção de coexistência do Ser com os seres no princípio da existência, também Cunha Seixas defende esta relação de semelhança entre a finitude contingente e a infinitude necessária, acrescentando que o

²⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 441.

²⁹² José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 340.

²⁹³ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 480.

²⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 481.

²⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 498.

homem é o ser que melhor reflete a imagem de Deus, pela faculdade racional da reflexão e pela faculdade deliberativa da liberdade responsável:

O mundo é a estampa de Deus, por ser formado com esses moldes universais, que recebem do infinito a sua luz e vida e por isso é, move-se e vive em Deus; mas é o homem aquele ser, que neste globo, em que vivemos, mais se aproxima de Deus, porque tem o poder de o conhecer e amar.²⁹⁶

Desta maneira, o ser realiza-se no tempo infinito como liberdade absoluta e realiza-se na vida como vontade e como Bem: auto-intuir, auto-sentir e auto-querer são essências da auto-intimidade de Ser ou da personalidade de Deus auto-consciente, senciente de si mesma e infinitamente livre. Com atributos semelhantes, o homem é semelhante ao Ser e permanece no seio de Deus²⁹⁷. A vontade dos seres finitos está orientada, de acordo com a sua essência finita, a realizar a essência de Deus, tal como se traduz pela lei moral que convoca à realização do bem enquanto essência de Ser produzida no tempo. E, por isso, a beleza da vida só é possível no bem. Assim é, porque Deus ama-se a Si mesmo, de modo infinito e absoluto, e a todos os seres finitos de modo condicionado finito-infinito segundo o nível da sua essência dentro do organismo de seres e do seu desenvolvimento vital²⁹⁸.

1.2.6. Do princípio subjetivo do Eu ao princípio objetivo de Deus pelo labor científico da inacabável conjugação entre evidência intuitiva e dedução racional

Mas importa perguntar: esta reflexão metafísica consiste num processo descendente que parte da evidência intuitiva imediata e *a priori* das essências de Deus, a partir das quais se deduzem as propriedades ou predicados de Deus e os predicados dos homens, ou de uma prévia identificação das essências fundamentais no Eu, pela *Analítica*, que depois, pela *Sintética*, se projetam de forma analógica em Deus²⁹⁹? Independentemente da resposta, a verificação de que os dados analíticos ficam assumidos nos sintéticos ajuda-nos a compreender que a *Analítica* e a *Sintética* estão relacionadas mutuamente, não podendo ser concebidas de forma autónoma.

Encontramos na filosofia de Krause, divulgada por Zanz del Río, uma reflexão metafísica dividida em duas partes. A *Analítica* pretende ser única,

²⁹⁶ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 360.

²⁹⁷ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 502.

²⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 539.

²⁹⁹ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, p. 549.

universal e necessária com forma científica, pelo conhecimento certo do princípio uno, o que exige a ascensão da consciência comum à consciência racional da intuição essencial. Só a partir do conhecimento do princípio absoluto, na iluminação da intuição de Ser, é que temos conhecimento científico. Mas não será a *Analítica* um processo propedêutico que visa a objetividade posterior do conhecimento científico? Por um lado, Krause defende que não, considerando que não é uma introdução ou uma iniciação à ciência, mas o início essencial da ciência mesma³⁰⁰. O princípio subjetivo da intuição fundamental do Eu dá à *Analítica* o seu carácter racional científico, sem que seja necessária a intervenção dogmática do princípio absoluto que se procura encontrar e justificar. O trabalho científico tem no Eu o princípio subjetivo e em Deus o princípio objetivo. Pela *Analítica* o espírito conhece a sua faculdade cognoscitiva e os limites da sua finitude, encontrando-se no interior da ciência mesma. Mas por outro lado, defende que se trata de um processo prévio de preparação para a verdadeira ciência, em que a *Analítica* corresponde à ciência humana e a *Sintética* corresponde à ciência mesma, isto é, ao saber de Deus. Por isso, Rafael V. Orden Jiménez considera que o autor oscila entre esta posição e a equiparação da *Analítica* a uma propedêutica ou iniciação à *Sintética*, que constituiria a primeira parte do sistema metafísico³⁰¹.

Do analisado, podemos concluir que uma vez atingida a intuição de Ser pela ascensão da *Analítica*, o autor passa para o processo descendente da *Sintética*. Como admite o próprio Krause, a *Analítica* tem por objetivo dissipar o homem do sensível e motivá-lo para a ciência, oferecendo-lhe os instrumentos necessários para a sua execução, constituindo-se a *Sintética* como o trabalho especificamente científico³⁰². Dessa maneira, a reflexão sintética da metafísica reproduz a ordem do real, segundo a qual o Ser é o princípio da diversidade interna, nomeadamente do Eu³⁰³. À semelhança do fim propedêutico da Crítica kantiana, tem por objetivo verificar o princípio objetivo do sistema da ciência através de uma análise guiada por um princípio subjetivo, ou seja, a intuição fundamental do Eu. A *Sintética* equivale à metafísica e consiste numa dedução, tendo como axioma fundamental o princípio objetivo obtido previamente pela *Analítica*, isto é, a intuição de Deus ou intuição do Ser. À semelhança do processo cartesiano, os conhecimentos obtidos ao longo da *Analítica* apenas têm validade subjetiva e aguardam o conhecimento no âmbito da *Sintética* para serem considerados científicos com validade objetiva³⁰⁴.

³⁰⁰ Cf. Karl Krause, *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*, Leipzig, 1890, p. 236

³⁰¹ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, pp. 654-655.

³⁰² Cf. *ibidem*, p. 659.

³⁰³ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 330.

³⁰⁴ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *Saz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de*

Se por um lado temos uma ordem subjetiva da ciência que se deve à limitação da finitude circunstancial do homem para conhecer de forma imediata a intuição de Ser, por outro lado temos uma outra ordem subjetiva que se deve à eterna finitude humana que impede o conhecimento da intuição penetrante, só acessível a Deus, o que exige um desenvolvimento indefinido e uma tarefa inacabável mediante a conjugação permanente entre intuição e dedução³⁰⁵. Ao contrário dos ontologismos de ordem panteísta, Krause considera que, apesar da possibilidade da intuição do Ser, o espírito finito não tem possibilidade de penetrar de forma absoluta e perfeita a infinita profundidade da essência divina, constituindo-se esse conhecimento do princípio absoluto sempre na ordem da fé racional³⁰⁶.

Para evitar o panteísmo, Krause recorre à noção de *semelhança* entre os seres finitos e o ser infinito de Deus e à noção de *intuição penetrante* não acessível ao homem. Da mesma maneira, em diálogo com Cousin, José Maria da Cunha Seixas recorre à noção de *ser abscondito* para advertir que Deus não está todo no mundo e no homem, retendo em si algo que nenhuma realidade finita pode manifestar de forma absoluta. Reside nesta ideia, o fundamento da sua noção de *pantiteísmo*: Deus está presente em tudo, mas excede a realidade em que se manifesta. O homem tem o conhecimento do Ser supremo, mas de uma maneira muito diferente do conhecimento que tem de si mesmo. Recorrendo ao clássico argumento cosmológico, Seixas refere que nas harmonias do Universo o homem vê inscrita a lei da sabedoria de Deus, mas que a natureza essencial deste permanece escondida apesar das constantes aproximações: «Deus é sempre um ser abscondito, cuja natureza não penetramos e que deixa todavia que percebamos alguns dos seus atributos para serem o guia, a luz da ciência humana»³⁰⁷.

Para conhecer a divindade, o homem precisa de um conhecimento prévio de si mesmo, mas isso exige uma quantidade infinita de conhecimentos que a capacidade científica nunca conseguirá alcançar em sua totalidade. No pressuposto de uma comunhão ontológica entre o Ser e os seres e de uma semelhança do espírito finito com o espírito infinito, a *Analítica* sobre a intuição fundamental do Eu está permanentemente presente na *Sintética* sobre os atributos do Princípio absoluto. Mas para evitar a antropomorfização do divino (antropoteomorfismo) e preservar a identidade da ideia de Ser, Krause sentiu necessidade de separar a ascensão intuitiva da *Analítica* do processo descendente e dedutivo da *Sintética*. Há uma correlação entre a certeza subjetiva da *Analítica* e a certeza objetiva da *Sintética*, porque o Ser é intuído dentro de e por Ser, ou seja, a auto-ciência do Eu é uma parte interna da Auto-ciência de

la *Filosofia* de Krause, p. 18.

³⁰⁵ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 352.

³⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 351.

³⁰⁷ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 343.

Deus³⁰⁸. Uma vez que a ascensão apenas se pode realizar pela pré-intuição da ordem universal do organismo de Ser, a *Analítica* enriquece-se e aperfeiçoa-se à medida que o homem avança no desenvolvimento da *Sintética*.

Embora Krause defenda a possibilidade do conhecimento do princípio absoluto divino, na iluminação da intuição de Ser, não aceita a possibilidade de uma absoluta visão de Deus ou o pleno conhecimento da sua natureza essencial, porque o Ser supremo não se identifica em absoluto com a razão e a natureza na humanidade. No mesmo sentido, Cunha Seixas refere-se ao conhecimento de Deus, não pela visão imediata e absoluta, mas por via da luz das ideias racionais absolutas: «A ideia ontológica de ser dá-nos o ser infinito e absoluto»³⁰⁹. Numa certa afinidade com a relação entre a intuição da *Analítica* e a dedução da *Sintética* de Krause, o *pantiteísmo* de Cunha Seixas fundamenta-se nas leis da inteligência como reflexo dos princípios da essência, pelas quais é possível aceder aos atributos de Deus: «Por estes princípios, axiomas e leis, e pelos da ordem suprema donde lhe vem toda a luz, a nossa razão prende intuitivamente o finito ao infinito, de um modo incontestável. [...] Saudemos a ontologia, luzeiro da razão, que nos aproxima e aproxima tudo de Deus»³¹⁰. Mas, embora reconheça que a razão é a faculdade do que é eterno, o pensador português partilha com Kant a noção de que o ser não pode ser conhecido completamente, sendo a ideia de absoluto a mais elevada que o espírito pode atingir³¹¹.

Em diálogo com Santo Agostinho, defende que pelas ideias racionais de infinito e absoluto participamos da luz eterna e incriada de Deus, que comunica as verdades eternas e os princípios da certeza, mas, ao contrário do defendido pelo ontologismo de Malebranche, essa luz não significa um pensamento de Deus em nós, não significa uma *visão de Deus*, pelo que não podemos aceder diretamente à Sua essência: «Nós não vemos completamente a essência de Deus, nem as maravilhas do seu poder; mas aspiramos sempre ao melhor, com todas as forças da alma, e esta aspiração, que não cessa, é já uma antecipação dos sentimentos para o ser infinito»³¹². O conhecimento implica uma elaboração racional no condicionalismo do tempo e do espaço, pelo que o máximo que pode acontecer é a colaboração de Deus nesse processo pela luz que infunde nas almas:

Apesar de o espírito remontar a Deus imediata e directamente a propósito dos factos experimentais, despertadores da ideia do

³⁰⁸ Cf. Karl Krause, *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*, Leipzig, 1890, p. 32.

³⁰⁹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 365.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 366.

³¹¹ Cf. *ibidem*, p. 367.

³¹² *Ibidem*, p. 369.

infinito em nós, não se segue, que esta visão se opere sem reflexão e sem acto próprio e pessoal da nossa inteligência, a qual portanto não é meramente passiva mas antes activa.³¹³

1.2.7. A conciliação entre a transcendência e a imanência de Deus na sua relação com o Mundo no *panenteísmo* e no *pantiteísmo*

A religião teísta está fundada sobre a fé num único Deus pessoal e providente que se revela ao homem a partir da sua transcendência, recusando as perspectivas panteístas de identificação de Deus com o mundo. Mas o idealismo alemão, a partir da noção plotiniana do Infinito que nada deixa fora de si, não pode abdicar da sua concepção imanente de Deus no seio do Mundo, expondo-se à acusação de panteísmo. Ora, o grande desafio para alguns filósofos, como o idealista Krause e o ideo-realista José Maria da Cunha Seixas, é conciliar a concepção imanente de Deus com os princípios fundamentais da fé monoteísta. Contra Jacobi, que o acusava de panteísta, Krause defende que o idealismo em que se situa é uma doutrina absolutista que compreende o conhecimento de toda a realidade na intuição do Absoluto, que é o existente em si, mas que não significa um conhecimento que reduza o infinito a finito ou que eleve o finito a infinito³¹⁴. Defende na sua obra a *Filosofia absoluta da Religião*, que, de acordo com o seu sistema panenteísta, a ciência consiste no conhecimento de Deus ou do Absoluto, pelo que é um Teísmo absoluto, em que não há identificação de Deus com o Mundo, procurando-se conciliar a religião com a ciência e a imanência e a transcendência de Deus com o Mundo³¹⁵. No mesmo sentido e de modo distinto do ontologismo de Malebranche, que defende o pensamento de Deus no homem, o pantiteísmo de Cunha Seixas fundamenta-se na teoria espiritualista acerca da ideia inata ou prévia de Infinito e de Absoluto, que Krause faz situar no plano atemático da pré-intuição, partilhando com o bispo jansenista Bossuet a tese de que a razão é, ao mesmo tempo, humana e divina na correlação entre o trabalho pessoal reflexivo e a iluminação do ser supremo: «Se não tivéssemos verdades eternas, não teríamos a certeza. Se as temos, a inteligência humana está ligada à divina [...]»³¹⁶.

Em diálogo com Cousin, com Krause e com Maine de Biran, o pantiteísmo de Cunha Seixas estabelece três leis de conhecimento que correspondem

³¹³ *Ibidem*, p. 371.

³¹⁴ Cf. Karl Krause, *Abriss des Systemes der Philosophie*. Herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. Aug. Wünsche, Leipzig, 1886, p. 8.

³¹⁵ Cf. *idem*, *Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlgläubigen Theismus und nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des Supernaturalismus und Rationalismus*, Erster Band, Dresden y Leipzig, 1834, p. 230.

³¹⁶ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 375.

a três níveis de vida no homem: a) a vida do *ser em embrião*, em que predomina o conhecimento espontâneo, a experiência, a sensibilidade no apego a prazeres e hábitos adquiridos, e o instinto (sensibilidade e espontaneidade); b) a vida do *ser em desenvolvimento*, em que a sensibilidade é depurada e eleva-se aos sentimentos do amor, do desinteresse, do desejo de ciência, do sentimento do belo e da filantropia; a inteligência eleva-se pela abstração a ideias gerais e à racionalidade de princípios universais; a vontade eleva-se à deliberação refletida na escolha do bem e do mal (inteligência e reflexão); c) a vida do ser segundo a *lei ordenadora da razão*, em que o homem dá mais apreço ao sentimento do que às sensações; em que dá mais atenção à essência das coisas reveladas pelas leis universais da razão do que às ideias gerais, em que expõe o seu desejo à disposição da razão e eleva a vontade ao amor do bem (razão e harmonia). Neste último nível da vida divina, o homem adquire a virtude, elevando-se moralmente acima da sua contingência e avistando o infinito, porque as ideias da razão são formas do espírito e revelações de Deus, permitindo-lhe investigar o mundo supra-sensível e o supremo arquiteto³¹⁷. Considera Cunha Seixas que neste terceiro nível de ser, o homem atinge a harmonia relativa, sendo essa a sua vida divina de acordo com o que lhe é possível atingir por graça na existência terrena, reconhecendo contra os dualismos gnósticos que «[...] o real está no finito e no infinito: que o real está tanto nas coisas múltiplas como na unidade, de que elas procedem, ainda que essa unidade não seja palpável»³¹⁸.

Em termos psicológicos, estes níveis são descritos pelos conceitos de *noção*, *análise* e *síntese* e, em termos lógicos, pelos conceitos de *unidade*, *variedade* e *harmonia*, naquilo que o autor considera ser uma metafísica com leis de feição experimental e espiritual. Em termos históricos e ao nível do desenvolvimento da consciência da humanidade, o primeiro nível corresponde à *indistinção panteísta* das configurações estáticas míticas do real; o segundo nível corresponde ao *sensualismo e conceptualismo* dos sistemas materialistas e experimentais da ciência e dos sistemas abstratos da reflexão analítica num processo dinâmico e antinómico de conservação e evolução; o terceiro nível corresponde à síntese de todo o conhecimento adquirido na harmonia da perspectiva espiritualista contemporânea. O pantiteísmo é uma expressão desta corrente espiritualista e procura conciliar as verdades da reflexão metafísica tradicional e da tradição religiosa com as certezas do progresso científico:

Pantiteísmo etimologicamente significa *Deus em tudo*. Cientificamente é o sistema, que, formando a *conjugação* de todas as ciências e exibindo as determinações destas na *permanência* de seus princípios

³¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 437.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 502.

e na *evolução* infinda, que lhes compete, exhibe uma *síntese harmónica* de leis universais sob a unidade do *absoluto*.³¹⁹

No mesmo sentido, o autor idealista alemão procurara uma valorização da razão sem negar a fé e uma compreensão da divindade que não se identificasse com a realidade finita, pelo que na sua obra *Compêndio da parte Analítica* descreve a teoria panenteísta da relação entre Deus e o Mundo como uma solução em que, ao mesmo tempo, o Mundo está dentro de Deus, mas subordinado e fora de Deus. De acordo com a sua teoria, Deus é concebido como Ser supremo que está fora e sobre o Mundo, ou seja, distinto do Mundo, na condição de Ser auto-consciente, infinitamente sábio e de vontade santa, atuando sobre o Mundo e dentro do Mundo de forma providente³²⁰. Para tal, estabelece a diferença entre Deus como *Ser originário* ou absoluto, que é prévio a qualquer diversidade, e Deus como *Ser supremo* ou transcendente ao Mundo; a diferença entre Deus como *Ser originário* e Deus como *Ser global* ou Ser enquanto conjunto harmónico de toda a diversidade; e a diferença entre Ser global e *Ser unitivo*, ou mera síntese das realidades antitéticas. Nesta conceção a diversidade antitética e sintética é imanente a Deus sem que Deus se identifique com ela, integrando a transcendência própria do teísmo, com a afirmação de Deus como Ser supremo, sem negar a presença de Deus na diversidade concebida como essência segunda da mesma divindade. Deus é prévio e está sobre a diversidade enquanto originário e enquanto supremo. Este sistema recolhe do monismo de Espinosa a noção de que Deus é pensado como Uno ou absoluto, recolhe do dualismo teísta a noção de que Deus é pensado com Ser supremo prévio e criador do Mundo, e recolhe da visão totalitária panteísta a noção de que Deus é pensado como Ser unitivo³²¹.

Cunha Seixas também partilha com Krause esta noção de totalidade que está sob a ação providencial de Deus, referindo que, à luz das ideias eternas e do ideal de bondade, o homem, não só pode conhecer com certeza algumas realidades, como também tem a capacidade de pronunciar juízos morais de aprovação e desaprovação. Seguro de que as ideias absolutas e universais funcionam como verdades para a explicação do mundo criado, o pensador português recolhe de Bossuet a noção de que estas verdades eternas são Deus em nós³²². As ideias não são apenas adquiridas, como em David Hume, mas são também inatas como em Descartes e Bossuet. No entanto, é preciso

³¹⁹ *Ibidem*, p. 499.

³²⁰ Cf. Karl Krause, *Abriss des Systemes der Philosophie. Zunächst als Grundlage für seine Vorlesungen. Erste Abtheilung. Abriss des subjectiv-analytischen Haupttheiles der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 34.

³²¹ Cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la Filosofía de Krause – Genesis y desarrollo del Panenteísmo*, p. 692.

³²² Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 377.

distinguir com Platão e com Kant as *ideias racionais de ordem média*, que expressam indiretamente os atributos do ser supremo, como as ideias de ser, unidade, causa bem, ordem, substância, identidade, espaço e tempo que são imagens móveis da eternidade e da imensidade, das *ideias racionais da ordem suprema*, que expressam diretamente os atributos do ser supremo, como as ideias de ser perfeito, unidade perfeita, imutabilidade, eternidade, infinito, absoluto, imensidade, bem supremo, infinito, incondicional³²³. As primeiras são ideias absolutas que revelam o absoluto manifestado nas coisas, as segundas revelam o absoluto em si próprio, mas apenas na medida da nossa conceção.

E, por isso, o autor interroga: como é que o absoluto existe nas coisas sem se confundir com elas? Relacionando este problema com a questão da criação e da aparição do contingente, reconhece não ser possível à filosofia explicar integralmente como é que o absoluto comunica o ser à vida e como é que está em tudo: «Ora a filosofia pode só atingir parte de tais problemas e já cumpre a sua missão. Pode mostrar o absoluto nas coisas, sem saber claramente senão alguns dos laços entre o finito e o infinito, sem a filosofia deixar de ser ciência por não saber *todos* os laços»³²⁴. Com base neste reconhecimento, interpreta a proposta de Krause como um sistema dialético do ser uno que é posto a si próprio (tese – ser originário), que é posto na diversidade das coisas que se opõem umas às outras (antítese – ser global ou conjunto harmónico da diversidade), que é posto como união das partes com o todo (síntese da unidades antitéticas – ser supremo unitivo)³²⁵. Para ilustrar este esquema, o autor recorre ao exemplo fornecido por Tiberghien: o homem é a unidade (tese); esta unidade manifesta-se na diversidade de dois termos opostos que são o espírito e o corpo (antítese); o espírito une-se ao corpo sem se confundir com a matéria e mantendo-se distinto sem dela se separar (síntese – harmonia)³²⁶.

Para explicar que Deus, enquanto Ser de toda a realidade, não se confunde com o Universo, mas também não se opõe ao mesmo, e para explicar como é que Deus que é tudo se pode distinguir das diversas ordens da realidade, Tiberghien recorre ao exemplo da unidade do homem que inclui a diversidade de espírito e natureza. A unidade que constitui a humanidade não de dilui na diversidade, mas permanece superior e dominadora sobre essa pluralidade: o espírito não é o homem, o corpo também não é homem, porque o homem é superior ao espírito e ao corpo, constituindo-se a realidade em que cada uma dessas dimensões particulares encontra a sua unidade³²⁷. A mesma distinção se aplica às relações de Deus com o Mundo, que é simultaneamente unidade

³²³ Cf. *ibidem*, p. 383.

³²⁴ *Ibidem*, p. 385.

³²⁵ Cf. *ibidem*, p. 404.

³²⁶ Cf. *ibidem*, p. 404.

³²⁷ Cf. Guillaume Tiberghien, *Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica*, p. 180.

indivisa ou inteira e superior da essência. Deus é indeterminado, porque é tudo e é determinado, porque não é o Espírito, não é a Natureza, é o Ser supremo a toda a particularidade e, como tal, transcendente ao Mundo³²⁸. Em alternativa ao pensamento da unidade de que Deus é tudo e tudo é uno, em que o mundo se constitui como uma emanção da substância divina, como é típico do panteísmo oriental e do politeísmo grego (imanência e panteísmo), e em alternativa ao pensamento da diversidade, em que Deus é espírito e perfeição e o Mundo é matéria e nada, criado por vontade divina e exterior ao Criador, tal como é típico do Cristianismo tradicional (transcendência e dualismo), o pensador belga propõe o pensamento de Deus indeterminado que está em tudo sem ser nada em particular; é espírito e natureza, mas, ao mesmo tempo, Deus é o único puro e simples da essência, pelo que Espírito e Natureza devem estar em Deus, sob Deus e por Deus como determinações da essência divina. Neste sentido, Deus é Ser supremo que está fora e sobre o Mundo, pelo que é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente, uno e inteiro e, ao mesmo tempo, Ser Supremo porque não tem os limites das realidades determinadas do Espírito e da Natureza³²⁹.

Podemos estabelecer um paralelismo com a ilustração de Krause: Deus como unidade absoluta (tese); esta unidade manifesta-se na diversidade relacional de Deus supremo, natureza e razão (antítese); Deus supremo criador, razão e natureza unem-se sem se confundirem e sem se separarem na humanidade (síntese e harmonia). Na sua obra *Sistema* na parte da *Analítica* dedicada ao *Órganon*³³⁰ e na segunda intuição parcial da parte *Sintética*, Krause recorre a uma figura de três círculos em interseção dentro de um círculo maior, para explicar o modo da imanência e da transcendência de Deus infinito em relação aos seres finitos. Com esta ilustração procura explicitar em termos gráficos a relação metafísica entre Deus e o Mundo, as partes e o todo. O círculo máximo corresponde ao Ser e inclui três circunferências com interseção entre si: a superior corresponde ao Ser supremo e as duas inferiores correspondem à razão e à natureza. A interseção destas três define uma superfície triangular que corresponde à sua síntese, isto é, ao Ser unitivo do organismo dos seres dentro do Ser.

Temos Deus ou o Ser supremo como prévio à razão (ser espiritual) e à natureza (ser corporal), ou dito de outra maneira, temos razão e natureza unidas pelo Ser com o Ser supremo sob si. A síntese correspondente à interseção ou união entre o Ser supremo, a razão e a natureza, constitui o ser unitivo da humanidade, ou seja, o homem é o ser unitivo de Deus, espírito e corpo³³¹. Em resumo, o círculo superior dentro do círculo máximo de Ser corresponde ao Ser supremo e a interseção dos círculos inferiores com o

³²⁸ Cf. *ibidem*, p. 181.

³²⁹ Cf. *ibidem*, p. 183.

³³⁰ Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, pp. 347 e ss.

³³¹ Cf. *ibidem*, p. 400.

círculo do Ser supremo corresponde às seguintes realidades: a) a união do Ser supremo com o ser espiritual (razão); b) a união do Ser supremo com o ser corporal (natureza); c) a união do Ser supremo com o ser espiritual e o ser natural unidos que corresponde à humanidade unida com o Ser supremo (ser unitivo); d) a união do ser espiritual com o ser corporal sem o ser supremo, que corresponde à humanidade dentro do Ser ou de Deus, mas não dentro de Deus como Ser supremo. Dentro de Deus, temos Deus como Ser supremo, a razão, a natureza e a humanidade.

Neste âmbito panenteísta, Guillaume Tiberghien constrói o mesmo grafismo, na tão criticada visão geométrica do divino, para descrever a realidade de Deus como Ser uno que é tudo e contém em si tudo o que é determinado (círculo maior). Os outros círculos mais pequenos estão em Deus, sob Deus e por Deus e constituem as determinações parciais do grande círculo, que não esgotam a essência divina. Assim tudo está em Deus, mas Deus excede a realidade e, nesse sentido, não pode ser confundido com a visão panteísta em que Deus é tudo e tudo é Deus, de forma simétrica. Dentro do grande círculo do Ser de Deus, há o círculo superior de Deus supremo que é distinto do Mundo (tese); há o círculo do Espírito e o círculo da Natureza (antítese); e na interceção dos três há a Humanidade que, na unidade com o Ser supremo, constitui o ser harmónico do Mundo (síntese). Desta maneira se constitui o organismo absoluto da realidade, na dinâmica da unidade, diversidade e harmonia, em que nada pode ser concebido fora de Deus³³².

Embora concorde que este sistema do ser, manifestação e harmonia, supera o de Hegel, José Maria da Cunha Seixas considera que é uma classificação insustentável por estar mal fundamentada em termos de filosofia do conhecimento e por misturar o experimental com o ontológico³³³. Assim, fazendo a comparação com Kant, considera que em vez de surgir como resultado de uma dedução analítica é apresentada como hipótese, para só depois ser demonstrada sem justificar bem a distinção entre aquilo que é ontológico e aquilo que não é. Cremos que a crítica não é feita em diálogo direto com Krause, mas a partir da classificação apresentada pelo krausista belga Guillaume Tiberghien, que se resume da seguinte maneira: ao ser em si próprio (tese) correspondem as categorias de essência, forma e existência; ao ser no seu conteúdo (antítese – oposição ou relação coordenada de partes) correspondem as categorias de determinação e exclusão, identidade e diferença, unidade e multiplicidade, afirmação e negação, interior e exterior, tempo e eternidade; ao ser em relação com o seu conteúdo (síntese – transcendência ou relação subordinada na totalidade orgânica e harmoniosa de plenitude, perfeição e beleza), correspondem as categorias de transcendência e

³³² Cf. Guillaume Tiberghien, *Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica*, pp. 185-186.

³³³ Cf. Cf. Karl Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 450.

imanência, causa e efeito, superioridade e inferioridade³³⁴. De acordo com esta classificação, Cunha Seixas não concorda, por exemplo, que a categoria de causa apareça apenas na síntese e que se misture o empírico com o racional, acusando a metafísica de Krause de *imaginativa*, assente numa *teodiceia de desenho* e numa *ontologia figurativa*³³⁵. Em alternativa vai defender uma classificação pantiteísta que, no entanto, confessa assentar na proposta de Krause para substituir a dialética hegeliana e na filosofia cristã da Trindade, resumindo-se nos conceitos de unidade, variedade e harmonia: «Cada ser é *um* e *três*: é um na substância ou no seu todo: variado na forma e submetido à hierarquia pela ordem: toda a coisa tem portanto unidade, forma e ordem»³³⁶.

Antes de continuarmos com a classificação pantiteísta de Cunha Seixas, regressemos à metafísica figurativa de Krause acerca da relação entre a unidade do Ser e a diversidade da sua manifestação no Mundo. Como nos diz Krause no *Compêndio do Sistema*, através da intuição os elementos conhecidos do organismo dos seres são o Ser (Deus), o Ser supremo, a subordinação ao Ser (Deus) e ao Ser como Ser supremo por parte da razão (ser racional), da natureza (ser corporal) e da união essencial como ser unitivo, que na sua realidade mais interna significa o ser unitivo unido também com o Ser (Deus) e com o Ser supremo que constitui o ser da Humanidade. Enquanto se distinguem do Ser supremo em sua união, estão fora ou sob Deus como Ser supremo, mas em nenhum sentido estão fora do Ser como Ser, isto é como Ser Uno e total³³⁷. Ao conjunto da natureza e da razão em sua união, que inclui a Humanidade, perante o Ser supremo, Krause dá o nome de Mundo. O Ser é prévio à diversidade da realidade representada pelos círculos e pela sua interceção e está sobre ela enquanto Ser supremo, pelo que, embora esteja unido ao Mundo, não pertence ao Mundo³³⁸. Desta maneira Krause considera que não se pode dizer que Deus é o Mundo ou que o Mundo é Deus, mas que o Mundo é dentro e por Deus, de tal forma que Deus, como Ser supremo está fora e sobre o Mundo, acrescentando que a designação «dentro de» significa a relação de dependência da essência do mundo em relação à essência de Deus³³⁹.

Ora, a melhor maneira de explicar esta diferença, que evita a perspectiva panteísta, é dizer que há uma realidade do Ser (Deus) que excede as realidades

³³⁴ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 405.

³³⁵ Cf. *ibidem*, pp. 406-407.

³³⁶ *Ibidem*, p. 500.

³³⁷ Cf. Karl Krause, *Abriss des Systemes der Philosophie*. Herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. Aug. Wünsche, Leipzig, 1886, p. 198.

³³⁸ Cf. *idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 400.

³³⁹ Cf. *idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Erster Band. Intuitivanalytischer Haupttheil. Zweite, vermehrte Auflage, Praga, 1869, p. 314.

interseccionadas de natureza, razão e Ser supremo, o mesmo acontecendo com um excesso do Ser supremo em relação à razão e à natureza: tudo está dentro de Deus, mas este excede essa realidade diversa e, por isso, não é possível ao homem intuir de forma penetrante a essência divina na sua totalidade. Há algo de mistério em Deus perante a intuição absoluta do homem. De acordo com esta teoria, o Mundo não é idêntico a Deus, mas é semelhante a Deus enquanto existe dentro, sob e por Deus e enquanto existe fora de Deus como Ser supremo³⁴⁰. A relação do Mundo com Deus é uma relação de imanência do Mundo no seio de Deus.

O panteísmo nega a transcendência ou a ultramundandade de Deus, pelo que Deus é identificado com o Universo. O deísmo nega a imanência ou a intramundandade de Deus, pelo que Deus e Mundo estão separados, movendo-se este como máquina fabricada pelo arquiteto segundo as suas próprias leis. Neste caso não se pode conceber a ação viva de Deus sobre a humanidade, apenas unindo o homem a Deus a aspiração de completar a vontade de Deus com a virtude. Em oposição ao panteísmo, o teísmo apresenta Deus pessoal e transcendente e, em oposição ao deísmo, apresenta a viva presença ou a ação interna de Deus no Mundo. Neste sentido, Krause prefere considerar a sua filosofia de teísta, mas um teísmo que diz ser científico e especulativo³⁴¹, pelo que se distingue do teísmo de Jacobi e dos seus discípulos baseado na fé sentimental que não permite à razão conhecer Deus. Considera o autor alemão que o seu projeto é o verdadeiro teísmo, que consegue conciliar a fé com a razão, pois só ele encerra um princípio panenteísta e pode ser fundamento da religião universal, capacitando a humanidade para a terceira idade civilizacional da maturidade em que Deus é intuído como o Ser Uno e total, o qual é dentro e sob de Si como o organismo dos seres finitos, isto é, o Mundo³⁴².

Em alternativa, José Maria da Cunha Seixas apresenta a classificação panenteísta, mas também ela inspirada na diferenciação ontológica do teísmo cristão. Em alternativa à noção krausista do *Mundo dentro de Deus*, apresenta a noção de *Deus dentro do Mundo* como sendo aquela que melhor representa a manifestação da divindade sem ceder ao panteísmo, explicando que as ideias de infinito e de absoluto são inatas no homem e correspondem a Deus, princípio e fonte de todas as ideias e de todas as criaturas que não se deixa figurar mas que se patenteia na ciência e na vida através de uma presença invisível que é imanente e não exterior:

Por isso Deus é para nós o *centro*, o *princípio dos princípios*, e aparece não como um ser chamado, por assim dizermos, de fora, mas

³⁴⁰ Cf. *idem*, *Abriss des Systemes der Philosophie. Zunächst als Grundlage für seine Vorlesungen. Erste Abtheilung. Abriss des subjectiv-analytischen Haupttheiles der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 32.

³⁴¹ *Idem*, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, 1828, p. VIII

³⁴² Cf. *ibidem*, p. 72.

dentro do mundo, dentro das ideias e dentro das coisas e como realidade suprema, à qual tudo está subordinado por um *laço indissolúvel*, como o raio está ligado ao centro no círculo.³⁴³

As manifestações do absoluto, pelos seus atributos ou ideias da ordem suprema de imutabilidade, imensidade, eternidade e infinito, patenteiam a existência de um supremo bem que é a mais resplandecente verdade e a vida mais fértil. Pelo que as leis universais que representam a realidade são as seguintes: «[...] o ser, a manifestação e a harmonia: o ser, compreendendo a unidade, identidade, possibilidade e substância: a manifestação, compreendendo a causa, relação, tempo, espaço e grandeza: a harmonia, representada pela finalidade, ordem e bem»³⁴⁴. É evidente uma certa afinidade entre esta ideia universal de *ser* e a noção krausista de Deus originário absoluto e Ser supremo; a ideia de *manifestação* e a ideia krausista de interseção entre a razão e a natureza; a ideia de *harmonia* e a ideia krausista de unidade na humanidade entre Deus, a razão e a natureza, que se desenvolve na história e progride para a plenitude escatológica, na unidade entre a comunhão ontológica e o mérito ético da condição existencial. Na unidade do *Ser*, a substância, a identidade e a possibilidade (indeterminação como possibilidade das coisas); na *manifestação*, a causa, a relação, o tempo, o espaço e a grandeza, com as diversas maneiras de ser na tensão dialética entre identidade e diferença, permanência e evolução, duração e sucessão, extensão e lugar, distância e simultaneidade, totalidade e formas do finito (determinação de tudo ao relacionar-se); na *harmonia*, a finalidade, a ordem e o bem (coordenação geral dos seres com o Ser): «A ordem universal, em virtude da qual cada ser há-de estar necessariamente sob uma série, ligada a muitas outras, achando-se também todas ligadas entre si, e sendo assim o universo um conjunto de variedades dentro de uma unidade universal»³⁴⁵.

A ideia de ser não é absolutamente indeterminada, porque toda a ideia tem um conteúdo, significando existência e realidade na sua identidade e possibilidade (1.^a lei – Ser). O ser uno e possível manifesta qualidades de essência e substância que tem modos de ser, relações ou manifestações, como tempo, espaço, grandeza e multiplicidade em permanência e evolução (2.^a lei – manifestação). As antinomias da segunda lei fundem-se na harmonia condicional da unidade universal de todo o criado que aspira à harmonia incondicional da ordem suprema do absoluto (3.^a lei – harmonia): «A topetar-se com a harmonia, descansa-se: o espírito não tem mais que pedir, porque a harmonia se lhe figura como um termo final, preemptório»³⁴⁶.

³⁴³ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 512.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 517.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 447.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 443.

1.2.8. Conclusão: A presença imanente e transcendente de Deus no Mundo, pela comunhão ontológica de Ser e pela ação do Espírito criador

Do analisado anteriormente, concluímos que a relação entre Deus e o Mundo é concebida sob três perspectivas fundamentais na cultura europeia moderna e contemporânea: a) a acentuação unilateral da transcendência de Deus em relação ao Mundo, que conduziu ao *deísmo* de autores como Newton, David Hume e Kant; b) a acentuação unilateral da imanência de Deus no mundo, que deu origem ao *panteísmo* de autores como Espinosa, Hegel, Goethe e Sampaio Bruno; c) a distinção e semelhança entre Deus pessoal e as criaturas, desenvolvida pelo *teísmo* de autores como Karl Rahner, Jürgen Moltmann, José Enes e Béla Weissmahr, que, pelo conceito trinitário, concebe a presença do Criador nas criaturas através do Espírito e vincula a transcendência imanente de Deus no Mundo; a distinção e semelhança entre Deus infinito e os seres finitos, desenvolvida pelo *panenteísmo* de autores como Karl Krause e Sanz del Río, que concebe a realidade do Universo no seio de Deus, ou pelo *pantiteísmo* de Cunha Seixas que defende a presença de Deus nas criaturas sem que se confunda com elas. O filósofo português identifica três concepções distintas de relação entre Deus e o Mundo: no *dualismo deísta*, que resulta da posição aristotélica sobre Deus e a matéria eterna pré-existente; no *dualismo teísta* cristão, que resulta da noção de Deus criador separado do Mundo; e no *monismo panteísta* de Espinosa, que resulta da concepção de Deus como substância única da realidade. A esta tese panteísta que identifica Deus com tudo, Cunha Seixas contrapõe com a tese pantiteísta que apresenta «Deus em tudo»³⁴⁷, recorrendo ao conceito de participação para assinalar a distinção entre Deus infinito e os seres finitos: «O infinito é só um, que é Deus. Tudo participa de Deus, que está nas criaturas, como ser finito, cedendo-lhes as condições e elementos de subsistência sem perder coisa alguma da sua essência nem se confundir com o finito substancialmente»³⁴⁸.

Para a perspectiva deísta do racionalismo ilustrado de autores como Newton, David Hume e Kant, Deus é totalmente distinto do Mundo criado, não sendo admissíveis as noções de revelação e providência. Não se pode falar de imanência ou de onnipresença divina no Mundo. Para a perspectiva panteísta de autores como Espinosa, Hegel e Sampaio Bruno, a imanentização de Deus conduz a duas soluções erradas. Por um lado a ideia de que a realidade finita não é real, porque os seus momentos são apenas vestígios insignificantes da verdadeira realidade que é o Todo, o qual apenas se completa no seu desenvolvimento dialético. Por outro lado, a ideia antagónica de que a realidade finita é verdadeira, que conduz ao desaparecimento do Infinito. Para estas

³⁴⁷ *Idem*, *O Pantiteísmo* (1883), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, intr. de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 180.

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 173-174.

perspetivas, no processo dinâmico auto-criador, o Infinito torna-se um simples desenvolvimento do finito de que não pode prescindir para se realizar. Os infinitos de Hegel e de Sampaio Bruno ficam absorvidos na finitude. De alguma maneira, todo o panteísmo significa uma redução da pluralidade dos fenómenos à unidade última e Absoluta, concebendo essa diversidade como aparente. Todo o panteísmo, quer no sentido de conceber Deus como substância absoluta e princípio intrínseco de todos os seres, quer no sentido também naturalista de identificação de Deus com a totalidade das coisas, é uma explicação insuficiente da relação do Ser com os seres e de Deus com o Mundo, porque não explica a insuficiência ontológica da realidade criada.

Assim, Deus infinito, em virtude da sua infinita perfeição, é ato puro sem carência alguma, pelo que seria contraditório afirmar que é substância ou existência do mundo natural, já que estas estão afetadas pela limitação, inconsistência, finitude e contingência. Deus enquanto substância plena, que é por si, situa-se num plano que transcende a realidade espaço-temporal que define o Mundo. Por ser *Ipsum esse subsistens*, Deus é distinto dos entes, mas não é justaposto nem contraditório, pelo que se deve falar da sua presença no Mundo como transcendência na imanência. A existência do Mundo não acrescenta nada ao Absoluto, apenas manifesta num plano distinto a riqueza ontológica contida no Ser em si. Na ordem antropológica ética, o panteísmo significa um determinismo que anula a liberdade e a responsabilidade, pois se tudo é divino tudo é necessário, ou seja, tudo está justificado e pré-determinado. Cunha Seixas denuncia estas incongruências quando se refere ao «fundamento» como realidade perpétua, eterna e imutável, que é independente das circunstâncias temporais históricas, que são relativas e contingentes pois não são necessárias e podem deixar de existir:

Ora o ser na criatura defronta-se com o ser *absoluto*; a substância contingente com a *necessária*; a *causa relativa* com a *absoluta*; o tempo e espaço com a *eternidade* e *imensidade*, a quantidade finita com a quantidade infinita; e a imperfeição implicada em tudo o que é móvel com a *perfeição absoluta*.³⁴⁹

Desta forma, contra as visões deterministas do panteísmo, concebe, na sua teoria analítica, racional e harmónica, a harmonia do destino do homem como o livre desenvolvimento da sua natureza, considerada em si mesma em geral e também nas tendências particulares de cada indivíduo, no conjunto das relações com os outros seres em geral, com a humanidade e com Deus:

A harmonia é o destino da humanidade: a participação nesta obra harmónica, o concurso eficaz, que cada indivíduo presta à obra

³⁴⁹ José Maria da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo* (1883), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 168.

comum, é o destino do homem. Além destas relações temos as que nos conduzem por uma escada misteriosa a Deus. E tudo deve entrar no nosso destino. Como o homem é um ser livre, na ideia do destino humano figura a de liberdade.³⁵⁰

Para a perspectiva teísta da tradição judaico-cristã de autores como Tomás de Aquino e Jürgen Moltmann, o Mundo não é de essência divina nem uma emanção do seu ser eterno, mas é resultado de uma decisão voluntária pela atividade criadora e, por isso, é contingente. Deus cria sem qualquer requisito prévio, pelo que não há necessidade exterior que dê origem à ação criadora, nem há matéria primigénia que ofereça uma potencialidade a essa atividade, traçando limites materiais. Esta interpretação é traduzida pela expressão *creatio ex nihilo*: o Mundo foi chamado à existência pela livre vontade de Deus e não foi criado de forma necessária a partir de uma matéria pré-existente ou como emanção própria essência divina. O Mundo não é a demonstração da onipotência ilimitada de Deus, mas é a comunicação do seu amor incondicional. O amor de Deus leva-o a criar algo distinto de si mesmo³⁵¹. Mas para evitar o panteísmo, concebeu-se a transcendência como realidade fora e por cima do Mundo e do Homem, isto é, como realidade justaposta à criação, no sentido de entidade infinita em frente da série dos seres finitos da natureza e da história. Esta perspectiva errada viria a destruir a infinitude que se pretendia salvaguardar, uma vez que situa fora dela realidades que a limitam. O panenteísmo de Krause e o pantiteísmo de Cunha Seixas surgem como reação a este dualismo ontológico, mas no caso do pensador português com uma grande aproximação à noção divina do teísmo cristão, no reconhecimento de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus³⁵² e de que o mundo não é obra do acaso, mas da suma sabedoria que dotou o homem das leis eternas e absolutas da moral, prescrevendo a realização do bem e a recusa do mal com vista a uma vida imortal futura sujeita às penas e às recompensas:

A razão assim o proclama; os sentimentos assim o apregoam; as crenças assim o dizem; o coração assim o insinua. A filosofia e a religião ficam de acordo. A sabedoria, a justiça, a bondade de Deus, são a máxima garantia que a certeza humana pode ambicionar. Repousemos em Deus, que é nele que vivemos, nele nos movemos e somos, diz São Paulo. A pessoa humana vai viver uma vida ilimitada; todos os seus dotes vão repousar no infinito.³⁵³

³⁵⁰ *Idem*, *Princípios Gerais de Filosofia da história* (1878), in *op. cit.*, p. 126.

³⁵¹ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, trad. de Víctor Lapera, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 90.

³⁵² Cf. José Maria da Cunha Seixas, *A Fénix ou a Imortalidade da alma humana* (1870), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 72.

³⁵³ *Ibidem*, p. 74.

Mas se no pantiteísmo de Cunha Seixas encontramos uma grande afinidade com o teísmo cristão, para a perspectiva panenteísta de autores da tradição neoplatônica da emanção, como Paul Tillich, na linha de Schelling, a vida divina e a criação divina são a mesma coisa³⁵⁴. A vida divina é essencialmente criadora e a criação não é concebida como um acontecimento na vida de Deus com princípio temporal e por decisão livre. Se o ser divino é eternamente criador, também a criação é eterna. Para evitar a justaposição dualista entre a transcendência de Deus e o Mundo, procedeu-se à imanentização do Absoluto, submergindo-o na finitude de onde emerge por via do desenvolvimento dialético. Torna-se difícil distinguir a auto-criação eterna de Deus das suas criaturas. Se Deus e as criaturas são idênticos na sua origem eterna, a distinção entre Deus e o Mundo não pode ser entendida de forma dualista pela noção de criação, mas de forma monista pela noção de queda, apresentando-se o processo criador e redentor como um retorno a essa origem. A consumação da criação significará a diluição no Todo de todas as realidades separadas, não se percebendo realmente o que distingue esta posição da perspectiva panteísta da única substância absolutamente infinita e omni-perfeita (*natura naturans*) de Espinosa, segundo a qual, as realidades que configuram o Mundo são apenas modos, afeções ou explicitações do único ser subsistente que é Deus³⁵⁵. Por isso, Jürgen Moltmann considera que esta visão panenteísta só é concebível em termos trinitários, no sentido de uma criação que é *de* Deus, como causa prévia, *mediante* Deus, pela ação redentora da palavra do Filho, e *em* Deus, pela força vivificadora do Espírito que permite ao Mundo participar da vida eterna³⁵⁶. Por isso, considera Cunha Seixas que é necessário substituir o sistema panenteísta de Krause, ainda muito próximo do monismo panteísta, pelo seu sistema triádico pantiteísta de ser, manifestação e harmonia, que diz ser muito próximo do dualismo cristão, por reconhecer a distinção entre Deus e as criaturas³⁵⁷, mas que na verdade não é, porque nega o dogma da Relação trinitária com a conceção de um Princípio divino que é, ao mesmo tempo, Unidade e Pluralidade, e nega a divindade de Cristo bem como a ação do Espírito Santo no Mundo:

[...] nem admitimos que o Cristianismo seja mais que um facto meramente histórico, nem vemos nele coisa alguma sobrenatural. Rejeitamos por isso a ideia de três supostas pessoas e admiramos, que tantos sábios cristãos não vissem, que, por mais esforços que fizessem nesse sentido, nunca resultaria mais que três manifestações de Deus

³⁵⁴ Cf. Paul Tillich, *Teologia Sistemática I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, p. 323.

³⁵⁵ Cf. B. Espinosa, *Ética*, parte I, proposição XXV, trad. de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 145.

³⁵⁶ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, p. 111.

³⁵⁷ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo (1883)*, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 180.

e que tal premissa jamais autorizaria a conclusão da existência de três pessoas. A fé pode crer o que quiser: os espíritos fracos podem ir na corrente das tradições, hauridas com o leite: a filosofia porém não pode calar-se e tem de rejeitar tão excêntrico dogma.³⁵⁸

Numa interpretação teísta da criação que valorize o carácter imanente da tese panenteísta da emanção da vida divina, podemos considerar que a vida divina eterna é uma vida de amor infinito e superabundante que extravasa da sua perfeição trinitária para o processo criador e retorna a si na plenificação do Mundo. É o mesmo amor divino, mas age de maneira distinta na vida interior divina trinitária e na atividade criadora do Mundo. Ao comunicar às criaturas o seu amor, que, no caso do homem, é à sua imagem e semelhança, Deus faz com que estes participem da ação criadora da sua vontade e também da sua natureza, numa comunhão que excede a simples condição de criatura. A vida divina irrompe na sua decisão e é comunicada por esta às criaturas. A unidade de vontade e essência em Deus é dada pela noção de amor, cuja comunicação dá origem às criaturas. Mas há uma dificuldade que permanece na teoria teísta da criação, que desde Santo Agostinho é concebida como uma ação de Deus para fora de si mesmo (*aperatio Deis ad extra*), por distinção com a ação de Deus interna nas relações intratrinitárias: é possível conceber a existência de uma realidade fora de Deus onnipotente e onnipresente? A realidade de *extra Deum* não significa traçar um limite no próprio Deus?

Perante esta dificuldade, a teoria da cabala judaica de Isaac Lúria apresenta a tese da autolimitação de Deus, a partir da doutrina antiga da *shekiná* de acordo com a qual Deus pode contrair a sua presença até ao ponto de habitar no tempo: para criar um mundo fora de si mesmo, Deus teve de assegurar previamente dentro de si um espaço livre para a atividade criadora. Só enquanto Deus onnipotente e onnipresente retira a sua presença e delimita o seu poder, surge o *nihil* necessário para a sua *creatio ex nihilo*³⁵⁹. Ao retirar-se a si mesmo, Deus pode produzir algo que não é essência divina, isto é, cria as condições para a existência da criação, retirando a presença do seu poder. Na autolimitação da essência divina, como ação de auto-negação de Deus sobre si mesmo, emergem o nada e a força criadora. Esta *kenosis* ou autolimitação, que adquire o seu ponto culminante na cruz de Cristo, tem início na criação do Mundo. Trata-se de uma tese que entrou na teologia cristã de autores como Nicolau de Cusa e Schelling, estabelecendo a negação parcial do ser divino e a constituição de um *nihil* para tornar possível a criação em autonomia de Deus. Deste modo, Deus cria quando se priva da sua onnipotência, quando se retira e permite ser. No entanto, quando se dá a *criação ad*

³⁵⁸ *Idem*, *O Cristianismo* (1885), in *op. cit.*, p. 229.

³⁵⁹ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, p. 101.

extra no espaço deixado livre por Deus, a realidade que está fora de Deus permanece ao mesmo tempo em Deus que preparou aquele fora em si mesmo. Isto significa que a diferença entre Criador e criatura, sem a qual não se pode conceber a liberdade e a autonomia desta relação, fica inserida numa verdade mais ampla em que Deus é tudo em todos. Não se trata de uma diluição panteísta em Deus, mas de uma transfiguração e expansão escatológica da Criação que preenche o nada da criação com a vida divina. Pela Encarnação, Deus entra no nada do espaço primigénio pelo qual criou o Mundo e preenche-o com a sua presença. Na ressurreição de Cristo, o nada da história do mundo é transfigurado na luz da Nova Criação, por contraposição com as visões gnósticas que concebem a aniquilação do Mundo³⁶⁰.

Perante as dificuldades do dualismo teísta e do monismo panteísta em conceberem uma harmonia entre a relação transcendente e imanente de Deus com o Mundo, surge a nova proposta de Karl Krause do *panenteísmo* que concebe a identidade universal de Ser, mas introduz a noção de diferenciação pela conceção prévia de Deus infinito em relação aos seres finitos e pela conceção de subordinação destes em relação ao Ser supremo. Tudo está dentro de Deus, mas a unidade infinita de Deus excede a diversidade finita das criaturas. Esta fórmula adquire uma outra expressão com José Maria da Cunha Seixas ao inverter os termos: não são os seres que estão em Deus ou dentro de Deus, mas é Deus que está presente nos seres, sem se identificar com eles, porque a sua realidade infinita manifesta-se nas coisas pelas leis universais da natureza e pelas leis lógicas da razão, mas excede-as: «Dei a este sistema o nome novo de pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*»³⁶¹. Por distinção com o panteísmo de autores como Goethe, para quem «tudo é Deus», esta fórmula já tinha sido proposta por outros autores, como o poeta romântico cristão Christian Johann Heinrich Heine, para quem nem tudo é Deus, mas «Deus é tudo», esclarecendo que Deus não se manifesta com igual medida em todas as coisas, pelo que todas elas encerram o desejo de alcançar um grau superior de divindade, constituindo-se essa como a grande lei do progresso na natureza³⁶². Se o panteísmo concebe apenas a presença divina e eterna, o panenteísmo consegue captar a diferença da transcendência futura da evolução.

No entanto, o panenteísmo de Krause e o pantiteísmo de Cunha Seixas não conseguem conciliar a transcendência de Deus em relação ao Mundo com a imanência de Deus no Mundo de uma forma tão adequada como o faz a doutrina teísta trinitária da Criação no Espírito e da ação do Espírito criador que habita na realidade, concebida como analógica comunhão ontológica, de autores contemporâneos como Jürgen Moltmann, Karl Rahner

³⁶⁰ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, p. 107.

³⁶¹ José Maria da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo* (1883), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 161.

³⁶² Cf. Christian Johann Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, Stuttgart, 1979, pp. 46 e ss.

e Béla Weissmahr. O panenteísmo tem por base a tese de Espinosa de que Deus está no seio do Mundo e o Mundo está no seio de Deus, pelo que a natureza é um modo determinado da existência do próprio Deus e a razão humana é um modo determinado de pensar do próprio Deus. Todas as coisas finitas não são substâncias particulares, mas modificações da única substância divina, pelo que Deus é tudo em tudo. Deus apenas é transcendente ao homem nos seus infinitos atributos que estão para além da extensão e do pensamento. Um Deus impessoal que não é causa transcendente mas imanente do Mundo, na sua unidade omnicomprensiva. A totalidade natural é concebida como vida divina. Tudo existe dentro de Deus de forma viva e dinâmica. O panenteísmo insere-se na visão da criação do Mundo como geração emanatista que se apropria da sequência gnóstica neoplatónica de origem, queda e retorno, convertida na tríada hegeliana de tese, antítese e síntese. Deus é concebido como substância una e universal, que existe em si e toma consciência de si na humanidade, constituindo-se como intramundano. Apesar desta unidade substancial, Krause procura evitar o panteísmo, referindo a subordinação dos seres naturais e racionais ao Ser supremo que encerra o atributo de pessoa. Para o pantiteísmo de Cunha Seixas, que não admite o atributo trinitário, o Universo é concebido com um todo de unidade e diversidade, em que o absoluto tem a função de dar ordem ou unidade ao conjunto: «Tudo nos dá meia verdade e só no absoluto da verdade inteira; tudo parece relativo: tem de existir uma realidade suprema: Essa realidade é a expressão suprema da harmonia universal»³⁶³. Para o pensador português, Deus é concebido como o ser absoluto que existe por necessidade, por contraposição com as mutações operadas na evolução da ordem transitória e que, de acordo com o esquema triádico de Hegel, é concebido nos seguintes termos: «[...] ideia ou ser em si (o absoluto), ideia manifestada ou o verbo (luz e força do Universo), a harmonia pelo amor, isto é, pela ligação eterna das coisas sob as leis invariáveis do universo»³⁶⁴.

De modo distinto e de acordo com a tese teísta da Criação, o Espírito diferencia e vincula, conserva e, ao mesmo tempo, faz com que os seres vivos se transcendam a si mesmos ao ponto de proporcionar a criação da pessoa enquanto uma entidade absolutamente nova, não por uma intervenção imediata e extrínseca de Deus através da infusão miraculosa da alma, mas pelo próprio dinamismo da auto-transcendência ativa da realidade criada³⁶⁵. De acordo com a interpretação messiânica da Criação, Deus fez o céu e a terra mediante o Filho no Espírito. Através do dom do Espírito, podemos experimentar uma nova presença de Deus em sua Criação que permite ao

³⁶³ José Maria da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo* (1883), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 191.

³⁶⁴ *Idem*, *O Cristianismo* (1885), in. *op. cit.*, p. 218.

³⁶⁵ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios – Antropologia teológica fundamental*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 2011, p. 259.

homem reconhecer o mistério de Deus trinitário e a promessa escatológica da Nova Criação. O Espírito é a força criadora e a força vital das criaturas.

Num sentido mecanicista e deísta, Isaac Newton afirmara que Deus governa o Todo, não como alma do Mundo, mas como dono do Universo, desprezando a noção tradicional de organismo do Mundo que viria a ser recuperada por Karl Krause. A noção de imanência de Deus como Espírito no Mundo é sacrificada em nome da noção de transcendência de Deus soberano do Mundo e nasce uma nova concepção de natureza absolutamente desligada do divino. É no esforço de romper com esta imagem mecanicista do Mundo, que surgem as cosmologias de Schleiermacher, Hegel e Karl Krause, que apresentam Deus como unidade orgânica espiritual e infinita que contém em si todas as existências e excede as categorias do entendimento especulativo, e é nesse labor que surgem também as metafísicas da unidade entre natureza e espírito de autores como Cunha Seixas, Leonardo Coimbra e Karl Rahner. De acordo com o teólogo ortodoxo católico alemão, embora a realidade material não dimane, de forma panteísta, da essência de Deus, a origem e o que é originado ou criado não podem ser completamente dissemelhantes, pelo que a realidade é constituída por uma unidade essencial de espírito e de matéria que tem como fundamento a causa criadora de Deus³⁶⁶. Toda a realidade no homem é expressão do seu espírito³⁶⁷ e insere-se no devir da História do Mundo, como auto-transcendência essencial sob a potência da dinâmica do ser absoluto que é espírito e liberdade³⁶⁸.

Sem a compreensão da presença do Espírito criador no mundo não é possível conceber a comunhão entre os homens e a natureza. Deus é imanente no Mundo pela presença do seu Espírito criador, mas, ao mesmo tempo, é transcendente no mundo, porque a sua presença é fontal não se identificando com a realidade empírica e excedendo infinitamente a substância ou essência de tudo o que existe. Em contraposição com a realidade contingente, Deus tem a fundamentação em si mesmo, possui a plenitude de ser e é imutável, não evoluindo para um estado de maior perfeição. A realidade contingente participa do ser, mas é finita, mutável e fracionável. Enquanto natureza pessoal, o puro incondicional está em relação dialógica com o Homem. A produção da realidade finita faz-se por participação ou comunicação de Ser, que pressupõe uma íntima comunhão de Ser. Neste sentido, Deus está presente nas coisas³⁶⁹, ou seja, enquanto infinita plenitude de ser, é, por um lado, totalmente transcendente ao Mundo e, por outro lado, plenamente imanente ao mundo, não se distinguindo dele de forma objetiva como uma coisa se distingue de outra. Nenhuma diversidade pode eliminar por completo a unidade da realidade, pelo que, embora a realidade finita não possua o ser de modo pleno e perfeito,

³⁶⁶ Cf. Karl Rahner, *Escritos de Teologia*, tomo VI, Madrid, Taurus Ediciones, 1969, p. 183.

³⁶⁷ Cf. *ibidem*, pp. 198-199.

³⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 209.

³⁶⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 1.

possui-o parcialmente por participação ou comunicação. Como refere José Maria da Cunha Seixas, todos os seres contingentes participam na realidade absoluta de Deus, não de forma panteísta, mas pelas condições universais dos seres, porque só Deus é Infinito: «[...] infinito é só Deus, isto é, só Deus é pleno em todas as perfeições; é o ser pleno. Tudo o mais é relativo. A infinidade da natureza é sempre relativa»³⁷⁰.

A Criação é imitação ou reflexo de Deus, em absoluta dependência de Ser (causa exemplar e eficiente), e está orientada para Deus como seu fim último (causa final), porque ascende progressivamente na procura da perfeição do Sumo Bem e da plenitude de Ser que lhe deu origem. Esta causalidade tem um carácter analógico, pelo que Deus não é apenas o princípio extrínseco da cadeia causal na perspetiva de uma visão mecanicista e deísta, mas está presente no dinamismo da realidade causada. A ideia de ser em nós, que para Cunha Seixas é sinal do absoluto mas não é o absoluto em si, remete para a noção de totalidade substancial que se manifesta por qualidades essenciais ou acidentais e modos de ser, exigindo a noção de causa como explicação dos efeitos³⁷¹. Mas enquanto fonte de todos os princípios, enquanto causa eficiente, exemplar, formal e final, Deus está presente em tudo³⁷², na natureza por sua lei e no espírito pela sua revelação e pensamento absoluto³⁷³.

Por isso, a maneira que melhor define a ação de Deus no Mundo não é a noção de causa, mas sim a noção de dom: a ação de Deus não é para procurar um bem de que carece, mas para comunicar o bem que é El mesmo, ou seja, não age pelo apetite do fim, mas pelo amor do fim. Como tal, Deus, enquanto ser absoluto, é imanente em tudo da forma mais perfeita, na identidade, como que a modo de participação, e, ao mesmo tempo, é transcendente a tudo o que por participação existe no ser. Esta unidade de opostos ou de reciprocidade entre imanência e transcendência não se pode representar em termos conceptuais, sem se cair no panteísmo, senão pela analogia de que quanto maior é a unidade de identidade de ser, maior é a diversidade ou diferença resultante da realização do ser autónomo: dependência e autonomia não se excluem, mas crescem na mesma medida.

A diversidade ou pluralidade surge, desta maneira, não como oposição ao ser ou diminuição de Ser, mas como uma determinação ontológica, ou seja, como um dos transcendentais ou como pura perfeição: no ser absoluto dá-se a absoluta identidade do absolutamente oposto e a oposição absoluta do idêntico absoluto³⁷⁴. A solução para este problema da relação entre o uno e o múltiplo reside pois no reconhecimento de que Deus, sendo único, não

³⁷⁰ Cf. José Maria da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo* (1883), in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, p. 174.

³⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 167.

³⁷² Cf. *ibidem*, p. 175.

³⁷³ Cf. *ibidem*, p. 176.

³⁷⁴ Cf. Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, Barcelona, Editorial Herder, 1993, p. 247.

é solitário, pois nele se realiza de forma suprema, não apenas a perfeição da identidade, mas também a comunhão, no sentido protológico do mistério trinitário da criação e no sentido escatológico de ascensão ou regresso à Unidade da origem divina, não como diluição no *Absolutus*, mas como amorosa fraternidade universal³⁷⁵. Nesta conceção teísta cristã, a pluralidade da criação finita não é concebida como expressão de imperfeição ou debilidade ôntica, mas como plenitude da mais perfeita e originária unidade que é a unificação da pluralidade do Ser de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

1.3. Uma novíssima Luz, ou o contributo de Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão (Visconde de Figanière) para uma teosofia panenteísta Lusitana

Luísa Borges e Joaquim Palma Pinto

Os rios desaguam no oceano, não nascem porém do oceano. O impulso de todos os cultos é para Deus, mas não vieram de Deus.

(Visconde de Figanière)

Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, pensador e ocultista português, nascido em Nova Iorque, em 1827 e falecido em Paris, em 1908, conhecido como Visconde de Figanière, sobretudo nos meios ligados ao movimento teosófico mundial e português, quase desconhecido no meio cultural e literário nacional, foi autor de uma vasta bibliografia onde se incluem obras de ficção, poesia, historiografia e diplomacia, tendo publicado, em 1889 um denso e extenso volume de cerca de 744 páginas intitulado *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*³⁷⁶, talvez a mais importante obra do movimento teosófico por terras lusas. Mais a mais, acresce ao interesse deste monumental livro, não apenas o facto de tratar de um tema praticamente inédito até então em Portugal, como a sua conceção e escrita terem antecedido, em cerca de um ano, o famoso escrito da autora, mais diretamente associado à sistematização da moderna teosofia e ao dinamismo do movimento teosófico internacional, consubstanciado pela criação da Sociedade Teosófica, em 1875, em Nova Iorque de que foi co-fundadora, com

³⁷⁵ Cf. Leonardo Coimbra, «O mistério», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 181. Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 15 [12].

³⁷⁶ Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardon, Casa Editora Lugan & Genelioux, Porto, 1889.

Henry Steel Olcott (1832-1907). Referimo-nos a Helena Blavatsky (Elena Petrovna Blavátskaya, 1831-1891) e a *The Secret Science*, geralmente traduzido por *A Doutrina Secreta*, publicado em 1888, isto é, praticamente coincidindo com o livro de Figanière, antecedendo-o em apenas em ano³⁷⁷.

‘Teosofia’ é um termo que importa contextualizar, desde o seu sentido, porventura, mais literal, *conhecimento de Deus*, bem diverso do termo ‘teologia’, como nos recorda Pinharanda Gomes, enquanto a segunda é uma *ciência das coisas divinas* a teosofia é uma *religião científica* ou a *ciência de uma religião*³⁷⁸. Porventura a sua origem, enquanto prática e ainda não como pregação, pode buscar-se no gnosticismo neo-platónico de pensadores como Amónio de Alexandria (século III) e no gosto pelo estudo dos mitos e da simbologia, recorrendo à intuição e à mística contemplativas e, portanto, a uma inspiração divina, sem recurso à revelação histórica. A teosofia pode abraçar práticas de ciência teúrgica, astrológica, de naturismo ou de magnetismo, entre outras. Não obstante, é na gnose renascentista que encontramos o claro uso do termo, por Jacob Böehme (1575-1624), também no contexto de um gnosticismo neoplatónico e místico de cariz ocultista, porventura atravessado por momentos de tensão com a institucionalização da religião cristã. Tensões e conflitos presentes já desde os primeiros séculos da nossa era e, posteriormente, sempre constantes, a par da constituição do cânone cristão, durante a Idade Média, a constante luta do cristianismo contra as heresias e, depois, porventura, agudizados com o movimento da Contra-Reforma. Recordemos, de igual modo, que em 1864, dez anos antes da fundação da Sociedade Teosófica, o Papa Pio IX (1792-1878) condenara na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus*, que tanta polémica gerou³⁷⁹, racionalis-

³⁷⁷ Sobre esta coincidência, considera Pinharanda Gomes que «Ainda que publicado depois do livro de Helena Blavatsky, a mestra teósofa veio a reconhecer, com grande apreço, a originalidade do pensamento de Figanière, que já tinha o livro escrito quando Helena publicou *A Doutrina Secreta*, pelo que houve uma coincidência de pensamento no tempo, sendo justa tese que reivindica para Figanière uma co-magistralidade no quadro da moderna teosofia, embora a sucessora de Blavatsky, Ana Wood Besant, seja mais conhecida do que o nosso gnóstico, cuja obra, ao que julgamos, não foi traduzida para outra língua.» (Pinharanda Gomes, «Teosofia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1990, p. 232.) Para se entender cabalmente o alcance destas palavras de Pinharanda Gomes é preciso ter em conta o lugar e a importância que *A Doutrina Secreta* ocupa no vasto acervo da Obra de Blavatsky. Com efeito, este livro destinava-se a corrigir, reorganizar, e explanar mais cabal e metodicamente *Ísis sem Véu*, que tantas críticas gerara, seja não apenas pelo seu conteúdo, como também pela sua forma, reconhecidamente caótica, pela sua autora.

³⁷⁸ Pinharanda Gomes, «Teosofia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1990, pp. 231-232.

³⁷⁹ A este propósito V. o estudo de Maria Fernanda Enes, «O discurso anterior e a questão laica na *Quanta Cura* de Pio IX», in *Revista de História das Ideias*, Volume 13 (1991), pp. 361-377, acerca da recepção crítica da encíclica em Portugal, por Antero de Quental, filósofo onde o pensamento e a obra de Figanière hão-de repercutir, a par da influência exercida pelo Visconde em pensadores tão diversos como Oliveira Martins ou Teófilo Braga. Se é certo que o ensaio de Maria Fernanda Enes se ocupa, principalmente, da polémica política que se joga na oposição entre pensamento liberal

mo, regalismo, estatismo, socialismo, naturalismo, panteísmo, comunismo, franco-maçonaria, judaísmo e, também, ocultismo.

Apesar do ecletismo característico de várias formas de teosofia, sempre presentes desde as praticadas na Antiguidade, em Alexandria, até à contemporaneidade da moderna Teosofia, existem temas comuns cuja continuidade não pode ser ignorada, como a defesa da procura de formas de compatibilidade entre as várias crenças religiosas³⁸⁰, a par de uma demanda de formas universais de práticas de compaixão e de fraternidade, vividas como bases operativas para uma progressiva humanização do mundo entendida, de forma partilhada, societária e comunitária, a uma escala global. Estes princípios acham-se presentes na obra de Figanière na defesa, entre outros, de certos princípios de cariz ético, polémicos, à época e ainda bastante atuais, como a defesa do vegetarianismo ou a condenação da pena de morte ou de práticas de tortura e suplício. Há, pois, um ideal humanista, ecuménico, globalizante que é o húmus utópico que alimenta a ideia teosófica. Por outro lado, ainda, não é despidendo lembrar a estreita associação que existiu entre a teosofia e o advento da franco-maçonaria e, também, do Espiritismo. Todas estas características parece concitar a chamada Teosofia moderna, sistematizada por Helena Blavatsky, partilhada por Figanière, na sua tendência geográfica e multicultural universalizante, abarcando continentes culturais, tão amplos e diversos como a Índia, a Europa, os Estados Unidos da América do Norte, o Brasil ... Por outro lado, ainda, apesar do carácter esotérico, ocultista e secreto que a moderna Teosofia herda desde a gnose alexandrina e continua a abraçar na modernidade, é preciso ter em conta que se trata de um movimento do século XIX, herdeiro, também, das tendências internacionalistas liberais e revolucionárias, a nível das ideias políticas, dos movimentos libertários dos dois séculos anteriores, possibilitados pelas Revoluções Americana e Francesa, sob a égide dos três conhecidos princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ideias estruturais de filosofia social e política que influenciariam, fundamente, uma noção capital para o esoterismo e o ocultismo dos dois últimos séculos, a saber, que há um conhecimento que pode ser acessível a todos os 'cidadãos' de um novo continente cultural mistérico, mediante práticas contemplativas e místicas persistentes que podem ser ensinadas e aprendidas em 'lojas' ou células sociais específicas de discípulos dedicados,

(progressista ou mesmo revolucionário) e dogmático (conservador ou mesmo ultra-montano), não deixa de ser relevante que a questão de fundo para a qual a encíclica papal remete radica, implícita e precisamente, no problema da liberdade exegética da interpretação do cristianismo e na liberdade religiosa, não apenas de culto de outras religiões que não a Católica, mas na liberdade de interpretação no seio do próprio cristianismo.

³⁸⁰ «Cada mente tem o seu modo de Vêr, d'idear, e de crêr. O que é certo é que todos os cultos são sacrifícios oferecidos ao mesmo Deus: o que é incerto é a aceitação que lhe merecem.» (Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Casa Editora Lugan & Genelioux, Porto, 1889, p. 39.)

orientadas por mestres, homens e mulheres, encarnados ou desencarnados, sabedores experientes destes mistérios e práticas teúrgicas e litúrgicas. Talvez seja esta abertura ‘democrática’ a razão que terá levado alguns núcleos ocultistas, nomeadamente aqueles associados a René Guénon a oferecerem oposição crítica à Teosofia, por eles predicada como uma *pseudo-religião*³⁸¹. A divulgação editorial massificada de literatura relativa à Teosofia e os próprios títulos das suas obras fundamentais, nomeadamente o volume *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology* (1877) de Helena Blavatsky (*Ísis sem Véu: Uma Chave-mestra para os Mistérios da Ciência e Teologia Antiga e Moderna*), bem como a forma como alguns deste livros foram escritos (aqui entrariamos numa polémica sem fim entre a chamada *mediunidade de transe*, característica do Espiritismo e aquela atribuída ao Budismo Tibetano, sob a designação de *tulku*, necessariamente mais consciente e crítica, esta última a defendida nos meios teosóficos³⁸²...), e as suas formas de referenciação não académicas e sincréticas, envoltas em alguma polémica, parecem atestar uma divulgação mais atenta à quantidade da divulgação, por si mesma, do que à qualidade hermenêutica e exegética exigida pela fundamentação científica. Não obstante, a obra de Figanière, destaca-se no vasto universo das publicações teosóficas, seja pela erudição e densidade da apresentação das teses e conceitos, seja pela fina ironia que a percorre, que talvez expliquem, em parte, a sua escassa divulgação, à época, nos meios literários portugueses e, atualmente, a inexistência de reedições da sua obra maior³⁸³.

Se é certo que o advento da Teosofia moderna, à semelhança de outras práticas, ditas esotéricas e ocultistas, tem sido associado a um momento reativo, de cariz animista relativamente ao racionalismo iluminista do século XVIII e ao advento do positivismo, também é certo que o movimento e expansão da Teosofia pelo mundo beneficiaram bastante da tecnologia associada à revolução industrial (em particular, dos meios de transporte e de edição e transmissão de conhecimentos) bem como de algumas crenças positivista associadas à mitologia e à própria mitificação do alargado horizonte de possibilidades do ‘cientismo’ moderno. A vida do Visconde de Figanière (foi diplomata, adido cultural, historiador, romancista), a sua obra (imensas publicações, em inglês, francês e português, abrangendo os mais diversos géneros literários),

³⁸¹ Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 231.

³⁸² Figanière estabelece uma distinção entre *Mediador* (aquele ou aquela que *rende a vontade*) teósofo e *Medium* espírita (aquele que impõe a sua vontade), Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardon, Porto, Casa Editora Luga & Genelioux, 1889, pp. 488-489.

³⁸³ Tanto quanto julgamos saber, existe uma reedição brasileira de 1984 da Editora Três que não corresponde à edição integral da obra e onde se procede à actualização de alguns termos que julgamos discutível pois pode truncar o seu sentido.

os seus estudos (em Paris licenciou-se em Letras, Físico-Químicas e Ciências Morais e Políticas), e as suas viagens (América, Brasil, França, Inglaterra, Rússia...) parecem atestar esta premissa. Terá sido, aliás, numa loja em Londres que se afiliará na Sociedade Teosófica, impelido, possivelmente pelo seu primo e co-irmão Gustavo Adolfo Serpa Pinto (o conhecido explorador da savana africana), ao qual dedicará o volume *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*.

O supracitado livro de Figanière, a obra maior que, principalmente, nos ocupa, acha-se dividido em duas partes, precedidas de um extenso e exaustivo índice temático e de um precioso glossário, de grande utilidade relativamente aos termos característicos das filosofias orientais, na sua revisitação teosófica, intitulando-se a primeira parte *Evolução em geral: Metafísica, Ontologia, Cosmogonia*, e a segunda parte *Evolução humana: Fragmentos Pré-históricos, Ética, Psicomquia*. O volume encerra com um apêndice, intitulado *Notas, Extractos, Elucidações* e um *Capítulo suplementar – Novíssima Luz*. Este derradeiro capítulo suplementar, conforme nota preliminar do autor ao volume³⁸⁴, pretende corrigir e reatualizar, pontualmente, alguns conceitos à luz da *Doutrina Secreta* de Blavatsky, sobretudo no que respeita à relação mais direta estabelecida com a Índia³⁸⁵. Procura, deste modo, o autor o acordo com o cânone teosófico, numa atitude de necessária humildade de discípulo para com a mestra fundadora da Teosofia moderna, atitude que será, aliás, reconhecida não só por Helena Blavatsky, como por Ana Besant, bem como por outros eminentes teósofos que referenciaram a obra de Figanière, em notas elogiosas.

Na *Introdução a Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Figanière faz o balanço da situação epocal, que apresenta como sendo marcada pelo *conflito perene entre o juízo e o coração, entre o raciocínio e aquele instinto que seria como hóspede em terra estranha*. Este *instinto ou intuição* seriam uma espécie de *ferrugem criada pelo espírito eclipsado*, pelo desuso, leia-se, na época moderna, como noutras de decadência idêntica. A situação de tensão entre *razão e coração*, assim identificada como característica de uma modernidade espiritualmente decadente, deveria ser reavaliada, uma vez que *a razão humana não seria a última ratio das nossas possibilidades*. Para o autor, *religião científica, ciencia religiosa – ambas precisariam da Philosophia como*

³⁸⁴ «A QUEM LER/Estando este livro no prelo, publicou-se em Londres The Secret Doctrine, by H. P. Blavatsky, em dois tomos, contendo recentes e importantes elucidações ministradas da Índia. Do essencial dá-se um sumário no *Capítulo Suplementar* no fim do presente volume, e será útil consultá-lo em conexão com os capp. III, VI, VIII e XIX [...]. Os novos subsídios modificam o apreço de certos aspectos, rectificando a versão aceite até hoje nos círculos teosóficos do Ocidente, a respeito de dois tópicos relevantes.» (Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Casa Editora Lugan & Genelioux, 1889, pp. XXVII-XXVIII.)

³⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 704.

cimento... Não existe pois oposição entre física e metafísica, ciência e religião, mas uma unidade complementar que pode ser operada pela filosofia, e que só uma *intelligencia liberal* poderia refazer, ao contrário da *intolerância* e do *dogmatismo*, pois a *sciencia* não teria logrado, ainda, *descartar-se do mysterio*³⁸⁶. A possibilidade mesma do refazer desta ligação implicaria a hipótese de esta separação nem sempre ter existido noutras épocas e ser, não um sinal de civilização, mas de decadência. Ao longo desta *Introdução*, bem como da *Primeira* e *Segunda* partes do volume, o autor passará à descrição exaustiva da narração dos ganhos e das perdas espirituais da civilização humana, recuperando antigas e ancestrais civilizações desaparecidas, ou, na altura, recém redescobertas e reavaliadas e revalorizadas como a chinesa, a egípcia, a indiana, ou as civilizações pré-colombianas da América do Sul. Esta revisitação tem por guias orientadores as filosofias de Platão e Aristóteles, sob o mote platónico do *Filebo*, segundo o qual, os povos antigos, estando mais perto das tradições ancestrais estariam, também, *mais perto dos deuses*, ou sob o mote aristotélico da *Metafísica*, segundo o qual, *as ciências e as artes foram perdidas mais de uma vez, para depois renascere*m, para se poder extrair a conclusão, sob o mote salomónico, *que nada haveria que fosse novo debaixo do Sol*. Por um lado, todas as novas descobertas consistiriam em *ressuscitações*, por outro, essas ressuscitações estariam imbuídas de progresso, relativamente às suas últimas manifestações, evoluindo, desse modo a humanidade por ciclos espiralados³⁸⁷ de ascensão e de queda, perda e recuperação, brilho e decadência, interpretação próxima do termo *yuga* (ou idades do mundo) de acordo com o *Mahabharata* ou o *Bhagavata Purana*. Figanière estabelece, pois, uma 'linhagem' espiritual que explica a tradição da passagem da ciência do ocultismo, através dos tempos, numas épocas, *à luz do dia*, e noutras, devido à intolerância, à ignorância, à ganância ou ao egoísmo³⁸⁸ humanos, de forma oculta, mas nunca obscura. A esta linhagem não falta a referência aos neo-platónicos, Ammonios Sakkras (de Alexandria), o mestre, e Plotino e Porfírio, os discípulos, a partir dos quais estabelece o autor a ligação à Índia, aos *Upanishads* e ao *Vedanta*, sendo bastantes recorrentes no corpo do texto referências e citações do *Bhagavat-Gita*. A ligação com o cristianismo é feita pela inclusão de S. Paulo, pela via gnóstica, nesta linha de pensamento, na contiguidade, aliás, dos núcleos de Ramah (atribuída a Samuel) e da Judeia (atribuída aos Essénios). Ao excurso desta linhagem não falta, igualmente, a menção medieval alquímica, rosa-cruciana e sufi, embora deplore o autor alguma decadência resultante de uma contaminação empírica (provavelmente associada ao desejo da produção física de ouro). A narrativa desta linhagem espiritual 'oculta' desemboca na revelação de três centros, contemporâneos

³⁸⁶ *Ibidem*, pp. 1-5.

³⁸⁷ Sobre a figura da espiral, conferir, pp. 164-165.

³⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 475.

ao autor, situados no Egito, no Tibet e nos Himalaias, estabelecendo, assim, mais uma ordem de conexão fundamental no quadro do pensamento teosófico do autor: a ligação com o Budismo Tibetano e o feixe da abóbada, deste modo sistematizada, com a referência aos dois últimos lugares geográficos mencionados como sendo os centros axiais depositários e dispensadores da sapiência de antigas idades remotas, perdidas e assim, recuperadas, transmitidas *pelos antigos rishis ou adeptos aryanos*³⁸⁹, segundo a teoria dos diferentes mundos, das diferentes ‘raças’ e das diferentes idades destes mundos. Para o autor, as evoluções, revoluções, cataclismos e renascimentos cíclicos planetários e geológicos correspondem a tipos específicos de *seres* – humanos –, a que o contexto linguístico epocal faz corresponder ao termo ‘raças’ (*adâmica, pos-adâmica, lemúria, atlantea, ariana*³⁹⁰ ...), porém, é preciso não apenas dizê-lo, como sublinhá-lo, este termo não tem qualquer carga política conotável com as ideologias totalitárias e racistas que haviam de marcar o decurso do século XX, bastante depois do tempo de vida do autor. Esta organização, gnosticamente, poderia, simplificando imenso a complexa exposição do autor, agrupar-se em três grupos de tríades que passamos a resumir, muito sinteticamente: ao longo dos ciclos do tempo, coexistem em simultâneo três mundos (*Supramundo; Mundo e Submundo*), aos quais correspondem três formas de manifestação (no *Supramundo*: manifesta-se o *Espírito Mental*, é o *Mundo dos deuses* ou o ‘*Céu*’; no *Mundo*: manifesta-se a *Alma Emocional*, é o *Mundo dos homens* ou a *Terra*; no *Submundo*: manifesta-se o *Corpo Físico* é o *Mundo das Sombras* ou o ‘*Inferno*’³⁹¹) e três leis fundamentais que orientam os seus fluxos e refluxos ou estados vibratórios (*Dharma* ou *Lei Universal; Sansara* ou *Movimento Universal; Karma* ou *Retribuição Universal*). Há, pois, uma cosmogénese à qual correspondem uma antropogénese e uma ética que se conjugam e interpenetram em tríades que, não obstante, não excluem

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 32-37.

³⁹⁰ De notar que não deixa de haver um certo carácter decadentista associado a esta sucessão de ‘raças’. Se é verdade que a cada uma delas corresponde a predominância de um sentido (à *adâmica*, a vista e o tacto que na seguinte será exacerbado; à *postadâmica* o tacto e a audição; esta última mais marcada na *lemúriana* que a desenvolverá mais, juntando-lhe o olfacto; para se lhe seguir a *atlantea* que ao olfacto, muito desenvolvido, juntará o paladar, sendo este último característico da *arya*...) se tivermos em conta que as duas primeiras ‘raças’ não necessitavam de se alimentar fisicamente, então, toda esta cadeia evolutiva parece coexistir com uma involução... Cf. Visconde de Figenière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, pp. 679-685.

³⁹¹ «Não custa muito perceber d’onde nasceria a doutrina theologica – «fogo» do purgatório. Kama loka [‘lugar’ de passagem ou de trânsito dos seres, *post mortem*] é apenas um dos representantes do submundo, cujo elemento básico com ser a potencia do fogo, está mui longe de ser fogo. O mesmo reparo vale quanto a *inferno* cuja definição radical é aliás em *baixo*.» (Visconde de Figenière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, p. 473.) Neste contexto, ‘Céu’ e ‘Inferno’ seriam termos que, como *remates* e *florões*, se acordariam com o contexto espiritual específico de cada época histórica e nunca poderiam ser entendidos como lugares de estagnação de louvor ou de suplício. *Ibidem*, p. 473.

formas de dualismo de influência cristã, neo-platônica e agostiniana³⁹². Esta ética é também uma etologia, o Universo tem idades e fases, como o planeta Terra, os seres humanos e todas as formas de vida que repercutem uma evolução a uma escala universal, intimamente solidária, ascendente e descendente, dual e triádica, sujeita às mesmas vibrações de *satwa* (harmonia), *raja* (ação) ou *tama* (inércia, ignorância), os três *gunas* que são os três movimentos que caracterizam tanto os estados mentais, como os fenómenos naturais e que, dessa maneira, balizam o comportamento universal, definindo a direção do ciclo evolutivo, individual e coletivo.

Se bem que geralmente conotada com uma filosofia animista, Figanière, embora reclame a influência de Espinosa no seu pensamento, medita-a fundamentalmente, em termos que, até devido à sua proximidade com a filosofia triádica hindu vedântica e bramânica (referimo-nos aos princípios evocados sob as designações de *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva* ou à *trimurti* ou ‘trindade’, formas que simbolizam os diferentes estados do universo: a criação, a conservação e a destruição), o conduzem à contestação da ideia panteísta, geralmente atribuída a este filósofo³⁹³. A exegese de Figanière, relativamente a Espinosa³⁹⁴, juntamente com a sua interpretação de Hartmann e de Schopenhauer, conduz a formulações próximas do panenteísmo. Apesar do termo ‘panteísmo’ ser usualmente atribuído a John Toland (1670-1722), que o terá desenvolvido filosoficamente em obras como *Socinianism Truly Stayted* (1705) ou *Pantheisticom* (1720), a sua experiência encontrava-se já presente em diversas culturas antigas, no Hinduísmo e no Taoísmo, na Grécia arcaica, bem como em muitos dos filósofos pré-socráticos e, mais tarde, em Giordano Bruno (1548-1600), Espinosa (1632-1677), no Romantismo e no Idealismo

³⁹²Sobre a doutrina dos três Mundos, V., por exemplo, Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, pp. 142-144. Sobre Santo Agostinho e *Maya*, V. *Idem*, *op. cit.*, p. 78.

³⁹³A este propósito Cf. Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, pp. 59-61.

³⁹⁴A importância de Espinosa no quadro do pensamento de Figanière pode hoje também ser lida e polemizada no contexto da sua discutida, mas já não discutível origem lusa – e alentejana – ... «[...] está comprovado que a família de Espinosa era natural da Vidigueira sendo descendente de marranos fugidos de Espanha aquando da expulsão dos judeus, decretada em 1492, após o casamento de Fernando de Aragão com Isabel de Castela. O Prof. António Borges Coelho escreveu dois volumes intitulados *Inquisição de Évora. Dos Primórdios a 1668* (Lisboa, Caminho, 1987). Neles refere-se às origens portuguesas da família paterna e materna do filósofo (vol. 1, pp. 438 e sgs.) Também se debruçou sobre a grafia do nome Espinosa que foi sofrendo várias alterações — Espinhosa, d’ Espinoza, d’Espinosa, etc. É curioso que o latim que o filósofo usou na escrita dos seus livros, acusa por vezes as suas origens portuguesas, usando expressões literais que não encontramos na língua original. Espinosa queixa-se de ter aprendido tarde o latim. E sabemos que a língua que usava em casa, com os seus familiares e parentes mais próximos era o ladino, uma mistura de português e espanhol, falada pelas comunidades hebraicas oriundas da Península Ibérica.» (Maria Luísa Ribeiro Ferreira, em entrevista conduzida por Luís de Barreiros Tavares, Revista *Caliban* [https://revistacaliban.net/entrevista-com-maria-luisa-ribeiro-ferreira-espinosa-].)

Alemão. À letra, panteísmo significa que *tudo é Deus*, implicando uma conceção imanentista e monista relativamente a Deus. O ‘panenteísmo’, pelo contrário, significa *tudo em Deus*, implicando, aparentemente, uma relação identitária entre a natureza e Deus ou uma relação identitária entre Deus e o mundo, mas antecedendo e excedendo Deus esta relação, sendo-lhe anterior, em causa essencial e finalidade teleológicas? A Natureza em ato ou acontecer é manifestação (in)direta de Deus, a Sua *passibilidade*. Deus é (ou será) a potência ou *possibilidade* do que ainda não foi, é e será, antecedendo e excedendo a Natureza. Existe pois uma tentativa de conciliar nesta perspectiva imanência e transcendência³⁹⁵, mas ‘conferindo’ a Deus o estatuto de *Ignaro, Absconditus, Otiosus*, ou *Adormecido*, consoante a tradição espiritual evocada. Segundo Figanière a Causa primeira de tudo quanto existe buscou-a Spencer no «Desconhecido ou Causa Occulta», Hartmann no «Tudo-Um ou Substância», Schopenhauer na «Vontade ou Elemento metaphysico puro» ou Espinosa na «Substancia Uma e Indivisível». Para o ocultista português,

tudo isso corresponde ao que *não é* phenomeno, ao que *não é* effeito, ao que é causa primaria; e esta é necessariamente, para cada um, o que *não é* a manifestação mais generalizada, sem que venha ao caso considerar o modo por que esses philosophos avaliam o Estado Supremo. Entre eles e as escolas materialista há uma distancia immensa.³⁹⁶

A Causa primeira, anterior à manifestação fenoménica corresponde à inatividade da «Força», a «actividade, empiricamente conceituada, é inaplicavel ao Sêr não-manifesto; e não menos a inacção, implicada no dizer “Noite de Brahma”»³⁹⁷. Para Figanière, em todos estes pensadores, (mesmo no caso de alguns spencerianos, ditos agnósticos), existe a menção a uma «Causa

³⁹⁵ O termo ‘Panenteísmo’ foi desenvolvido por Krause (1781-1832) mas, à semelhança do termo ‘panteísmo’, era, não obstante, um conceito já experienciado e pensado na história e pré-história das culturas dos povos de antanho, como as culturas proto e pan-célticas que lavraram fundo a sua influência na Península Ibérica e para além dela. Cf. Celestino Pires, «Panenteísmo» e «Panteísmo», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* 3, Verbo, Lisboa – São Paulo, 1991, pp. 1324, 1326-1330. A este propósito Cf. igualmente, o conceito de ‘panenteísmo’, à luz de uma tradição celta peninsular ou uma «Filosofia Espiritualista Panenteísta Animista, segundo a qual o Incrariado [Deus] não Cria, mas tudo quanto é gerado (ou criado), por via de *Nuyre* [Natureza], está contido nele: O Todo Possível contém o Tudo Passível.» (Adgnatios, *Opúsculo Teogénico, Dos Caminhos (In) criados de Nuyre*, Bubok Publishing – A. T. D. Lusitana, Espanha, 2016, p. 58.) Sobre a expressão original de um ‘Panenteísmo’ português V., ainda, A. Vatos «A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes», in *A Revista da Tradição Lusitana, O Redespertar da Pan-Céltia*, Líberis – ATL, 2017, pp. 46-48.

³⁹⁶ Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, p. 61.

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 53-54.

suprema, ou Deus, quer este nome seja pronunciado, quer não»³⁹⁸ e, ainda, que esta entidade da ordem do espírito e não da matéria seja *nada*:

[...] pode acrescentar-se que o espírito é nada, no sentido de *não ser coisa*. Portanto *não é tudo*, em sentido de *todas as coisas*. Mas sendo realidade, sem ser *coisa* alguma, não pode o espírito ser localizado, pois isto fora parvi-presença; mas deve estar em toda a parte (sem estar dentro ou fora de uma qualquer coisa), e isto significa *omnipresença*. A omnipresença é justamente o inverso de manifestação [...]»³⁹⁹

O *Espírito*, o *Ser Não-manifestado*, o *estado um*, o *eterno* ou ‘Deus’ só pode ser, assim, diferente da matéria, pois Deus como consciência manifestada é um efeito imaterial da influência divina no «Influxo-Um», enquanto a matéria é vida e forma, efeitos materiais dessa influência. O Influxo-Um significa a acção eterna do espírito. Mas nenhum destes fenómenos *emana* de Deus, essa complexa ‘relação’ inominável corresponde mais a um «despertar»⁴⁰⁰. *Atman* ou o ego universal não é espírito, nem é eterno, ele é «a fonte manifestada da consciência» que acompanha as evoluções dos ciclos cósmicos. A imortalidade que é simbolizada pelo *fio etéreo* ou *aurico* reside na *indestrutibilidade da matéria*, isto é, na persistência ou na resiliência de cada *gérmen* – a alma individual – e consigna, assim, a direcção a seguir, enquanto promessa, aliança – redenção – ou *ethos*, como um *fio de luz* que guia as almas através do ciclo, aparentemente, labiríntico das reencarnações. Sendo esta visão escatológica uma concepção *karmica*, a Alma atravessa várias fases, *supertherea*, *etherea* e *infratherea*, com os seus respectivos correlatos, *budhi*, *manas* e *kama*. Não obstante, importa ter presente que «Dirigir-se é uma cousa, *chegar* é outra»⁴⁰¹. Pois, há que rememorar que se houve toda uma tradição de Caminho de Luz que nos antecedeu – enquanto *humanitas* –, haverá toda uma tradição a recordar, manter e ... prosseguir que continuará a fluir connosco e diante de nós:

Como foi que os «inventores» (brahmanes, lamas, druidas, levitas, gaures, bonzes, muftis, padres de toda a seita) descobrissem sempre a *mesma* madeira para entalhos *ad libitum*? O homem não sabe *inventar*; altera, combina, vicia, para depois restaurar, restituir, recompor. A hierogenia é uma. O que tem havido são *adultrações*: e devem-se mais ao tempo do que a uma determinada classe social, mais

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 61.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 668.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 667.

ao pendor cyclico da humanidade do que a indivíduos ou qualquer grupo d'interesses. Os efeitos d'estes ressurgem de passagem; são os remates e florões.⁴⁰²

A Teosofia, segundo Figanière, não representa uma crença particular, em detrimento de outras, mas aspira a ser um continente espiritual que abarca em si mesmo, todos os cultos, de todos os seres humanos de todas as latitudes geográficas proto, pré-históricas e históricas: uma fraternidade filosófica universal, uma biblioteca global comunitária e um esperanto de todas as espiritualidades e credos religiosos e científicos. «Fraternidade», «recíproca benevolência» e «mútua tolerância» «entre todos os homens, raças e crenças»⁴⁰³ serão os seus motes universalizantes.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 473.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 611.

CAPÍTULO SEGUNDO

CISÃO DIVINA NA HETEROGENEIDADE DO COSMOS E RESTAURAÇÃO DA UNIDADE ORIGINÁRIA

2.1. A redenção ontológica do mal no movimento teleológico do mundo da filosofia emanatista de Sampaio Bruno

Samuel Dimas

2.1.1. O movimento teleológico de regresso da heterogeneidade do Universo à homogeneidade originária do Espírito puro de Deus

Apresentamos a metafísica da queda e da reintegração de Sampaio Bruno em diálogo com a metafísica da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, estabelecendo a distinção entre o modelo monista e o modelo pluralista de conceber a relação entre Deus e o Mundo e de conceber a salvação do mal. Tal como refere Leonardo Coimbra nos seus livros *O Criacionismo*⁴⁰⁴ e *A Alegria, a Dor e a Graça*⁴⁰⁵, e refere António Quadros nos seus livros *Uma Frescura de Asas*⁴⁰⁶ e *O Movimento do Homem*⁴⁰⁷, o pensamento filosófico de Sampaio Bruno defende que a realidade encerra um movimento cósmico providencial de universal consumação ou plenificação. No último capítulo da obra *A Ideia de Deus*, a Teodiceia de Sampaio Bruno encerra a noção de uma teleologia escatológica de cósmica e integral libertação, em que homem e natureza serão reintegrados na plenitude espiritual de Ser⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 369 [302-303].

⁴⁰⁵ Cf. *idem*, *Alegria, a Dor e a Graça* Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, pp. 112-113 [116-117].

⁴⁰⁶ Cf. António Quadros, *Uma Frescura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990.

⁴⁰⁷ Cf. *idem*, *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.

⁴⁰⁸ Cf. *ibidem*, pp. 234, 248-250.

Opondo-se ao dualismo espiritual do idealismo teísta e deísta, que estabelece a definitiva cisão entre o mundo numinoso e o mundo fenoménico, e opondo-se à noção de auto-suficiência da substância cósmica, que, no monismo materialista ou panteísta, estabelece a ideia do mundo como um todo eterno e infinito no espaço e no tempo sem princípio e sem fim, Sampaio Bruno propõe um outro monismo espiritualista e teleológico de carácter idealista emanatista, em que a unidade divina de todos os existentes não se reduz à realidade fenomenal do Universo naquilo que ele é atualmente, porque é o fim escatológico transcendente a que o mesmo Universo se reduzirá quando plenamente for aquilo a que agora tende⁴⁰⁹, ou seja, quando o mundo evoluir até coincidir com a unidade divina ou suprema Consciência⁴¹⁰.

Trata-se de um movimento providencial de consumação integral do Mundo, em que, na perspetiva de Sampaio Bruno, o fim do homem é libertar-se a si e aos outros seres, não por uma extinção da vontade de viver, mas pela ação livre da elevação moral e espiritual, em que consta, não apenas o desenvolvimento do conhecimento científico, mas também a oração e a procura das verdades acima da razão, e não contra a razão, que são as da teologia e da metafísica⁴¹¹: «O homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá já para a libertação universal»⁴¹². Esta libertação, que está em curso na existência, terá o seu termo naquilo que o autor designa de «consumação dos séculos»⁴¹³, não pela aniquilação do Nirvana, mas pela «infinita sanção do absoluto»⁴¹⁴ na plena e universal absorção do espírito puro.

De modo semelhante, Também Leonardo Coimbra, no seu livro intitulado *Jesus*, fala da reintegração dos mundos na Harmonia originária e da espiritualização integral dos mundos físicos:⁴¹⁵ «A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito»⁴¹⁶. Por outro lado, na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, o filósofo criacionista fala-nos do regresso a Deus no Fim pela ressurreição integral e

⁴⁰⁹ Cf. Paulo Borges, «Homogeneidade, Diferenciação e Reintegração – génese e sentido do pensamento de Sampaio Bruno», in *Atas do Colóquio Antero de Quental dedicado a Sampaio Bruno*, Aracaju, Secretaria de Estado da Cultura – Sociedade Editorial de Sergipe, 1995, pp. 220-221.

⁴¹⁰ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 241.

⁴¹¹ Cf. *ibidem*, p. 240.

⁴¹² *Ibidem*, p. 245.

⁴¹³ Cf. *ibidem*, p. 245.

⁴¹⁴ Cf. *loc. cit.*

⁴¹⁵ Cf. Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 265 [32-35].

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 266 [36].

pelo abraço totalizante da vida⁴¹⁷, o que acontece, não por necessidade imanente, mas por ação livre e misericordiosa da Graça sobrenatural de Deus.

Esta noção da consumação universal, não como resultado de uma pura imanente necessidade, mas sim como fruto de uma vontade de ascensão, também está presente em Sampaio Bruno quando diz que o fim da evolução universal se deve à unidade da necessidade e da liberdade, mas ao contrário de Leonardo Coimbra que atribui esse facto ao resgate da ação misericordiosa de Deus por meio de Jesus Cristo com colaboração do homem, Bruno não atribui essa libertação à ação específica da Graça divina, porque considera que atualmente Deus é onisciente, mas não é onipotente: «Nem Deus é indiferente à nossa dor nem a sua maldade possível nos alucina. Ele não goza de uma plena felicidade egoísta; também ele sofre, da diminuição do espírito puro e do mal da criatura, espírito alterado, ascendendo na sua convergência de regresso»⁴¹⁸.

2.1.2. A consumação da natureza na plenitude do Ser absoluto dá-se através do movimento de perfectibilidade histórica do homem pelas faculdades superiores da razão e do livre-arbítrio

Esta ideia da teoria reintegracionista do filósofo d' *A Ideia de Deus*, de que a redenção da Natureza se faz através do Homem, estará presente na filosofia teleológica de António Quadros quando defende que o fim do homem é ajudar a evolução da Natureza para a libertação universal⁴¹⁹, através de um movimento mental simultaneamente teórico e ético, pelo exercício da sabedoria e pela prática da santidade⁴²⁰.

O diálogo de António Quadros e Leonardo Coimbra com Sampaio Bruno, acerca das forças energéticas naturais e sobrenaturais que alimentam a atividade humana e que fazem dela o motor da evolução⁴²¹, consubstancia-se no desenvolvimento de um pensamento que procura conciliar a filosofia ontológica com a filosofia existencial e a filosofia da ação, no pressuposto de que a razão dinâmica da inteligência teleológica dirige-se para um *eschaton*, isto é, para um Fim de consumação ou reintegração plena de todas as coisas no Ser⁴²². Como salienta Afonso Rocha, a eliminação do Mal em Sampaio Bruno desenvolve-se num processo gnóstico em que consta o apoio da

⁴¹⁷ Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, pp. 61-62 [60-61].

⁴¹⁸ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 243.

⁴¹⁹ Cf. António Quadros, *O Movimento do Homem*, pp. 234-235.

⁴²⁰ Cf. *idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 20.

⁴²¹ Cf. *idem*, *O Movimento do Homem*, p. 243.

⁴²² Cf. *ibidem*, p. 26.

emanação divina no movimento universal da evolução do mundo e consta o movimento individual de regeneração espiritual do homem, os quais culminam num salto escatológico do diferenciado e do espírito diminuído para a reintegração no espírito puro, em absoluta descontinuidade com a história por obra da transcendência absoluta.

Sampaio Bruno aplica o termo «redimido» ao diferenciado na consumação dos séculos, como restauração da homogeneidade do absoluto, mas sem qualquer referência à intervenção redentora de Jesus Cristo nos termos propostos pela teologia cristã⁴²³. Por contraposição com a tese de Amorim Viana acerca da imutabilidade de Deus, Sampaio Bruno apresenta o processo dinâmico da reintegração do espírito diminuído na unidade infinita do Absoluto com o uso do conceito religioso de redenção: «Amorim Viana diz: “Deus é permanente e não muda; *est, non fit*.” Cintilante, obnubilante engano! Se Deus existiu e Deus existe, Deus existirá!»⁴²⁴.

Esta forma de interpretar a realidade parte das noções da filosofia aristotélica do movimento, que entende a ação humana como perfectibilidade, a qual se dá na liberdade potencial do movimento infinito do pensamento. O ser altera-se na medida em que caminha para um *telos*, e, chegado a esse termo, a essa perfectibilidade, recomeça o movimento numa atividade perpétua até à consumação dos tempos. Mas excedendo esta conceção grega de eterno retorno, as filosofias judaico-cristãs de António Quadros e Leonardo Coimbra inserem o homem neste movimento teleológico de ordem escatológica, com uma promessa de plena e universal redenção, representada pelas noções definitivas de Reino dos Céus, Cidade de Deus⁴²⁵ ou Paraíso Celestial⁴²⁶.

No contexto desta tese da colaboração da humanidade no plano redentor do Mundo, o António Quadros d' *O Movimento do Homem* parece partilhar com Sampaio Bruno, por um lado, a noção de providencialismo, ou seja, a noção da intervenção ou comunicação misteriosa de Deus transcendente e misericordioso na história dos homens pela profecia, pelo milagre e pela oração e, por outro lado, a noção heterodoxa de degenerescência de Deus. Como vimos anteriormente, no plano necessário de Sampaio Bruno acerca do infinito e do mundo, em consequência de um mistério insondável, deu-se uma queda em Deus, pelo que o espírito homogéneo e puro diminui-se na diferença heterogénea, surgindo o mundo e a humanidade por emanação divina:

⁴²³ Cf. Afonso Rocha, *O mal no Pensamento de Sampaio Bruno: Uma filosofia da razão e do mistério*, vol. II, Lisboa, INCM, 2006, pp. 109-110.

⁴²⁴ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 251.

⁴²⁵ Cf. António Quadros, *O Movimento do Homem*, p. 39.

⁴²⁶ Cf. *ibidem*, p. 45.

No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogénea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogéneo.⁴²⁷

Como diz António Quadros, pelo facto de Deus não ser atualmente onnipotente, dá-se o primado existencial do sofrimento, da guerra, da injustiça, do pecado, da opressão e da morte⁴²⁸. Privado da assistência perfeita de Deus onnipotente, o mundo é sujeito ao mal, simultaneamente ontológico, cósmico e antropológico. No entanto, esta condição não é absoluta, porque a realidade separativa do Universo encerra a aspiração de regressar à perfeição do Homogéneo inicial⁴²⁹. Como explica Sampaio Bruno, influenciado pelo sistema gnóstico das emanções das regiões celestes para as terrestres – em que Cristo ocupa um lugar superior elevando as almas do lodo terreno ao Pleroma onde reside o Sumo Bem –, a evolução orgânica, super-orgânica e hiper-orgânica do átomo até à célula, até ao órgão, até ao animal, até ao espírito humano e até à função social, não poderia prosseguir e ultimar-se «se o espírito diminuído, mas puro, não acudisse continuamente ao espírito alterado, que ansiosamente busca sua libertação»⁴³⁰, doando-lhe emanções que o fecundam, depuram e fazem progredir:

Nesta nova concepção, a matéria não é eterna como Deus e as emanções divinas não vão prevaricando à medida que se afastam da origem. Pelo contrário, vão intensificando, maiores sendo. No átomo primo, a revelação divina é a direção do movimento, o qual veio logo do anelo do regresso ao espírito puro. No animal, a revelação é instinto. No homem, a revelação é razão. E, do átomo ao animal e do animal ao homem, a matéria desmaterializou-se; espiritualizou-se; aproximou-se do ponto de chegada; libertou-se; tendeu a voltar ao estado puro, anterior à diferenciação inicial do homogéneo infinito. Assim, a relatividade convergiu, novamente, para o absoluto⁴³¹.

Nesta dinâmica de regresso à Unidade originária, o Cosmos e a Humanidade vivem um drama existencial que também é o drama de Deus, mas este drama tem o homem como protagonista épico e herói-salvador. Se é verdade que o socorro divino do Ser decaído já se manifesta no átomo e na direção do

⁴²⁷ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 239.

⁴²⁸ Cf. António Quadros, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982 p. 267.

⁴²⁹ Cf. *idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 19.

⁴³⁰ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 241.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 242.

movimento pela ação providencial e milagrosa da emanção que impulsiona o espírito alterado ou o Universo para a sua libertação, só no homem, através do livre-arbítrio, da razão e da oração, é que se manifesta de forma superior esta missão redentora da Natureza e do Mundo. Só o ser mais consciente e responsável pode lutar contra este mal que se deve ao mistério da diferenciação ou queda do espírito puro e homogêneo.

Neste sentido, António Quadros partilha também com Álvaro Ribeiro a noção de que a reflexão filosófica é movimento de transcensão mental para um fim último escatológico, afirmando que o homem é um ser para a redenção em Deus-Espírito⁴³². Pela operatividade da razão, o homem liberta-se, libertando os outros seres. Constitui-se como ser peregrino do Além, levando consigo a natureza inteira numa teleologia escatológica de re-união com o Divino, que se concretiza de forma prefiguradora numa virtualidade pré-divina que se projeta de forma superior na relação entre o exercício filosófico teórico e ético e a contemplação orante da Graça⁴³³.

O Homem não está sozinho neste esforço de reintegração da pluralidade do cosmos na unidade perfeita da infinitude, sendo auxiliado pelo próprio Deus através do plano Providencial. Para Sampaio Bruno, em que a causa final prima sobre a causa eficiente, a providência realiza-se na colaboração do espírito puro diminuído, que é Deus, com o espírito alterado, que é o homem. Na libertação do homem dá-se a reintegração do espírito no absoluto de si⁴³⁴. A plenitude harmoniosa da Natureza realiza-se quando o Deus diminuído e as suas emanções se reunirem no além espaço e no além tempo do futuro⁴³⁵.

Mas esta vida plena futura significa a diluição dos seres no Ser *Absolutus* e o regresso à indiferenciação originária, ou significa a plenificação da *Relação* das consciências com Deus-Consciência? De forma distinta daquilo que irão defender Leonardo Coimbra e António Quadros, para quem o Fim do homem significa a relação fraterna das criaturas com o seu Criador, sem perda de identidade, parece que para Sampaio Bruno, a Unidade final e plena será a de haver Deus e só Deus⁴³⁶. Afirma o autor no último parágrafo da obra *A Ideia de Deus* que:

⁴³² Cf. António Quadros, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 50.

⁴³³ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁴³⁴ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, p. 267.

⁴³⁵ Cf. *idem*, *Uma Frecura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990, p. 50.

⁴³⁶ Cf. *idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, p. 50.

No tom do movimento universal, o movimento individual, pelo exercício da sabedoria e pela prática da santidade (o que virá a consistir no mesmo) convergirá indescritivelmente, para a absorção recuperadora. A ressorção do cosmos ultimar-se-á a reintegração da unidade do infinito no perfeito. Haverá Deus, e um Deus só, e só Deus.⁴³⁷

2.1.3. A distinção entre a reintegração na indiferenciação do homogéneo e o regresso à comunhão plena entre Deus e as criaturas

Esta absorção escatológica do heterogéneo no homogéneo futuro final, que Sampaio Bruno diz ser o espírito puro de Deus, inclui a realidade da existência criada ou significa a noção gnóstica de libertação do espírito da realidade maligna corpórea para a plenitude da unidade originária? Está é a grande questão que o autor parece não ter esclarecido de forma definitiva.

O infinito perfeito a que o Universo tende e que o autor diz ser Deus e apenas Deus inclui a totalidade de Ser na preservação da individualidade de todos os seres, no sentido bíblico paulino do Reino futuro quando Deus for tudo em todos, ou significa a exclusiva realidade de Deus no sentido gnóstico de regresso à indiferenciação do Uno ou Absoluto com a aniquilação da realidade corpórea?

Estamos em crer que o autor é fiel à corrente gnóstica de que parte e que o regresso à Origem não é o regresso à condição preexistente da relação de Deus com as almas e os mundos criados, no sentido apresentado por Orígenes e São Gregório de Nissa e no sentido apresentado por Leonardo Coimbra na sua metafísica da Saudade e da redenção integral, mas sim o regresso ao mesmo da indiferenciação do Uno. E muito menos será o regresso à condição relacional que advém da ressurreição dos corpos e da espiritualização dos mundos, tal como é concebido pela tradição cristã que dignifica a realidade corpórea elevando-a à plenitude da transcendência, por exemplo, no sentido apresentado por Eduardo Abranches de Soveral. É neste sentido que Leonardo Coimbra critica a noção de espírito puro apresentada por Sampaio Bruno.

Para Leonardo Coimbra e António Quadros não há dúvida que a reintegração escatológica de toda a realidade não significa o retorno à indiferenciação originária do Uno, mas significa a ascensão ao excesso da Relação criadora na comunidade perfeita do Paraíso celestial. O futuro é uma construção que resulta da colaboração entre a ação divina e a ação humana e toda a criação participa dessa plenificação, nada ficando de fora do movimento espiritualizador⁴³⁸.

O movimento cósmico que está presente na metafísica da saudade de Leonardo não é igual ao movimento triádico de Sampaio Bruno de influência

⁴³⁷ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 251.

⁴³⁸ Cf. António Quadros, *Introdução à Filosofia da História*, pp. 57-59.

gnóstica, segundo o qual o mundo é a realidade heterogênea do espírito diminuído pela queda misteriosa que se deu no espírito homogêneo puro do Princípio, consistindo o terceiro momento na reintegração do espírito puro pela absorção final de todo o heterogêneo. Em primeiro lugar, porque o filósofo criacionista rejeita a noção de que o devir deste mundo seja consequência da cisão ou queda inicial no divino, concebendo a realidade criada, não como uma realidade inferior resultante dessa misteriosa queda ou cisão originária, à maneira de Sampaio Bruno, mas como superabundância da Atividade Criadora.

Em segundo lugar, porque Leonardo Coimbra rejeita as propostas monistas de resolver a oposição entre o idêntico da razão e o diverso da experiência, o inteligível e o sensível, pelo sacrifício de um dos termos. E por outro lado também rejeita esta tese de Sampaio Bruno, por este considerar a Criação como fruto de uma arbitrária queda sem explicação ou razão (irracional): «O único mistério que não seja fatal, é o claro, o doce, o transparente mistério da inesgotabilidade do amor»⁴³⁹. Para Leonardo, a Criação não é uma realidade involuntária mas é fruto da atividade de excesso ou super-abundância do amor divino, considerando um absurdo conceber uma Perfeição diminuída. Neste caso, ou a presença do espírito de Deus infinito como um espírito diminuído seria uma presença ineficaz ou, simplesmente, Deus nunca teria sido a perfeição⁴⁴⁰.

O Universo da pluralidade dos seres não é o espírito diminuído da queda divina, mas sim uma dádiva da superabundância do Amor: se o mundo fosse um espírito diminuído, nunca poderia regressar a Deus, porque só por si não poderia aumentar-se⁴⁴¹. Só o criacionismo moral pode legitimar a possibilidade de tal reintegração, no reconhecimento de que a inconsciente realidade material não aspira a esse regresso: a elevação da natureza só se concretiza na dinâmica excessiva da realidade sobrenatural⁴⁴². Toda a realidade é elevada à plenitude da infinita perfeição espiritual, não porque de forma emanatista ela signifique o regresso do espírito diminuído de Deus à sua condição perfeita da Origem, mas porque Deus a espiritualiza de forma sobrenatural por uma ação milagrosa e misteriosa que apenas se efetiva no fim escatológico. O mistério está no princípio e está no fim, quer seja na linha platônica Leonardina da preexistência das almas, quer seja na linha augustiniana e tomista da criação *ex nihilo* em que a criação é glorificada. O Universo tem uma Direção e um sentido providencial, mas isso não significa que o Universo seja uma degradação de Deus, como apresenta o monismo emanatista de Sampaio Bruno que se desenvolve na linha panenteísta do idealismo alemão

⁴³⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 369 [303].

⁴⁴⁰ Cf. *loc. cit.*

⁴⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 370 [303].

⁴⁴² Cf. *ibidem*, p. 370 [303].

pela influência direta de Eduard von Hartmann. Não será um panteísmo naturalista nem substancialista à maneira de Haeckel ou Espinosa, porque encerra a diferenciação emanatista plotiniana e a noção de mistério, mas é um monismo gnóstico fundamentado na origem e no fim de teor panteístas e fundado na cisão e devir de teor panenteístas pela diferenciação de ser apresentada na emanação degradativa.

2.1.4. A correlação entre a natureza e a graça no movimento escatológico de plenificação do Mundo ou regresso à sua condição espiritual originária

A natureza não é concebida de forma pura como um sistema perfeito e acabado em si mesmo, criado por Deus de forma absolutamente autónoma e, por isso, prescindindo da graça para atingir a sua plenitude. Por outro lado, a graça não é concebida como pertencendo exclusivamente à ordem sobrenatural da revelação e da fé. Na perspectiva criacionista da cósmica ação redentora podemos identificar uma direção ou inclinação na realidade natural para a plenitude da realidade sobrenatural, sem que isso implique a negação da sua gratuidade e configure um determinismo panteísta, porque a consumação final exige a ação sobrenatural do Espírito.

Revela-se aqui a oposição entre a ideia de *união-cisão* primordial e a ideia de pessoal comunhão originária, a qual significa a divina unidade relacional de que os homens, na sua inviolável memória, sentem solitária ausência com desejo de regresso. A Saudade é, assim, entendida como radical sentimento ontológico da livre alteridade criadora e amor super-abundante: nela, o homem experimenta-se, ansiando a plenitude do Ser, que pressente de forma abismal como graciosa presença oculta.

Mas na obra *O Pensamento Criacionista*, Leonardo Coimbra nega a coeternidade da matéria⁴⁴³ e na obra *Jesus* refere-se ao carácter espiritual de todos os mundos e seres originários do Universo⁴⁴⁴ em que depois da queda, provocada pela separação das almas da harmonia divina, foram criados os seres corpóreos dos mundos dispersos para socorro das almas⁴⁴⁵. A realidade sensível não resulta da queda ou cisão de Deus, mas resulta da criação de uma realidade outra, sob o ponto de vista teísta, e o ponto de partida não é o Uno de Sampaio Bruno, mas é a pluralidade relacional da tradição teísta cristã.

Considerando que no ritmo de cada um vibra a realidade amorosa e comunicativa do Universo, Leonardo Coimbra situa o ser humano na anterioridade de uma eterna sociedade cósmica, a cuja harmónica Unidade divina anseia regressar, no reconhecimento de que a existência da realidade física

⁴⁴³ Cf. *idem*, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 277 [189].

⁴⁴⁴ Cf. *idem*, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 255 [7-9].

⁴⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 256 [10-12].

se deve a essa teleologia⁴⁴⁶ e no reconhecimento de que o mundo não é uma desintegração diminuída do ser originário, tal como defendia Sampaio Bruno, mas sim «uma evolução divina, uma teofania aumentativa e fremente»⁴⁴⁷: «[...] contigo vibra todo o Universo, que é companhia, amor, troca, comunicação, convívio»⁴⁴⁸.

Afirma o autor que o sofrimento e a angústia da existência são realidades que a experiência humana religiosa cristã sempre tem transcendido pela renovada Alegria da Esperança na Ressurreição e no triunfo do Amor⁴⁴⁹. Considerando que a existência resulta de um exílio do Grande Ritmo ou Deus que está no princípio e fim de tudo, Leonardo Coimbra não a entende como uma realidade diminuída mas como uma expansão do Amor originário, cujo retorno significará um Abraço plenificador: «O desequilíbrio deu-se para que o ser, pleno de sofrimento e sacrifício, regressasse aumentado ao estado unitário»⁴⁵⁰.

Assim, Leonardo Coimbra concebe a realidade de forma dinâmica em permanente e eterna renovada criação, numa certa analogia com a posição heterodoxa de Sampaio Bruno acerca da co-eternidade entre Deus criador e a criação⁴⁵¹ e com a tese defendida por Teilhard de Chardin, segundo a qual a realidade criada resulta da ação criadora de Deus que é única e contínua, não se reduzindo a uma intrusão pontual da Causa primeira, que num momento posterior proporcionasse o desenvolvimento das causas segundas:

Il n'y a pas un moment où Dieu crée, et un moment où les causes secondes développent. _ Il n'y a jamais qu'une action créatrice (identique à la Conservation) qui soulève continuellement les créatures vers le plus-être, à la faveur de leur activité seconde et de leurs perfectionnements antérieurs. // La Création ainsi comprise n'est pas une intrusion périodique de la Cause première: elle est un acte *coextensif* à tout la durée de l'Univers. Dieu *crée* depuis l'origine des temps, et *vue du dedans*, sa création (même initiale?) a la figure d'une Transformation. L'être participé n'est pas posé par blocs qui se différencient ultérieurement grâce à une modification non créatrice: Dieu insuffle continuellement en nous de l'être nouveau.⁴⁵²

⁴⁴⁶ «[...] o Universo físico tem uma direcção, sem isso a sua existência era infinitamente improvável ou impossível.» (*Ibidem*, p. 181 [29].)

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 181 [30].

⁴⁴⁸ Cf. *idem*, *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 179 [25].)

⁴⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 183 [36].

⁴⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 181 [29].

⁴⁵¹ Cf. Sampaio Bruno, *Análise da Crença Cristã: Estudos Críticos Sobre o Cristianismo*, Porto, 1874, p. 133.

⁴⁵² Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 31.

Desta nova perspectiva do tempo, não como decadência ou fatal imperfeição, mas como possibilidade de realização das naturezas individuais da criação, através de uma evolução progressiva até à maturação ontológica, herda Leonardo Coimbra a noção de criadora presença divina no histórico e fecundo mundo sensível que tem como superior missão a unitária realidade do plano salvífico e redentor, na certeza de que, na ordem do real, a criação plena da intencionalidade divina, só se realizará escatologicamente: não pelo desprezo da vida corpórea e pela necessidade de afastamento das paixões, como era concebido pela patrística neoplatónica, mas por uma restauração da alegria da imagem original celeste enriquecida com a simbólica expressão terrena. Para o autor de *Jesus*, a encarnação de Cristo é a revelação desta integral unidade simbólica entre o mundo celestial e o mundo terreno, a alma e o corpo: «A Terra e o Céu são as duas margens dum grande Oceano de Luz...»⁴⁵³.

No entanto, embora se oponha a esta pessimista tradição gnóstica, tal como se exprime no contemporâneo Sampaio Bruno, negando que o Universo seja a queda divina, porque é «acto infinito de um Deus activo e criador», sendo, por isso, fiel à sua ontologia do espírito e à teoria da superabundância do amor, Leonardo Coimbra, impulsionado pela dimensão cósmica da sua razão, parece aproximar-se do autor da *Ideia de Deus*⁴⁵⁴, quando atribui ao sentimento saudoso uma expressão não apenas humana e afirma a sua presença na natureza: «a matéria é espírito diminuído, vagaroso, lento. A matéria é a alma mais afastada de Deus»⁴⁵⁵.

2.1.5. A queda na relação do homem com Deus como resultado da sua liberdade e a criação do Mundo como meio da sua redenção

Contudo, e por outro lado, não sendo caracterizado, exatamente, como uma queda divina, o Universo, enquanto resultado da queda das almas, é concebido positivamente como primeiro momento de redenção destas: por ação criadora de Deus, e não por prolongamento degradativo da sua própria natureza, a realidade sensível do mundo em que vivem as almas, e que na existência inerte é o limite do *nada*, também será chamada por Deus à Glória. No contexto da sua obra, podemos verificar que não se trata de um panteísmo, mas de uma referência à matéria como resultado da ação divina na redenção das criaturas que se afastaram da relação espiritual originária.

Encontramos esta ideia, por exemplo, na afirmação de Leonardo Coimbra de que a saudade nos seres é o sentimento de ir a caminho da maior presença divina, vivendo nessa permanente invenção de Amor uma exaltação

⁴⁵³ Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo, p. 277 [69].

⁴⁵⁴ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 139.

⁴⁵⁵ Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, AM, p. 188 [50].

saudosista de si mesmo⁴⁵⁶, que não é mais que o excesso da sua ação criadora num movimento de caridosa redenção que pode ser interpretado como saudoso movimento de socorro aos seres dispersos na temporalidade. Como diz Manuel Cândido Pimentel:

Já em Leonardo se relacionam amor, criação e saudade, e o texto *Jesus* oferece, a este propósito, uma teologia da saudade, podendo ser assim interpretada a ação de amor e caridade como movimento saudoso da presença divina desejando o regresso das almas e remindo-as pela ação redentora.⁴⁵⁷

Neste contexto de saudosa redenção amorosa, Leonardo Coimbra refere-se ao novo Deus Infante que vem substituir o velho Adão como o Deus de sempre: «[...] a Consciência na sua vida de invenção e crescimento, de excedente e contínua proliferação amorosa»⁴⁵⁸.

Da mesma maneira, também encontramos essa forma de interpretação saudosa, na concepção brunina da substância de Deus que sofreu a queda na sua própria onipotência e onde, de forma sofredora, radica a saudade que só saciará a necessidade de unidade pela anulação da alteridade, quando o Deus cindido ascender ao abraço totalizante do absoluto e os fragmentos de ser que pulverizam o cosmos saciarem o desejo da primigénia unidade. Na perspetiva de Manuel Cândido Pimentel:

O pensamento de Bruno orienta-nos para uma saudade em Deus que não é tanto a saudade que tem Deus dos seres, como se supõe ser pela queda que motivou a intervenção divina remindo a errância dos entes, mas é uma saudade da plenitude de si, de ser uno consigo mesmo, saudade da convergência e identidade última da essência pura divina com a sua pura onipotência.⁴⁵⁹

Opondo-se ao deísmo, ao teísmo criacionista e ao materialismo ateu, e abrindo-se àquilo que Braz Teixeira define de «via de uma teurgia profética, segundo a qual só um mistério poderia explicar a realidade divina e a origem e o destino do Universo»⁴⁶⁰, Sampaio Bruno encerra nesse mistério radical a fonte atendida ou desatendida de todo o pensamento. Neste sentido, propõe a queda misteriosa em Deus, no seio da própria Perfeição, como causa da

⁴⁵⁶ Cf. *loc. cit.*

⁴⁵⁷ Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), p. 90.

⁴⁵⁸ Leonardo Coimbra, «Regresso ao Paraíso (prefácio para a segunda edição)», in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 117.

⁴⁵⁹ Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶⁰ António Braz Teixeira, «A evolução do pensamento teodiceico de Sampaio Bruno», in *Convergência Lusíada*, n.º15, Rio de Janeiro, 1998, p. 176.

realidade existencial e do mal, injustiça e evanescência que constitui o seu devir.

Essa queda prefigura-se em três momentos distintos que, podemos interpretar, como antecedendo, de algum modo, o triádico movimento saudoso, descrito, por exemplo, por Leonardo Coimbra nas obras *Jesus* e *A Alegria, A dor e a Graça*, embora, em Leonardo, com a óbvia diferença de não se tratar de uma cisão em Deus mas da criação de uma realidade outra, tratando-se, pois, da tradicional concepção criacionista personalista, assente na perfectibilidade do Mistério de Deus e na eterna e permanente ação criadora como força benigna de mais ser em que toda a realidade do Universo é a própria atividade do pensamento divino que, na exuberância do seu Ser onipotente, cria toda a multiplicidade por infinito amor e misericórdia, surgindo o mundo como realidade salvífica das consciências afastadas. A cisão está na relação da perfeita comunhão entre os diversos mundos espirituais e Deus, e não no próprio Deus, entendido como um Tudo que se quebrou ou dividiu.

Esta rutura entre Deus criador e a autónoma realidade criada não é concebível em Bruno, que entende toda a realidade como uma emanção do mesmo Espírito de Deus, embora na misteriosa diferenciação dessa cisão, pelo que, em rigor, com Bruno estamos mais próximos do sistema idealista de Hegel, e talvez, por isso, se torne menos difícil defender a noção de saudade em Deus e a noção de Deus como tendo necessária saudade de si mesmo, que se sacia no momento do retorno à origem ou à unidade anterior à cisão Deus-mundo. De acordo com a ontocoscologia de Sampaio Bruno, no princípio, Deus era a Perfeição, o invariável e necessário absoluto, o espírito homogêneo e puro ou a consciência plena (o Tempo infinito e imutável), que por misterioso acontecimento sofreu uma cisão (princípio de todo o mal), separando-se dele o mundo ou o espírito diminuído e heterogêneo.

O ser divino, infinito e homogêneo não permaneceu e, por um indecifrável mistério, diferenciou-se e diversificou-se, resultando uma cisão entre o Tempo puro, mas já diminuído, e o Tempo alterado ou o Espaço. A heterogênea realidade atual dos corpos e da descontínua extensão, resulta dessa queda no ser divino com a consequente perda da sua onipotência, conservando porém a pureza de essência e omnisciência e, por isso, sofrendo com o mundo a dor universal do mal e da morte, na saudosa esperança da redenção universal do final dos tempos, ao modo apocatástico origenista.

Para Sampaio Bruno, o Espírito Puro do Tempo inicial e completo da eternidade de Deus, diminuído neste Universo do Tempo alterado e derivado ou Espaço material extenso e descontínuo, aspira a regressar ao homogêneo inicial da unidade primordial, pelo que toda a evolução, incluindo o desenvolvimento intelectual e ético do homem, se dirige no sentido da absorção final de todo o heterogêneo, consubstanciando-se a ação do próprio homem na compensação da perda da onipotência divina. O movimento, que é a característica do mundo, é o fundamento e início de tudo, constituindo-se

a evolução da progressiva espiritualização da matéria, na ascensão do átomo até ao animal e ao homem, como um movimento retornista dos seres até à recomposição do remoto ponto de partida do homogêneo inicial⁴⁶¹.

2.1.6. O regresso espiralar à Origem com o enriquecimento da realidade temporal histórica na plenitude relacional da fraternidade universal

Na perspetiva de Joaquim Domingues não existe uma perfeita simetria entre o primeiro momento do *homogêneo inicial* e o último momento do *homogêneo final*, como se no fim se regressasse simplesmente ao ponto de partida, em que as emanções separadas do inicial absoluto reverteriam a ele, deixando de ter realidade própria no terceiro momento, depois de cumprida a missão transitória no tempo. Explica este pensador, que em Bruno a reintegração na homogeneidade não significa a necessidade de eliminar ou anular a realidade diferenciada da existência plural, mas sim a harmonização no Uno dessa diferenciação ou heterogeneidade atual do momento de cisão.

Confirmando-se esta hermenêutica, poderemos invocar um certo paralelismo com o movimento saudoso de Leonardo Coimbra para quem a reintegração da finita e plural realidade do exílio na eternidade da unidade da Origem, já não é a mesma da comunhão primordial das almas com o divino, porque a realidade é dinâmica e o desenvolvimento histórico, na perenidade da memória e do amor, também é integrado no plano redentor, proporcionando a harmonização integral e fraterna de todos os seres distintos. Ao arrepio da nossa leitura da obra *Ideia de Deus*, Joaquim Domingues apresenta a teoria de Sampaio Bruno mais em consonância com a teoria da Saudade de Leonardo Coimbra:

A progressão dos seres faz-se no sentido de um aperfeiçoamento, que significa sucessiva aproximação da divina essência de onde promanaram; mas a complexidade e diferenciação crescentes dos seres, a par do carácter positivo da moral, com as noções de liberdade e responsabilidade individual, mostram-se incompatíveis à dissolução da pessoa no indiferenciado. Há, pois, convergência para a homogeneidade perfeita, mas de seres diferenciados, porque incorporado seja neles o tempo e a memória.⁴⁶²

No entanto, continuamos convencidos que esta interpretação não corresponde àquilo que Sampaio Bruno nos apresenta na sua teoria gnóstica monista. Esta interpretação resulta da posição judaico-cristã de Joaquim Domingues e não corresponde à posição gnóstico-platónica de Sampaio Bruno.

⁴⁶¹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 240.

⁴⁶² Joaquim Domingues, *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002, p. 89.

À semelhança do pensamento regressivo neo-plotiniano, em que a simetria entre o início e o fim, pela dissolução da pluralidade dos seres e das pessoas no indiferenciado do Uno ou do Todo, é um dado inquestionável (como pudemos ver pelas reflexões de Eudoro de Sousa, Antero de Quental e Paulo Borges), o que está em causa no sentido triádico cosmológico de Sampaio Bruno é um movimento emanativo de Deus pela cisão de Si em *curso* e *recurso*, não sendo concebível uma realidade outra de Si criada e não gerada, não sendo concebível uma realidade que não seja ainda o próprio Deus: será um Deus que necessariamente se emana diminuindo-se e depois enriquecendo-se com a ação livre e responsável dos seres humanos, mas nunca um Deus que cria uma realidade outra por gratuidade e amor, cujo movimento de regresso à harmonização preserva a distinção ou diferença ontológica.

Embora dependentes do eterno Ato Criador de Deus e chamados à plena comunhão desse Amor, na perspectiva de Leonardo Coimbra os seres da realidade temporal são criaturas e não emanações ou prolongamentos do próprio Deus: a rutura ou diferença entre Deus e os seres é coeterna com o ato criador, sendo a queda uma separação da relação de comunhão e não uma cisão do próprio divino. Diferentemente do que acontece com a queda no criacionismo leonardino, atribuída à liberdade das almas em se separarem de Deus, no caso de Sampaio Bruno não podemos compreender como se deu esse mistério da diferenciação ou da queda do Espírito original num espírito diminuído, embora ela surja como uma necessidade e só por ela se justifique o mal e a evanescência da realidade plural. Para este autor, o ponto de partida não é o do Bem e da Verdade, mas do Mal e do Erro.

O que se chama misticismo ou oração, magia ou prodígio, milagre ou profecia, ou o que os filósofos e cientistas designam por intuição, dedução ou indução, são modos de a verdade única – mas sempre para nós múltipla – revelar-se ao homem na relação com o mundo, com o espírito diminuído ou com o espírito puro. Sampaio Bruno é o primeiro filósofo português da negação e negatividade, da razão intuitiva e do tempo infinitizado: mal e erro não são apenas filhos da natureza e das formas deficientes da existência humana, estão na raiz de tudo.

Por isso, a redenção não é apenas uma necessidade para os homens, para os seres angélicos e para tudo quanto nasce e morre, saudosos de uma primordial harmonia, mas também para o Deus diminuído, saudoso da unidade de si mesmo. Como já vimos, cabe ao homem a tarefa de libertar-se, libertando os outros seres para a harmonia última e suprema da homogeneidade perdida, colaborando com Deus no plano redentor de si mesmo que tudo abranje. Esta reintegração de inspiração plotiniana não se faz sem o socorro que o espírito diminuído presta ao espírito alterado, pela progressiva espiritualização da matéria, pelo que o fim do homem não é apenas procurar a felicidade pessoal, mas, orientado pela *moral cósmica*, contribuir para a evolução da natureza, libertando-se a si e aos outros seres: «O homem tem de dar contas

do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá para a libertação universal»⁴⁶³. Essa libertação é feita pela orientação da moral cósmica, providenciada pelo espírito diminuído no impulso da emanção e na mediação da oração, no dinamismo do seu progresso físico e intelectual.

Ao contrário do Mistério cindido do filósofo da *Ideia de Deus*, que resultou da transfiguração do Bem de Platão em Mal, origem de toda a realidade material e espiritual, que só pela ação ética e desenvolvimento intelectual dos homens pode ser redimido, o Mistério de Leonardo Coimbra, Presença do Amor criador em todo o Universo, infunde na consciência do homem, pelo sentimento da Saudade e pela Graça do seu Espírito, a lembrança da comunhão primordial e o desejo de regresso a essa Plena harmonia do seio de Deus no futuro da Glorificação universal de toda a Criação como culminar da ação redentora iniciada após o pecado dos homens com a criação temporal. No tempo perpassa o movimento eterno da Saudade que preserva os seres na pluralidade da unidade amorosa das relações familiares e comunitárias e das relações metafísicas com o Mistério da Origem de que tudo depende e em que tudo se recria nos perpétuos laços da alteridade:

Vou falar do Mistério e lembro-me da saudade. // Penso no Des-
terrado de soares dos Reis. Porquê? // Homenagem a umas mãos de
milagre que esculpiram a minha saudade e a minha alegria profunda?
// Lembrança daquele divino Platão que já nos deu o regaço ao abrir
de uma madrugada eterna.⁴⁶⁴

Partilhamos com Leonardo Coimbra esta ideia de que o destino dos seres não é a homogeneização ou a diluição na indiferenciação ideal do Todo, nem apenas o movimento regressivo à unidade primeira de si, antes da cisão, porque o sentimento da saudade, na memória dos eternos laços que nos unem ao Deus Criador, nos garante que a dádiva do Espírito nada do bem pode destruir, mas tão só elevar à plenificação da Glória num abraço redentor de Graça que eleva ao clímax a Alegria originária de que participam os instantes infantis e inocentes do nosso peregrinar. O Destino não é a indiferenciação nem a aniquilação, mas sim a plena Relação, prefigurada na condição finita da existência pela Alegria da experiência amorosa e da experiência estética.

⁴⁶³ Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 245.

⁴⁶⁴ Leonardo Coimbra, «O Mistério», in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 237.

2.2. «Um Deus que me escute» na teologia do *Húmus* de Raul Brandão

Samuel Dimas

2.2.1. Um homem da dor e do sonho

Descendente de pescadores, Raul Brandão nasceu no dia 12 de Março de 1867 na Foz do Douro e morreu em Lisboa em 1930. Fez o liceu no Porto e aí se matriculou no Curso Superior de Letras que nunca viria a concluir, pois ingressou como voluntário na Escola do Exército. Reformou-se aos 44 anos e a partir dessa altura dedicou-se em exclusivo à redação da sua obra, que foge à categorização explícita de uma qualquer escola literária. No entanto, são evidentes as influências de autores existencialistas como Eduard von Hartmann, Schopenhauer e Dostoievski, que tiveram importância decisiva nos teóricos da *Geração de 70* contra o racionalismo e o positivismo⁴⁶⁵.

Como impressionista podemos destacar as obras *Impressões e Paisagens* (1890), *Os Pescadores* (1923) e *Ilhas Desconhecidas* (1926). Movido pelo sentimento e pela contemplação, tudo no mundo o espanta, e escreve a sua obra num registo introspectivo de enunciação da fragilidade humana que o eleva para o vislumbre da divindade. Evita as sínteses racionalistas e pelo domínio da intuição encontra na impressão íntima a verdade da vida que a sua alma inquieta procura.

Como reflexivo e metafísico, escutamos os seus monólogos *n'Os Pobres* (1906), na sua obra-prima *Húmus* (1917), na obra biográfica *Memórias I* (1919) e na obra póstuma *O Pobre de Pedir* (1931). É profunda a sua reflexão sobre os grandes mistérios do Homem e do Mundo, que sob uma perspectiva existencialista se concretiza no drama e na dúvida interrogativa. O poder amoroso e esperançoso do sonho é aquilo que redime o homem das suas experiências de dor e angústia, constituindo-se como a opção essencial da existência humana na procura da verdade, por contraposição com as posições naturalistas e empíricas da procura do conhecimento certo e definitivo: «A vida é muito maior pelo sonho do que pela realidade. Pelo que suspeitamos do que pelo que conhecemos. Se nos contentamos com a superfície não há nada mais estúpido»⁴⁶⁶.

Como historiador, podemos referir as obras *El-Rei Junot* (1912) e *1817-A Conspiração de Gomes Freire* (1917), assinalando a dimensão sofredora da condição humana e a sua grandeza perante a adversidade das circunstâncias.

⁴⁶⁵ Cf. Pedro Calafate, «Filosofia existencial – I. Raul Brandão», in Pedro Calafate (org.), *História do Pensamento filosófico Português*, vol. V, tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 395.

⁴⁶⁶ Raul Brandão, *Húmus*, Lisboa, Público Comunicação Social SA, 2003, p. 59.

Em todas as obras é central o problema da morte, considerando que reside nela a única possibilidade de se ultrapassar o absurdo contraste entre o mesquinho do quotidiano e a autêntica significação da existência: «É por isso que eu teimo que a Morte não tem só cinco letras, mas o mais belo, o mais tremendo, o mais profundo dos mistérios»⁴⁶⁷. O apelo a Deus surge da evidência deste destino do homem. Nesse sentido, a nossa atenção irá deter-se na teologia de *Húmus*, que se faz de dor e de sonho e que tem como questões fundamentais a existência de Deus e a vida eterna: «A questão suprema é esta e só esta: Deus existe ou Deus não existe»⁴⁶⁸.

2.2.2. Os motivos de uma reflexão existencial

A partir da leitura dos primeiros capítulos de *Húmus*, não podemos deixar de começar por fazer um paralelo entre os motivos profundos da reflexão filosófica de Raul Brandão, que são o «espanto» pelo inesperado da vida⁴⁶⁹, o absurdo pelo «ruído de morte que devagar rói e persiste»⁴⁷⁰ e o «sentimento ... da imortalidade da alma»⁴⁷¹, e os motivos originantes da filosofia em Karl Jaspers (1883-1969), que são a «admiração» que leva à interrogação, à dúvida e à necessidade de comprovação crítica e a consciência humana da sua condição de finitude sujeita à dor e à morte que leva à pergunta sobre o seu destino e sobre Deus⁴⁷². No entanto, de modo distinto de Jaspers, o percurso de Raul Brandão atende mais ao discurso antepredicativo da experiência do mistério da vida, que ao discurso predicativo da sua evidência racional.

Em contraposição com aqueles que se perdem no ruído dos dias e fazem da vida um hábito que não permite contemplar o Universo nem olhar a existência com sobressalto, o escritor português descreve a sua experiência dramática e dolorosa do silêncio em que olha o céu e escuta a morte no absurdo da sua temerosa realidade: «Ponho o ouvido à escuta e ouço sempre o trabalho persistente do caruncho que rói há séculos na madeira e nas almas»⁴⁷³. O escritor portuense apela para a necessidade de se reparar no significado que está por detrás de cada palavra em que as almas se afundam para falar do céu e da morte e para cumprirem as regras de uma vida abstrata e totalmente catalogada. Há que procurar a verdadeira vida que pertence ao quotidiano e não às convenções teóricas que nos subjugam e dominam. Há que superar a

⁴⁶⁷ *Loc. cit.*

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁷² Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, trad. Manuel Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 21.

⁴⁷³ Raul Brandão, *Húmus*, p. 8.

atitude de resignação e de vulgaridade que faz com que nem se dê pela vida: «Há seres que tanto faz estarem vivos como mortos»⁴⁷⁴.

Para superar o mundo de fórmulas, de hábitos e de regras seculares, que não é o mundo real da vida grotesca mas é o mundo tal como o sujeito o consegue compreender e explicar, Raul Brandão sugere que é preciso que nos deixemos sacudir pelo espanto e pelo mistério que nos rodeia⁴⁷⁵. Para recomençar a vida é preciso abandonar a vida medíocre e vulgar das convenções e do previsto, deixando-se arrastar para o essencial desconcertante do amor, por via do desespero e da paixão:

Pudesse eu recomençar a vida! – Cala-te! – Terei de confessar a mim próprio que nunca amei, que nunca fui arrastado até ao âmago pelo desespero ou pela paixão, e que de tal forma se me entranharam as palavras e regras, que passei a vida a mascar palavras e regras? Terei de confessar a mim mesmo que vou para a cova com a boca a saber-me a vulgaridade e a pó? Antes me soubesse a fel – antes a dor!...⁴⁷⁶

2.2.3. A alma da Terra

Situando-se no plano de uma configuração existencialista da realidade, o autor desenvolve uma narrativa poética do quotidiano de quem, enterrado em convenções dizendo a dor à espera da morte, não deixa de pressentir o lado oculto da vida e de procurar desvelá-lo⁴⁷⁷. Para tal, recorre ao personagem do sábio absurdo Gabiru, heterónimo de olhar desconcertante, que apelida de «singular filósofo», pela capacidade que tem de «desejar a morte para ver o que há lá dentro»⁴⁷⁸, pela capacidade de produzir sonhos irrealizáveis, pela capacidade de conceber a alma como uma realidade exterior que veste o corpo, pela capacidade de ver as coisas etéreas e de sentir amorosamente o Universo.

Na linha da emanação panteísta, a sua voz interior de filósofo defende a alma do mundo que nos seres imateriais é inconsciente, nos seres vivos vegetais é interior e no homem é visível e consciente, proporcionando fortes emoções e uma sensibilidade extrema capaz de sentir tudo:

É assim que o homem faz parte da estrela e a estrela de Deus. Nos vegetais, nas árvores, a alma é interior, pequenina emoção, pequenina alma ingénua e humilde, que se exterioriza em ternura a

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 16.

⁴⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 33.

⁴⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 23.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 24.

cada primavera: tocada pelo grande fluido esparso, vem à tona em oiro e verde, em deslumbramento. Nos minerais, na pedra concentrada e recalcada, que dor inconsciente, que esforço cego e mudo por não poder abalar as paredes e comunicar com a alma do universo! A pedra espera ainda ser flor.⁴⁷⁹

Este personagem mora nos arrabaldes da Vila, num lugar junto à muralha exterior, e, de forma desconcertante, apela ao narrador para não ter medo das desgraças e dos sítios insólitos polidos pela chuva, considerando que a vida é morte e que a morte é vida⁴⁸⁰. Subjacente a esta ideia está a convicção de que a morte permite a passagem para aquilo que é o maior sonho da humanidade e o único problema fundamental: «Nossa vida aqui é nada, nossa vida eterna é tudo. Nosso destino é a morte»⁴⁸¹. Mas esta aspiração encerra um paradoxo, pois continuamos a conceber a morte como um absurdo, continuamos a desejar este sol e esta vida. Por certo este sentimento contraditório deve-se ao facto de concebermos a outra vida, não como uma consumação e plenificação desta, mas como uma realidade distinta da história do mundo. É essa cisão que também parece repugnar ao escritor e, por isso, refere-se à outra vida como um renascimento e não uma aniquilação do que existe: «[...] quando sair disto tenho renascido: o mundo não é o mesmo mundo, o céu o mesmo céu, a vida a mesma vida. O que existe é outra coisa doirada e imensa»⁴⁸².

O Gabiru é um ser quase etéreo que vive do sonho, faz sonhar a morte como repouso eterno e mostra que o verdadeiro mistério consiste na forma como o espírito se faz matéria: «O mistério é este e mais nenhum: é exprimir como o que é espírito se transforma em matéria, como a poeira se condensa, como a alma se faz corpo»⁴⁸³. Subjacente a esta visão do espírito que se materializa e que no homem se faz consciente, podemos identificar, não uma teoria da criação *ex nihilo*, mas uma teoria da emanação como a de Eduard von Hartmann, também presente na metafísica de Sampaio Bruno, segundo a qual a realidade do Universo resulta do facto do Espírito Puro, Ser divino impessoal e inconsciente, não ter permanecido na não-realidade e ter querido realizar a existência num movimento de desdivinização que originou a heterogeneidade do Mundo no tempo e espaço⁴⁸⁴. Nas palavras de Raul Brandão, o Espírito que se materializou na realidade plural do Mundo. Mas o que temos na origem? O Inconsciente de von Hartmann ou o Consciente de Sampaio Bruno?

⁴⁷⁹ *Loc. cit.*

⁴⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 25.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 37-38.

⁴⁸³ Cf. *ibidem*, p. 30.

⁴⁸⁴ Cf. Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, authorized Translation by William Chatterton Coupland, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1931, pp. 356-368.

Na consciente dor dessa degradação, é necessário corrigir o ato que gerou o mundo e, por isso, a providência consiste no movimento regressivo para o Originário. Para Hartmann, o processo ascendente de consciencialização dos átomos à vontade dos homens, cujo valor é apenas instrumental, tem por objetivo fazer regressar a realidade divina ao que era antes de qualquer querer no Espírito puro de Deus impessoal. Para Sampaio Bruno a extinção da matéria, do espaço e do heterogêneo, não significa o regresso ao Inconsciente, mas sim ao Espírito Puro da Consciência Absoluta. No processo de consciencialização, o homem humaniza a natureza e introduz-lhe a disposição finalista de regresso à origem espiritual da Homogeneidade perdida⁴⁸⁵.

Neste contexto, e considerando a vida como forma de pressentir o mistério da morte, Raul Brandão fala de um renascimento do mundo todo, incluindo as árvores e as pedras, porque há uma outra alma que está nas pequenas coisas: «É a alma da matéria. Não, o fim lógico da vida não é morrer, é viver sempre, é ascender sempre. Até onde? Até Deus»⁴⁸⁶. E que Deus é este? O Deus transcendente que se comunicou *ad extra* na existência ou o Deus imanente identificado com o Universo e com as almas?⁴⁸⁷ Um Deus imanente consciente, na linha da metafísica clássica teísta judaico-cristã, ou inconsciente na linha metafísica de Plotino e de alguns panteísmos modernos?

2.2.4. Um Deus que se comova e nos salve

Ao aconselhar que se deve viver devagarinho ao calor do Sol e que se deve encher a consciência de todas as coisas do mundo, nuvens e árvores, porque em breve se perderá essa memória⁴⁸⁸, parece adotar a metafísica degradativa do Inconsciente de Hartmann. Mas depois, quando afirma que de nada serve um Deus reduzido a uma força cega, a uma lei inexorável que é tudo e nada, que não escute e não salve o homem do sofrimento, parece situar-se, não apenas na perspectiva brunina de uma divindade que depois da cisão no heterogêneo regressa necessariamente à unidade do homogêneo redimindo-se pela consciência da humanidade, como também na perspectiva cristã e moral do Deus pessoal, inteligente e justo que tem compaixão pelos homens:

Preciso de um Deus que me salve ou me condene. Preciso de um Deus que me ampare. Preciso de uma inteligência superior à minha e em comunicação com a minha. Um Deus-força, um Deus que não se comove com os meus gritos nem as minhas súplicas, não me interessa.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, p. 235.

⁴⁸⁶ Raul Brandão, *Húmus*, p. 37.

⁴⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 65.

⁴⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 207.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 122.

Raul Brandão recusa um destino inexorável na esterilidade do nada ou da mesma e inútil cova para todos os seres humanos, independentemente da sua história de vida e de sofrimento: «Antes o inferno, antes a dor pelos séculos dos séculos a vir, do que a mudez e o horrível silêncio atroz»⁴⁹⁰. Assim, recusa conceber a condição de imortalidade na outra vida como um estado de indiferenciação que ignora as súplicas, as renúncias e os gritos da história de cada um, como se fosse indiferente ser bom ou mau, ascender ou não ao topo do calvário:⁴⁹¹ «Se Deus existe, se tenho a certeza que Deus existe e se interessa pela minha dor, esta vida transitória é um único minuto com a eternidade à minha espera»⁴⁹². Por outro lado, se Deus não existe, o homem é concebido como nada no mundo, sem destino a cumprir⁴⁹³.

Por isso, lamenta a crueldade de um Deus que criou a consciência e nela as ideias de vida e de morte e depois deixou o homem na solidão infinita a imaginar um outro mundo e a clamar no vazio. Afirmar um destino divino de total indiferenciação é o mesmo que negar a existência de Deus e reduzir tudo a esta vida de dor e absurdo. Mas o escritor conclui que se não existir esse Deus pessoal de justiça que escuta as orações e as súplicas, que condena e que salva, o mundo torna-se absurdo determinado por uma força cega que nos impele para um fim que não compreendemos, pelo que clama: «Tens de existir pelo que sofremos e pelo que criamos. És a única luz nesta escuridão cerrada, a única razão como verdade ou como mentira»⁴⁹⁴.

Assim, a existência de Deus não resulta de uma demonstração lógica, que para o escritor não é possível, mas de uma crença que brota do sentimento de algo imenso, de um sentimento vital: «Crer é uma necessidade absoluta, um sentimento primário, a própria vida, sua razão e seu fim. Tenho necessidade de Deus, como do ar que respiro. Sem ele a vida é desconexa e atroz; pior, é monstruosa. Creio porque creio»⁴⁹⁵. Embora recorra ao plano do sentimento e da crença para afirmar a existência de Deus, e não ao plano da inteligibilidade e da resposta clara e objetiva, Raul Brandão apresenta ao longo desta obra as razões da sua crença, na procura de sentido para os absurdos do sofrimento e da morte e na experiência do espanto, do sonho e do imenso, no confronto com o incompreensível. As experiências dramáticas da dor e do mistério não provam a existência de Deus, mas aponta-nos para Ele. A questão de Deus não se resolve com a filosofia, mas na vida simples do assombro perante o que é grande e miserável, a alegria e a dor. Não é o Deus da fé na revelação, mas é Deus criado pelo desejo de imortalidade e infinito que habita o mais profundo do homem.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 124.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 82.

⁴⁹³ Cf. *ibidem*, p. 83.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 82.

Neste contexto afirma a superioridade da fé num Deus que se comove com a dor da humanidade sobre a crença numa força cega da vida que extirpa o pecado da Terra sem ouvir o clamor do homem. Numa divindade concebida como força cega e impulso sem sentimento de justiça que tem no homem a razão e a consciência, à semelhança do sistema de Eduard von Hartmann, a luta dolorosa dos homens não passa de uma ilusão.⁴⁹⁶

Este deus, desordenado e imenso, não é feito à minha imagem e semelhança. Não me ouve nem me atende. Não o posso desviar da sua marcha à custa de súplicas e de gritos [...] Este deus não me é nada. Para ele é vão tudo o que se grita no mundo, tudo o que se sofre no mundo é vão.⁴⁹⁷

É prolongado o lamento de Raul Brandão em *Húmus* acerca de um deus que é presente e vivo, mas desconforme que não houve o nosso clamor, um deus que existe sem existir porque não conhece o rosto de cada um. Nesse sentido, reafirmando a singularidade da consciência humana em relação ao resto do Universo, que ignora a vida e a morte, considera que o homem não se submete à força cega que determina o inerte. O homem é maior que o deus necessário e imanente dos monismos naturalistas, porque é livre e criador: «Se eu não tivesse criado outra vida imaginária, tu passavas e calcaavas-me, tu passavas e esmagavas-me, mas não me cabia em lote a morte e a consciência da morte, a vida e a consciência da vida»⁴⁹⁸.

Numa reflexão que tem subjacente o problema da relação entre a providência divina e a liberdade humana, Raul Brandão considera que na concepção de um deus impessoal sem sentimento de justiça e na visão metafísica que não concebia outra vida consciente para além da morte é indiferente fazer o bem e o mal, restando ao homem obedecer ao instinto: «Se não estás aí para me julgar e para me ouvir, que importa fazer isto ou fazer exatamente o contrário?»⁴⁹⁹. Em consonância com o panteísmo afirma a identificação entre Deus e o mundo⁵⁰⁰, mas em contraposição com Hartmann, considera que o consciente não pode ser criado pelo inconsciente e que deseja não perder a consciência e a sensibilidade da realidade, numa alusão ao carácter universal e cósmico da restauração da Criação na Nova Criação: «Não quero perder a consciência do universo nem a sensibilidade do universo»⁵⁰¹.

⁴⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 127.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, pp. 176-177.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 69.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 60.

2.2.5. Céu e Inferno

Mas, de forma paradoxal, se nesta vida há esta diferenciação entre a realidade impassível e fatal da matéria e a realidade consciente e questionante do espírito⁵⁰², a distinção entre aqueles que vivem na mediocridade e aqueles que vivem na dor e no sonho pela força da liberdade e da criação, na outra vida tudo parece ficar reduzido ao pré-determinado no desígnio divino. Assim, ao caracterizar a condição escatológica do homem na outra vida, Raul Brandão considera que, se por um lado, o destino não é a perda de consciência na indiferenciação do nada, por outro lado, também não é a diferenciação resultante das escolhas morais e ascéticas realizadas na vida terrena, porque, com base no Deus em que crê, o fim é o Amor imenso que inunda todas as coisas⁵⁰³. Seguindo a perspectiva escatológica que recusa a visão maniqueísta de conceber a condenação eterna para uns e a salvação eterna para outros e afirmando a tendência da realidade para a redenção universal do único Absoluto que é o Bem, o escritor apresenta os gritos de espanto e de dor das criaturas que, transfiguradas, se veem desnudadas na sua essência, numa situação de igualdade com todas as outras, independentemente do esforço ético de luta contra os instintos ou da vivência da dor e do sonho:

Mas então – pergunto – eu fui o homem escrupuloso, eu fui o homem honesto que lutei toda a vida com os maus instintos, num combate perpétuo – para isto? Pergunto – para isto? Ali aquela desata aos berros e seres caminham transfigurados; seres que nunca sonharam, matéria impenetrável, deparam pela primeira vez com o sonho, o que os deixa atónitos.⁵⁰⁴

Mas esta realidade gloriosa de universal espiritualização é descrita com algum sofrimento, como se esse destino da luz e do amor violasse o sentido da justiça e da liberdade e Deus não pudesse ser infinitamente misericordioso. Como se acreditasse ao mesmo tempo num Deus justo e compassivo que escuta e atende os clamores e num Deus que determina todas as coisas e as fecunda com a realidade única do seu Espírito de Amor. A conciliação entre estas duas dimensões, aparentemente inconciliáveis, parece dar-se pela distinção entre a presença de Deus na condição da existência e na condição da eternidade, como se Ele se diminuísse e permitisse no Mundo a liberdade dos homens e a prática do mal, o que não acontecerá depois na outra vida com a vitória absoluta do Bem. Assim, céu é inferno apenas são realidades distintas na condição finita da existência terrena, pois, na realidade profunda

⁵⁰² Cf. *ibidem*, p. 60.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 182.

e imensa da vida infinita de Deus, de nada conta o dever cumprido, tudo tem o mesmo valor:

Todos gritam de desespero no céu e no inferno. Confundem-se mil bocas, as coisas mais altas e as coisas mais reles. Aqui está a vila toda, virada do avesso, os ridículos sem vergonha do ridículo e os infames lambendo a infâmia. Aqui está a ilusão – e aqui está em pêlo a dona Possidônia, que ainda conserva na cabeça o chapéu de plumas. Aqui está a ordem e aqui está a desordem, as palavras inúteis e a inútil burandanga, toda a fórmula, todo o calvário da vida para subir até à morte – e aqui nos vemos uns aos outros tal qual somos, admiráveis, obscenos, reles, todos da mesma lama e com as mesmas chagas.⁵⁰⁵

Admite, assim, que no desígnio de Deus para a Criação houve sempre uma força imanente que conduziu as criaturas para o mesmo fim e que os deveres, a honra, as vaidades, a lógica, o absurdo, as fórmulas e a vida, foram realidades ilusórias e meramente temporais para que as criaturas suportassem melhor o drama da vida. Não é uma tragédia, mas é um drama que culmina numa transfiguração universal sob a força do Amor e que não admite a existência do inferno, tal como ilustra o autor com uma discussão entre padres sobre o polémico assunto: «[...] há três dias que os padres se descompõem na colegiada sem se chegarem a entender: _ Lá vai o inferno! Lá vai o inferno! _ E efetivamente, de um instante para o outro, lá vai o inferno que tanto custou a fazer [...]»⁵⁰⁶. Podemos acrescentar que a relativização da condenação eterna em nome do poder absoluto de um só Deus bom não contradiz a autonomia e a faculdade do livre arbítrio no contexto ontológico e moral, porque quanto maior é o amor maior é a liberdade que não se reduz ao livre arbítrio. Mesmo na visão beatífica a vitória do Amor não se dá por imposição mecânica, mas por adesão livre dos corações e por iluminação da inteligência em face da luz arrebatadora do Espírito divino na plenitude da sua ação misericordiosa.

Nesta condição escatológica da vida eterna dá-se o homem ideal e a realização do sonho da condição terrena temporal. Mas se o fim oferece sentido, o processo da condição existencial é concebido por Raul Brandão como cruel e absurdo, numa luta constante contra a morte que transforma a própria vida em morte:

A vida em si é o mais profundo de todos os horrores, é o esforço inconsciente da larva repetindo as mesmas ações instintivas, que o destino nos impõe. Tudo o que nos rodeia é monstruoso; o que nos

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 45.

rodeia de negrume vai desabar sobre nós, reclamando dor, reclamando gritos e sustentando-se de gritos.⁵⁰⁷

De acordo com esta perspectiva, a criação não é concebida como comunicação *ad extra* de Deus, como realidade outra criada por superabundância amorosa para exaltação de todos os seres, mas como uma realidade má que resulta de uma degradação do Espírito de Deus e que é causadora de profundo sofrimento nas criaturas conscientes: «Tudo isto não existe ou só existe como agitação e desespero frenético. Tudo isto desaba há milhares de anos numa queda infinita, num grito que nunca cessa nem ecoa»⁵⁰⁸.

2.2.6. Entre uma metafísica da criação e da plenificação pessoal e uma metafísica da degradação e da reintegração impessoal

Neste sentido, não podemos deixar de encontrar semelhanças entre a visão de Raul Brandão acerca da vida dolorosa na errância do mundo com saudade da vida plena e a metafísica da degradação de Sampaio Bruno, em que a criação é concebida como uma desdivinização, fonte do mal, e a espiritualização é concebida como o movimento inverso ascendente de desmaterialização do heterogêneo do mínimo infinitésimo de consciência que está no átomo (movimento), passando pelo aumento dessa consciência no animal (instinto) até ao homem (razão): «a vida é uma massa confusa e heterogênea, um pesadelo, uma nuvem negra ou uma nuvem de oiro»⁵⁰⁹. O regresso à origem é impulsionado pela saudade cósmica da unidade perdida e que está presente na alma humana pelo desejo natural de Deus: «A alma que vai desesperada à procura de Deus, que erra no Universo, ensanguentada e dorida, a cada grito se aproxima de Deus. Lá vamos todos a Deus, os vivos e os mortos»⁵¹⁰.

Mas de acordo com esta visão gnóstica de Bruno, a ordem natural ainda não é suficiente para a reintegração na consciência absoluta, pelo que é necessário que as emanações de Deus socorram os seres, purificando o seu espírito até que todo o heterogêneo seja absorvido no homogêneo e reste Deus e só Deus. A proposta escatológica de Raul Brandão, que crê em Deus que vê e fala pelo homem⁵¹¹, não parece corresponder ao impessoal e inconsciente de Eduard von Hartmann, mas será que corresponde ao Consciente da indiferenciação de Sampaio Bruno, sem o sentido histórico da memória pessoal individualizada? Ou poderemos dizer que em Raul Brandão a realidade escatológica, embora obedeça a um movimento emanativo necessário, não significa esta diluição dos seres no Ser, mas procura inserir a visão cristã

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 216.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 209.

⁵¹¹ Cf. *ibidem*, pp. 210-211.

da dignidade histórica pessoal que se consuma, não na diluição mas na relação fraternal?

Na sua obra *Húmus*, não cremos que se possa fazer essa leitura teísta, pois, ao considerar que quando a realidade atinge a sua plenitude nesse destino último «cada figura é um ser de espanto»⁵¹², recorre a uma imagem da nova vila na floresta que parece apontar para uma realidade indistinta sem espaço e tempo, vida e morte, constituindo-se apenas por dor e sonho, num estado em que cada um não se distingue na floresta apodrecida⁵¹³. À hora melancólica do crepúsculo, a morte aparece com uma voz que aponta para a impassibilidade do outro mundo e faz sentir saudades da vida, mesmo que dolorosa, como se a outra vida fosse algo completamente distinto desta: «Vive – não tornas a viver. Põe de acordo a tua alma com a pedra, extrai encanto do céu e da miséria»⁵¹⁴. Esta noção da metafísica degradativa monista é reforçada com as afirmações de que só existimos no mundo⁵¹⁵, de que a vida é uma queda imensa e infinita⁵¹⁶ e de que o mundo é um sonho de desespero sem limite que pertence a essa alma que se sente parte de uma realidade divina consciente, dolorosa e imensa que encerra um movimento determinante: «Sinto-me nas mãos de uma coisa desconforme. Sinto-me nas mãos de uma coisa embravecida pela eternidade das eternidades. Sinto-me nas mãos de uma coisa imensa e cega – de uma tempestade viva»⁵¹⁷.

A partir desta leitura, resta-nos, pois, concluir que, apesar das hesitações de teor agnóstico, Raul Brandão acredita em Deus, mas não tem uma resposta definitiva acerca do Deus em que acredita: deseja e cria um Deus pessoal de justiça que escute as súplicas de cada alma, tal como é proposto pela tradição judaico-cristã, mas, ao mesmo tempo não consegue conceber a realidade de um inferno eterno e, por isso, exalta a visão de um Deus que tudo conduz para um destino já definido, não conseguindo deixar de admitir que nesse caso a liberdade da existência é ilusória. Não resolve o problema da relação analógica entre a pronóia ou providência divina e a liberdade humana, isto é, da relação paradoxal entre a imanência e a transcendência e opta pela via monista para salvar a presença do divino vivido poeticamente no sentir da beleza natural. Este Deus panteísta é ilustrado pela noção de uma alma que envolve todos os seres do mundo nas suas manifestações antitéticas: «Paira sobre o mundo uma alma monstruosa, um fluido magnético, onde se misturam todas as cóleras, todos os interesses e todas as paixões, e essa alma envolve, penetra e reclama dor»⁵¹⁸.

⁵¹² *Ibidem*, p. 192.

⁵¹³ Cf. *ibidem*, p. 193.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁵¹⁵ Cf. *Loc. cit.*

⁵¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 209.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 210.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 213.

Mas nesse mundo, todos os homens colaboram na criação do verdadeiro mundo que é o irreal, o mundo ideal da dor e do sonho que prefiguramos na existência sempre que substituímos a vida monótona e incerta de teorias e fórmulas por uma vida de exaltação e sonho: «Toda a teoria mecânica do universo é absurda. Daqui a alguns anos todos os sistemas serão ridículos – até o sistema planetário. O sonho completo é o Universo realizado»⁵¹⁹.

Ao longo da obra o autor parece oscilar entre uma metafísica panteísta da degradação, que culmina na realidade última da Unidade divina indiferenciada, e uma metafísica da relação, sustentada na tese da imortalidade que culmina na realidade última da comunhão fraterna das almas com Deus. Esta segunda visão está presente quando Raul Brandão parece invocar a teoria platónica da pré-existência das almas para dizer a imortalidade e a possibilidade de cada ser em atingir o divino: «Cada alma é desmedida e trágica e vem desde os confins da vida até ao infinito da vida. Cada um na floresta entontecida representa o máximo de sonho e o máximo de ternura. Cada ser é enfim um ser completo e doirado, atinge a beleza e Deus»⁵²⁰. Considera o autor que o homem na sua ação consciente de cultura tirou o mundo do nada, dando sentido e nome às coisas, numa alusão à teoria platónica da reminiscência e da pré-existência: «No princípio só fomos almas, criámos depois a casca»⁵²¹.

A adesão ao Deus da fé cristã que enaltece a individualidade histórica da pessoa na temporalidade e na eternidade aparece de forma mais explícita nos seus volumes de Memórias, nomeadamente no terceiro intitulado *Vale de Josafat*, editado em 1933, quando afirma o indubitável carácter religioso da vida⁵²² e quando proclama, não apenas que a Natureza o salvou⁵²³, mas também que espera a verdade eterna da lei divina com justiça, pão e paz para todos⁵²⁴. Nesse sentido, ao exaltar a contemplação como o modo de vida que o fez mais feliz, enaltece também ação cristã dos santos pelo bem, que encerra um idealismo e um sacrifício, por contraposição com a ação que se confunde com a balbúrdia e que não serve para nada⁵²⁵.

A partir da leitura do tom confessional das suas *Memórias*, considera D. Manuel Clemente que Raul Brandão era um homem religioso que acreditava, não apenas na vida eterna do outro mundo como graça de Deus misericordioso, mas também em Cristo que lamenta não ter sabido amar⁵²⁶. Nesse

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 217.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 217.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 116.

⁵²² Cf. *idem*, *Vale de Josafat*, III volume de *Memórias*, Lisboa, Seara Nova, 1933, p. 9.

⁵²³ Cf. *ibidem*, p. 10.

⁵²⁴ Cf. *ibidem*, p. 31.

⁵²⁵ Cf. *ibidem*, p. 32.

⁵²⁶ Cf. Manuel Clemente, «As Memória-Confissões de Raul Brandão», in *Ao Encontro de Raul Brandão*, Porto, Universidade Católica Portuguesa – Lello Editores, 2000, p. 278.

âmbito, é realçado o conhecimento que Raul Brandão terá tido de Deus no rosto de um Cristo mediado pela ternura, pela pobreza e pela simplicidade, aspirando a uma vida mais perfeita e mais bela que se seguirá à hora tremenda do Juízo Final⁵²⁷.

Numa leitura global da sua obra encontramos, ao mesmo tempo, visões agnósticas, panteístas e teístas cristãs, que levam autores como Joel Serrão a firmar que a partir de *Húmus* seria difícil saber o que pensou ou intuiu o escritor sobre um *Deus* que, ao mesmo tempo admitia e negava⁵²⁸, ou como Túlio Ramires Ferro, que a partir da leitura das *Memórias* adverte que o autor não era católico praticante e não celebrava os sacramentos⁵²⁹. Por isso, D. Manuel Clemente vai além da obra escrita e procura esclarecer esta dúvida a partir da vida, recorrendo ao testemunho de Maria Angelina Brandão segundo a qual o escritor na fase do derradeiro livro terceiro das *Memórias* passava muito tempo, não apenas a contemplar o misterioso encanto da natureza, mas também a rezar os evangelhos e a pensar em Deus e na morte, o que denunciava um diálogo com Deus que não se situava apenas no plano da abstração, mas sim no plano pessoal pela mediação do rosto de Cristo⁵³⁰.

Sem conseguir encontrar uma descrição racional da sua experiência de Deus, que não passasse pela perspectiva ao mesmo tempo deísta e panteísta de um divino imanente e transcendente que não pode ser dito por categorias humanas, mas que perpassa invisivelmente toda a realidade criada, podemos dizer que Raul Brandão, na posição humilde e conformada de um certo voluntarismo fideísta, nunca abandona a crença num Deus pessoal de inspiração cristã, que escuta os homens e se compadece com a sua dor e vulnerabilidade, não o Deus da doutrina ortodoxa da época que admitia a condenação eterna e a vitória do mal, mas o Deus de amor inesgotável e infinito que restaura e plenifica todas as criaturas no dia da consumação⁵³¹: «Preciso de um Deus que me atenda, que me escute, que saiba que sofro e que me veja sofrer»⁵³².

⁵²⁷ Cf. *ibidem*, p. 279.

⁵²⁸ Cf. *ibidem*, p. 281.

⁵²⁹ Cf. *ibidem*, p. 282.

⁵³⁰ Cf. *ibidem*, p. 283. Cf. Maria Angelina Brandão, *Um Coração e Uma Vontade, Memórias*, Coimbra, 1959, pp. 250-251.

⁵³¹ Cf. Raul Brandão, *Húmus*, p. 181.

⁵³² *Ibidem*, p. 122.

2.3. Teixeira de Pascoaes: Redenção pela saudade

Jorge Coutinho

Em Teixeira de Pascoaes o problema da Redenção, que é também, simultânea e ambigualmente, um mistério, é algo de central e fundamental⁵³³. Além disso, é algo que diz respeito simultânea e solidariamente, por um lado, ao homem e ao mundo e, por outro, ao Universo global e ao povo português em particular. É problema porque o Pensador o considera resolúvel, nisso fazendo jus a uma certa racionalidade (por mais que, pascalianamente, se trate daquelas razões instintivas e intuitivas do coração que a razão desconhece)⁵³⁴. E todavia permanece mistério, porque, por mais que o Poeta tente usar a razão hermenêutica para explicar as razões do coração, a redenção do homem e do mundo permanece nele sempre para além do horizonte da mesma razão.

Mais problemático é, na obra de Pascoaes, o tema da escatologia que, mesmo assim, não deixará de ser aqui abordado, dentro da sua visão global do destino do homem e do mundo.

Uma e outra destas problemáticas, nas suas várias incidências, são aqui analisadas em íntima relação com a «filosofia da saudade». Com efeito, é esta «dor cósmica» de que a alma humana «é a expressão transcendente»⁵³⁵, este «sentimento cósmico e lusíada»⁵³⁶, que reflete em si o estado decaído do mundo, do homem e do País, e que ao mesmo tempo nos desvela quer a causa originária dessa situação quer a via da sua redenção.

Nesta sumária exposição, daremos conta, primeiro, da problemática no plano do ser humano e cósmico; segundo, no da nação portuguesa. Num terceiro apartado, veremos em que sentido se pode falar de uma ideia escatológica relacionada com a redenção.

⁵³³ Sobre o tema da redenção em Pascoaes, veja-se especialmente: Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, col. «Pensamento Filosófico», Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1996, pp. 1333-135 e 364-373.

⁵³⁴ Como ele escreveu, «o coração tem as suas razões pascalianas; e por isso mesmo, nunca trabalha independentemente da razão.» (Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal*, vol. 12 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, p. 101.)

⁵³⁵ *Idem*, *Os Poetas Lusíadas*, vol. 5 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 198, p. 161.

⁵³⁶ *Idem*, *Da Saudade*, conferência, in Teixeira de Pascoaes, *A saudade e o saudosismo*. Compilação, introd., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, vol. 7 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, p. 232.

2.3.1. A redenção no plano do ser (humano e cósmico)

2.3.1.1. Uma ontologia negativa

A ontologia de Teixeira de Pascoaes é uma ontologia de fundo neoplatónico e gnóstico⁵³⁷, segundo a qual um originário e radical monismo se dissolve em dualismo para, de novo, se resolver em monismo. No fundo, tudo é redutível a um ser divino decaído em ser mundano, o qual, uma vez assim metamorfoseado, leva consigo a tensão do regresso à sua originária condição divina. Isso implica, como se vê, uma conceção panteísta da realidade. Deus e mundo são dois planos e dois estados do ser, desse ser que, como diria Parménides, a si mesmo se afirma como radicalmente uno, mas que efetivamente não preservou a pureza da sua unidade, antes se desdobrou em ser partilhado com o não-ser. Se em si mesmo – em sua originária unidade divina – era perfeito, em seu decaimento tornou-se ser imperfeito. A imperfeição do mundo é o seu estado de queda ou o seu «pecado».

Na origem de todo o mal do mundo está, pois, uma queda ontológica, que Pascoaes designa como o pecado da «Criação». De facto, a Criação não é, para ele, posição do mundo no ser, por participação na superabundância do ser do Criador. O Pensador desconhece, ao menos na prática, esta ideia essencial de participação, tal como foi entendida por Platão e adotada pela filosofia e pela teologia judaicas e cristãs. Consequentemente, a «Criação» não é algo de positivo⁵³⁸. Pelo contrário, é negativa, queda de Deus em mundo, dada no Prefácio de *São Paulo* como a realização de um mau sonho do mesmo Deus⁵³⁹. É nesse sentido que, para ele, criar é pecar⁵⁴⁰. Se há um pecado original, a carecer de uma redenção, esse é o pecado da «Criação», que é um pecado de Deus. É um pecado porque implica a perda do originário «estado de graça», que é a condição divina de ser, enquanto puro Ser. E é uma tragédia, a «Tragédia universal»⁵⁴¹ do decaimento do Ser perfeito (espiritual, puro e infinito) em ser imperfeito, partilhado com o não ser, material, impuro e finito. O mal é esta mesma condição de ser material, finito e imperfeito. É ela que carece de uma redenção.

Bem vistas as coisas, se o pecado é de Deus, quem de uma redenção carece é, antes de tudo, o próprio Deus. Foi ele quem se perdeu: é ele quem deve reencontrar-se. E o homem? Em rigor, é ele que há-de redimir Deus, e

⁵³⁷ Vd. Jorge Coutinho, «Um São Paulo em chave gnóstico-saudosista: Teixeira de Pascoaes», in *Didaskalia* 38, 1 (2008), pp. 113-127; *Idem*, «Um São Paulo às avessas ou a Redenção sem a graça: Teixeira de Pascoaes», in *Theologica* 43 (2008), pp. 375-389.

⁵³⁸ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, vol. 14 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1995, p. 295.

⁵³⁹ Cf. *idem*, Prefácio de *São Paulo*, vol. 1 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1984, p. 22.

⁵⁴⁰ Cf. *idem*, «O Criador pecou, pois criar é pecar» (*Drama Junqueiriano*, Edição da Associação Humanitária Bombeiros Voluntários de Amarante, 1950, p. 21).

⁵⁴¹ *Ibidem*.

não ao contrário. Melhor: redimindo-se a si e ao mundo, redime Deus por redundância. Redime-o procurando operar o regresso de si e do mundo ao seu Originário divino. Como Pascoaes se exprime em vários lugares da sua obra, operando o regresso à Origem, a «Redenção» corrige a «Criação». É isso o «regresso ao Paraíso» perdido, que Pascoaes celebrou num grande poema com esse título, um poema em forma de narrativa mitológica, em que os ressaibos das mitologias órfica e platónica se misturam com categorias bíblicas de pensamento e de expressão.

Tudo, pois, na visão pascoaesiana, se irá resumir no esquema de raiz neoplatónica e gnóstica, de *exitus* e *reditus* (saída de si e regresso a si), queda e ascensão, materialização e espiritualização, encarnação e desencarnação. A Redenção é o segundo movimento, ascensional, contraponto do movimento de Pecado, que é o da vertigem da queda.

Salta à vista que nesta maneira de ver há uma subversão e inversão das fundamentais categorias cristãs da Criação, da Encarnação e da Redenção e, com elas, das categorias de pecado e de mal e do mistério do próprio Cristo Redentor: Criação significa a metamorfose de Deus em mundo e identifica-se com a Queda ou pecado original; a Encarnação é a sua materialização, sendo, como tal, o princípio de todo o mal; a Redenção é a regeneração de Deus e é obra do homem, que não de Deus. Por sua vez, Jesus Cristo é apenas um homem superior, uma projecção mítica e «um Protótipo ou Modelo, segundo o qual nos devemos modelar»⁵⁴². Foi S. Paulo quem o mitificou. Do que ele é Protótipo é do homem redentor, em quem Deus morto recupera a vida, entendendo-se aqui «morte» e «vida» em sentido genuinamente pascoaesiano⁵⁴³.

2.3.1.2. Saudade e redenção

Quanto é do nosso conhecimento, o poeta pensador amarantino não foi buscar esta ideia de fundo – direta, expressa e primariamente – nem ao platonismo histórico nem ao gnosticismo clássico em suas variadas formas. Foi a saudade quem lha revelou.

O que é, afinal, para Pascoaes, a saudade? Nos seus próprios termos, «a saudade é a ideia do infinito a que aspiramos, tornada sentimento»⁵⁴⁴. Assumida sistematicamente em seu alcance metafísico, a saudade, que ele vê em toda a parte, no homem e nas coisas, é, na sua essência, o «canto

⁵⁴² *Idem*, *A Minha Cartilha*, Tip. Cruz & Cardoso Lda, Figueira da Foz, 1954, p. 39.

⁵⁴³ «Deus revive em Jesus Cristo» (*Idem*, Prefácio de *São Paulo*, p. 25). Não no sentido que lhe atribui a religião cristã, mas enquanto que nele, de forma exemplar, Deus, que, pela sua queda no mundo material («Encarnação»), «morrera», revive, não ressuscitando verdadeiramente de entre os mortos, mas elevando-se em ímpeto ascensional na direção do seu estado de Deus «vivo».

⁵⁴⁴ *Idem*, *Duplo Passeio*, in Pascoaes, Teixeira de, *A Beira (num relâmpago)*, seguido de *Duplo Passeio*, vol. 13 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1994, p. 194.

magoad» que denuncia o divino Originário do homem e do mundo e o seu último Fim novamente divino. Ela é, num e no outro, o mal-estar que denuncia o seu mal-ser, ao mesmo tempo que reclama, anuncia e conduz à sua superação. Neste mal-ser se podem incluir todos os diferentes aspetos da finitude do ser finito que, na obra de Pascoaes, andam mais ou menos expressamente referidos: imperfeição, contingência, fragilidade, insegurança, pecado, mal, contradição, absurdidade, e assim sucessivamente.

O mal-estar é um estado psicológico de sofrimento, a ressonância subjetiva do mal-ser objetivo. Como ressonância, em sentimento, desse mal-ser, a saudade é, pois, conscientemente no homem e inconscientemente nas coisas, a elegia cósmica, o «canto magoad» daquele *pathos* universal que é o sofrimento do mundo. Se é no homem que ela advém e nele persiste como sentimento consciente, é na medida em que só neste o ser imperfeito se descobre conscientemente confrontado com o Ser perfeito que devia ser. Na consciência saudosa do homem dá-se, natural e espontaneamente, a abertura para um vago horizonte infinito de ser, que é, ao mesmo tempo, conhecimento e desejo, e que o Poeta logo reconhece como lembrança e esperança do Ser que não é mas que, dum modo ou de outro, já foi e deseja voltar a ser. Só se tem saudades do que se foi ou se teve. Se o ser tem saudades do Ser é porque sente – e nesse sentir se «lembra» – que já foi o Ser e, inconformado, deseja e espera voltar a sê-lo. O mal-estar da saudade metafísica é assim o sentimento inconformado de ser im-perfeito (não completamente feito), e por isso in-satisfeito, no qual se inclui a ânsia de ser perfeito. É na medida em que, pela simpatia (*syn-pátheia*), o homem olha as coisas como solidárias nessa mesma condição, que a saudade ganha dimensão cósmica.

A saudade é, pois, feita de lembrança e desejo ou de lembrança e esperança. A sua primeira face é a da lembrança. Nesse sentido – sem esquecermos Platão, com as suas ideias de «reminiscência» e de «eros», que Agostinho interpretou em chave cristã – ela guarda alguma analogia com a «*memoria Dei*» do Mestre de Hipona, condição e estímulo para o desejo de Deus que habita constitutivamente o coração humano. Mas a analogia dá-se também nesta linha do desejo, que é a segunda face da mesma saudade.

Em síntese, a saudade é uma ideia-sentimento que revela e redime. É Revelação e Redenção. Revela enquanto denuncia a Origem e o Fim divinos do homem e do mundo. Redime, enquanto remete o homem, e com ele o mundo, para o caminho do regresso à Origem. Não, porém, segundo o entendimento de Agostinho e da teologia cristã em geral. Se, com efeito, no interior de um fundamental preconceito imanentista e panteísta, a condição do mal ou do «pecado» é identificável com a condição de decaimento de Deus em mundo, a sua redenção configura-se logicamente pela inversão da queda em ascensão: abandonado à passividade da lembrança, o mundo prolonga o estado de queda; deixando-se levar pelo desejo e pela esperança, mediante o homem eleva-se e assim se rediviniza ou se redime. Deste modo,

a pascoaesiana filosofia (e religião) da saudade transfere para o «enlevo» das coisas e o esforço do homem a capacidade e a acção redentora que Agostinho e a teologia cristã atribuem à obra de graça operada por Deus em Jesus Cristo morto e ressuscitado.

2.3.1.3. O homem: protagonista da Redenção

O homem, pois, que não Deus, é o protagonista da Redenção. É ele quem há-de reconduzir-se a si e reconduzir o mundo na direcção do Paraíso perdido. Fá-lo pela via já descrita da sua ascensão, que é espiritualização e redivinização. Pascoaes traduz então os movimentos de queda e ascensão em duplas, de carácter existencial, de sono e sonho, dor e amor, «existência» e «vida». Por (mera) «existência» entende o Poeta o estado de decaimento, sem o ímpeto da ascensão. Por (verdadeira) «vida» entende o ser em ascensão espiritualizante. É na medida em que o homem sobe, desmaterializando-se ou espiritualizando-se ou desencarnando-se, ou, dito de outros modos, na medida em que do sono se eleva em sonho, da dor em amor e da «existência» em «vida», que se está redimindo da sua condição decaída, com isso redimindo o mundo e redimindo Deus⁵⁴⁵.

Subjacente a esta prerrogativa e missão do homem está a ideia de que ele é a síntese consciente do Universo⁵⁴⁶, microcosmos que em si re(as)sume o cosmos e o seu processo ontológico, caixa de ressonância de toda a «dor cósmica» com capacidade para a acolher e a redimir. Em seu enraizamento telúrico e cósmico, ele descobre a «misteriosa simpatia»⁵⁴⁷ que o prende a todas as coisas, cujo fundamento está na íntima consanguinidade ontológica que o liga, desde a comum Origem, a todas elas e delas faz ser « cousas fraternas »⁵⁴⁸, suas «irmãs em Deus»⁵⁴⁹, ao mesmo tempo que reconhece a radical solidariedade que os une num mesmo destino de dor e redenção. É, pois, em nome do Universo – feito «o sonho enorme da Matéria»⁵⁵⁰ ou «a [sua] ansiedade de

⁵⁴⁵ «Vede o homem sonhando; e, pelo sonho, / Remindo as ermas cousas transitórias, / Concluindo a imperfeita Criação» (*Idem, Regresso ao Paraíso*, vol. 4 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1986, p. 168.)

⁵⁴⁶ A ideia do homem como «consciência do Universo» é frequente na obra de Pascoaes. Vd., p. ex., *O Homem Universal*, p. 16; *A Minha Cartilha*, p. 31.

⁵⁴⁷ *Idem, Marânus*, p. 5.

⁵⁴⁸ *Idem, Cantos Indecisos*, in Pascoaes, Teixeira de, *Londres*, seguido de *Cantos Indecisos*, seguido de *Cânticos*, vol. 21 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002, p. 42.

⁵⁴⁹ *Idem, As Sombras*, in Pascoaes, Teixeira de, *As Sombras*, seguido de *À Ventura*, seguido de *Jesus e Pã*, vol. 15 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1996, p. 22.

⁵⁵⁰ *Idem, Para a Luz*, in Pascoaes, Teixeira de, *Para a Luz*, seguido de *Vida Etérea, Elegias e O Doi-do e a Morte*, vol. 17 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998, *Para a Luz*, p. 105.

Deus»⁵⁵¹ – que o homem se assume como ser saudoso e realiza a sua odisseia de saudade, que é a odisseia da redenção⁵⁵².

2.3.2. A redenção no plano da Nação

O tempo em que Teixeira de Pascoaes se começava a afirmar como poeta-filósofo da saudade, na viragem do século XIX para o século XX, foi tempo de agudização do sentimento de decadência nacional. Ligado primeiro ao absolutismo régio e depois ao próprio regime monárquico, nem o liberalismo nem a República serviram verdadeiramente para levantar a Nação do seu abatimento. Pascoaes irá então empenhar-se na via da redenção da Pátria (ou do ser português), servindo-se da sua fundamental intuição saudosista que era, antes de tudo, aplicável ao ser universal. Não era a saudade, sem embargo para a sua incidência em todo o universo dos homens e das coisas, uma marca muito típica e fundamental da idiossincrasia portuguesa? Não estaria assim nela o segredo da reanimação da Pátria ou da sua redenção?

Compreende-se que dois dos grandes livros-poemas dedicados ao tema da redenção tenham saído da alma e da pena do Poeta quase em simultâneo e ambos nesta fase de princípios do século XX. É o caso de *Marânus* (1911) e de *Regresso ao Paraíso* (1912). Se o segundo versa o mistério da Redenção universal, o primeiro procura os caminhos da redenção de Portugal. Não é que este segundo tema seja exclusivo de *Marânus*, como aliás o da Redenção universal não o é de *Regresso ao Paraíso*. De facto, Pascoaes empenhar-se-á na causa da redenção da Pátria em todo tempo em que andou ligado ao movimento da «Renascença Portuguesa» e no qual, em prol daquela causa, proferiu um conjunto de longas conferências e publicou uma série de livros em prosa⁵⁵³.

«Renascer» seria efetivamente, no caso, a via da redenção. Em que sentido e porquê? A renascença da Pátria significava para o Poeta o seu ressurgimento na fidelidade às suas raízes próprias. Ao contrário da ideologia da «geração de 70», ideologia estrangeirada de que participaram os instauradores da República, Portugal deveria ir buscar ao seu passado profundo – o seu passado de glória – o segredo do seu futuro. Seria isso o seu «renascer». É aqui que a saudade se revela como o segredo da redenção da Pátria. É que ela, constituindo

⁵⁵¹ *Idem*, *Os Poetas Lusíadas*, p. 182.

⁵⁵² O seu paradigma ontológico é, por isso, o da árvore. Com relativa frequência, Pascoaes utiliza a metáfora da árvore para exprimir o mistério do homem na sua relação com o Universo. A «árvore humana» (*As Sombras*, 24) mergulha na terra as suas raízes, levanta-se erecta ou afirmativa sobre o mundo, evola-se em perfume de sonho para as alturas, estende o abraço fraterno e solidário dos seus ramos às coisas suas irmãs e, ao elevar-se (ao redimir-se) eleva-as (e redime-as) a elas também. E só nesta integração em fundura, horizontalidade e altura, é plenamente ela mesma.

⁵⁵³ *Idem*, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (1912), *O Génio Português na sua expressão Filosófica, Poética e religiosa* (1913), *A Era Lusíada* (1914), *Arte de Ser Português* (1915) e *Os Poetas Lusíadas* (1919).

o «génio» próprio do ser português, traz consigo, ao mesmo tempo, a lembrança nostálgica desse passado glorioso e a capacidade de o fazer reviver⁵⁵⁴.

O renascimento da Pátria tem também um cariz religioso. E Pascoaes não hesita em o identificar com uma «redenção» e mesmo com a emergência de um «reino de Deus» por obra e graça de «um novo Messias» redentor⁵⁵⁵. O «reino de Deus» na terra portuguesa é identificado com um novo estado da Nação, no qual, superando o materialismo que tem impregnado a sociedade, haveria de cultivar-se, como nos tempos áureos da sua história, o primado do espírito, com os seus efeitos de justiça, fraternidade e amor.

Para a adveniência da redenção, torna-se assim relevante o despertar do sono em que a Pátria dorme para o sonho daquilo em que há-de tornar-se. O espírito dessa «renascença» ou da redenção encontra-se felizmente nas entranhas do povo português na lenda, que nelas anda, de um D. Sebastião que há-de vir como o messias da sua redenção. Messianismo é por isso, no caso português, identificável com sebastianismo. Como expressão mais feliz do saudosismo lusitano, o sebastianismo representa o incontido mal-estar português resultante do mal-ser de um Portugal decaído da sua grandeza ou que não é o que, no seu imanente desígnio divino, devia ser. É essa incontinência que determina a sua ânsia de renovada grandeza e, na ausência expectante desta, gera o mito de um D. Sebastião que há-de voltar numa manhã de nevoeiro. O sebastianismo é «o Verbo feito homem»⁵⁵⁶ com rosto de deus-redentor, o Verbo de Portugal encarnado, morto e sepultado, mas contendo em si, na sua própria condição de aniquilamento, o dinamismo e a promessa da futura ressurreição⁵⁵⁷. O que anda nele, qual sombra que nos ensombra mas que ainda há-de ser luz, é a própria saudade portuguesa enquanto «lembrança que chora, grávida de misteriosas esperanças»⁵⁵⁸. De que precisa então Portugal para se redimir da sua decadência? Sintetizando, responde o Poeta com estes versos:

Que à nossa pobre sombra a padecer,
Fantasma secular, enfim, regresse
O Dom Sebastião do nosso ser!⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ «Pela saudade [Portugal] revive o que morreu e antevive o que está para nascer» (*O Génio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, vol. 7 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988, p. 91); «Por ela o que foi volta a ser, e o que há-de ser, já existe...» (*ibidem*).

⁵⁵⁵ *Idem*, *Os Poetas Lusíadas*, p. 174.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁵⁷ Cf. *ibidem*, pp. 124 e 127.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 126.

⁵⁵⁹ *Idem*, *Dispersos*, in Coelho, Jacinto do Prado (org.), «Obras Completas de Teixeira de Pascoaes», vol. VI, p. 192.

2.3.3. Escatologia?

O termo grego *éschattha* (plural de *éschaton*), é sabido, significa as últimas coisas. Na teologia cristã, a escatologia pressupõe a existência de um outro mundo, distinto e inconfundível em relação a este mundo, sendo aí que a Redenção se consuma, ou em positivo ou em negativo. A ser assim entendida, torna-se difícil falar de escatologia em Pascoaes. Com efeito, há que ter presente, à partida, o seu imanentismo teológico, inerente ao seu idealismo ontológico. Nessa base, embora ele fale de um outro mundo, como horizonte último do homem e das coisas, este só é (ou só parece ser) distinto do mundo presente enquanto desejo, sonho e esperança, que não como realidade subsistente, nem à maneira cristã nem mesmo à pura maneira platónica.

É certo que o Poeta fala de três planos no processo circular do ser, identificados, respetivamente, como o do Subnatural, o da Natureza e o do Sobrenatural⁵⁶⁰. O primeiro é o do estado «imaterial inicial» do ser, o segundo (o «plano médio») o do seu estado material em vias de espiritualização, o terceiro o do «espiritual final»⁵⁶¹. O primeiro é de uma espécie de pré-«existência», que o Pensador tem dificuldade em definir, parecendo concebê-la como mera possibilidade e projeto de «existir», Verbo por encarnar ou apenas verbo, já que «existir» é para o mesmo Pensador ser encarnado ou revestido de matéria⁵⁶²; o segundo – o da «realidade» – desdobra-se da mera «existência» em «vida»; o terceiro, «para além da existência e da vida», «inominado ainda e, portanto, misterioso»⁵⁶³, é o plano ideal do divino consigo reencontrado. A tendência de Pascoaes é, porém, para afirmar como certa apenas a existência real do segundo plano do ser, nela se incluindo a existência de Deus⁵⁶⁴, uma existência, como se viu, em negativo, isto é, em já não Deus. O primeiro e o terceiro plano, os de «Deus em si», são certos apenas como idealidade. O problema que se lhe põe – o mais grave da sua ontologia como da sua experiência existencial – é o da possibilidade de este ideal, que é também

⁵⁶⁰ *Idem*, *Santo Agostinho*, pp. 62-63.

⁵⁶¹ Cf. *ibidem*.

⁵⁶² É o que parece deduzir-se, além do mais, deste pensamento de *O Bailado*: «O Verbo quis ser Carne. Para quê? Para existir!» (p. 6).

⁵⁶³ *Idem*, *Da Saudade*, p. 240.

⁵⁶⁴ Assim o mundo, ó Deus, é a tua sombra!

E tudo quanto, neste espaço, existe

É a tua estranha dor e imperfeição:

Tua parte mortal, nocturna e triste

E frágil, mentirosa e transitória!

E onde estás, mais presente e verdadeiro

E mais vivo, talvez, que em tua glória,

Em teu deslumbramento e luz divina

(*Idem*, *As Sombras*, in Pascoaes, Teixeira de, *As Sombras*, seguido de *À Ventura*, seguido de *Jesus e Pã*, vol. 15 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1996, p. 145.) Note-se, ainda assim, o «talvez» da dúvida, no penúltimo verso.

da ordem do espírito, poder ser efetivamente real sem deixar de ser ideal, isto é, poder ser um ideal subsistente em si, que não apenas na materialidade (ou «realidade») do mundo.

Esta problemática liga-se, no poeta pensador, com a sua ideia de tempo e seu correlativo de eternidade. O tempo é, para ele, em modo próximo de Agostinho, algo anímico. Pela lembrança, abre-se na alma saudosa para um «remoto» originário e, pelo desejo e esperança, para um «remoto» final. No seu fluir, «corre do passado na direcção do futuro»⁵⁶⁵. O futuro absoluto para onde corre é o «reino de Deus»⁵⁶⁶, já na eternidade. Mas a eternidade, sendo, por sua vez, no sentimento saudoso de ausência de si, um presente e uma presença do ser em si reencontrado, apenas parece dar-se como projecção inerente à lembrança daquele passado e ao desejo e daquele futuro⁵⁶⁷.

A mesma problemática liga-se ainda com a antropologia de Pascoaes, concretamente com a sua ideia da alma humana. O Pensador fala em duas almas⁵⁶⁸: a «primeira alma» é enformadora do corpo, seu princípio imanente de organização e de unidade, sendo nela que reside a saudade; a «segunda alma», que designa por alma racional ou crítica ou científica, é formada a partir daquela⁵⁶⁹. Esta, de origem humana, é mortal; aquela, sendo divina, é imortal. Uma tal conceção, porém, tem inerente a negação do carácter pessoal da imortalidade. A alma sobrevive à custa de deixar de ser a nossa alma, para se deixar reabsorver na imensidade do ser divino. Nesta perspectiva, pensa Pascoaes, «a nossa pessoa íntima não nasce nem morre, excede a vida e a morte, porque é idêntica à de Deus»⁵⁷⁰ e o caso é que «ser com Deus é deixar de ser»⁵⁷¹.

Como quer que seja, nesta como noutras problemáticas, precisamos de ter em conta dois princípios fundamentais que subjazem ao pensar reflexivo de Pascoaes e o modelam de lés a lés: o «princípio de incerteza» e o «princípio de contradição». Em seu modo de ver, a incerteza é condição inevitável do pensar humano. «A incerteza é a base de tudo»⁵⁷². Ela mantém o sábio distanciado de toda a certeza apressada e fácil, provocando-o ao dinamismo de

⁵⁶⁵ *Idem*, *O Homem Universal*, p. 73.

⁵⁶⁶ Cf. *idem*, *São Paulo*, p. 185.

⁵⁶⁷ Dado que «o bem, alcançado, morre, porque somos feitos de insatisfação, de mais além», «o reino de Deus desapareceria diante dos nossos olhos, [tal] como nos aparece, longe deles. Lá na distância maravilhosa é que ele existe, porque é inatingível, em conformidade perfeita com o nosso íntimo desejo.» (*Idem*, *O Homem Universal*, p. 94.)

⁵⁶⁸ Vd., p. ex., *A Minha Cartilha*, p. 21; *Uma Fábula*, p. 143; *Santo Agostinho*, pp. 148-149; *O Homem Universal*, p. 26.

⁵⁶⁹ *Idem*, *Santo Agostinho*, p. 149.

⁵⁷⁰ *Idem*, *São Jerónimo e a Trovoada*, vol. 11 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992 *São Jerónimo e a Trovoada*, p. 97.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁷² *Idem*, *Duplo Passeio*, p. 182.

sempre renovada procura⁵⁷³, já que «a realidade é probabilidade, um mar que apenas se dá [ao nosso conhecimento] em ondas e ondas de promessa. E eis porque a virtude é lutar e não vencer, procurar e não encontrar, caminhar e não chegar...»⁵⁷⁴.

Com este princípio se liga o «princípio de contradição», que o Pensador adota como provocação a pensar por aproximação dialéctica, estimulado pela dúvida dinamizadora, em linha quebrada ou ondulatória de afirmação e negação do mesmo. De facto, com o seu «temperamento ondulatório ou oceânico»⁵⁷⁵, o Pensador diz e contradiz; afirma, nega, duvida; volta a afirmar, para de novo negar e duvidar. E assim põe à prova a consistência de toda a presumível certeza, transformando a certeza espontânea em dúvida dinamizadora de um novo ímpeto de afirmação. Os temas tornam-se para ele essencialmente problemas. É dentro desta (ausência de) lógica que faz afirmações como estas: o desejo de não morrer «é a própria imortalidade»⁵⁷⁶; e, pouco adiante: «É possível que o sonho que sonhamos neste mundo seja realidade no Outro Mundo»⁵⁷⁷.

A incerteza sobre as últimas coisas parece todavia esvanecer-se no fim da vida do Poeta, quando, contrariando a ideia do seu pensar corrente, de que «a Eternidade é criatura»⁵⁷⁸ do homem, nessa espécie de testamento espiritual que é *A Minha Cartilha* parece admitir uma Eternidade com subsistência para além do tempo e uma existência real de Deus em si mesmo (que já não na sua metamorfose em mundo). Assim deixou ele escrito, em referência ao «terceiro plano» do ser, atrás referido: «Quando a nossa inteligência penetrar nesse terceiro plano, alcançaremos a ciência total, perfeita. E no encantamento dessa Luz Plena ficaremos para sempre...»⁵⁷⁹.

Somos então levados a interrogar-nos: em seu último pensamento, professa Pascoaes a fé num Deus transcendente, numa eternidade para além do tempo e numa redenção que seja mais que idealização? As palavras (quase) últimas daquele testamento espiritual – palavras que vai buscar a S. Paulo (cf. Rm, 8, 24) – acabam por nos deixar perplexos: «Salvamo-nos em esperança»⁵⁸⁰. Perplexos, porque elas são paralelas de outras que, pouco mais que dezena e meia de anos antes, deixou exaradas no seu *São Paulo*, com sentido claramente idealista: «em esperança, é que Deus existe e a ressurreição e a

⁵⁷³ «A incerteza é dinâmica, e estática a certeza. Esta, é inerte, estéril; aquela, animadora, reveladora, fecunda.» (*Idem, A Minha Cartilha*, p. 11.)

⁵⁷⁴ *Idem, Duplo Passeio*, p. 152.

⁵⁷⁵ *Idem, Dois Jornalistas* (prosa, novela), Tip. J. R. Gonçalves Lda, Porto, 1951, p. 36.

⁵⁷⁶ *Idem, A Caridade*, Tip. da Empresa Guedes, Porto, 1922A, p. 4.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁷⁸ *Idem, Marânus*, p. 71.

⁵⁷⁹ *Idem, A Minha Cartilha*, p. 18.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 41.

salvação»⁵⁸¹. Como quer que seja, constituindo este seu «Salvamo-nos em esperança», o «ponto final» da obra da sua vida, Pascoaes não deixa de sugerir que a sua sina de «procurar e não encontrar» poderá dar finalmente a vez a um «procurar e encontrar», já que «esse ponto final [...] brilha como a estrela de Belém»⁵⁸².

2.3.4. Conclusão

Teixeira de Pascoaes escreveu o mais determinante e também a maior parte da sua obra de poeta e pensador num tempo marcado por uma profunda crise da civilização, da nação e da religião. Nascido no seio de um povo tradicionalmente religioso, particularmente sensível ao mistério do mal e naturalmente imbuído do espírito da saudade⁵⁸³, preocupou-se com as vias da sua redenção, em estreita relação com a redenção da humanidade e do inteiro Universo. Fê-lo, como ninguém, interpretando a seu modo o mistério da mesma saudade e segundo o jeito português de pensar em íntima solidariedade de poesia, filosofia e religião. Do ponto de vista cristão e católico, foi sem dúvida um heterodoxo. O seu pensamento a respeito, definiu-o ele próprio como um «misticismo naturalista»⁵⁸⁴. Seguiu, como quer que seja, um caminho que lhe pareceu ser o caminho da verdade. Verdade objetiva? O caso é que, como confessa, para ele não era isso o importante. Importante era ser sincero, já que a sinceridade era, para ele, a verdade.

2.4. A criação e a redenção do mundo na metafísica panteísta de Teixeira de Pascoaes

Samuel Dimas

O homem, sendo o imaterial espiritualizado, é a origem e o fim das cousas.⁵⁸⁵

2.4.1. Introdução: criação ou emanção?

O poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes inicia o primeiro capítulo da sua obra «Santo Agostinho» afirmando a sua preocupação em investigar a essência da realidade que se manifesta na aparência da existência natural: «Em mim predominou sempre a mania de investigar a alma das cousas, ou essa

⁵⁸¹ *Idem*, *São Paulo*, p. 185.

⁵⁸² *Idem*, *A Minha Cartilha*, p. 41.

⁵⁸³ Significativo se torna, a este propósito, o título que António Braz Teixeira atribuiu ao seu livro *Deus, o mal e a saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993.

⁵⁸⁴ Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Génio Português*, p. 83; *Arte de Ser Português*, p. 118, em nota.

⁵⁸⁵ Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, Porto, Livraria Civilização, 1944, p. 163.

aparição simbolizada nas *aparências*. Ser fisionomista, perante um lírio, faz sorrir a deusa Flora... Os deuses riem-se de nós, como se ri a morte da vida, quando pomos os olhos numa caveira»⁵⁸⁶.

Como diz no epílogo, esta obra é dedicada a todos aqueles que procuram Deus fora de um contexto confessional, no deserto da vida, e partilha com Santo Agostinho o deslumbramento da descoberta de uma realidade imaterial, espiritual e inteligível. Mas poderemos dizer que no caminho de Teixeira de Pascoaes também se manifesta o contraste entre a experiência de dependência, de mutabilidade, de contingência e precaridade do mundo aparente, e a experiência intuitiva do Ser que é causa de todos os seres e que é imutável, necessário, permanente e eterno, tal como acontece com o Santo de Hipona na conversão do materialismo maniqueu para o cristianismo neoplatónico? Partilhará o poeta do Marão com o santo africano este trânsito do existir, viver e pensar para a verdade divina da realidade que, pelo recurso à analogia e participação, recusa os monismos de origem estoica?

Corresponderá a sua saudade de regresso ao Paraíso ao desejo de felicidade de Santo Agostinho, cuja experiência psicológica é uma repercussão parcial de um profundo desejo ontológico de estabilidade, permanência e eternidade? Significará esse esforço por encontrar «a almas das cousas», para lá da explicação puramente mecânica e simplista, um labor semelhante ao de Agostinho que via na ordenação interior a autodeterminação livre e consciente de acordo com o que naturalmente se é?

Neste trabalho dirigido aos ateus inconformados e aos idealistas, Teixeira de Pascoaes recorre a termos da tradição judaico-cristã, como «Criação», «alma» e «corpo», para refletir sobre a realidade dos mundos material e imaterial, reconhecendo que em tudo se manifesta a presença de um agente espiritual: «A criação é um gesto do Creador. É ele, nela, como nós em nosso corpo, que é também um gesto da nossa alma, a apropriar-se do tempo e do espaço. A presença do Creador é silenciosa no mundo inerte; mas no mundo vivo, é eloquente»⁵⁸⁷.

Mas o que significa esta noção de Criação? Significa a perspetiva cristã agustiniana da criação a partir do nada pela palavra ou pela vontade de Deus⁵⁸⁸, tese depois também defendida por Santo António de Lisboa (*creare est ex nihilo aliquid facere*)⁵⁸⁹, ou significa a noção monista de origem estoica de uma necessária emanação degradativa da única e total substância divina?

E o que significa esta noção de presença do Criador no Mundo criado? Significa a perspetiva agustiniana neoplatónica da comunicação divina entre o mundo sensível e o mundo inteligível através da ordem da beleza

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 9-10.

⁵⁸⁸ Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XIV, 11.

⁵⁸⁹ Cf. António de Lisboa, *Sermones Dominicales et Festivi ad Fidem Codicum Recogniti*, ed. lit. de Beniamino Costa, Leonardo Frasson, vol. II, Padova, Edizioni Messagero, 1979, p. 428.

natural e através da ordem da alma inteligente, visando a redenção do homem e a consumação do Mundo, ou significa a perspectiva panteísta da cisão no Ser, desenvolvida na linha teleológica reintegracionista de Sampaio Bruno, em que é a própria ação humana que vai permitir a restauração do Deus diminuído?⁵⁹⁰.

2.4.2. A visão neoplatónica da cisão no Uno, da emanção na pluralidade e da redenção como regresso à Origem

Do dualismo maniqueu, Agostinho de Hipona transita para a filosofia espiritualista do panteísmo neoplatónico, onde descobre o inteligível, a noção de retorno da multiplicidade à unidade primeva e a inessencialidade do mal. Mas também nesta nova solução, o filósofo sentia que a sua existência concreta e dramática de ser individual e pessoal se perdia. Só a conceção da divindade como criadora e redentora e só a conceção do Mundo como um sonho realizado por um Deus vivo, poderia satisfazer o desejo ontológico de Felicidade e imortalidade. O processo de derivação dos seres do Uno ao Múltiplo pode ser entendido de forma muito remota e analógica, como ato criador, mas no entanto o estatuto ontológico desta multiplicidade é radicalmente diferente da noção de criatura na visão judaico-cristã.

O neoplatonismo resolve o problema do dualismo maniqueu dos dois princípios antagónicos, porque considera que a processão do Uno que dá origem ao múltiplo resulta de uma queda no divino, provocando o surgir das esferas inferiores de realidade, à maneira de um raio de luz que se vai afastando cada vez mais da fonte até chegar a uma réstia de luz cristalizada na matéria e que corresponde a um quase-nada. Mas esta realidade inferior ainda é luz, superando a visão dualista do maniqueísmo, mas é efetivamente uma luz muito fraca, constituindo uma realidade tão distante do Uno primordial e das emanções superiores, que, pela obscuridade que encerra, não permite uma correta inteligibilidade do real. O processo emanativo que resulta da cisão no Uno cria a região da dissemelhança e a existência de seres plurais surge como uma afronta, como algo que não deveria ser. Neste sistema plotiniano há uma desvalorização das criaturas, porque o ato através do qual vieram ao ser não foi fruto de uma vontade livre e providente, mas de uma necessidade misteriosa⁵⁹¹.

Trata-se de uma visão panteísta ou, pelo menos panenteísta, porque todas as coisas são ainda esse Uno, embora cindido pelas emanções degradativas de ser. De forma paradoxal, as criaturas alcançarão a plena realização ontológica quando deixarem de ser o que são, individuadas, e se diluírem ou fundirem no Uno originário. Neste sentido, a individuação é concebida como ilusória,

⁵⁹⁰ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Regresso ao Paraíso*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. IV, Org. de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Bertrand, 1968, p. 196.

⁵⁹¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, III, 2,2.

ou seja, como fruto de um adormecimento ao nível da consciência em que o retorno é esse acordar para a verdadeira identidade daquilo que nunca deixou de ser. Neste retorno do ser espiritual, quando no voltar-se para si reconhece o fundo divino de ser, tem início o retorno de toda a realidade.

Ora, é no plano desta configuração degradativa da realidade que podemos compreender a noção de presença do Criador no Mundo e a noção de saudade do Paraíso em Teixeira de Pascoaes. Por razão de uma misteriosa cisão, o princípio espiritual divino objetiva-se na realidade material do cosmos, tornando-se mundo mineral, vegetal, animal e humano ou espiritual. Assim, o ser é concebido como «auto-criação inteligente»⁵⁹²: «Temos uma atividade espiritual, que se materializa para a conquista do ser espacial e temporal»⁵⁹³. A condição dolorosa do mundo é a vivência desgostosa da imperfeição da Criação, uma dor cósmica que resulta do seu inacabamento ontológico e que está superiormente ilustrada no poema *Regresso ao Paraíso*: «Aqui, no País da Sombra, / Da Saudade da Vida, as criaturas / Sofrem a dor da sua imperfeição»⁵⁹⁴.

Através da sua atividade espiritual, o homem surge neste processo emanativo como a síntese consciente e emotiva do Universo, isto é, como o culminar do movimento de retorno à Unidade perdida, manifestando-se como saudade dramática da sua origem divina e cabendo-lhe a missão de concluir a criação imperfeita iniciada por Deus: «Vede o homem sonhando; e, pelo sonho, / Remindo as ermas cousas transitórias, / Concluindo a imperfeita Criação»⁵⁹⁵. O espírito criador de Deus é imanente ao movimento descendente de materialização, em que o invisível se manifesta numa explosão de formas e aparências, e é imanente ao movimento ascendente de espiritualização, humanizando-se e adquirindo expressão moral: «Cristo é a consciência de Deus perante a sua obra»⁵⁹⁶. Por meio da humanidade, Deus rediviniza-se e torna-se mais Deus. Neste sentido, a humanidade tem uma função redentora, que é descrita por Pascoaes nos seguintes termos:

O homem aparece como suprema expressão consciente ou sintética da Natureza, e como sua libertação da fatalidade material ou da morte mineral. E assim, o seu destino é interpretar e definir o Indefinido, talhar o informe, concluir, em outro plano, o mundo esboçado neste: «Concluir a imperfeita Criação / Que Deus iniciou...»⁵⁹⁷.

⁵⁹² Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, p. 12.

⁵⁹³ *Loc. cit.*

⁵⁹⁴ Teixeira de Pascoaes, *Regresso ao Paraíso*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. IV, Org. de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Bertrand, 1968, p. 43.

⁵⁹⁵ Teixeira de Pascoaes, *Regresso ao Paraíso*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 196.

⁵⁹⁶ *Idem*, *Santo Agostinho*, p. 15.

⁵⁹⁷ *Idem*, «O Homem Universal», in *O Homem Universal e outros escritos*, Org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 113.

Na interpretação de Teixeira de Pascoaes, Agostinho de Hipona concebe na realidade criada a coexistência entre o princípio natural da necessidade e da fatalidade e o princípio livre da moralidade, que permite a ascensão do homem ao sobrenatural e o constitui como mortal e imortal: «Agostinho põe um limite à intervenção do Creador no nosso mundo moral. Adquirimos assim uma nobre independência ou uma espécie de capacidade divina – o livre arbítrio»⁵⁹⁸. Recorrendo à linguagem de Nicolau de Cusa sobre o paradoxo da simultaneidade entre o visível e o invisível, a ausência e a presença, que excede a lógica dos princípios de identidade e de não contradição de Aristóteles, o poeta do Marão apresenta o ser humano como paradoxal e defende que a sua salvação deve-se ao facto de o Criador ser quase criatura e ao facto de material e espiritual coexistirem no Universo⁵⁹⁹.

Mas não concorda com a posição augustiniana de desresponsabilização de Deus na existência do mal pela negação da sua substancialização:

Mas Agostinho considera a sombra como ausência de luz apenas, e o mal como simples ausência do bem. [...] Encontramos sempre, em última análise, a sombra e a luz, o *não* e o *sim*, um dualismo negativo e positivo (a origem do mal e do bem?) ou duas energias de contrário nome, cada uma estéril em si mesma. Combinando-se resultam criadoras.⁶⁰⁰

Também não concorda com o santo de Hipona que sejamos livres, pois considera que o nosso eu não é essencial e uno, mas é vacilante e duvidoso, pelo que na sua natureza coabitam a aspiração à liberdade e à fatalidade da dor e da mentira que o impedem de realizar os mais nobres desejos: «Aspiramos à liberdade, à felicidade, à verdade; mas nem somos livres, nem felizes, nem verdadeiros»⁶⁰¹.

Considerando que há treva na luz, mal no bem e fatalidade na liberdade, o poeta defende que no paradoxal destino do homem constitui-se a crença num mundo irreal em que se pode atingir a plena liberdade da integral consciência sem a fatalidade da ação das forças inconscientes espontâneas⁶⁰². O Universo é uma realidade aparente que tem em Deus criador a sua causa e o homem é o encontro da matéria com o espírito, porque a alma é a forma sobrenatural da Natureza imanente à realidade física⁶⁰³. Nesta reflexão antropológica de alcance metafísico, Pascoaes, no que se refere à origem, parece invocar a filosofia do inconsciente de Eduard von Hartmann quando

⁵⁹⁸ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, p. 16.

⁵⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 19.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, pp. 107-108.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 137.

⁶⁰² Cf. *ibidem*, p. 146.

⁶⁰³ Cf. *ibidem*, p. 158.

afirma que o ser humano é o *imaterial inicial* inconsciente⁶⁰⁴, embora depois, no que se refere ao fim e destino, adote a metafísica de Sampaio Bruno, ao considerar que o regresso não é ao imaterial do inconsciente inicial, porque entretanto esse imaterial consciencializou-se, isto é, espiritualizou-se na realidade dramática e anímica da existência humana que é o corolário da vida: «O anímico é o imaterial nas alturas da existência; e este é aquele, na sua abismática fundura. A existência flutua entre duas almas de diferente qualidade, a primordial e a final, a inconsciente e a consciente»⁶⁰⁵.

Neste movimento de necessária espiritualização ou realização do divino na condição corpórea da existência, o homem é concebido por Pascoaes como o princípio e o fim de todas as coisas, como realidade que já é sobrenatural e conhece a divindade através da experiência da harmonia cósmica:⁶⁰⁶ «Mas a nossa fantasia envolve o princípio e o fim das cousas, desde a estrutura imaterial à espiritual, desde os átomos às estrelas»⁶⁰⁷. Neste contexto, o filósofo religioso do Marão recusa, com Santo Agostinho, o dualismo maniqueísta dos dois princípios cósmicos, mas também recusa a tese augustiniana do único princípio benéfico e, por isso, o seu monismo defende a mistura do bem e do mal, da vida e da morte na única e mesma realidade substancial do Criador que se torna criatura:

Não há, portanto, dois princípios distintos, substanciaes, como na tese manicheista, nem um único princípio benéfico, como afirma Santo Agostinho, ou antes, este único princípio tem duas faces, como qualquer moeda representativa dum só valor: valor que ela adquire, girando: benéfico se mata a fome, maléfico, se embebeda.⁶⁰⁸

2.4.3. A criação como uma realidade boa e uma dádiva da vontade livre de Deus transcendente em Santo agostinho

De modo distinto, para Santo Agostinho, a Criação não é o desdobramento dialético e necessário da mesma e única realidade divina do Criador, mas resulta de um ato livre e pessoal. É fruto de uma relação *ad extra*, para fazer participar os seres criados da sua perfeição e bondade, e não resulta da Queda em Deus ou da necessidade d'Este sair de Si para se realizar ou aperfeiçoar, pois a causa não se altera no ato de causar. Esta noção de causalidade encerra uma dependência que significa a autonomia das criaturas, pelo que o mundo e o homem têm ser próprio e atividade própria, o que leva à possibilidade do mal, apesar do Criador ser bom. A ontologia augustiniana encerra uma

⁶⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 160.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 171.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 190.

visão de realidade relacional, diferenciada, hierarquizada e participativa, pelo que todos os seres são bons, embora, comparados com Aquele que é em grau sumo, quase não são.

De forma diferente, a Criação não é entendida por Teixeira de Pascoaes como uma manifestação gloriosa da superabundância do amor criador de Deus, mas sim como um erro e uma imperfeição. Por isso, a necessidade da redenção não se deve ao facto de o homem ser pecador, mas sim ao facto de o homem ser o pecado ou o crime realizado pelo próprio Deus no ato da Criação:

A criação é imperfeição; e, por isso, o homem é o pecado. Criar é ofender a lei, é um acto criminoso. Deus, que é vida, sonhou a existência, a morte. E realizou o seu desejo em Adão e Eva. Realizou, pecou. O pecado ou o crime está na origem de todas as cousas. Cada estrela é uma ferida, a sangrar, e é uma nódoa de sangue a Via Láctea. A existência é um crime perpétuo. Que é viver, senão morrer, matando?⁶⁰⁹

Ao contrário, para Agostinho de Hipona, Deus é causa criadora ou eficiente, exemplar e final de toda a realidade sensível que é boa⁶¹⁰. Ao contrário da fabricação maniqueia⁶¹¹ e da emanção e eternidade material neoplatónicas, Deus cria o Universo a partir do nada (*ex nihilo*)⁶¹² e, por isso, todas as coisas devem o seu ser, verdade, bondade e beleza a esse ato criador sem o qual nada seriam.

A noção de criar a partir do nada, que aparece na Bíblia no livro dos Macabeus (2 Mac 7, 28), significa que Deus supremo não está sujeito ao caos originário e que o mundo e o homem não foram feitos de uma matéria preexistente, como defendiam os mitos cosmogónicos. Mantendo-se fiel à noção platónica de participação, considera Santo Agostinho que as criaturas estão continuamente dependentes da vontade divina que as mantém no ser. A inquietude do homem não se deve à cisão ontológica da origem ou criação do Mundo sensível. Não se deve à dissemelhança ontológica originária extensível a todos os seres emanados, mas deve-se a uma dissemelhança ética, ou seja, deve-se a uma separação que resulta de uma escolha livre e que é concebida com o pecado⁶¹³.

Ao contrário do neoplatonismo que apresenta o afastamento por emanção (*egressus*) como causa inevitável de deficiência ética, Santo Agostinho considera a bondade absoluta do ato criador (Gn 1, 31) e o afastamento

⁶⁰⁹ *Idem, São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 30.

⁶¹⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *Soliloquia*, I, 1,3.

⁶¹¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 8,7.

⁶¹² Cf. Agostinho de Hipona, *Soliloquia*, I, 1,2.

⁶¹³ Cf. *idem, De quantitate animae*, 34, 78.

voluntário: a criação é uma dádiva de Deus e a deficiência é do domínio da vontade. Recordamos que para Plotino, o mal ainda surge num plano de necessidade. Na linha da República de Platão, o sistema plotiniano apresenta a excelência do Bem, como escapando a qualquer definição, ou seja, como uma realidade que está para além do ser e da essência⁶¹⁴ e cuja superabundância é difusa, irradiante e expansiva, pelo que sem sair de si se derrama numa longa cascata de seres⁶¹⁵.

Contra o dualismo maniqueu, esta posição defende que o Bem é identificado com o Uno originário e defende que, se o processo emanativo tivesse ficado no plano das hipóstases superiores, estaríamos no domínio do puramente divino e não haveria mal⁶¹⁶. O mal aparece como o termo último da processão, que é a matéria sensível. Na linha da visão platónica, o mal pertence à natureza dos seres sensíveis inferiores e das suas afeções, constituindo-se como o deficiente em relação ao ser que se basta a si mesmo, como o indeterminado, como o instável, como passivo e nunca saciado⁶¹⁷. Teixeira de Pascoaes também se refere a esta noção do corpo como peso doloroso que tem na alma a sua redenção: «[...] o imaterial da nossa alma se manifesta no peso do nosso corpo. E o nosso corpo é alma escrava e dolorosa, e a alma e corpo livre e redimido»⁶¹⁸.

A descrição plotiniana destes atributos acidentais da substância do mal irá levar Santo Agostinho a concluir que o modo de presença do mal é a ausência ou privação, como pura indeterminação e passividade. Para Plotino, há um desejo ontológico do bem, mas a alma, esquecida da sua essência divina, convive com a realidade corpórea e esta projeta a sua sombra sobre ela, residindo aí a fonte da intemperança, das paixões e da ignorância⁶¹⁹. Esta associação da substância divina do Bem à luz e a associação da privação desse bem à sombra está bem identificada por Teixeira de Pascoaes na referência que faz à conversão de Santo Agostinho do maniqueísmo para o cristianismo: «[...] era a aflição de Agostinho a debater-se entre a sombra do mal e a luz do bem. O mal é sombra? Agarra-se a esta ideia salvadora? Logo, o bem é luz. Mas a sombra, ao contrário da luz, não tem substância própria. O mal portanto não existe. Eis a solução poética do trágico problema»⁶²⁰.

⁶¹⁴ Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6.

⁶¹⁵ Cf. *ibidem*, II, 9, 3.

⁶¹⁶ Cf. *ibidem*, I, 8, 2.

⁶¹⁷ Cf. *ibidem*, I, 8, 3.

⁶¹⁸ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, p. 96.

⁶¹⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4.

⁶²⁰ Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, p. 98.

2.4.4. Conclusão: A Criação como queda e ascensão de Deus pelo dinamismo de espiritualização

No contexto da filosofia neoplatônica e da metafísica da degradação de Sampaio Bruno, no sentido da passagem do homogêneo ao heterogêneo e da necessidade de regresso imanente à unidade perdida, o poeta-filósofo Teixeira de Pascoas concebe a criação do mundo como realidade imperfeita⁶²¹, resultante da queda de Deus na realidade da existência finita e mortal: «Deus, que é vida, sonhou a existência, a morte»⁶²². No homem religioso dá-se a saudade dramática da Origem, «que é Deus, ainda em si, todo contido no primeiro ímpeto genésico»⁶²³.

Contudo, de acordo com o apresentado na obra *Santo Agostinho*, este regresso não é ao mesmo originário da *imaterialidade* inconsciente, mas é o regresso à realidade espiritual da consciência. Através da humanidade, a realidade divina materializada realiza-se num movimento ascendente e espiralar de progressiva consciencialização, retornando a si já como espírito criador humanamente consciente⁶²⁴: «Somos o ponto central e vivo do Universo, que, em nós, se espiritualiza e aproxima do Criador»⁶²⁵.

Do mundo que vive da morte de Deus, emerge a necessidade de um retorno redentor à origem e é neste contexto que é interpretada a mensagem evangélica paulina sobre os mistérios da glorificação do corpo ou ressurreição da carne e da redenção cósmica do Universo quando Deus for tudo em todos: «O dom da matéria é espiritualizar-se. O Cristianismo é esta verdade cósmica, posta em versículos pelo apóstolo»⁶²⁶. À alma primordial e inconsciente, que é imanente a todo o Universo na sua essência imaterial, acresce a dimensão espiritual da alma humana final e consciente.

O divino anterior à cisão originária permanece no seio dela, pela alma que é a forma sobrenatural da Natureza⁶²⁷, garantindo um desfecho redentor, que, por um lado, não significa a Nova Criação ou plenificação da existente no sentido escatológico cristão de uma divina e pessoal comunidade fraternal, mas, por outro lado, também não significa um mero movimento circular de retorno à imaterialidade anterior à queda ontológica, porque encerra um movimento espiralar de auto-realização consciente «A matéria espiritualiza-se, porque foi imaterial, ou por tendência hereditária. É um

⁶²¹ Cf. *idem*, *São Paulo*, p. 30.

⁶²² *Ibidem*, p. 30.

⁶²³ *Ibidem*, p. 31.

⁶²⁴ Cf. *idem*, *Santo Agostinho*, p. 131.

⁶²⁵ *Idem*, *São Paulo*, p. 33.

⁶²⁶ *Idem*, *Santo Agostinho*, p. 102.

⁶²⁷ Cf. *ibidem*, p. 158.

regresso consciente à sua origem, ao próprio seio do Creador. O Creador, lembrando-se de si mesmo, é a Creação»⁶²⁸.

Por virtude da sua diminuição, o Criador precisa da colaboração do homem, que, pela memória saudosa, deseja o regresso de toda a realidade criada à sua Origem divina e que, pela auto-transcendência consciente, contribui para a sua integral espiritualização. Para Teixeira de Pascoaes, Cristo simboliza esta presença divina na humanidade a consciencializar-se da sua obra e aspirando a uma eternidade que já está na sua essência: «Cristo é a consciência humana de Deus; ou Deus perante a imperfeição da sua obra, qual artista ao atingir a arte plena. Conhecido o erro, nasce o desejo da emenda [...]»⁶²⁹.

No entanto, o fim a que se destina a criação não nos parece que seja a comunidade fraterna das criaturas com o Criador, como defende o Cristianismo na valorização da realidade histórica e individual de cada pessoa, mas parece-se mais com a noção gnóstica e brunina de diluição da existência heterógena e contraditória na realidade essencial da unidade simples da primeira origem, concebida como alegria pura sem mistura e como «Deus só Deus»⁶³⁰: «Haverá alegria sem mistura, ou Deus só Deus? A simplicidade é um conceito metafísico, uma espécie de origem das origens, ou de *primeira* origem. Mas conhecemos apenas a *segunda*, a que se manifesta já como dualidade positiva e negativa... [...] É o imaterial agindo materialmente»⁶³¹.

Poderíamos supor que a imaterialidade do princípio fosse apenas Deus e a espiritualidade do fim fosse a relação eterna do Criador com as criaturas, pela integração espiralar de toda a realidade criada, mas as indicações dadas pelo autor tendem num sentido monista de regresso à Unidade, porque associa a existência à realidade heterogénea, imperfeita e contraditória, por via de permanentes conflitos de forças, e associa a essência divina da primeira origem à unidade absoluta e simples. O efeito do imaterial agindo materialmente é o oposto da sua causa, contendo o bem e o mal, a vida e a morte. O que distingue essencialmente a origem do fim, não é a passagem da Unidade para a Pluralidade com a redenção da História, mas é a passagem do Inconsciente para a Consciência. A este propósito, importa citar Sampaio Bruno no âmbito da sua reflexão acerca da evolução do mundo, convergindo num movimento universal de absorção recuperadora e reintegração da pluralidade da Unidade de perfeita Consciência: «A ressorção do cosmos ultimar

⁶²⁸ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁶²⁹ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 106. Cf. António Quadros, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 50. «Bruno não salva, pois, tal como Hartmann, senão o solipsismo de Deus («Espírito só Deus»)» (Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, Porto, Fundação Lusíada, 2001, pp. 144-145.)

a reintegração da unidade do infinito no perfeito. Haverá Deus, e um Deus só, e só Deus»⁶³².

Afastando-se, por um lado, da noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, e afastando-se, por outro lado, do puro dualismo gnóstico que afirma a contraposição entre matéria e espírito, Teixeira de Pascoaes parece conduzir-nos para a ideia patrística grega da matéria espiritual pré-existente, ao apresentar o ser como realidade dinâmica em desenvolvimento e transição do imaterial para a matéria e vice-versa e ao apresentar a realidade criada como obra imperfeita, cujo movimento teleológico de progressiva consciencialização denuncia uma inteligência ordenadora. Mas a noção de relação não é suficientemente desenvolvida e tudo parece convergir para a solução monista.

A partir de uma perspectiva panteísta, considera que o fim último para que tende o Universo não é algo fora dele, mas é o próprio Deus que depois de ter estado fora de si regressa a si, encerrando o processo de devir cósmico. Mesmo quando se refere às ideias que os homens têm de infinito e de eternidade, não as atribui à vizinhança da alma superior com o mestre interior divino, como faz Santo Agostinho, mas sim à origem comum e indiferenciada da realidade cósmica:

E de lembranças mais vagas e remotas derivam certas ideias que ultrapassam os domínios da nossa inteligência. A de infinito, por exemplo, não derivará de quando o nosso ser, pura *possibilidade* cósmica, vibrava no indefinido do espaço? E a ideia de eternidade não será uma recordação do tempo decorrido desde sempre, até ao despertar da nossa consciência?⁶³³

Podemos considerar que em Teixeira de Pascoaes toda a criação material vive este desejo saudoso de regresso à plenitude da harmonia originária, não dos mundos espirituais e das almas em relação com Deus, como defende Leonardo Coimbra na sua tese patrística da dupla criação, mas da Unidade simples do Criador: «[...] a saudade de Deus é toda a expressão fisionómica do mundo. É esse grito emudecido de cada pedra. É esse grito que me trespassa a alma, quando contemplo as fragas do Marão»⁶³⁴.

⁶³² Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 251.

⁶³³ Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, p. 116.

⁶³⁴ *Idem*, *Santo Agostinho*, p. 102.

2.5. A noção panteísta de Deus afetado pelo mal em Sant'Anna Dionísio

Samuel Dimas

2.5.1. Um pensamento enigmático e aforístico

Como podemos verificar nos seus escritos dispersos e aforísticos, Sant'Anna Dionísio tem um pensamento deambulatório que se afunda nas aporias gnosiológicas, insistindo em formular perguntas e não em propor soluções, pelo que «não prossegue nem acaba mas constantemente principia»⁶³⁵. No entanto, como sublinha Braz Teixeira, é um pensamento constantemente «impulsionado por um fundo anseio ontológico de compreensão do uno e do múltiplo, que o salva de ser um “pensamento invertebrado”, como, ironicamente, chegou a designá-lo»⁶³⁶.

Um pensamento que, pelo seu ceticismo e pela sua aporética recorrente, se abre, no entanto, às emergências do mistério do ser, sendo o próprio mistério a justificar o porquê do ceticismo metodológico, o porquê da aporia gnosiológica como aporia existencial. É um pensamento de carácter marcadamente existencial e trágico, como o de um Unamuno ou um Chestov, que não obedece à lógica do princípio de não contradição⁶³⁷ e que, como realça Manuel Cândido Pimentel, recorda também algumas tragicidades de Antero de Quental, mas em que a abertura ao mistério, que é uma ponte a Leonardo, faz com que tenha na categoria do possível uma grande centralidade, como aquilo que marca, simultaneamente, a rutura e a esperança.

Nesse sentido, a luz que se desenha em todo o caminhar do homem, para Sant'Anna Dionísio, é uma luz entardecida de escuridão e o saber humano não é mais do que o barco aprofado ao possível, mas um barco que navega num mar coberto de trevas em que há súbitos rasgos de luz. Assim o seu pensamento constitutivamente intuitivo, enigmático, interrogativo e fragmentário condu-lo a uma posição do mais fundo subjetivismo, preferindo ao sistema, as tentativas da glosa, soliloquio, aforismo, ensaio e aproximações. Encontramos neste percurso alguma semelhança com Agostinho da Silva, pelo seu pensamento de vagabundagem, de aforismo e de ensaio. Esta deambulação é elogiada pelo próprio autor no seu diálogo com Teixeira de Pascoas que, a propósito da conceção de Deus, ora é crente numa fonte

⁶³⁵ António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 251.

⁶³⁶ *Idem*, «O pensamento especulativo e agente de Sant'Anna Dionísio», in *Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, pp. 658.

⁶³⁷ Cf. Sant'Anna Dionísio, *Pensamentos*, Porto, Seara Nova, 1959, p. 43.

transcendente das criaturas (deificação), ora é monista e panteísta como Espinosa e Averróis (integração), partilhando com o poeta do Marão a noção de que o destino do homem é ser consciência do Universo na ação restauradora do próprio Deus⁶³⁸.

2.5.2. A ininteligibilidade do Ser ou a sua irredutibilidade ao pensamento.

Estes discursos são os modos mais adequados para exprimir uma filosofia que, procurando uma visão unitária do Ser, acabava por reconhecer que «o mundo é impensável e o ser é ininteligível e irredutível ao pensamento»⁶³⁹ na medida em que no avesso das coisas simples se oculta o absurdo⁶⁴⁰. A leitura da obra de Sant'Anna Dionísio mostra um esforço titânico para uma conceção unificante do ser que reunisse o uno e o múltiplo e que explicasse o ser e os seres, como se pode comprovar no diálogo que estabelece com Leonardo Coimbra. Partilhando com o filósofo criacionista a ideia de que «Ser é um bem abissal» que tem na Trans-Natureza a sua objetivação fenomenológica⁶⁴¹, identifica nessa metafísica uma procura de superar, por um lado, o monismo panteísta de Plotino, Giordano Bruno, Espinosa e Antero e, por outro lado, o dualismo teísta de Platão, Santo Agostinho, Descartes e Leibniz, porque não é possível compreender uma substância multiforme sem a presença de uma unidade espiritual que a exceda: «[...] os seres precisam necessitam tanto da existência de Deus, como Deus a dos seres»⁶⁴².

Mas podemos dizer que Sant'Anna Dionísio assume esta perspectiva teodiceica de Leonardo Coimbra na correlação originária entre o ser absoluto e os seres contingentes e na oscilação pendular entre o uno e o múltiplo do abissal mistério? Em certa medida podemos dizer que sim, pois o autor considera que nenhum ontólogo pode ficar plenamente satisfeito na defesa da pura unidade ou da pura pluralidade. Também considera que a solução para esta antinomia em Leonardo Coimbra não é a intuição nirvânica de reabsorver o múltiplo no Uno. Ou seja, a solução não é a perspectiva monista do *ontos* de Parménides nem a do rio de Heraclito, mas é a afirmação de um Ser transcendente que excede os seres, mas não está isolado destes. Para evitar a noção nirvânica de indiferenciação ontológica, a ideia redentora de reassimilação dos seres pelo ser transcendente teria de ser depurada das noções clássicas de repouso e imobilidade:

⁶³⁸ Cf. *idem*, *O Poeta Essa Ave Metafísica*, Porto, Seara Nova, 1953, p. 86.

⁶³⁹ António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião, Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, p. 16.

⁶⁴⁰ Cf. Sant'Anna Dionísio, *Septicismo*, Porto, 1929, pp. 125-126.

⁶⁴¹ Cf. *idem*, *Leonardo Coimbra – O filósofo e o tribuno*, Lisboa, INCM, 1985, pp. 76-77.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 431.

[...] a única redenção pensável seria de companhia amorosa [...] seria aquele limite de convívio perfeito, mas não isento de relativa autonomia dos conviventes, que na imaginativa linguagem do nosso povo se aponta e sugere quando se fala na boa e sempre inatingível aspiração de viver “como Deus com os anjos”.⁶⁴³

No entanto, Sant’Anna Dionísio não assume neste diálogo se partilha com Leonardo Coimbra esta posição teísta da tradição judaico-cristã, embora tenda a assumir a solução da coexistência do uno e do múltiplo. Mas em que consiste essa coexistência se não for pela noção de um Deus transcendente que se faz presente pela ação do seu Espírito?

Sabemos que Sant’Anna Dionísio defende que o espírito é a realidade originária, fundo ou matriz de tudo, em aproximação a Antero de Quental e à noção de *logos* dos velhos pré-socráticos. Mas o problema é identificar esse espírito com o Deus da metafísica tradicional. O problema de Deus é de terrível decifração e aqui há razões para aproximar Sant’Anna Dionísio ao seu amigo Raul Proença na interrogação sobre a sua natureza: «existirá Deus? E como será ele? Que será a morte e a eternidade? O tempo será uma realidade ou uma pálida e ilusória sombra do devir? O ser terá tido um começo ou será por si suficiente desde sempre e para sempre? Ainda que em vão, nunca o homem poderá deixar de formular estas perguntas»⁶⁴⁴.

Considera assim que «a grande vantagem do pensamento aforístico sobre o pensamento discursivo, está na faculdade de ele ser sincero, corrigir e desmentir sem pudor»⁶⁴⁵ num paradoxal exercício de reconhecimento da humildade do próprio pensamento humano em que «a garantia última e o fundamento primeiro de todo o conhecimento é de natureza intuitiva e afetiva, supra-sensível, supra-racional e supra-lógica, razão pela qual a verdadeira filosofia seria sempre religiosa e toda a autêntica religião uma forma de filosofia»⁶⁴⁶. O que temos como certo é que para este pensador portuense a realidade não era de natureza essencialmente física ou material, mas sim espiritual, considerando que o «universo é Deus» e o homem uma sua parcela⁶⁴⁷ e considerando que a mais autêntica realidade é de índole sobrenatural, isto é, o absurdo, o milagre e o mistério, perante os quais, nada podem a ciência e a metafísica. A ciência parte do princípio que tudo o que existe tem uma causa natural e uma explicação lógica, esquecendo-se que o fundamento primeiro de todo o conhecimento é de natureza intuitiva e afetiva, supra-sensível e supra-racional.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 433.

⁶⁴⁴ *Idem*, *Rio de Heraclito*, Lisboa, Seara Nova, 1958, p. 17.

⁶⁴⁵ *Idem*, *Pensamento Invertebrado*, Porto, Renascença Portuguesa, 1931, p. 51

⁶⁴⁶ Cf. António Braz Teixeira, *O Conceito de Razão na Filosofia Portuguesa do Século XX*, op. cit., p. 4; *idem*, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», op. cit., p. 251.

⁶⁴⁷ Cf. Sant’Anna Dionísio, *Rio de Heraclito*, pp. 8 e 145.

2.5.3. O Espírito diminuído que é afetado pelo mal

Desta maneira, as respostas que Sant'Anna Dionísio vai avançando para os problemas da vida e da morte, da existência de Deus, da justificação do mal e do sofrimento, do sentido da vida e da imortalidade da alma, que considera serem problemas sem solução evidente, têm sempre um sentido interrogativo. O autor faz notar que se a inteligência, tal como a angústia, exigem a imortalidade, o mais provável é a morte ser o fim e a crença na vida terrestre uma vã quimera, mas mesmo que a imortalidade seja possível nunca será pessoal como defende a tradição religiosa ocidental:

[...] mas se a alma acaso sobrevivesse ao corpo e dele viesse a libertar-se, porque o homem, sendo uma parcela do universo, era uma parcela de Deus, o elemento espiritual humano, ao prosseguir a sua intrínseca associação ou integração no Todo, decerto continuaria a ser cego para o Ser que o absorveria, pelo que a imortalidade não seria nunca pessoal.⁶⁴⁸

E com esta resposta, apesar das suas hesitações, entende-se a sua preferência por uma configuração monista da realidade, socorrendo-se do princípio de Espinosa segundo o qual o ser substantivo não pode ser senão um⁶⁴⁹. Ignorando o sistema do eterno retorno da metafísica helenística⁶⁵⁰, recusando o Deus pessoal absolutamente transcendente do judaísmo e do islamismo e recusando o mistério da Trindade da metafísica cristã, Sant'Anna Dionísio recusa a ideia da existência de um Deus como entidade vigilante, amorosa e justa, mas aceita a noção de Bergson acerca da Vida como *élan* que espiritualiza o mundo inerte⁶⁵¹. Admitindo que a Vida não é apenas esta realidade de sofrimento e aniquilamento e admitindo a imortalidade como uma probabilidade, porque sem ela, a vida seria um absurdo, esta não pode ser concebida sob a forma teísta da promessa de um Céu e da ameaça de um Inferno⁶⁵²: «Já se pensou alguma vez no tormento inarrável que seria para nós a “vida eterna” com toda a sua bem-aventurança inefável, monótona, ociosa e mole como a seta dum *lazzarone*?»⁶⁵³. Então, que divindade é essa admitida por Sant'Anna Dionísio, que pode proporcionar a imortalidade do homem e a restauração do Mundo?

Deus como Ideia das ideias não pode ser objeto de visão por parte do homem, mas apenas pode ser «pressentido ou vislumbrado»:⁶⁵⁴ «[...] a nossa

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 665.

⁶⁴⁹ Cf. *idem*, *Leonardo Coimbra – O filósofo e o tribuno*, p. 302.

⁶⁵⁰ Cf. *idem*, *A hipótese do Eterno Retorno*, Porto, Seara Nova, 1946, p. 33.

⁶⁵¹ Cf. *idem*, *Pensamentos*, p. 14.

⁶⁵² Cf. *ibidem*, p. 29.

⁶⁵³ Cf. *ibidem*, p. 32.

⁶⁵⁴ *Idem*, *Rio de Heraclito*, p. 24.

inteligência não pode conhecer “nem a existência, nem a natureza de Deus”, porque ela é só apta a compreender o finito e o temporal»⁶⁵⁵. Tal como salienta Braz Teixeira, Sant’Anna Dionísio defronta-se com a perturbadora perplexidade de não encontrar forma de justificar a existência de um Ser que, estando na origem de um Universo admirável e harmonioso, seja uma entidade vigilante, amorosa e justa e, ao mesmo tempo, ignore ou despreze o homem ou o olhe com distante e impassível indiferença, não impedindo o mal, o sofrimento, a morte, a dor e a injustiça.⁶⁵⁶

A grande dificuldade do teísmo está na justificação dos conflitos irreduzíveis dos elementos. Se tudo provém duma Vontade una e homogénea, como é que as suas manifestações podem ser múltiplas e adversas? As religiões que afirmam a existência de Deus perfeito não desconhecem esta dificuldade. O Cristianismo, por exemplo, não prescinde da vituperada heresia de Mani, forjando o mito da queda dum Anjo, para explicar a existência evidente das tendências demoníacas.⁶⁵⁷

Nessa medida, recusa a perspetiva antropomórfica de Deus da tradição teísta bíblica. Recusa a justificação da aposta de Pascal para a crença em Deus, considerando que a maior virtude está na ação ética por si sem esperar qualquer promessa de ordem escatológica ou recompensa transcendente⁶⁵⁸. Mas reconhecendo que a não existência de Deus tornaria mais difícil a explicação e o sentido destes absurdos, procura uma via de solução que se socorre da noção monista de queda da própria divindade. Assim, se no homem coexistem a aspiração para o bem e uma força que o arrasta para o mal e se o primordial Espírito divino é análogo ao nosso, a existência do mal só se pode explicar admitindo uma Fatalidade cega com poder para se opor à ação divina. Se esta oposição for admitida em forma definitiva, estamos em presença da tese do Maniqueísmo sobre os dois princípios absolutos antagónicos, mas não parece ser essa posição do autor que critica a visão cristã das penas eternas. Se o princípio Uno é o Espírito do bem, não se pode conceber um princípio do mal com igual e definitivo poder.

Desta forma, à semelhança de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, Sant’Anna Dionísio vai conceber um Deus que não é onnipotente nem juiz que faz da morte um ajuste de contas⁶⁵⁹, mas um ser diminuído, que, tam-

⁶⁵⁵ *Idem*, *Pensamentos*, p. 72.

⁶⁵⁶ Cf. António Braz Teixeira, «O pensamento especulativo e agente de Sant’Anna Dionísio», in *op. cit.*, p. 661.

⁶⁵⁷ Sant’Anna Dionísio, *Pensamentos*, p. 70.

⁶⁵⁸ Cf. *idem*, *Tangentes – reflexões de ocasião com algum sentido intemporal*, Lisboa, Seara Nova, 1938, p. 220.

⁶⁵⁹ Cf. *idem*, *O Poeta Essa Ave Metafísica*, p. 97.

bém como o homem, tem de enfrentar a força do mal que advém da cisão e da pluralidade: «Mas o que justamente até hoje tem obstado a que o mal se justifique é o postulado teológico, de proveniência agostiniana, de que Deus é um ser onnipotente»⁶⁶⁰. Assim, o Universo é obra de uma divindade em constante luta com a força cega do mal e o teísmo não consegue explicar essa coexistência⁶⁶¹ em que Deus, à semelhança do homem, também luta contra a tendência da Separação e a força do Mal. Recusando uma fratura ontológica entre Deus e o Mundo, Sant'Anna Dionísio não pode admitir a concepção de um Deus transcendente e considera que o panteísmo está mais de acordo com a realidade destas forças dissonantes: «Há muitas provas dialécticas da existência de Deus; nenhuma dessas provas porém persuade, desde que se tenha tido algum dia a visão panteísta do mundo»⁶⁶².

Sendo o universo divino, Deus é o ser que convive ilimitadamente e, por isso, embora Satã seja o ser isolado e tenebroso, não pode deixar de coexistir com Deus. A consequência destas posições é considerar que os «animais são almas incipientes» ou pequenos espíritos aprisionados em «corpos pesados, pueris ou sonâmbulos»⁶⁶³. Então, se o próprio Ser divino é afetado pelo mal, o sofrimento e a morte assumem um significado metafísico e ontológico e não apenas biológico, psicológico ou ético. São uma necessidade ontológica e não uma mera condenação ou castigo⁶⁶⁴.

2.6. Deus e o Mundo, Necessidade e Liberdade na filosofia metafísica de Amorim de Carvalho

Samuel Dimas

2.6.1. Como conciliar a providência ou necessidade divina e a liberdade humana?

O poeta, ensaísta e filósofo José Maria Caldas de Matos Amorim de Carvalho (n. São João da Foz do Douro, 1904 – m. Paris, 1976) inicia a sua vida editorial com vários títulos no campo da poesia e, desde cedo a questão de Deus surge como assunto nuclear da sua obra. A sua poesia religiosa (*Il Poverello*, 1939, *Verbo Doloroso*, 1942, *O Apóstolo*, 1942, *Paz*, 1945, *O Juízo*

⁶⁶⁰ *Idem*, *Pensamentos*, p. 66.

⁶⁶¹ Cf. António Braz Teixeira, «O pensamento especulativo e agente de Sant'Anna Dionísio», in *op. cit.*, p. 663.

⁶⁶² Sant'Anna Dionísio, *Pensamentos*, 65.

⁶⁶³ *Idem*, *Rio de Heraclito*, pp. 21 e 75.

⁶⁶⁴ António Braz Teixeira, «O pensamento especulativo e agente de Sant'Anna Dionísio», in *op. cit.*, p. 664.

Final, 1948) revela esta inquietação, manifestando o desejo de imortalidade e a crença num plano divino para o Mundo. A temática religiosa será uma das áreas de eleição da revista *Prometeu*, que dirige entre 1947-1952, a qual é dedicada também à arte, sociologia, política, técnica e ciência, na procura de uma reflexão crítica sobre o ser integral do homem.

Depois de muitos anos dedicados às áreas da poesia e do ensaio, faz a transição para a filosofia a partir de 1958, com a publicação da obra *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, onde analisa um dos temas mais importantes da cultura portuguesa, que é precisamente o da relação entre o plano discursivo da Filosofia e o plano intuitivo da Poesia e nele a questão da relação entre o humano e o divino. Nesta obra, podemos destacar os seus diálogos com Teixeira de Pascoaes, em que procura evidenciar a influência da filosofia platónica e da filosofia cristã, e com Álvaro Ribeiro, em que estabelece a relação do conhecimento metafísico com o conhecimento pístico da crença religiosa. No último capítulo deste livro, escrito à maneira de epílogo, intitulado «A Crença e a Lógica», o autor reconhece, de forma explícita, que toda a sua obra reflete a preocupação em valorizar a realidade humana nas suas diferentes dimensões e que em todas elas está presente a ideia de morte, em torno da qual a ideia de Deus emerge como problema⁶⁶⁵.

Estes assuntos serão retomados na sua obra *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, publicada em 1960, em que procura conciliar os recentes desenvolvimentos da ciência com a experiência mística de Deus e em que expõe o problema da distinção e oposição entre um Deus pessoal transcendente e independente do mundo, da tradição judaico-cristã, e um Deus cindido e emanando na realidade material do Universo, da tradição gnóstica presente na filosofia monista de Sampaio Bruno.

Nesse contexto de permanente diálogo com o autor d' *A Ideia de Deus*, Amorim de Carvalho procura estabelecer a diferença entre teísmo e panteísmo, criação e emanação, com recurso ao pluralismo criacionista de Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, ao positivismo teleológico de Comte e aos monismos panteístas de Espinosa e de Eduard von Hartmann. De entre os vários capítulos da obra, podemos destacar a questão central de «Deus e o Mundo, necessidade e liberdade», que é um dos pontos mais importantes do programa da disciplina universitária *Teologia Filosófica* e incide sobre o problema da relação entre a necessidade e a contingência, a providência divina e a liberdade humana, o tempo e a eternidade.

Sem nunca perder a sua profunda ligação à estética, Amorim de Carvalho viria a doutorar-se, em 1973, na Sorbonne em Ciências Humanas, com uma tese intitulada *De la Connaissance en Général à la Connaissance Esthétique. L'Esthétique de la Nature*, em que apresenta a caracterização do

⁶⁶⁵ Cf. Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem na poesia e na filosofia*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1958, pp. 231; 239.

conhecimento em geral e a especificidade do conhecimento estético. Desenvolve neste trabalho o seu sistema filosófico, que se constitui como uma interpretação do ser-no-mundo, e ao qual dá o nome de «dialéctica monómica ou monodialéctica», porque considera o Real como uma Tese a que se opõe uma Antítese que é o Nada, sem possível síntese que as concilie. Trata-se de uma proposta filosófica, de teor evolucionista e teleológico, que procura dar solução para o problema da «origem do mundo» e da «imortalidade» ou «sobrexistência» do homem.

Em 2013 foi publicada a obra que Amorim de Carvalho estava a escrever no ano em que morreu, a qual se intitula, precisamente, *Tese e Antítese*, e que procura a definição de um plano teleológico para o mundo. Este, fundamenta-se na ideia de uma evolução finalista da realidade que consiste num progresso qualitativo desde as coisas físicas às biológicas e destas às psíquicas e que tem no *eu* ou no sujeito consciente de si mesmo o seu termo⁶⁶⁶, exigindo a morte, uma escatológica continuação transmaterial ou transvital em condições existenciais novas não sujeitas às contingências materiais e fisiológicas⁶⁶⁷.

Em que sentido considera Amorim de Carvalho este movimento teleológico da realidade? No sentido teísta de uma contínua ação criadora de Deus, que, através de todos os condicionalismos existentes, como a liberdade humana e a espontaneidade da natureza, dirige eficazmente o curso do mundo e da história para a plenitude da sua consumação ou perfeição, considerando a ação livre do homem como um momento interno dessa Providência divina, ou no sentido panteísta de um princípio racional de finalidade, à maneira da síntese de opostos de Schelling e da dialéctica histórica hegeliana, que se resolvem na unidade indiferenciada do *Absolutus*, perdendo o seu carácter misterioso e pessoal?

No sentido teísta de uma Providência de Deus transcendente que não anula a liberdade do homem, porque dirige todos os seres segundo a sua natureza e condição para o fim último de eminente perfeição pelo conhecimento e pelo amor na harmonia plena de uma fraterna e universal relação que promove a diferenciação e identidade pessoal, ou no sentido panteísta neoplatónico e estoico de uma força divina imanente ao Universo com carácter impessoal e necessitarista?

No sentido teísta e judaico-cristão da Criação *ex nihilo*, que apresenta o ato providente pelo qual Deus transcendente e pessoal dirige o curso temporal dos acontecimentos de modo que cada coisa atinja o fim para que foi criada, ou no sentido panteísta do finalismo cósmico e do imanentismo absoluto, à maneira da lei impessoal e inexorável de Plotino⁶⁶⁸?

⁶⁶⁶ Cf. *idem*, *Tese e Antítese*, Porto, Casa Amorim de Carvalho e Edições Ecopy, 2013, p. 92.

⁶⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 151.

⁶⁶⁸ Cf. Plotino, *Enéada*, III, 2, 3.

No sentido deísta da existência de um Ser supremo indeterminado e divino, associado a uma razão universal, a um ideal transcendente ou a uma ordem moral, ou no sentido teísta da existência de um Deus único, criador, pessoal e distinto do mundo, ou ainda, no sentido ateu de negação dessa existência?⁶⁶⁹

No sentido agnóstico da razão não puder garantir se Deus existe ou não existe, porque a sua existência não é verificável, quer pela dedução lógica, quer pela crença imediata⁶⁷⁰, ou no sentido crente de que Deus existe e que dele procede o mundo, quer seja de forma emanativa e panteísta, quer seja de forma criadora?

Amorim de Carvalho parte da certeza no pressentimento duma imortalidade do eu consciente ou de uma qualquer forma de *sobrexistência transcendente*, que se traduz em termos de religiosidade pessoal pelo ato de súplica a Deus em horas dolorosas⁶⁷¹, mas remete a questão do conhecimento e da verdade acerca da existência de Deus para o plano da fé. É neste contexto que na sua obra *Deus e o Homem* começa por afirmar que não sabe se Deus existe, mas crê que não há morte, pelo que tudo o que existe continuará em novas formas de espiritualidade e sensualidade⁶⁷². Considerando que a religião é fruto dessa distância entre a *ideia de Deus* e a sua existência, que não pode ser verificada pelo homem neste mundo, o filósofo mantém-se coerente com esta posição quando nos seus últimos textos continua a afirmar que não é possível um conhecimento de Deus e que não existe qualquer prova da sua existência, sendo apenas objeto de crença⁶⁷³.

Mas Amorim de Carvalho vai mais longe e explica que a procura filosófica de racionalizar e provar a existência de Deus, nomeadamente pela escolástica, cai nas dificuldades do panteísmo e não consegue ir além da fé na garantia dessa existência:⁶⁷⁴ «[...] desamparada da Revelação, a demonstração filosófica é inane»⁶⁷⁵. Reconhecendo, nas suas diferentes obras, que a ideia cristã de um Deus pessoal e criador transcendente ao mundo é a forma religiosa mais autêntica de conceber Deus e de dar resposta ao problema da origem do mundo, que a ciência e a filosofia não têm sido capaz de resolver⁶⁷⁶, o filósofo da *metafísica positivista* afirma que essa ideia monoteísta resulta de um progresso no próprio processo religioso, conduzindo a uma síntese ética e a uma ordem na mundividência mais perfeitas⁶⁷⁷, por contraposição com

⁶⁶⁹ Cf. Amorim de Carvalho, *Tese e Antítese*, p. 71.

⁶⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 232.

⁶⁷¹ Cf. *ibidem*, pp. 70-71.

⁶⁷² Cf. *idem*, *Deus e o Homem na poesia e na filosofia*, p. 240.

⁶⁷³ Cf. *idem*, *Tese e Antítese*, p. 86.

⁶⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 65.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁷⁶ Cf. *ibidem*, pp. 69; 76.

⁶⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 79.

a perspectiva pessimista e niilista do pensamento filosófico-religioso oriental assente nas lógicas panteístas, emanatistas e deístas⁶⁷⁸. A partir da crítica de Kant, adverte o filósofo português, que se temos de forma experiencial a ideia da existência de Deus criador, não temos a experiência dessa existência, pelo que só pode ser admitida no plano misterioso da fé, fora do princípio de causalidade que se verifica no Universo⁶⁷⁹.

Neste sentido, podemos dizer que Amorim de Carvalho assume uma posição *agnóstica*, que não significa um meio-termo entre *teísmo*, que acredita em divindades, e *ateísmo*, que não acredita em divindades, nem significa uma ausência de posicionamento em relação à religião e à fé, mas significa a impossibilidade da razão conhecer a realidade sobrenatural, por contraposição com a posição *gnóstica*, segundo a qual a razão tem a capacidade, não apenas de afirmar a veracidade da existência de Deus e, por analogia, falar dos seus atributos, como defende o *teísmo*, mas tem a capacidade também de conhecer a própria essência de Deus.

Mas o facto de admitir que é impossível ter um conhecimento racionalmente objetivo da existência de Deus, não significa para Amorim de Carvalho a posição *ateia* de não encontrar motivos para acreditar num qualquer deus, porque, na verdade, o que o filósofo diz é que a crença na existência de Deus tem uma lógica implícita que não pode ser verificada e explicitada pela dedução e objetivação da análise⁶⁸⁰, fazendo uma radical separação entre o plano da fé e o da razão, que, em muitos momentos, parece revelar até um certo fideísmo. Estamos numa posição semelhante ao fideísmo de Kant, em que a existência de Deus aparece apenas como postulado da razão prática.

Mas paradoxalmente, o filósofo, ao falar do monoteísmo criacionista como a corrente religiosa que tem a ideia mais autêntica de Deus⁶⁸¹, parece mais próximo do *teísmo*, cujo sentido cristão também defende não ser possível alcançar apenas pela razão um correto e seguro conhecimento de Deus, do que propriamente do *deísmo*, que o autor define conjuntamente com o *panteísmo* e o *emanatismo*, como uma das linhas principais do *immanentismo* que concebe o divino como interior ao mundo ou ao Real⁶⁸². Ao considerar no plano exclusivo da fé, a ideia de Deus uno, criador e transcendente, veiculada pela religião cristã, como a melhor solução para a compreensão do sentido da origem e do fim do Mundo, a posição de Amorim de Carvalho parece identificar-se mais com a posição do *agnóstico teísta*: pela fé acredita na existência de Deus pessoal criador distinto do mundo⁶⁸³, mas concebe que a razão não pode garantir a existência e o conhecimento desse Deus.

⁶⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 80.

⁶⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 82.

⁶⁸⁰ Cf. *idem*, *Deus e o Homem na poesia e na filosofia*, pp. 234; 239.

⁶⁸¹ Cf. *idem*, *Tese e Antítese*, p. 76.

⁶⁸² Cf. *ibidem*, p. 77.

⁶⁸³ Cf. *ibidem*, p. 71.

Nesse sentido, vai construir um sistema filosófico que concilie exigência racional de que o mundo tenha uma origem, porque é inconcebível a existência do Universo por si mesmo, com aquilo que considera a impossibilidade lógica e ontológica da criação do mundo a partir do nada absoluto e, para tal, de forma paradoxal, diz ser preciso abandonar o conceito tradicional de «origem do mundo»⁶⁸⁴. Veremos que o termo dessa procura redundará numa filosofia da imanência e da subjetividade, afinal mais próxima do emanatismo que do teísmo das teorias religiosas da criação em tantos momentos plausível pelo recurso ao fideísmo. Sob pena de se cair em algumas contradições, consideramos que este percurso denota a passagem de uma posição agnóstica tendencialmente teísta para uma posição agnóstica de pendor imanentista, nunca abandonado a perspectiva dicotômica da dupla verdade da religião e da filosofia. A incapacidade de a superar causa alguns embaraços e paradoxos. Nunca se poderá considerar uma metafísica deísta, no sentido de conceber um Deus transcendente e separado do Mundo, embora recolhe desta a recusa do antropomorfismo e do ontologismo.

2.6.2. Deus e o mundo: necessidade e contingência, providência divina e liberdade humana

Amorim de Carvalho considera que para Sampaio Bruno, por influência de Espinosa, o Mundo é uma emanção de Deus e pertence à ordem do Necessário. Porque Deus não pode fazer nada sem razão, o cosmos existe por um motivo suficiente e determinante⁶⁸⁵.

Afirmando que a doutrina da contingência não se coaduna com o dogma da existência de um Ser onisciente e onipotente, Sampaio Bruno considera que mesmo na teologia dualista da tradição cristã, Deus infinitamente sábio não poderia agir por capricho ou de forma arbitrária, fazendo coisas que pudessem deixar de ser, mas teria de proceder por uma razão suficiente e, nesse sentido, concorda com a tese de Espinosa segundo a qual as coisas que derivam da perfeição divina são necessárias e não contingentes, não podendo ser de outra maneira e de outra ordem⁶⁸⁶. O entendimento divino está sempre em ato e não está separado da vontade, pelo que, para que as coisas fossem diferentes daquilo que são, seria preciso que a vontade e o entendimento de Deus fossem outros, o que não é possível porque Deus é perfeito⁶⁸⁷.

No sentido da filosofia tradicional pluralista, a necessidade – que Aristóteles define como aquilo que tem de ser assim e não pode ser de outra maneira, bem como aquilo que é imprescindível à vida (a respiração e o alimento) e aquilo que é condição para alcançar o bem e evitar o mal, impondo-se contra

⁶⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 91.

⁶⁸⁵ Cf. *idem*, *O Positivismo Metafisico de Sampaio Bruno*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1986, p. 82.

⁶⁸⁶ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 122.

⁶⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 123.

a nossa vontade⁶⁸⁸ – deve ser considerada, no campo lógico, enquanto modalidade dos juízos e dos raciocínios por oposição à possibilidade; deve ser considerada, no campo ontológico, como ser necessário que pela sua natureza não pode deixar de ser o que é (motor imóvel), excluindo a possibilidade da não-existência⁶⁸⁹, por contraposição com os seres contingentes; e deve ser considerada, no campo moral, como determinismo no sentido em que a ação humana esteve sempre prevista nos desígnios de Deus.

É neste contexto que se coloca o problema da conciliação entre a Providência divina, ou governo divino do mundo, e a liberdade humana. Uma das soluções que irá ser apresentada é a de que a presciência divina, enquanto capacidade de saber *a priori* o que sucede em todo o sempre, não é de natureza causal e, por isso, não pode ser concebida como causa ou condição das ações morais. No caso da necessidade causal de tudo o que acontece, a solução apresentada é a de que o determinismo aplica-se ao decurso causal da natureza que obedece a leis necessárias e não e se aplica ao plano moral. Parece ser essa a posição de Sampaio Bruno quando afirma que a contingência existe, mas apenas no plano da subjetividade e da consciência deliberativa, ou seja no plano dos atos que dependem da vontade, de forma a preservar o livre-arbítrio e a responsabilidade⁶⁹⁰.

Mas Amorim de Carvalho considera que em Bruno o livre arbítrio só existe na ilusão das limitações de perspetiva, porque o processo positivo no mundo humano decalca o processo no mundo divino para que o homem seja à semelhança emanativa de Deus. Neste sentido, os atos divinos e humanos e as coisas resultantes desses atos só eram contingentes antes de passarem do possível, dependente da vontade divina ou humana, para o real: a história humana está teleologicamente pré-determinada⁶⁹¹. Neste sentido, afirma Sampaio Bruno que os factos que dependem da vontade deixam de ser contingentes depois da decisão, ao entrarem no domínio da inteligência e da realidade. São necessários no momento em que são submetidos às leis racionais e às leis empíricas⁶⁹².

Isto significa que uma vontade humana esclarecida com o sentido da totalidade, induzindo, deduzindo e raciocinando sob a iluminação plena da pura revelação, não pode deixar de fazer o que a predeterminação da razão cósmica exige. Amorim de Carvalho considera que esta ideia de que na história humana não pode deixar de acontecer o que teleologicamente está determinado corresponde em termos metafísicos àquilo que Auguste Comte estabelece em termos físicos no sentido de que a liberdade da ordem vital e da corporeidade manifesta-se na simples obediência a cada função vegetal

⁶⁸⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015a, 1015b.

⁶⁸⁹ Cf. *ibidem*, *Metafísica*, XII, 1027b.

⁶⁹⁰ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 131.

⁶⁹¹ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 87.

⁶⁹² Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 131.

e animal⁶⁹³. No sistema brunino de redivinização do mundo, em que se dá o aperfeiçoamento espiritual e o progresso científico, à medida que o erro vai diminuindo, o homem vai ficando cada vez mais perto de Deus e vai ficando cada vez menos livre. A liberdade do homem é condicionada porque, no plano teleologicamente necessário, os factos empíricos ou racionais não dependem da vontade do homem, mas da vontade de Deus. Neste sentido, Amorim de Carvalho critica a filosofia de Sampaio Bruno por consistir num movimento teleológico incoercivelmente pré-determinado de regresso à origem divina e não incluir a noção de devir de Bergson, que significa um movimento livre de crescente imprevisibilidade e permanente novidade⁶⁹⁴.

No sentido da metafísica monista de Sampaio Bruno, o argumento da *contingentia mundi* de Leibniz é incoerente, porque o mundo é uma consequência necessária da necessidade inerente aos atributos divinos: «Mercê do princípio da razão suficiente que em Deus é absoluto, o que Deus fez é o que necessariamente devia fazer»⁶⁹⁵. O facto de o Universo não ser uma necessidade absoluta, mas sim derivada, não significa que seja contingente, pois obedece ao movimento providencial de Deus em que fatalidade e liberdade coexistem⁶⁹⁶.

A noção de Providência, como o ato com o qual Deus prevê e dispõe todas as coisas com um determinado fim, tem a sua génese nos primeiros filósofos gregos, nomeadamente com Sócrates e com o finalismo cósmico de Platão e Aristóteles, que se constitui como fonte, não apenas das capacidades dos animais e dos homens, mas também do sentido finalista do mundo natural e vegetal ordenado para o homem. Na sua obra *República*, Platão afirma que os deuses se preocupam constantemente com os negócios dos homens e tudo conduzem para o seu bem⁶⁹⁷. Desta maneira, o Bem de Platão e o Ato puro de Aristóteles presidem finalisticamente à organização do Universo, constituindo-se como uma vitória sobre a obscuridade do caos e sobre os caprichos do destino.

Invocando Platão, para quem Deus não era apenas bom, mas era o Bem mesmo⁶⁹⁸, Sampaio Bruno considera que para o idealismo dualista a Providência não se refere apenas ao conceito indiferente da finalidade genérica, inerente ao movimento teleológico, mas refere-se ao amor que se individualiza nas criaturas e, nesse sentido, cita Émile Saisset para quem a Providência é o atributo divino pelo qual ama as suas criaturas e infunde nelas, tanto quanto a sua sabedoria lho permite e a sua fragilidade comporta, o prazer e

⁶⁹³ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 88.

⁶⁹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 89-90.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 126.

⁶⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 149.

⁶⁹⁷ Cf. Platão, *República*, X, 612.

⁶⁹⁸ Cf. Platão, *República*, VI.

a felicidade⁶⁹⁹. Mas no seu entender, esta posição dualista encerra inúmeras dificuldades, nomeadamente na conciliação entre a noção antropomórfica da relação entre o amor pleno e misericordioso de Deus, que não precisa de amar para ser feliz, e o amor imperfeito e meritório das criaturas que vivem uma alegria misturada de dor e um bem misturado de mal⁷⁰⁰.

De forma distinta desta cisão entre um Deus perfeito e um mundo criado apartado e legislado, a doutrina platónica da *πρόνοια*⁷⁰¹, que em latim se designa de *providentia*, significa a organização inteligente do cosmos, desenvolvida pelos estoicos e pelos neoplatónicos na perspetiva de um imanentismo absoluto ou panteísmo naturalista. Mas não podemos esquecer que, se por um lado Sampaio Bruno recusa o Dualismo e considera a Criação como um absurdo, porque o Nada é um sujeito que só tem por predicado o mesmo sujeito de ser nada, contrariando o princípio de identidade, por outro lado, também recusa o Monismo panteísta porque considera que a ideia de imanência substancial de Deus no Universo não se coaduna com noção de evolução progressiva desse mesmo Universo. A ideia de evolução progressiva supõe que o momento seguinte nega ou supera o anterior por ser insuficiente ou erróneo, o que não se coaduna com a noção de panteísmo em que a substancialidade divina teria de ser, sob pena de contradição, a realidade constante da quietude e perfeição: «A existência do Erro já nos deveria remover da ilusão do panteísmo; dela nos deve decisivamente afastar a existência do Mal»⁷⁰².

Em contraposição com o epicurismo, que entrega o Universo a um destino cego, o Estoicismo apresenta a fé na Providência divina, noção que será renovada pelos padres gregos em íntima conexão com a doutrina bíblica da criação divina do mundo *ex nihilo*, que já não é uma lei impessoal imanente, mas é a própria pessoa de Deus, de cuja sabedoria, onnipotência e bondade dependem todas as criaturas no seu ser e no seu agir. Nesta perspetiva judaico-cristã, a ação criadora de Deus, transcendente, concretiza-se através das condições da existência finita e do livre arbítrio do ser humano, no devir de um mundo autónomo com as suas leis naturais.

Sampaio Bruno afasta-se desta ideia teísta da liberdade humana assente na noção de Criação a partir do nada, mas procura conciliar o mérito da tese judaico-cristã acerca da noção providencial do movimento redentor das criaturas como carinhosa proteção de um pai em relação aos seus filhos, que encerra o sentimento de misericórdia⁷⁰³, com a tese grega de uma metafísica da emanação que evita a conceção antropomórfica de uma ação divina por via do milagre que destrói as leis da natureza e interrompe o movimento da

⁶⁹⁹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 213.

⁷⁰⁰ Cf. *ibidem*, pp. 214-215.

⁷⁰¹ Cf. Platão, *Timeu*, 30, b.

⁷⁰² Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 207.

⁷⁰³ Cf. *ibidem*, p. 214.

necessidade⁷⁰⁴. Assim, considera o autor d' *A Ideia de Deus* que a Providência não está na possibilidade de respirarmos, nem na garantia do bater do nosso coração, como pretendia Voltaire, e, nesse sentido, explica que a harmonia natural pode demonstrar a existência de Deus, mas não pode demonstrar a sua providência.

Dessa maneira justifica, por um lado, que a Providência não é a regra nem a lei genérica da ordem pré-estabelecida, mas a exceção e situa-se mais no plano do milagre no sentido da alteração com que Deus dá a conhecer o seu pensamento ou a sua vontade (Jo 2, 15, 42 e 35)⁷⁰⁵. Mas, por outro lado, explica que também não é o milagre da fé e da justaposição do sobrenatural ao natural, porque é inconciliável com a necessidade do devir natural. Nessa medida, vai definir a Providência como a contínua ação de socorro do espírito puro diminuído sobre o espírito alterado através de emanções que penetram e depuram o Universo fazendo-o avançar e garantindo a evolução orgânica, superorgânica e hiperorgânica⁷⁰⁶. Neste sentido, Amorim de Carvalho considera que a providência brunina é a relação entre a Origem que põe a lei da atração e o concurso dos seres decaídos aspirando a essa Origem⁷⁰⁷.

Entende Sampaio Bruno que, assim, neste sistema metafísico emanativo, a Providência e o milagre passam a ter um sentido racional, mas adverte que estes *eons* não são como os do gnosticismo. Para o mito gnóstico cristão o Universo decompõe-se numa série de *eons* emanados de forma degradativa das regiões celestes para as regiões terrestres e nessa escala de seres Cristo ocupa um lugar superior ao homem e a sua ação consiste em elevar a alma humana do lodo terrestre do *eon* material eterno e derradeiro, mas essencialmente mau, para o *Pleroma* que é o *eon* primitivo e perfeito onde reside Deus, o Sumo Bem. No entender de Sampaio Bruno, o seu sistema é diferente do gnóstico porque a matéria não é eterna e as emanções não se vão degradando à medida que se afastam da origem, mas pelo contrário, vão-se intensificando fazendo convergir a relatividade para o absoluto: do átomo ao animal e do animal ao homem a matéria vai-se desmaterializando ou espiritualizando, aproximando-se do ponto de chegada que é o estado puro anterior à diferenciação do homogêneo⁷⁰⁸. No entanto, consideramos que a influência gnóstica não deixa de estar presente, na medida que, por contraposição com a metafísica cristã que conserva inalterada a unidade transcendente da Trindade divina, a metafísica brunina dissemina o Ser Supremo numa diversificada multidão de manifestações inferiores pela teoria da diminuição do Espírito puro.

⁷⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 216.

⁷⁰⁵ Cf. *loc. cit.*

⁷⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 241.

⁷⁰⁷ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 217.

⁷⁰⁸ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 242.

Nota-se neste esquema a influência dos pensamentos do Inconsciente de Schelling e da Filosofia do Espírito de Hegel sintetizados no monismo concreto e panteísta de Eduard von Hartmann, para quem a redenção do mal do indivíduo singular acontece no devir dominado por uma lei teleológica que tem como fim redimir a vontade da fatalidade do seu querer, o que se verifica através da consciência que vai integrando o indivíduo no processo do mundo. Este movimento de progressiva consciencialização, que alcança o não-ser e redime o mal, apresenta-se como um meio para ajudar a redimir o Absoluto divino, constituindo-se a evolução como um progressivo regresso do espírito a si mesmo⁷⁰⁹. Pela sua consciência, o homem humaniza a natureza e introduz-lhe a disposição finalista⁷¹⁰.

Há uma inversão da noção redentora da tradição judaico-cristã: não é Deus que redime o homem pela ação da Graça de Cristo, mas é o homem que redime Deus que, por mistério indecifrável, não permaneceu na sua condição de homogêneo, eterno e absoluto Tempo puro, mas diferenciou-se na realidade heterogênea, extensa ou material do Espaço⁷¹¹. Como descreve o autor, no primeiro momento temos a eternidade que é igual ao Infinito no Tempo puro; no segundo momento temos o Infinito no Tempo puro, mas já diminuídos, e concomitantemente o Espaço que é o Tempo alterado na sua realidade de matéria e movimento; no terceiro momento temos essas duas existências e uma terceira que é a do tempo derivado contado no espaço pela grandeza de medida e que se pode qualificar de Duração⁷¹². Desta forma, Sampaio Bruno procura apresentar o movimento teleológico e providencial da realidade fora de uma perspectiva antropomórfica, retirando a Deus a faculdade de intervir sobre o mundo por meio de atos imediatos ou milagrosos⁷¹³.

Recusando a via de anular a analogia que há entre Deus e as nossas ideias das coisas, subjacente à solução de Saisset para explicar como é possível atribuir o amor a Deus, suprema perfeição e suma felicidade, pois amar significa o reconhecimento de imperfeição e de necessidade de completude pela pessoa amada, Sampaio Bruno não separa o amor divino, de felicidade perfeita e de desejo de perfeição eternamente satisfeito, do amor humano do mundo miserável, em que a alegria vem misturada de dor⁷¹⁴, e defende que a providência realiza-se na colaboração do espírito puro diminuído, que é Deus, com o espírito alterado, que é o homem. Por isso, recusa a posição antropomórfica do idealismo e deísmo dualista que afirma um ser perfeito que cria

⁷⁰⁹ Cf. Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, authorized Translation by William Chatterton Coupland, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1931, pp. 356-368.

⁷¹⁰ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 235.

⁷¹¹ Cf. *ibidem*, pp. 201-202.

⁷¹² Cf. *ibidem*, pp. 204-205.

⁷¹³ Cf. *ibidem*, pp. 216-217.

⁷¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 215.

um mundo à parte e legislado, em que a Providência se constitui na infração da lei pelo próprio legislador, decaindo no mais grosseiro materialismo como acontece com Feuerbach, para quem a providência destrói as leis da natureza e quebra a marcha da necessidade⁷¹⁵.

Em alternativa apresenta um sistema metafísico de dialética entre um movimento descendente degradativo e um ascendente de perfectibilidade, em que o fim da providência é a reintegração do espírito puro e homogêneo pela absorção final do espírito diminuído e heterogêneo. O movimento providencial é imanente ao Universo que aspira a regressar ao homogêneo final que caíra e se diversificara e essa é a única finalidade natural⁷¹⁶. Na libertação do homem dá-se a reintegração do espírito no absoluto de si⁷¹⁷. A plenitude harmoniosa da Natureza realiza-se quando o Deus diminuído e as suas emanações se reunirem no além espaço e no além tempo do futuro⁷¹⁸, na Unidade final e plena que é a de haver Deus e só Deus⁷¹⁹.

Sampaio Bruno não aceita, por um lado, o dualismo substancialista e maniqueísta que apresenta uma causa má em si como causa do mal do mundo e, por outro lado, também não aceita a tese do dualismo transcendente de que a ordem do universo resulta de uma ordem inteligentemente disposta por uma vontade consciente ou de uma inteligência refletida e livre⁷²⁰. No seu entender a natureza é um produto sem liberdade e tudo o que é não foi determinado no princípio de acordo com um plano perfeito, porque nesse caso não poderia haver mal nem erro, não poderia haver mudança nem progresso. E mesmo supondo que Deus determinasse que a sua obra progredisse sucessivamente, isso implicaria supor também um Criador não onnipotente que tem de ir melhorando a sua obra pouco a pouco, o que não se pode aceitar no Deus da metafísica⁷²¹.

Tudo se passa no plano da imanência, não no sentido panteísta de Clémence Royer para quem cada átomo seria um eu vivo, simultaneamente espírito, força e matéria, porque de acordo com Sampaio Bruno ao primeiro momento do espírito puro e consciência plena apresenta-se o segundo momento como polarização antitética de Diversidade inconsciente: «Hartman tem razão, mas uma razão derivada. No princípio não foi o Inconsciente; foi a Consciência; também no fim não será o Nirvana, mas novamente a

⁷¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 216.

⁷¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 239.

⁷¹⁷ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, p. 267.

⁷¹⁸ Cf. *idem*, *Uma Frecura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990, p. 50.

⁷¹⁹ Cf. António Quadros, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 50; cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 251.

⁷²⁰ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 236.

⁷²¹ Cf. *ibidem*, p. 238.

Consciência»⁷²². O Universo diversificado é constantemente penetrado por emanções que o depuram e o fazem ascender ou regressar ao espírito puro, tal como se concretiza na passagem do átomo ao animal e do animal ao homem consciente, e nisso consiste a Providência:

Agora compreende-se a Providência e o milagre passa a ser racional, como a oração se antolha que resulte eficaz. A oração é a aspiração do espírito alterado para o espírito puro; subordina-se a uma lei transcendente de atracção. O milagre é a emanção que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação. A Providência é o concurso do espírito puro diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, se completar, reintegrando-se o absoluto. O livre arbítrio não surge contraditório agora, porque a responsabilidade vem de que o último Satanás fica o eu humano, consoante a matéria sua substancial de cada agente seja espírito mais ou menos alterado, isto é, ainda na ascensão cósmica conservando-se amplamente impuro, quer dizer refratário à acessibilidade das emanções recuperadoras.⁷²³

Para Sampaio Bruno, Deus é onisciente atualmente, mas não é onipotente⁷²⁴, pelo que não é indiferente à nossa dor e também não goza de uma plena felicidade, também ele sofre da diminuição do espírito puro e do mal da criatura, que é espírito alterado ascendendo no regresso à origem. O fim do homem no mundo é libertar-se para libertar os outros seres e contribuir para a libertação universal, que não passa pela extinção da vontade de viver (Nirvana), como defendera Hartmann, mas sim pela vontade de viver de forma superior até à Consciência plena da Consumação final⁷²⁵.

Nesta reflexão sobre a providência, reconhecemos uma forte influência do gnosticismo no pensamento de Sampaio Bruno, e para além de não pudermos conceber metafisicamente que a Perfeição seja diminuída, pois já não seria Perfeição, também não podemos conceber que haja uma necessidade na realidade emanada para a plena realização e aperfeiçoamento de Deus, tal como não podemos conceber um puro movimento imanente em que no fim haja Deus é só Deus e não a Relação de comunhão de Deus com todas as suas criaturas. Aliás, Amorim de Carvalho concorda com Leonardo Coimbra em relação a esta impossibilidade de conciliar a *queda* em Deus com a *Perfeição* divina, não apenas porque o espírito diminuído não pode ter sido a perfeição, mas também porque o espírito diminuído não poderia por si aumentar-se⁷²⁶: «[...] um Deus que decai nunca pôde ter sido a Perfeição, e

⁷²² *Ibidem*, p. 241.

⁷²³ *Ibidem*, p. 242.

⁷²⁴ Cf. *ibidem*, p. 243.

⁷²⁵ Cf. *ibidem*, p. 248.

⁷²⁶ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença

nunca o Mundo que resultou da queda de Deus poderia regressar à pretensa Perfeição original do Homogéneo»⁷²⁷.

Para Leonardo Coimbra, o regresso à Origem não é o regresso ao mesmo do homogéneo espírito puro, mas é a consumação espiritual de todo o heterogéneo na plenitude futura do Paraíso Celestial. O primeiro momento é de Relação e o último momento é de Relação na fraternidade universal do Criador com todas as criaturas que se desenvolveram na superabundância do seu Amor Infinito. As verdades que estão acima da razão lógico-analítica não dizem respeito à causa da cisão no Ser ou na diminuição da Unidade do Espírito Puro para a diversidade do Espírito alterado do Universo, mas sim em relação ao modo como se dá a criação do Mundo por Deus transcendente e ao modo como se dará a consumação do Mundo na glória de Deus. A vida relacional de Deus encerra um Excesso e um Mistério nos quais se fundamentam os limites da nossa razão lógica e nos quais se fundamentam as virtualidades cognitivas e axiológicas da razão poética e mística.

2.6.3. A distinção entre emanção e criação

Recordando que Leonardo Coimbra recusa a tese ortodoxa da criação *ex nihilo*⁷²⁸, Amorim de Carvalho considera que também Sampaio Bruno recusa a noção de Deus pessoal e independente do mundo⁷²⁹, oscilando entre a exigência de um Deus com o carácter evidente da abstração matemática e da concretude físico-química e um Deus da experiência mística sem termos racionais, numa teologia que se constitui na divinização da origem do Universo, que não foi criado, mas emanou e emana de um Princípio divino⁷³⁰. Considera Amorim de Carvalho que Sampaio Bruno, para garantir a metafísica degradativa de que os seres derivam de uma queda divina, constituindo-se como Deus diversificado, à qual se segue um processo de resgate e de regresso à unidade originária, vai invalidando as provas da existência do *Deus criador* no dualismo Deus-Mundo.

Para Sampaio Bruno, a ideia de criação *ex nihilo* é absurda e irracional, porque considera que de nada, nada se faz⁷³¹. Deus tem de ser o próprio tempo e o Mundo é uma emanção de Deus⁷³². Esta rejeição da perspectiva filosófica judaico-cristã da anterioridade do Criador que criou o Universo a partir do nada (*ex nihilo*) é partilhada por Leonardo Coimbra, que afirma a eterna coexistência entre o Deus Criador e as criaturas, porque considera que

Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 369 [303].

⁷²⁷ Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 162.

⁷²⁸ Cf. *ibidem*, p. 95.

⁷²⁹ Cf. *ibidem*, p. 96.

⁷³⁰ Cf. *ibidem*, p. 78.

⁷³¹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 181.

⁷³² Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 78.

«Deus sem os seres é Solidão sem Amor»⁷³³. Por isso, Amorim de Carvalho discorda da tese de que na tradição filosófica portuguesa, por oposição ao pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas, segundo o qual Deus está em tudo, Leonardo Coimbra surja como o mais ilustre representante da noção de separação entre Deus criador e Mundo criado, considerando que o esforço do Pe. António de Magalhães em fazer uma interpretação católica do criacionismo não tem viabilidade⁷³⁴.

Ao contrário das metafísicas dialéticas como a de Hegel, em que Deus se faz logicamente com o mundo, e ao contrário das metafísicas emanativas, em que Deus se diminui e diversifica em todos os seres do Mundo, Amorim de Carvalho considera que as metafísicas cosmogónicas teológicas da Criação, em que Deus é antes de tudo por Ele criado, definem com mais autenticidade e pureza a ideia de Deus⁷³⁵ e são aquelas que manifestam o pensamento tradicionalmente português. Neste sentido, acrescenta que também o saudosismo de Pascoaes não é representativo da cultura portuguesa que vem dos cancioneiros e romancieiros populares, pois a sua filosofia também recusa a noção da transcendência de Deus pessoal e a sua saudade é sinónimo da reminiscência platónica⁷³⁶.

No entanto, devemos esclarecer que a recusa de Leonardo Coimbra da noção de criação *ex nihilo* não significa a defesa de uma perspectiva monista e panteísta ou emanatista, porque acaba por seguir a posição fundamental que a tese criacionista procura salvaguardar, isto é, de que as criaturas não resultam duma emanção do ser de Deus, cujo fim seria o necessário retorno ao mesmo da Origem, mas resultam da Sua vontade livre de comunicação amorosa, num movimento de contingência e finitude, sujeito a desvios e contradições e aberto à evolução de novas possibilidades e à consumação final da Nova Criação. Para conciliar a verdade fundamental da teoria da criação com a teoria platónica da pré-existência das almas e com a noção de evolução, Leonardo irá recorrer à solução patrística de Orígenes e São Gregório de Nissa da *dupla criação*⁷³⁷, explicando, na sua obra *Jesus*, como se dá a Criação dos mundos espirituais, a Queda e o Exílio nos mundos materiais e a Redenção pela vinda de Cristo: a) a criação dos mundos e dos corpos espirituais na Origem, que resulta da eterna ou contínua ação criadora de Deus; b) a criação dos mundos e dos corpos materiais, que resulta da ação divina de resgate após a cisão na relação primigénia⁷³⁸.

⁷³³ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 427 [255].

⁷³⁴ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 95.

⁷³⁵ Cf. *ibidem*, p. 147.

⁷³⁶ Cf. *ibidem*, p. 95.

⁷³⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 62 [36].

⁷³⁸ Cf. *idem*, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I,

A redenção dá-se no movimento providencial da relação entre a graça sobrenatural de Deus e a vontade livre do homem que anseia pelo regresso à comunhão originária. Trata-se de uma redenção integral, pois para além da glorificação dos corpos humanos, inclui a espiritualização de toda a realidade material. Neste sentido, Deus é concebido como eternamente criador que está presente no Mundo pelo mistério da sua Graça: todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa ação criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material⁷³⁹.

Partilhando da mesma preocupação, o jesuíta José Roque Junges, para se afastar da oposição entre Deus e Mundo e conciliar a noção de transcendência de Deus com a noção de imanência de Deus no Mundo, chama a esta criação uma *contração* ou auto-negação divina, em que Deus abre um espaço no Todo que ele é, negando-se parcialmente ou retirando-se momentaneamente, para criar o outro d'Ele. O mundo, que surge deste humilde e amoroso retraimento de Si mesmo, a partir do espaço exterior que se constituiu, permanece em Deus enquanto Origem e enquanto Fim, porque na consumação Final Deus será tudo em todos e ocupará novamente esse espaço deixado livre para a criação, atingindo esta a sua Plenitude⁷⁴⁰.

Nesta mesma linha, o teólogo Jürgen Moltmann, partindo da mesma ideia defendida por Leonardo Coimbra de que Deus cria eternamente e a criação não se pode referir a um princípio temporal⁷⁴¹, pergunta se a posição clássica da divisão entre a ação criadora de Deus *ad extra* e a sua ação *ad intra*, nas relações intratrinitárias, não significará introduzir um limite em Deus, pon-do em causa os seus atributos de onnipotente e onnipresente? Servindo-se da doutrina da cabala judaica acerca da auto-limitação de Deus, expressa em Isaac Luria pela noção de *contração* divina que proporciona uma espécie de mítico espaço primigénio em que Deus sai de si mesmo e pode revelar-se, Moltmann afirma que existe uma possibilidade de conceber um *extra Deum*, pela hipótese da auto-delimitação de Deus que precede a sua criação. Para criar uma realidade fora de si mesmo, Deus infinito atribuiu previamente no seio de si mesmo um espaço para a finitude. Só na medida em que Deus onnipotente e onnipresente retira a sua presença e delimita o seu poder, nasce o *nihil* para a sua *creatio ex nihilo*, ou seja só quando Deus se retira de si mesmo, pode produzir algo que não é essência divina⁷⁴².

Esta doutrina estará presente na teologia cristã de autores como Duns Escoto e Nicolau de Cusa, que salientam a importância da necessária relação do

Lisboa, INCM, 2009, pp. 255-256 [7-11].

⁷³⁹ Cf. *ibidem*, p. 262 [25].

⁷⁴⁰ Cf. José Roque Junges, *Ecologia e Criação*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 43.

⁷⁴¹ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la Creación: Doctrina ecológica de la creación*, trad. de Victor Martínez de Lopera, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 98.

⁷⁴² Cf. *ibidem*, p. 101.

mundo natural com Deus. A partir da noção de *contractio* de Duns Escoto, usada para designar a determinação e concretização no indivíduo da substância comum, Nicolau de Cusa vai defender que o mundo é Deus contraído. A partir da sua teoria, Deus não pode ser conhecido pela lógica aristotélica do princípio da não contradição, segundo o qual uma propriedade não pode ser afirmada e negada ao mesmo tempo, porque é concebido como coincidência de opostos. Assim, defende que Deus é ao mesmo tempo o máximo, porque supera todas as criaturas, e o mínimo, porque não tem dimensão.

Considerando que Deus não pode ser definido nem conhecido de forma adequada, afirma que Deus é o máximo, a unidade e a infinitude, que se contrai, ou seja, que se determina e se individualiza numa multiplicidade de coisas singulares⁷⁴³. Não se trata de panteísmo, porque permanece a distinção entre Deus e o mundo: no mundo a unidade contraiu-se em multiplicidade, a infinitude em finitude, a simplicidade em composição. Desta maneira, o autor acentua a grandeza e esplendor da criatura que se define como se fosse um Deus criado (*quasi deus creatus*). Neste sentido, defende que todas as coisas vieram ao ser da intenção de Deus e que Deus está em toda a parte e em parte alguma⁷⁴⁴.

Esta noção de força afirmativa da auto-negação de Deus que se converte na força criadora e redentora parece resolver o problema da cisão entre Deus e o mundo, porque quando se dá a criação *ad extra* no espaço deixado livre por Deus mesmo, a realidade fora de Deus permanece ao mesmo tempo em Deus. Permanece a diferença entre Criador e criatura, sem a qual é impensável a noção de Criação, mas no sentido bíblico da verdade mais ampla de que Deus é tudo em todos⁷⁴⁵. Uma verdade que não significa uma dissolução panteísta em Deus, mas significa a forma definitiva da criação em movimento de abertura para a sua consumação na glória divina, no reconhecimento de que os homens experimentam já na história a habitação no Espírito, embora de forma parcial e transitória⁷⁴⁶.

Para Jürgen Moltmann, o Espírito de Deus está no mundo sem se confundir com ele, mas para se perceber esta habitação do Espírito nas criaturas como criação diferenciada, ou seja para se conciliar a noção de transcendência de Deus com a noção de imanência de Deus no Mundo, é necessário distanciarmo-nos da doutrina da criação enquanto conceito causal e passar a entendê-lo no sentido relacional de uma cósmica comunicação de Vida. Deus está em si e simultaneamente fora de si na sua criação, separando-se de si e dando-se ao seu povo na partilha das suas alegrias e sofrimentos⁷⁴⁷.

⁷⁴³ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, liv. II, cap. 4, 114.

⁷⁴⁴ Cf. *ibidem*, liv. II, cap. 12, 162.

⁷⁴⁵ Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la Creacion: Doctrina ecológica de la creación*, p. 103.

⁷⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 18.

⁷⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 28.

Neste mesmo sentido da comunhão relacional e vital com Deus, também o filósofo Xavier Zubiri contrapõe à noção clássica cristã de ação criadora que põe uma realidade mundana transcendente a Deus (alteridade) a partir do nada (*ex nihilo*)⁷⁴⁸ a noção de uma ação criadora em que Deus não está além do mundo, mas está presente no mundo⁷⁴⁹, de maneira real, fontal e pessoal no fundamento de toda a realidade⁷⁵⁰. A tese de Xavier Zubiri centra-se na afirmação da transcendência de Deus *no* mundo por oposição à metafísica clássica que afirmava a transcendência de Deus *ao* mundo e a qual implicava, por sua vez, uma inteligência dualista de sentir e inteligir. A noção de transcendência de Deus *ao* mundo supõe Deus como «realidade-objeto» a que adequadamente se chega pelo raciocínio, por contraposição com a noção de transcendência de Deus *no* mundo, em que Deus se faz presente de forma invisível pela vida. O conhecimento de Deus não se dá de forma adequada e objetiva, mas de forma inadequada na experiência misteriosa da sua ausente presença.

No entanto, no entender de Amorim de Carvalho, a recusa da noção clássica de criação *ex nihilo* por parte Sampaio Bruno não o conduz a uma nova filosofia sobre este assunto, mas leva-o a optar pela alternativa antiga da emanção e da metafísica degradativa, encontrando na identificação entre Deus e tempo, o homogêneo, o infinito e invariável, o permanente e contínuo, o absoluto e o necessário que são exigidos pela sua ontologia e cosmologia emanatista⁷⁵¹.

2.6.4. A distinção entre emanatismo, panteísmo e teopanismo

Amorim de Carvalho considera que Sampaio Bruno estabelece uma certa confusão ou *embrulhada* ao aplicar ao emanatismo a linguagem que geralmente é usada para falar de Deus pessoal e distinto do mundo⁷⁵². E para explicitar essa ideia, começa por fazer uma distinção entre emanatismo e panteísmo. Para Amorim de Carvalho, no emanatismo os seres provêm de Deus mas de forma desdivinizada, opondo-se a Deus pela realidade das suas existências individuais: o mundo opõe-se a Deus de onde emanou e a onde regressará pelo processo de resgate ou redenção. Neste movimento temos um monismo inicial que se faz dualismo, quando os seres assumem o seu ser, e que depois regressa ao monismo final. De forma distinta, no panteísmo, o mundo não é mais que o conjunto dos modos de Deus, como diz Espinosa.

⁷⁴⁸ Cf. Xavier Zubiri, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997, pp. 151-153.

⁷⁴⁹ Xavier Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2008, p. 23.

⁷⁵⁰ Cf. *idem*, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, p. 55.

⁷⁵¹ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 78.

⁷⁵² Cf. *ibidem*, p. 79.

Para o panteísmo, Deus e o mundo são o mesmo. O mundo é a manifestação de Deus⁷⁵³.

Assim, Amorim de Carvalho considera que Sampaio Bruno aceita o panteísmo como emanatismo, nomeadamente quando afirma o mundo como coevo de Deus por oposição à noção de Criação⁷⁵⁴, mas depois reconhece que o sistema metafísico do filósofo *d'A Ideia de Deus* se centra na tese de que os seres do Universo provêm de Deus pela desvinização na queda e opõem-se a Ele, o que vai ao encontro dos momentos em que o próprio Sampaio Bruno recusa identificar o seu monismo com o panteísmo e o gnosticismo⁷⁵⁵, embora não explique em que termos é que se pode conceber uma teoria emanativa degradativa sem identificar os seres emanados com a fonte dessa emanção. Como é que podemos falar de um Espírito puro que se diminui e dá origem à realidade heterogênea do mundo, sem ser no quadro de uma metafísica degradativa panteísta?

No contexto deste questionamento, Amorim de Carvalho descreve o sistema de Bruno numa dupla forma: a) um *emanatismo de desdivinização* provocado por uma misteriosa queda que produz o mundo e que nessa realidade produzida se opõe a Deus numa antítese por diminuição; b) um *emanatismo de redivinização* por revelações e socorros providenciais divinos, que, como vimos, se dão pela emanção de *eons* divinizadores⁷⁵⁶.

Neste movimento de *desdivinização* por queda ou diminuição do Espírito puro originário, o homem sente-se numa situação de oposição e de uma certa independência e o problema que se põe não é o de provar a existência de Deus, pois já está admitido no apriorismo emanatista, mas sim o de provarmos como viemos de Deus e vamos para Deus⁷⁵⁷. A identificação de Deus com o mundo suprime a dificuldade em conceber a Criação, mas, na perspectiva do autor, Deus fica reduzido a uma palavra e a origem do mundo parece ficar sem solução. A filosofia moderna, de autores como Whitehead, tem procurado de forma hegeliana conciliar a noção de Criação sem eliminar a existência de Deus, dizendo que Deus não criou o Mundo, mas é criado pelo Mundo por via de um impulso criador de evolução em que o elemento superior emerge do inferior nas etapas de movimento, matéria, vida e consciência, em que cada uma destas realidades será a divindade para a que a precede:

[...] em vez de vir de Deus para o Mundo, vai do Mundo para Deus; em vez de um emanatismo ou panteísmo (Deus é o Mundo, tudo vem de Deus), temos um teopanismo, neologismo sugerido

⁷⁵³ Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 79.

⁷⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 80.

⁷⁵⁵ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, p. 207.

⁷⁵⁶ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, p. 80.

⁷⁵⁷ Cf. *loc. cit.*

por oposição, ou um emanatismo do mundo para Deus: o Mundo é Deus, Deus vem do Mundo. Distingue-se do panteísmo imanente-transcendente do idealismo alemão, porque neste, Deus vai sendo a totalidade dialética do Ser, e, naquele, Deus projeta-se no futuro ou realiza-se nos últimos estádios da evolução cósmica.⁷⁵⁸

Considerando que esta terceira hipótese significa regressar ao conceito positivista do pancosmismo, fora do qual é o nada, defende Amorim de Carvalho que sem a noção judaico-cristã de Criação por vontade de Deus transcendente, que se quis suprimir por alegadamente ser irracional e absurda, como afirmou Sampaio Bruno, se cai num ateísmo, porque identificar Deus e o Mundo, considerar o Mundo como uma desdivinização que regressa ao divino ou afirmar o Mundo como uma divinização, é o mesmo que considerar o mundo apenas *per sí*: «Aqui se mostra que só o criacionismo das religiões pode conter uma ideia válida e pura de Deus»⁷⁵⁹.

Afirma Amorim de Carvalho que quer o panteísta, quer o emanatista, quer o teopanista têm uma linguagem mística e muito ingénua, pela qual constroem uma teologia pancosmista que se reduz à afirmação de que o Mundo existe. E de seguida acrescenta que para Sampaio Bruno, por nítida influência de Espinosa, tudo quanto existe ou tudo o que de Deus emanou se reduz a um processo cósmico na ordem do necessário e se assim é, toda a ciência que resulta desse processo, como a Física, a Sociologia e a História, deveria possibilitar a previsão, o que como se sabe não acontece, como o próprio Bruno reconhece ao afirmar não haver previsão em matéria política e histórica e ao afirmar que pela história antiga não fica habilitado a conhecer a história moderna, mas pela história moderna é que fica habilitado a conhecer a história antiga⁷⁶⁰.

Amorim de Carvalho opõe-se a esta filosofia teleológica de pré-determinação, em que a imprevisibilidade não se fundamenta nas ideias de Mistério e Excesso do Ser, mas sim na ignorância da condição humana que irá diminuindo à medida que a razão for progredindo no dinamismo necessário de regresso à Perfeição originária da essência divina.

2.6.5. A relação das consciências com Deus-Consciência, a Queda e a Redenção

Da mesma maneira, Amorim de Carvalho opõe-se a esta metafísica positivista degradativa que tenta unificar espiritualmente com Deus o plano físico e hiperfísico do mundo, a qual tem em comum como Eduard von Hartmann os seguintes momentos: Deus ou Homogéneo, Queda em Deus, Mundo ou

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 83.

Heterogêneo, o Mal e a Redenção pela consciencialização e cooperação universal com Deus, que culmina na Reintegração em Deus de todos os seres individuais⁷⁶¹.

Na sua obra *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, o filósofo não aceita esta ideia gnóstica de conceber a diversidade ou a individualidade como uma realidade má e, defendendo a metafísica pluralista da Criação, recusa este sistema monista de uma Verdade em que tudo veio dum Uno divino, por misteriosa cisão ou queda, para regressar ao Uno divino através de um esforço coletivo dos seres, em que os conscientes ajudam os inconscientes⁷⁶².

Também Leonardo Coimbra defende que a Queda encerra um mistério, mas essa cisão não se deu em Deus, provocando as emanações na realidade corpórea, mas deu-se na relação originária das consciências com a divina Consciência Suprema, concebendo que na Origem já havia individualidade e relação e que a separação teve origem no facto de Deus ter criado misteriosamente as consciências com autonomia e liberdade, que são características do Amor:

Os indivíduos eram subconsciências de Deus, viviam em pleno Amor; como se afastaram desse seio de Amor e como não lhes foi prestado pronto socorro? Mistério, a que só com outro mistério poderemos responder: Deus, por um excesso de amor e confiança deixou-se trair; daí o Mal e a Noite negra em que a própria luz estremece e vacila.⁷⁶³

Mas Deus, que é puro Amor e Memória, veio em socorro das consciências afastadas, quase a aniquilarem-se no total esquecimento, penetrando com a sua Graça a matéria, elevando-a à vida e desta ao homem em saudoso exílio da sua condição angélica⁷⁶⁴. Esta narrativa mito-poética, apresentada para falar do mistério da queda e da redenção cósmica, é considerada por Amorim de Carvalho como resultado da fusão do sociocentrismo de Comte com o consciencialismo de Bergson num processo de ideação lírica que encerra uma coloração teísta e assim se afasta do positivismo da época⁷⁶⁵.

Pela queda de Deus-Tempo ou Consciência, em Bruno, ou pela queda ou afastamento da relação de comunhão das consciências com Deus-Consciência, em Leonardo, surgem o Espaço e os seres, por emanação, no primeiro, e por criação da realidade sensível, no segundo. Assim, surgem, primeiro, os seres inanimados e depois os seres organizados de consciências individuais,

⁷⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 142.

⁷⁶² Cf. *ibidem*, p. 144.

⁷⁶³ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 443 [265-266].

⁷⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 444 [267-268].

⁷⁶⁵ Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, pp. 144-145.

aspirando o regresso à Origem divina⁷⁶⁶. À semelhança do regresso à Origem, em Hartmann, que significa o desaparecimento dos seres ou das individualidades no nirvânico Inconsciente ou em Deus, também a reintegração do heterogéneo no homogéneo da Consciência, em Sampaio Bruno, significa o desaparecimento das consciências individuais no solipsismo divino, tese que não é aceite pela metafísica teísta de Leonardo Coimbra e pela metafísica positivista de Amorim de Carvalho.

A crítica de Amorim de Carvalho a Leonardo Coimbra, neste contexto, parte do pressuposto errado de que o regresso à Origem significa a absorção das consciências num Infinito campo de Consciência em que vogam os seres e os mundos, perdendo a autonomização conquistada. Acontece que para o filósofo criacionista a Origem é Relação (do Deus trinitário com as almas) e a redenção não significa a diluição dos seres no Ser, mas significa a plenificação ou consumação dessa relação, acrescentando à condição originária toda a realidade entretanto criada na condição existencial, pela espiritualização da matéria.

Embora não o reconheça, talvez por uma leitura incompleta e distorcida da obra do pensador criacionista, Amorim de Carvalho partilha com Leonardo Coimbra a noção judaico-cristã de que a individualidade do eu consciente encerra um carácter absoluto e é inalienável e, por isso, também incompatível com a noção de Homogéneo de Sampaio Bruno, porque toda a consciência, todo o *sou* encerra a condição heterogénea do conhecimento presente na relação sujeito-objeto:⁷⁶⁷ «Bruno não salva, pois, tal como Hartmann, senão o solipsismo de Deus («Espírito só Deus»)»⁷⁶⁸.

2.6.6. A impossibilidade de pensar que do *nada anontológico* possa surgir o mundo

Como se pode compreender na sua obra *Tese e Antítese*, Amorim de Carvalho defende que no problema da criação e da origem do Mundo não é legítimo considerar o nada absoluto como ausência total de ser. Mas poderemos dizer que será legítimo falar de um nada relativo, ou o autor evolui para uma posição de recusa pura e simples da noção de criação a partir do nada, aproximando-se da posição de Sampaio Bruno que anteriormente criticara? Diz o filósofo que do *nada anontológico*⁷⁶⁹ não pode surgir o Mundo: «Esse Nada não passa de um conceito lógico de oposição ao Ser, ou Mundo, e só referido a este por negação deste, no nosso espírito, é inteligível»⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 154.

⁷⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 156.

⁷⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 157.

⁷⁶⁹ Cf. Amorim de Carvalho, *Tese e Antítese*, p. 41.

⁷⁷⁰ *Loc. cit.*

De certa forma, esta posição do nada relativo situa-se na linha da doutrina de Santo Agostinho acerca da criação a partir do nada pela palavra ou pela vontade de Deus, em contraposição com a noção de uma necessária emanção degradativa da única e total substância divina⁷⁷¹, mas, em que, tal como defende Francisco da Gama Caeiro, o *nada* é uma palavra que carece de conteúdo real, que encerra um teor etimológico, significando a terra vazia antes de alguém operar sobre ela⁷⁷².

Neste sentido, o nada corresponde ao não-ser enquanto manifestação da finitude, da contingência e da multiplicidade, por contraposição com o ser necessário que não pode não-ser. O ser verdadeiro é o supremo ser, que não está sujeito ao devir, mas é perfeito e imutável, sendo o ser humano apenas reflexo daquele ser. Neste âmbito, como também explica José Enes, a noção de *não-ser* não significa o *nada absoluto*, no sentido substancial ou de realidade, pois não é concebível o puro *não-ser*, mas significa o *nada* no sentido de potencialidade de ser (*non res nata*)⁷⁷³. Como afirma Amorim de Carvalho, é absurdo ou irracional conceber em termos ontológicos a origem do mundo no nada absoluto:

Para uma ontologia não pode haver um nada anontológico senão no nosso espírito e por associação de ideias, portanto sempre referido ao Ser por oposição, por mais que retrocedamos (e baldamente o faremos) à procura duma origem do mundo, antes da qual estaria aquele nada.⁷⁷⁴

Mas será que Amorim de Carvalho identifica a origem com esta noção de nada relativo enquanto potencialidade de ser? Considerando que o problema da origem não é científico no sentido positivista, mas é um problema lógico e metafísico, mesmo que só possa ser formulado e não possa ser resolvido, Amorim de Carvalho recusa a noção kantiana de que o começo do mundo se impõe necessariamente dum nada no tempo infinito⁷⁷⁵ e recusa a antinomia entre a tese de que o mundo teve um começo precedido dum nada e recusa a antítese de que o mundo não teve começo a partir do nada⁷⁷⁶. O princípio de causalidade surge de forma racional no que se refere ao movimento de causa efeito dentro do mundo e surge de forma irracional em relação ao

⁷⁷¹ Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XIV, 11.

⁷⁷² Cf. Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa: Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, Lisboa, INCM, 1995, p. 272.

⁷⁷³ Cf. José Enes, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a Justificação Noética do Juízo de Percepção Externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 306.

⁷⁷⁴ Amorim de Carvalho, *Tese e Antítese*, p. 42.

⁷⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 44.

⁷⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 45.

movimento do nada para o primeiro momento do mundo. Então como resolver o problema?

O pensador português considera que Aristóteles tentou resolver o problema encerrando a cadeia da causalidade dentro da totalidade do Real, com a afirmação da matéria prima como simples potência de realidade e da Forma pura ou Ato puro como realidade absoluta, e considera que nessa potência há sempre um poder que contém uma ideia iminente de atividade, pelo que não pode ser caracterizada de nada absoluto ou relativo⁷⁷⁷. A Forma pura ou o Deus de Aristóteles, como a Ideia suprema de Platão à qual o mundo aspira, move o mundo como objeto de amor pela força de atração de um Ideal ou move o mundo pela vontade de divindade, mas toda essa participação acontece no movimento teleológico do sistema fechado de um Todo, num devir que para Amorim de Carvalho carece de história⁷⁷⁸. Constituindo-se como um processo fechado de causalidade não explica a origem do mundo, antes da qual era o nada, pois Deus imóvel ou Motor, como causa primeira de vida e duração eterna, não criou o mundo, mas é apenas causa das causas dentro do mundo que é a totalidade eterna e divina⁷⁷⁹.

Mas, por outro lado, se a origem for o nada, é um nada falso, porque ele era já algo contendo potencialmente esta realidade do mundo. O filósofo considera que não pode haver para a nossa razão experimental nenhum conceito de nada ou de outra realidade com fundamentos ou valores que não sejam os desta realidade em que somos. Descartes tentou sair deste mundo pela imaginação e experiência lógica, mas não sendo Deus, mais não fez que partir de um não-nada que era um caos material, concebendo-o nos mesmos termos das leis deste mundo. Em face da solução científica que se afasta do problema da origem e em face da posição religiosa que admite a criação do Mundo por Deus, Amorim de Carvalho propõe a hipótese de uma terceira solução, no sentido de que a realidade do mundo não tem origem, não apenas pelo argumento de que o mundo é eterno, mas pelo uso de uma forma de pensar⁷⁸⁰. Mas antes disso, importa analisar a hipótese da tese da Criação.

2.6.7. A solução religiosa do problema da origem do mundo pela noção de criação do mundo por Deus único e pessoal

Citando Charles de Rémusat, Amorim de Carvalho considera a ideia da existência de um só Deus pessoal, enquanto causa criadora fora do mundo, como uma ideia ingénua e simplista, radicando-se na história das religiões ao fim dum longo processo de reflexão teológica cristã em oposição ao politeísmo da tradição greco-latina e ao paganismo bárbaro e em oposição à

⁷⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 46.

⁷⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 47.

⁷⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 48.

⁷⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 51.

racionalização helénica de tendência panteísta que apresentava o conceito de Deus em termos de Logos ou Razão divina⁷⁸¹. A tradição judaico-cristã defende a posição bíblica de um Deus único, pessoal, criador e infinito, em que este último atributo é usado para significar o que na pessoa divina excede e transcende a pessoa humana e a constitui como distinta do mundo criado. Mas como se pode conceber que Deus pessoal e consciência pensante, transcendente e infinitamente superior à consciência humana, criou o mundo *ex nihilo* sem o moldar de algo preexistente e informe, da mesma maneira que o homem cria as ideias que pensa? No entanto, sendo uma concepção de Deus simples e ingênua, considera que não é absurda e irracional:

Absurdo e estúpido seria conceber um Deus criador e pessoal (portanto consciência pensante infinitamente perfeita) sem vontade esclarecida pelo saber ou conhecimento, no que, no que estaria absurdamente abaixo da pessoa humana que ao nível do seu saber humano, sabe o que quer.⁷⁸²

De acordo com Amorim de Carvalho, em Leibniz é apresentada esta noção de Deus como uma pessoa humana consciente, pensante e racional elevada à perfeição absoluta e infinita que com as suas ideias pensadas na divina Potência, Conhecimento e Vontade, constitui a realidade mesma do mundo exterior e distinto⁷⁸³. Nesta perspetiva, se aquilo que o homem pensa é transcendente a si, aquilo que Deus pensa ou cria é em si e, ao mesmo tempo, transcendente e distinto de si, ficando arredado o risco panteísta: Deus pensou o mundo e depois criou-o segundo o seu pensamento, mas fora do seu pensamento. Considera Amorim de Carvalho que São Tomás de Aquino ao procurar racionalizar a crença ingênua no Deus pessoal e criador do mundo e ao procurar ir para além do esclarecimento analógico da pessoa de Deus pela pessoa humana, acabou por situar Deus no Todo causa-mundo da perspetiva aristotélica, resvalando para o panteísmo e para o emanatismo, sem contribuir para a resolução e do problema da origem do mundo⁷⁸⁴.

Ao afirmar que racionalizar e filosofar é comprometer a ideia da existência do Deus pessoal e criador⁷⁸⁵, Amorim de Carvalho denuncia mais uma vez aquilo que parece ser a sua posição fideísta. É neste âmbito da racionalização deformadora da crença, que situa a teoria da participação em Tomás de Aquino, considerando que a ideia de que da essência de Deus, causa primeira,

⁷⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 55.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 59.

⁷⁸³ Cf. *ibidem*, p. 59.

⁷⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 60.

⁷⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 61.

há-de participar o mundo como seu efeito é ilógica para uma autêntica conceção criacionista, porque nesta posição a causa é parte do todo⁷⁸⁶.

Amorim de Carvalho explica que, por se tratar de uma divina essência pessoal não pode haver participação, mas porque todas as pessoas são da mesma natureza espiritual, sejam finitamente ou infinitamente como em Deus, deduz-se que a relação entre Deus e os homens faz-se espiritualmente pela comunicação, de forma análoga à comunicação que se faz nas relações humanas:

O extremo da comunicação com Deus seria o da experiência mística, tão valorizada por Bergson, e que pretende conhecer Deus pelo amor a Deus, no chamado estado teopático. Não é participar de Deus – salvo se o é em sentido figurado –, mas é estar com ele a ponto de se julgar estar nele ou identificar-se com ele.⁷⁸⁷

Amorim Carvalho discorda da posição de Étienne Gilson que recorre à teoria da participação para falar da criação ou da passagem do nada ao ser e para defender o tomismo de cair no panteísmo. Gilson identifica a emanção referida por Tomás de Aquino com a noção de criação *ex nihilo*, que não supõe nenhuma matéria pré-existente e supõe uma essência criadora que contém virtualmente em si o ser de todas as criaturas, considerando que participar não é uma parte daquilo de que se participa, mas é receber o seu ser de outro ser, distinguindo-se dele⁷⁸⁸. A partir desta ideia tomista de que as coisas do mundo são pela essência divina de que participam, em que a distinção entre Deus e o Mundo faz-se, não na essencialidade, mas na circunstância existencial, Amorim de Carvalho chama a este modo de participação, não uma emanção, no sentido de dimanar, brotar e decorrer, mas um «[...] *panteísmo cindido*: uma coisa finita (o mundo) que, na sua totalidade finita, se destaca de uma coisa infinita (Deus), desta mantendo a essência, embora sofrendo as diminuições circunstanciais e potenciais da finitude»⁷⁸⁹.

Esta mesma racionalização da existência de Deus e da criação do mundo, que enfrenta dificuldades panteizantes, é identificada pelo autor no neotomismo de I.M. Bochenski, em que a razão não garante mais a existência de Deus do que garante a fé⁷⁹⁰. Nesse contexto insiste na separação entre a revelação e a racionalidade filosófica, sendo autônomos os dois meios de aceitação da existência de Deus, embora reconheça que a demonstração filosófica pode confirmar a revelação porque as duas procedem do mesmo Deus.

⁷⁸⁶ Cf. *loc. cit.*

⁷⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 64.

⁷⁸⁸ Cf. Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2001, pp. 662-663.

⁷⁸⁹ Amorim de Carvalho, *Tese e Antítese*, p. 64.

⁷⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 65.

No entanto, os meios lógicos de demonstração pertencentes à positividade apenas podem formular hipóteses no domínio da metafísica, e, no caso da existência de um Deus pessoal e criador como solução para o problema da origem do mundo, quanto maior for a racionalização mais distante se fica da solução do problema, pelo que é preciso recorrer à fé para iluminar a razão⁷⁹¹.

Para Amorim de Carvalho a revelação não se completa com a razão, porque esta nada adianta à fé na criação *ex nihilo* como solução para o problema da origem do Mundo e ainda introduz desvios de ordem panteizante, comprometendo a ideia de Deus pessoal e criador transcendente ao mundo criado «[...] porventura a única forma autêntica de conhecer Deus»⁷⁹². Trata-se de uma noção religiosa evoluída que procura evitar a noção mítica de um mundo metafísico à imagem do mundo físico de que se tem experiência, tal como era concebido nas práticas mágico-rituais da religiosidade *adeísta* que não tinha ainda definida a ideia de divino⁷⁹³. Amorim de Carvalho não se cansa de valorizar, em obras diferentes, a conceção monoteísta de Deus único, pessoal e criador, dizendo que, em oposição ao mito, essa ideia antropomórfica, embora simples e ingénua, é aquela que contém a mais autêntica ideia de Deus e a que traz consigo a resposta ao problema da origem do mundo que a filosofia tem sido incapaz de resolver⁷⁹⁴, caindo quase sempre na perspectiva imanentista de correntes como o deísmo, o panteísmo e o emanatismo⁷⁹⁵.

Neste sentido recusa a posição neo-platónica de Plotino em que a criação é concebida como o mundo divino a autocriar-se num sincretismo de imanência e transcendência que não pode ser aceite⁷⁹⁶ e recusa as filosofias pessimistas orientais que consideram o mundo e os eus como ilusórios, que apresentam a vida como sofrimento e consideram necessário matar o desejo que há em nós de viver no reconhecimento de que só pela morte nos libertaremos, entrando no nirvana em que se dá a extinção do sujeito⁷⁹⁷.

Para Amorim de Carvalho, a posição religiosa monoteísta de um Deus criador é a resposta para o problema da origem do mundo, que o saber científico e o saber filosófico não conseguiram dar, mas trata-se de uma solução ao mesmo tempo racional e irracional⁷⁹⁸:

[...] é uma solução racional, porque põe de parte o princípio da causalidade dentro do mundo, que levaria irracionalmente de causa em causa até ao infinito: o mundo deve ter começado ou ter sido

⁷⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 67.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 69.

⁷⁹³ Cf. *ibidem*, p. 71.

⁷⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 73.

⁷⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 77.

⁷⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 78.

⁷⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 80.

⁷⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 81.

criado pela vontade de um Deus que, sendo distinto do mundo, é causa de si mesmo (*causa sui*); e esta solução é irracional, porque a nossa inteligência não concebe que uma coisa, seja ela qual for, possa ser causa de si mesmo. E se é assim, tratando-se de Deus, é-o a *fortiori* tratando-se do que não é Deus.⁷⁹⁹

Apenas temos a experiência da ideia da existência de Deus criador e não a experiência dessa existência, pelo que esta, ao ser admitida pela crença é admitida como mistério fora do princípio de causalidade que se verifica no Universo de acordo com o discurso de Herbert Spencer. Se assim não fosse, Deus seria confundido com o Universo de que é causa. Como provar a existência desse desconhecido por via da dedução racional? Citando a crítica de Kant às provas da existência de Deus, Amorim de Carvalho refuta a prova cosmológica da contingência dos seres, considerando que o Mundo é necessário por via dos princípios *ontostáticos* de não-contradição, de identidade e do terceiro excluído pelos quais o real é sempre o mesmo e por via dos princípios *ontodinâmicos* de finalidade, de causalidade e de determinismo pelos quais o Real se vai processando:

Enquanto o homem não surgiu, o mundo já era esse todo ordenado dentro dos referidos princípios, de que o homem sobrevivendo, como não podia deixar ser, tomou conhecimento e consciência, a sua inteligência interpretadora não podendo ser senão a dos referidos princípios, – de íntima correspondência, portante, entre realidade e lógica.⁸⁰⁰

A inteligência humana não é estranha à ordem do mundo em que ela se insere, mas a ordem finalista do mundo não prova a existência de Deus, prova apenas a relação necessária entre a inteligência e a realidade: não há prova da existência de Deus que é objeto apenas da crença. A única prova irrefutável seria a do conhecimento direto do criador pela experiência mística da teopatia, mas redundaria numa contradição, porque todo o conhecimento exige a relação sujeito-objeto e reduzir Deus a um objeto de conhecimento seria considera-lo menos do que o sujeito cognoscente, o que se constitui como absurdo⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 86.

2.6.8. A solução racional para o problema da origem do mundo passa pela noção de mundo sem origem ou de «não-origem» ou «anterioridade ontológica»

Perante a conclusão de que o problema da origem do mundo permanece sem solução e num registo místico e ininteligível que promove um campo imaginativo inesgotável de mistérios e adesões indiscursivas, Amorim de Carvalho identifica na filosofia de autores como Jean-Paul Sartre um esforço filosófico de dar ao Nada uma positividade que significa derivar do mundo: «O nada resulta de nilizar ou nadificar, tornar nada ou como nada (“néanter”, “néantir”, “néantiser”) o que era algo, ou fazê-lo surgir neste algo»⁸⁰². Considera Amorim de Carvalho que o único mérito do conceito sarteriano de Nada foi o de comprovar a imposição do Ser, pois tirar o Nada do Ser é tão inconcebível como tirar o Ser do Nada⁸⁰³.

Como sair deste impasse entre o inconcebível da existência do Universo por si mesmo e o inconcebível do começo do Universo a partir do nada? Afirma o filósofo português que a solução do problema exige o abandono da noção de origem do mundo que implica a passagem da causalidade que se passa apenas no mundo para uma causalidade fora do efeito-mundo, isto é, no nada. Essa outra noção será a «força qualitativa do Real» num sentido evolutivo e finalista que se faz progressivamente da matéria ao psíquico⁸⁰⁴. Admitindo o processo evolutivo da realidade, Amorim de Carvalho considera que o que mais qualitativamente e essencialmente seja o real estará na realização teleológica última que resulta da evolução das coisas físicas às biológicas e destas às psíquicas, em que este termo finalista psíquico está com anterioridade ontológica ou potencialmente em todos os momentos e, por isso, no primeiro momento. Assim, recusa a dialética antinómica de Kant, a dialética heteronómica de Gonseth, a dialética dinómica de Hegel, e propõe uma dialética mononómica, como uma só tese e dinâmica por si, cuja oposição é de resistência à sua realização, e que tem no evolucionismo de Spencer a forma mais típica:

Mas o conceito dominante no processo evolutivo, em Spencer, é, para resumir, a passagem do homogéneo ao heterogéneo, duma indiferenciação ou menor diferenciação, a uma diferenciação cada vez maior, seguida dum movimento de regressivo ou de dissolução, isto é, de involução. Não deixando de haver no cada vez mais heterogéneo um progresso qualitativo – do inorgânico ao orgânico e deste ao psíquico –, o regresso involutivo fecha, de certo modo, o sistema

⁸⁰² Cf. *ibidem*, p. 89.

⁸⁰³ Cf. *ibidem*, p. 91.

⁸⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 92.

mundo ao nosso propósito de indagação, que é, através do ontologicamente mais qualitativo (o que tenho chamado qualização), averiguar se é possível o mundo sem origem.⁸⁰⁵

Reconhecendo as semelhanças entre este sistema e a metafísica de Sampaio Bruno, também criticada pela noção de regresso à diluição na indiferenciação do homogêneo, podemos dizer que na proposta racional e dialética de Amorim de Carvalho, o mundo não tem origem e o Real evolui de forma finalista pela qualização da matéria ao psíquico, em que as transformações evolutivas das espécies, que conduziram à hominização, foram portadoras do “eu” que se explicitou ao máximo no homem, último momento em que o Real é mais real e corresponde à realidade do sujeito que tem consciência de si mesmo, sentindo-se existir ou ser desde sempre num conhecimento sem objeto em subjetividade pura como uma existência absoluta sem princípio nem fim:

Admitindo que o processo evolutivo do Real foi e é finalista, tem de se admitir, logicamente, uma *anterioridade ontológica* já contendo em si, potencialmente, no “primeiro momento” (não esquecer o sentido provisório desta expressão), o último momento evolutivo que se fixou: o *eu*.⁸⁰⁶

Esta anterioridade ontológica ou não-origem é identificada com o Deus da fé religiosa no sentido de eterna ação criadora? E o fim, não sendo o regresso à origem, é o quê? E não culminando numa indiferenciação nem numa niilização, em que consiste? Como vai o filósofo português distinguir a sua metafísica do sistema de Herbert Spencer em que se inspira, de forma a superar as posições necessitaristas, panteístas e aniquiladoras da identidade individual que foi criticando ao longo dos seus textos, nomeadamente em diálogo com Sampaio Bruno? Ou será que temos uma alteração na posição do filósofo que o faz aproximar-se da filosofia da imanência e das teses da emanção em contraposição com as teses da criação consideradas durante muito tempo como as mais fiéis para identificar o divino? Não parece haver dúvida que a sua filosofia é uma filosofia da imanência, mas, no entanto, recusa o fim ou termo como aniquilação ou diluição dos “eus”.

Ora, partindo da experiência do eu que se sente sendo numa existência absoluta sem princípio nem fim, Amorim de Carvalho chega à noção do mais ontologicamente real, o “Real mais real” ou o mais “não-nada”, que é termo de um processo teleológico, mas que esteve potencialmente na sua anterioridade ontológica. Considera o filósofo que a associação deste valor de ordem espiritual, subjetiva ou consciente à condição determinante do

⁸⁰⁵ *Ibidem*, pp. 92-93.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 93.

Real está presente nos mais diversos momentos da história da filosofia, quer esse valor ligue Deus com o mundo, como nos panteísmos em que Deus não se distingue do mundo ou como nos emanatismos em que o mundo emana de Deus, quer esse valor de ordem psíquica seja completamente estranho a qualquer deísmo ou teísmo na concepção de um Real em si, por si e para si, não criado por um poder que lhe fosse estranho⁸⁰⁷.

Assim, Amorim de Carvalho vai apresentar inúmeros exemplos de posições filosóficas que estabelecem esta ligação entre o valor da realidade espiritual consciente e o Mundo, desde a inteligência imanente e ordenadora do mundo de Anaxágoras (*nous*) e das emanações degradativas do Uno de Plotino; passando pelo panteísmo de Espinosa, em que só há uma substância eterna e divina pelo que as coisas são seus modos, e pelo idealismo de Schelling, em que o espírito na manifestação histórica é posterior à natureza, mas já está contido nesta de forma latente numa certa anterioridade ontológica; até ao voluntarismo pessimista de Eduard von Artmann, em que a mais íntima essência dos átomos é de natureza psíquica com inteligência e vontade, mas que só no homem se tornam conscientes reconhecendo o mal que é o mundo; e até ao impulso vital de Bergson de natureza psíquica que aparece ligado à matéria e à degradação e cuja libertação se faz por via de uma evolução criadora. Neste âmbito, Amorim de Carvalho associa a essência espiritual da realidade, que se revela na consciência e subjetividade do homem como estando potencialmente no impulso vital primitivo (Deus?), com a sua noção de “anterioridade ontológica”. Nestas posições filosóficas, quando o psiquismo inerente à Realidade contém a ideia de Deus, trata-se sempre de uma noção vaga de Deus que não corresponde à noção dum deus pessoal e criador distinto do mundo criado. Por outro lado, também reconhece que neste sistemas mencionados, o mundo, quer seja criado, realizado emanativamente ou considerado um Todo feito, com exceção dos sistemas de Hegel e Bergson, aparece sempre como resultado de uma queda e degradação na relação com o princípio divino⁸⁰⁸.

Mas qual é a perspectiva do sistema de amorim de Carvalho? Apresenta-se na linha judaico-cristã da metafísica da transcendência e da criação do mundo a partir da nada, mesmo que relativo, por ação de um Deus que é anterior e distinto, ou apresenta-se na linha grega da metafísica da emanação e da degradação e identifica-se com estas filosofias que atribuíram a superdeterminação do Real ao fator psíquico ou espiritual, considerando-o de forma imanente no processo evolutivo universal? Como já vimos, a interpretação de Amorim de Carvalho sobre a filosofia de Tomás de Aquino, que na procura de racionalizar a criação divina identifica essa criação com emanação, é indicadora da posição imanentista do filósofo positivista, mas a sua posição

⁸⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 95.

⁸⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 98.

é assumida quando, na sequência da explanação de todas as filosofias da imanência, responde que a sua interpretação do real:

[...] não é mais do que um novo aspeto duma conceção filosófica que, sob várias designações e tendências, tem a sua forte representação na história da filosofia. No que é novo aspecto ou julgo que o é, dá particular atenção à subjetividade, ao todo no infragmentável estado subjetivo ou consciencial de conhecer-se estar sendo, que não conhece a origem causal; e tal subjetividade é mais definidora do Real ou mais real do que a objetividade física fragmentada em séries de origem causal, de relações causa-efeito, que podiam ser encadeadas, se a ciência pudesse tanto, até onde se ergue a fronteira intransponível da primeira causa.⁸⁰⁹

Esta anterioridade ontológica potencial do mais Real, pressuposta na evolução teleológica, é concebida metafisicamente e não cientificamente como uma subjetividade que determina e atualiza os seres psíquicos individualizados e que, embora pela nossa linguagem do mundo dos fenómenos com relações de causa-efeito, possa ser chamada de origem, em rigor constitui o sentimento potencial e atual da não-origem e do desde sempre.⁸¹⁰ «A verdade é que o Real, o Não-Nada, não é domínio que a ciência abranja totalmente, e é completo o malogro da ciência quando ela enfrenta o problema da origem, cientificamente insolúvel»⁸¹¹.

Mas fica ainda uma questão por resolver: situando-se no âmbito das filosofias da imanência, como é que salvaguarda a identidade pessoal do “eu” ou dos seres psíquicos individualizados nessa vida sem fim, tendo em consideração as suas críticas aos sistemas nirvânicos de aniquilamento do “sou” ou da “pessoa”? Amorim de Carvalho considera que a noção de “origem causal” não permite superar as antinomias relativas ao surgimento do mundo e propõe a noção de “não-origem” ou “anterioridade ontológica» para resolver esse problema, considerando que se o Real teve uma origem também poderá findar e que se não teve origem também não findará, o que em termos humanos significará a imortalidade: «Na dialéctica mononómica da concepção que proponho da realidade, com uma só tese – em que o psíquico é o real mais real, de mais valor ontológico –, o problema do fim ou não-fim é o problema da morte ou da imortalidade, isto é, da sobreexistência»⁸¹².

O filósofo diz não ser possível conceber uma qualização acima da subjetividade do “sou” humano que existe pensando, o que, em rigor, significa a impossibilidade de conceber Deus pessoal porque não é objeto de

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁸¹⁰ Cf. *loc. cit.*

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 100.

⁸¹² *Ibidem*, p. 101.

experiência: «O que eu sou, o sou absolutamente, no absoluto do que não se explica senão por si mesmo: sou»⁸¹³. Considera que o seu positivismo metafísico consiste na liberdade do “sou” e no seu não-aniquilamento, pelo que situa-se no âmbito de um conceito de liberdade conciliável com as noções de causalidade, determinismo e necessidade inerentes às leis da realidade mononómica. Mas trata-se de uma liberdade como autodeterminação de algo que necessariamente se determina pela sua própria natureza que implica leis de causalidade e portanto incompatível com o livre arbítrio, porque tudo se constitui em termos de necessidade do Todo⁸¹⁴. Na subjetividade do “sou” radica a liberdade como necessidade do mais real, que significa a teleológica libertação da contingência pelo processo da qualização da matéria para o biológico, do biológico para o psíquico, do psíquico para o homem e do homem para a subjetividade:

O real da necessidade última libertado é o do *sou* da pessoa singular, livre em si, por si e para si, e a ele há-de referir-se o próprio conceito espiritual e necessariamente espiritual das liberdades políticas e sociais, quando se põe o problema das relações de convivência entre os diferentes *sou*, entre mim e os outros.⁸¹⁵

Desta maneira, tendo o Real chegado à sua máxima qualização no “sou”, a noção de extinção do “sou” é absurda, pelo que a morte terá de significar uma de duas coisas: a) uma desqualização e desrealização vertical do “sou” que implica o recomeço do processo na hipótese do eterno retorno; b) uma continuação, não mutacional, porque a qualização máxima do “sou” já foi atingida, mas transmaterial e transvital em condições existenciais novas de libertação das contingências fisiológicas e materiais da vida terrena, na hipótese da sobreexistência⁸¹⁶. Na interpretação escatológica do “sou”, Amorim de Carvalho recusa a redução de tudo ao nada e defende a “sobreexistência” ou continuação depois da morte, mas, no capítulo final da sua obra *Tese e Antítese* assume de forma explícita o seu agnosticismo, tantas vezes hesitante e dissimulado entre o apreço por perspectivas teístas, fideístas e deístas, e concebe as relações existenciais com o transcendente, não numa experiência do divino, mas numa relação com os outros “eus” na esperança do Encontro futuro:

[...] as minhas preces religiosas – dessa religiosidade que todos temos perante o Real que nos transcende – dirigem-se não a um Deus que não sei o que seja, ou que não passará duma simples ideia hipotática no espírito humano, mas entes queridos e bons, a esses outros

⁸¹³ *Ibidem*, p. 139.

⁸¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 146-147.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁸¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 151.

eus que eu amei e por quem fui amado, tornados (quem sabe?) intercedentes e socorrentes, pela telepatia do *Sou* liberto das condições limitadoras que são para nós e eram para eles a Matéria e a Vida.⁸¹⁷

2.7. Amorim de Carvalho: A crença de um homem sem fé

Artur Manso

2.7.1. A crença de um homem sem fé

Depois da questão religiosa no pensamento de Amorim de Carvalho (1904-1976), nomeadamente no que respeita ao problema de Deus, ter sido já abordada com profundidade (e complexidade) por Samuel Dimas⁸¹⁸, tentaremos aqui, num registo mais modesto, expor as fragilidades do discurso religioso e metafísico de um pensador que se move no cientismo positivista, mas que assume, em todos os aspetos do seu pensar uma dimensão ontológica e metafísica que não se concilia com a matriz do pensamento científico-positivista. É o positivismo lógico que está presente naquilo que sustenta a base argumentativa de Amorim quanto às questões da existência, de Deus, da eternidade, da morte e da sobrevivência. Como escreve Wittgenstein (1889-1951):

o método correcto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i. e., as proposições das ciências naturais – e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar filosofia – mas *este* seria o único método estritamente correcto.⁸¹⁹

Terminando um pouco mais à frente com a proposição liminar: «Acerca daquilo de que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio»⁸²⁰. É neste trilho que Amorim explana as suas intuições, tornando claro que só a ciência e o real, o facto, lhe interessa, mas a verdade é que nunca se liberta das interrogações metafísicas, não seguindo, por isso, as recomendações de

⁸¹⁷ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁸¹⁸ Cf. Samuel Dimas, «O problema de Deus na filosofia de Amorim de Carvalho: Necessidade e liberdade, emanação e criação», in A. B. Teixeira; R. Epifânio, *A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho*, Lisboa, MIL/DG Edições, 2017, pp. 119-147. Texto republicado neste capítulo no ponto anterior.

⁸¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, in *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*, Lisboa, FCG, 1987 (6.53), pp. 141-142.

⁸²⁰ *Ibidem* (6.54), p. 142.

Wittgenstein. O prévio sistema positivista fixado por Auguste Comte (1798-1857) tem pouco a ver com o argumentário desenvolvido por Amorim que quer provar que os factos da subjetividade são racionalizáveis e portanto, o método científico e positivista, pese embora não os possa explicar (mas pode interpretá-los) não os deve ignorar. E aqui reside a maior dificuldade em acompanhar os positivistas lógicos que defendem que de tais proposições não é possível extrair juízos de verdade ou falsidade e a ser assim, deixam de ter qualquer interesse para a filosofia.

Da extensa bibliografia de Amorim, usam-se de preferência as edições em livro uma vez que nos mesmos incorporou parte dos textos anteriormente publicados não deixando, contudo, de se considerar outros escritos ainda dispersos sobre a temática. Na altura do seu falecimento estava a trabalhar na reunião da sua obra, projeto que ficou inconcluso, mas que o seu filho, Júlio Amorim de Carvalho que fundou a Casa Amorim de Carvalho, deu continuidade tendo já promovido a publicação de diversos volumes e outro material que pode ser consultado no sítio da referida instituição www.amorimdecarvalho.com. Para o que aqui interessa, constata-se que Amorim desde a sua juventude se preocupou com o problema religioso e metafísico, mantendo, até ao final da vida as suas inquietações e os conceitos que as envolvem num plano que não conhecerá grandes alterações. No ano de 1923, ainda jovem, insere na revista *Modas e Bordados* alguns sonetos: um intitulado *Pantelismo* (25/4/1923) e pouco tempo depois *Amor e Deus* (9/5/1923) em cujos dois últimos tercetos se lê:

Minh'alma vai pelo Infinito fora,
Do teu olhar à viva claridade,
ébria de vida e luz, ébria de aurora...

E numa ânsia eterna, indefinida,
– ânsia de Deus! ingénita ansiedade! –
ao abraçar-te abraço Deus e a Vida...

Mas já no último terceto do soneto *A uma crente*, de 1922, ainda inédito, tinha escrito:

É uma ilusão a tua fé. Contudo,
eu q'ria ter o teu doirado escudo,
para sorrir – quando viesse a Morte....⁸²¹

Como se pode constatar, a sua poesia nunca deixará de estar impregnada das interrogações metafísicas sobre o destino, a significação do real, o problema de Deus, que atingem o seu esplendor nas composições poéticas

⁸²¹ Amorim de Carvalho, *Sonetos dispersos*, Inédito.

da maturidade *Il poverello* (1939), *O juízo final* (1948), *Comédia da morte* (1976). No entanto, mesmo que considere que poesia e filosofia tratam dos mesmos temas, distingue o saber filosófico do saber poético:

A Filosofia é o *saber*, em pensamento reflexivo e discursivo [...] acerca da realidade [...] na crença duma correspondência entre o real e o pensar [...] sendo objecto da filosofia todo o pensável, incluindo o próprio pensamento – que ao saber não põe limites externos ou do seu objecto [...] embora se esgote, no homem corpo-e-alma que pensa, em limites internos ou de si mesmo.⁸²²

enquanto que a

poesia é o pensamento, filosófico ou não, em idealidade, isto é, sem necessários argumentos, ou provas, ou razões validamente discursivas [...] sendo o pensamento dado em valor de idealidade.⁸²³

Desta forma, fazer filosofia é diferente de criar poesia, mesmo que esta se venha a designar de filosófica ou de pensamento. Neste texto é o conhecimento filosófico que perscrutará o problema religioso, pois, Amorim é um crente sem fé, para quem o ateísmo, enquanto corrente materialista, não faz sentido, acreditando, ainda, que a religião tradicional que o cristianismo representa há quase dois mil anos, é o que separa a civilização da barbárie.

2.7.2. Realidade e idealidade

O real é o palco da nossa história. É o local de projetos a realizar que fazem parte da nossa condição de existentes, uma vez que cada experiência de vida é composta pelo resultado das escolhas que se vão fazendo. Aquilo que se passa no quotidiano e que nos vai marcando parece ser uma parte de um todo maior, um esforço para que cada um deixe o particular e concreto e volte a (re)unir-se na unidade perdida:

um ideal ôntico para onde vai uma realidade cada vez mais real, com suas divinatórias antecipações, dadas, por exemplo, pela intuição dum filósofo, pela emoção moral de um Jesus e pela emoção estética na imagem plástica dum Miguel Ângelo, na imagem mental dum Dante ou Goethe, na imagem potencial de imagens de Wagner ou Beethoven? Um Absoluto que se *constrói concretamente* [...] no Tempo e até nos mistérios do Tempo para além da morte? Um

⁸²² *Idem*, *Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Porto, Figueirinhas, s/d, p. 11.

⁸²³ *Ibidem*.

Absoluto que se faz com a construção duma multi-dimensional Realidade? Realidade necessariamente de essência metafísica ou indo, cada vez mais e maior, para o metafísico, para o Todo final.⁸²⁴

O indivíduo representa o particular, mas tem sempre o pensamento fixado no absoluto. Insatisfeito com o real lança o olhar para o ideal que antevê e fixa na (re)criação, quer seja na obra de arte ou na crença religiosa, mundos que se configuram para lá do que aparece, que apenas têm suporte no pensamento e se revelam na angústia do desconhecido que nos inquieta:

Uma sombra de melancolia [...] dada pela presença da ideia da morte, em torno da qual a ideia de Deus é uma constante em problemática [...] porque da ideia de Deus à sua existência sempre colidirão o *não* e o *sim* como soluções do problema, no espírito humano derrotadamente ultrapassado pela realidade em que existe, e tendo apenas, em limite, esses dois últimos recursos: a crença e a lógica.⁸²⁵

A distância entre o real e o ideal, entre a matéria e o que subsistirá para lá dela (se subsistir alguma coisa!) alimenta-lhe a esperança que vai sustentando pela crença na lógica. Mas a lógica não necessita de crença, ela é justificada por postulados evidentes. Manifestar crença na lógica é, já por si, considerá-la insuficiente e reduzi-la a um papel que lhe é estranho, pois ela lida com a certeza, termo que Amorim evita pronunciar. A categoria da subjetividade, aquela que concede a autêntica liberdade ao homem, pressupõe uma adaptação do interesse individual à lei universal, que não pode ir além do facto. A subjetividade põe cada um em confronto com a sua finalidade a partir das categorias inferiores da vida e da matéria que considera serem contingentes: «O *sou* libertando-se do *é*. O *qualis* de que o *sou* é a suprema e final manifestação, é o fundamento teleológico da própria Matéria, porque é o fundamento teleológico de toda a realidade»⁸²⁶.

A realidade é factual e o nada que tão teorizado é na tradição filosófica e religiosa não tem qualquer razão de ser. O Nada não existe porque o real apenas contém fenómenos e factos e um pretenso Ser de que essas entidades emanam não tem qualquer cabimento, nem sequer como desejo de uma outra possibilidade, mais de acordo com os anseios de igualdade e a inevitabilidade da diferenciação. O nada ou o não-ser são meras hipóteses de pensamento que se revelam absurdas, pois se o nada é o contrário daquilo que se conhece, do que *é*, como poderiam, a partir dele, surgir as coisas? Um nada que se oponha ao facto é uma ideia sem qualquer sentido. Cada

⁸²⁴ *Ibidem*, pp. 139-140.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 231.

⁸²⁶ *Idem*, *O Positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 37.

um, a seu modo, faz parte desse desígnio maior que é orientar a natureza para um fim que a causalidade possa sustentar. O Ser é o que existe e se conhece e, portanto, a liberdade é uma espécie de necessidade que se vai libertando da contingência. Mas o problema subsiste porque cada existente é diferente do outro e mesmo que todos estejam confinados ao mesmo espaço de acontecimentos, não lhe respondem de igual modo e não têm as mesmas expectativas para o que possa acontecer quando o seu percurso existencial tiver um fim:

impossível, logicamente impossível mesmo, imaginar uma qualização acima da subjectividade do *sou* humano. O que eu sou, o sou absolutamente, no absoluto do que não se explica senão por si mesmo: sou [...] a hereditariedade só explica as condições extrínsecas e transmissíveis [...] do *é* – e não do *sou*.⁸²⁷

O mundo real é partilhado, não se confina a uma visão única e a acontecimentos isolados e a subjectividade não é compatível com o solipsismo, pois ninguém está só no mundo e os interesses, afetos e escolhas têm e são uma referência de outrem e para outrem. O indivíduo só se reconhece como tal na sociedade e esta requer partilha, no todo ou em parte, aceitação e rejeição pelos interesses dos outros que connosco existem:

A categoria existencial da subjectividade caracteriza-se, pois, pela mais imediata positividade ontológica da existência, impossível de ser negada, mesmo que eu afirme: *eu não existo*. Afirma-se nesta proposição, a existência do eu que formula, no entanto, a negação de si mesmo.⁸²⁸

Respeitando os preceitos lógicos é impossível defender algo e o seu contrário através das mesmas proposições e, portanto, a necessidade e a liberdade devem harmonizar-se mas Amorim parece não ser tão restritivo, pois se recusa o mundo da idealidade, então nada pode cotejar sobre ele, nem sequer subjectivamente. Na sua explicação mononómica da realidade a que procede insere três ideias centrais: 1.^a todos os fenómenos têm uma causa; 2.^a tudo obedece à cadeia causa efeito, ou seja é regido pelo determinismo; 3.^a é necessário que tudo que tem uma causa não deixe de ser o que é e o que vier a ser. Mas se tudo é causado, determinado e necessário, a liberdade continuará a ser um problema:

Chegaremos a uma ontologia axiológica, em que, retomando-se a visão total da realidade da nova luz de compreensão filosófica e na transcendência metafísica das experiências das nossas situações

⁸²⁷ *Idem, Tese e antítese*, Porto, Ecopy, 2013, p. 139.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 143.

individuais e particulares, a liberdade é, e agora com mais rigor ontológico é, a do ponto de vista do *sou*, a do ponto de vista de cada *sou* como a ‘primeira realidade’: a necessidade da Tese do Real, no *sou*, libertando-se das contingências ou coisificações das sub-teses no *é*.⁸²⁹

Perante a persistência da dificuldade, esclarece:

Talvez não haja liberdade; há libertações [...] o que se liberta é, sempre, o *real mais necessário*, isto é, o mais qualizado, libertando-se das contingências que o impediam ou retardavam como coisificações.⁸³⁰

Há em Amorim uma irreducibilidade entre o indivíduo e a sociedade e entre o real e o ideal. Desta dificuldade, é sintomático o que expõe em *Fraternidade, Igualdade, Liberdade*⁸³¹ onde sobre a relação entre o cristianismo primitivo e o socialismo entende não se poderem confundir por causa da fraternidade pois o socialismo pretende socializar a fraternidade que em si mesma é naturalmente pessoal e o pensamento fraternalista de Jesus nada tem a ver com qualquer governo, seja socialista ou outro. A tentativa, então, de harmonizar o mundo dos fenómenos, do que acontece e o do ideal, daquilo que se deseja e não se manifesta evidente na existência, é tentada por Amorim, como de certa maneira já tinha sido procurada por Kant, com a reflexão sobre a arte que:

no seu mais elevado sentido é um esforço para revelar o que a alma humana possui de mais profundo e de mais verdadeiro [...] pela utilização de *valores sociais*, únicos capazes de comunicarem e de serem compreendidos [...] além da verdade e da ordem, o *valor estético da inteligibilidade na arte*.⁸³²

No labor de enquadrar a compreensão da existência vai inquirir sobre a emoção estética do sujeito, a relação entre arte e valores reais, continuando a orientar a investigação pela dialética mononómica – entre o Real (tese) e o Nada (antítese) –, que reclama uma axiologia fundada no real, mesmo que persiga apenas uma filosofia sustentada pela reflexão e crítica dos problemas originados pela experiência, observação e leis do saber científico⁸³³ numa espécie de junção do intuicionismo de Bergson com o cientismo.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 147.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁸³¹ *Idem*, «Fraternidade, Igualdade, Liberdade», in *Diário Popular*, suplemento Quinta-Feira à Tarde, 22-08-1957, pp. 1-2.

⁸³² Cf. *idem*, *Estética e teoria da arte*, Porto, Estratégias Criativas, 2004, p. 55.

⁸³³ Cf. *idem*, *De la connaissance en general à la connaissance esthétique. L'esthétique de la nature*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 2.

Na ânsia de expor uma ontologia que assente na lógica, o idealismo de Platão é combatido pelo realismo de Aristóteles mas não deixa de identificar o bom com o belo, considerando a emoção estética como um estado gnosiológico desinteressado. A arte dá-lhe ainda a certeza de que o homem, ao contrário do que afirmava Heidegger é um ser para a vida, sendo a morte a dispersão do subjetivo. Mas o credo na natureza e nos factos, o postulado de uma arte social, não anula o desejo de idealidade que o seu pensamento contém:

O mais rico conteúdo espiritual dos nossos sentimentos, na inquietação dos quais vivem os filósofos, os poetas, os santos, os heróis e os místicos (sentimentos metafísicos, amorosos, religiosos patrióticos, morais, etc.) tem uma génese ou uma sublimação sociais.⁸³⁴

Será inútil querer compreender a opinião de cada um se antes não interrogarmos o meio em que se desenvolveu:

Se existe um mundo metafísico (e nós cremos que existe) ele terá que ser conquistado em hipótese (hipótese de Deus, da imortalidade ou sobreexistência, etc.), para o conhecimento humano, por uma ciência filosoficamente aberta a toda a realidade.⁸³⁵

Admitir a transcendência é comungar da ideia de que a ciência só por si é insuficiente para responder à concretude do homem porque ela apenas trata de uma das suas preocupações: os factos e as respetivas leis que os regem, mas como mostra a arte e as outras formas de criação, há um mundo subjetivo que partilha de uma idealidade não mensurável que marca de forma irreduzível os indivíduos.

2.7.3. Religião e criação

Amorim nega a ideia de criação a partir do nada, mas não parece convencido que a origem do mundo dispense uma interpretação religiosa. A religião enquanto instituição e atualização dos ritos, mostra-se-lhe como um entrave ao progresso por assentar em processos sugestivos que pretendem manter o indivíduo subjugado ao temor e ao tremor. Em seu entender, sendo os princípios fundadores do cristianismo democratas, as igrejas cristãs nunca os geriram nesse sentido, pois falam de moral e deveres sem se importarem com a igualdade, mostrando um interesse no ensino por quererem ser elas a educar o povo sob a forma anti-democrática que de acordo com as verdades reveladas de aceitação acrítica de dogmas, impedem o exercício do livre pensamento e da autodeterminação. Reconhecendo que o sentimento religioso

⁸³⁴ *Idem, Estética e teoria da arte*, p. 90.

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 104.

é muito profundo compete, então, que a religião deixe de ser dogmática e se integre totalmente na ciência para que surja uma nova mentalidade onde os valores do cristianismo que enformam o humanismo sirvam a organização democrática da sociedade. Este era um dos postulados do positivismo por si adotado e para o conquistar, o clericalismo reinante não poderia vingar:

Sob o ponto de vista da formação do carácter, a educação clerical, procurando desenvolver o zelo religioso, para acordar sentimentos de renúncia e desviar os homens das realidades objectivas produz fanáticos e, muitas vezes, perverte ou mata as idéias mais humanas e generosas [...] Com o desenvolvimento cultural, mas duma cultura absolutamente científica, eu estou certo que os homens tocarão um nível ético, sem dúvida mais elevado e equilibrado do que aquele a que pode levar a educação dentro do espírito clericalista.⁸³⁶

O clericalismo estabelecido, em seu entender, não prestava um bom serviço nem à religião, nem à moral, nem à cultura, sendo apenas uma forma de domínio, entre outras, que se quer impor. Mas se combate a prática das religiões, o mesmo não se passa quanto à sua essência e mesmo que não o deseje, a verdade é que não deixa de perseguir a ideia de um Deus criador:

Só o criacionismo das religiões pode conter uma ideia válida e pura de DEUS. o panteísta e o teopanista (para os quais mundo e Deus se identificam, e que dizem: *Deus existe*) e o imanentista (para quem o Mundo, provindo de Deus e regressando a Deus, tem no trânsito em que é Mundo o seu determinismo próprio, e que também diz: *Deus existe*), usam, todos, uma linguagem residualmente mística e muito ingénua, que, verdadeiramente, significa: o *Mundo existe*. Em termos de teologia constroem uma ateologia pancósmica.⁸³⁷

Seja como for, por excesso ou por defeito da linguagem, porque a dificuldade para encontrar uma causa objetiva para o início da criação continua a ser um problema, porque os conceitos lógicos de espaço e tempo tenham de ter existência fora de um determinismo criacionista, Deus continua a ser um problema:

Dizer que o Tempo é Deus, é dizer este absurdo: o sendo da existência de Deus é Deus, – quando uma coisa é o Ser sendo (Deus

⁸³⁶ *Idem*, «O Clericalismo contra as democracias», in *Gazeta de Matozinhos*, n.º 10, 24-8-1930, p. 4.

⁸³⁷ *Idem*, *O Positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, p. 82.

neste exemplo) e outra coisa é o sendo do Ser (o sendo, no exemplo de Deus, de duração eterna da existência de Deus).⁸³⁸

O conceito de duração não se lhe aplica porque a existir não se confunde com o mundo. Deus está no mundo, mas não é do mundo, não é responsável pelos fenómenos nem tão pouco a razão de ser daquilo que existe sendo o Tempo uma «transrealidade *metontológica*». A existência é o tempo e este só tem presente e, seguindo os discursos criacionistas, conclui:

Antes, depois e curso são da natureza dos fenómenos e dos seres. O tempo é, portanto, indiferente à reversibilidade ou irreversibilidade dos fenómenos, portanto, é indiferente à existência ou não existência dos seres, embora estes não possam existir sem o tempo [...] Se abstrairmos do ser, isto é, se pensarmos o Nada, nem por isso, no nosso espírito, deixa de persistir a noção do tempo.⁸³⁹

O tempo é uma categoria do pensamento que a razão não pode objetivar, é um *a priori*, pois é preciso entendermo-nos sobre o lugar onde decorre a nossa existência e o que possa significar a duração. Como o vocabulário positivista é reduzido, resta o recurso ao argumentário próximo das interpretações místicas:

O tempo é, portanto, *no nosso estar no mundo e para o nosso estar no mundo*, uma noção *com a qual* o ser é posto: uma noção *cum qua*. O tempo não é absoluto nem relativo; não é homogêneo nem heterogêneo; não é infinito nem finito; não é contínuo nem descontínuo; não é *a priori* nem *a posteriori*; porque tudo isto são noções de referência existencial, e ele não é, pois, existência nem da existência. Sendo uma condição *cum qua*, metontológica e transreal de todas as existências, é uma categoria indiscursiva da Meta-metafísica [...] e esta não está numa necessária relação com a *realidade deste Mundo* [...] porque persistiria [...] mesmo que o mundo fosse suprimido.⁸⁴⁰

O padrão do discurso positivista sobre o lugar de Deus criador não é seguido por Amorim que em *Para um novo antropocentrismo*, contraria as teses do astrónomo James Jeans (1877-1946), divulgador da teoria da relatividade e dos *quanta*, que defendia que a vida humana na terra é uma espécie de erro e as condições que a permitem, deixarão de existir fruto da evolução do universo, pois a espécie humana parece ter sido criada de forma a não suportar

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 167.

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 180.

evolução. Amorim considera que a existência é mais real do que o Universo e não se pode resumir às contingências da causalidade evolutiva:

desde que a Vida tenha sido um facto interplanetário, pode continuar a ser em diferentes lugares, e a previsão fatídica dará conta apenas de contingências dramáticas dum processo de significação cósmica; além disso, nada nos garante que os homens na Terra ou de outros Mundos, não consigam climatizar artificialmente os seus planetas, quando chegar o terrível momento daqui a biliões e biliões de séculos; também nada nos garante que a Vida não conquiste ou invente formas novas de adaptação natural em qualquer lugar do Universo.⁸⁴¹

Colocando-se em lugar oposto a Jeans, afirma:

A minha crença de que a Vida não é um erro, mas a própria razão do Universo provém da supremacia que concedo ao Tempo, do qual o Espaço é que será uma simples dimensão [...] transportando-nos desta concretização prática para o domínio metafísico das correlações Espaço-Universo-Físico e Tempo-Vida deduz-se sigolisticamente que o Universo existe em função e em dimensão contingente da Vida. Podemos até admitir um futuro metafísico de Tempo Puro sem Espaço, logo duma Vida pura sem Universo físico, com um campo imensamente aberto às teorias místicas.⁸⁴²

Seguindo outros físicos e astrofísicos como Maxwell acredita que em Marte poderá haver vida semelhante à nossa pois nada garante que não haja outros seres em outros lugares tanto ou mais inteligentes que nós e se assim for o antropocentrismo terá uma dimensão interplanetária porventura deixando a terra de ter o lugar central no universo, mesmo que não seja fácil prever como reagirá a sua organização aos diferentes problemas éticos, morais e religiosos que essa nova realidade nos venha a colocar. No novo antropocentrismo de certo modo os papeis do homem e de Deus na criação estarão invertidos, o homem passa a ser personagem central e Deus existente secundário. A questão do divino aparece, assim, conjunta com a ideia da criação e a necessidade dos homens se esforçarem por atribuírem uma causa a todos os acontecimentos. Se ela é facilmente demonstrável, o assunto está resolvido, se é de difícil percepção, o pensamento mítico, religioso, mágico, na assunção de que o homem não se basta a si mesmo, propõem que essa causa esteja em um ser superior – causa não causada –, responsável por toda a criação:

⁸⁴¹ *Idem*, «Para um novo antropocentrismo», in *Diário de Lisboa*, 22-11-1954, p. 1.

⁸⁴² *Ibidem*.

A religiosidade é pois, um sentimento-crença em que se pode inserir um pensamento, e este é que vai criar o problema religioso no seu esforço de racionalização, do desconhecido, procurando reduzir o desconhecido às razões humanas, à volta desta principal razão: tudo tem uma origem, o Mundo teve uma origem e persistirão as forças ocultas dessa origem. A ideia do *divino* surge deste esforço de racionalização da origem. De certo modo distingo também entre o sentimento *religiosidade* e a ideia *divino*, pois não me parece impossível uma religiosidade ateuísta, estado de alma impreciso (mas capaz de ser ponto de partida filosófico) por ter quedado no mero sentimento do sagrado e desconhecido com as ideias consubstanciais de imortalidade e providencialismo imanente.⁸⁴³

É nesta confusão conceptual que Amorim volta a criticar a superstição religiosa e a credence popular que se constroem sobre a teologia que fomenta o medo e a recompensa e vive da antropomorfização de Deus, abrindo-se a uma religião mística onde em lugar de se sentir a presença de Deus se apreende o vazio de Deus:

É na contenção lúcida da religiosidade [...] nos atributos antropomórficos de Deus, mas sem perder a ideia-conhecimento de Deus que o misticismo tem autenticidade e valor. Os místicos podem criar religiões ou continuá-las, mas têm de as condicionar em termos de racionalização-limite acessíveis às religiosidades humanas equilibradas. Religião é [...] no melhor dos casos, uma organização colectiva de religiosidades [...] quando a religião, no extremo oposto à hiper-religiosidade mística, se torna uma organização colectiva de superstições idólatras à volta da antropomorfização de Deus, sem sentido autêntico de religiosidade.⁸⁴⁴

Também se podia perguntar a Amorim pelas evidências desse novo antropocentrismo que a ciência promete. O conhecimento de uma realidade alargada com outras organizações de seres inteligentes, algo semelhante à actual teoria dos mundos paralelos que conta com vários adeptos no campo das ciências, com certeza, mas que essa nova realidade prossiga a centralidade no homem, continua a ser um preconceito. No cenário aqui apresentado a ciência afirma o que ainda não conhece baseando-se num dado da crença: os religiosos não discutem a onipotência divina e os positivistas não abdicam das leis científicas. Uma coisa continua a ser certa: o Nada enquanto ausência total do ser, nada poderá vir a originar:

⁸⁴³ *Idem*, «A ideia de Deus no pensamento religioso», in *Diário de Lisboa*, 08-12-1954, p. 13.

⁸⁴⁴ *Ibidem*.

Se teimarmos, porém, em pôr a ‘origem’ da realidade a partir do nada, continuaremos a ver (logicamente) que essa teima se desfaz por si, desfazendo-se o conceito de nada, de que a realidade saísse de qualquer modo, porque um nada de que saia o mundo é, afinal, um falso nada; se fosse verdadeiramente nada, não podia começar nele *esta* realidade nem nenhuma outra; ele já era algo, visto que potencialmente continha *esta* realidade.⁸⁴⁵

Nesta indagação a sua impotência é manifesta pois continua convencido que fora do princípio da causalidade que a experiência e a observação dos fenómenos garante nada pode ser alcançado. A filosofia pode especulativamente encerrar a cadeia causal, mas esse procedimento não resolve a origem do mundo:

Da dialéctica mononómica [...] se tiraria, uma hipoteticamente terceira solução: a de que o mundo ou Real não tem origem, não pelo argumento ou apenas pelo argumento de que o mundo é eterno – sem começo nem fim –, embora o seja, mas particularmente, ou ainda, por um argumento tirado duma experiência tornada forma de pensamento capaz de prescindir do princípio da causalidade.⁸⁴⁶

Desta forma o positivista Amorim de Carvalho parece disposto a abandonar o princípio da causalidade num dos problemas centrais da existência, aventando hipóteses que apenas servem as análises criacionistas de fundo mais ou menos metafísico.

2.7.4. Deus e transcendência

Se já é estranho que um positivista tenha tanta necessidade de se pronunciar sobre a criação do mundo com o recurso explícito à religião, ainda é menos natural que alimente com insistência um pensamento próprio em torno de Deus e dos problemas atinentes à ontologia e metafísica. Amorim parece estar convencido que quer se ponha a hipótese de Deus existir, quer a sua contrária, são os homens que dão sentido às ideias que são património dos discursos teístas e atéistas:

A crença originariamente religiosa [...] deriva de fé em Deus [...] ou nos deuses [...] e na Palavra de Deus ou dos deuses – na qual vê a Verdade absoluta. A essa verdade absoluta submete todas as outras – nas suas ambições dogmáticas, e nas suas limitações probabilistas

⁸⁴⁵ *Idem, Tese e antítese*, p. 48.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 51.

ou pragmatistas, porque tudo é por criação divina [...] A crença religiosa é, pois, um dogmatismo, mas gratuito – porque começa por ser dado, embora depois queira ele mesmo racionalizar-se.⁸⁴⁷

Um positivista podia ficar por aqui e estaria tudo dito acerca de Deus. Podemos ainda conceder que nas suas preocupações sociais acrescentasse o preceito do amor como mandamento absoluto para Deus e homens e enquadrar a queda da humanidade com a quebra deste vínculo que originalmente poderia ter unido o criador às criaturas, podendo até acontecer que caiba aos homens o esforço maior no resgate da unidade perdida com a quebra do amor. Mas se essa lei foi também quebrada por Deus que deliberadamente se afastou dos homens, a mesma não poderá ser refundada só com o esforço da parte sofredora e suplicante, tem também que contar com igual ou maior empenho de Deus no caso dessa transgressão ter levado à criação:

Os pecados humanos já são quedas na Queda. Mas como esta não é visível, nem compreensível, pelas condições, até, da magia do livre arbítrio [...] Cristo, Deus expiando-se, tem de tomar a forma humana para ser compreendido, tem de usar as palavras compreensíveis para esta ilusão. E os homens olham da distância infinita do Criador, a expiação do Criador como se fosse a expiação deles – sem que a entendam. Basta que se amem uns aos outros, porque os homens imperfeitos possuem o ideal de perfeição que Deus pôs nas suas almas.⁸⁴⁸

Se assim fosse, a autoexpição de Deus seria um ato de recriação ou do retorno dos seres individuais à unidade de que provêm. Nem o Ser se entende sem os seres, nem os seres sem o Ser, a interdependência de ambos é a essência da unidade perdida. A religião arrasta os indivíduos para uma crença impessoal por contágio de uns aos outros, mas a esta forma de crer e suas manifestações pode contrapor-se uma adesão racional de cada um aos argumentos da crença, mesmo que não sejam passíveis de prova:

A dedução lógica da existência de Deus [...] pode enganar-se; a crença imediata (do sim pelo sim) também pode enganar-se, sem que nunca saibamos, neste mundo em que vivemos, que ambas podem enganar-se – porque nem a dedução nem a crença serão objectivamente verificadas no deduzido e no crido. Para o serem era preciso que o deduzido e o crido tivessem objectividade de existência – sob

⁸⁴⁷ Cf. *idem*, *Deus e homem...*, pp. 73-74.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 121.

qualquer forma de realidade [...] como, por exemplo, a flor que vejo, a árvore que estou a ver.⁸⁴⁹

Pelas regras da lógica a existência de Deus nem pode ser afirmada nem infirmada, mas isso não impede que possa ser comunicada com argumentos que façam sentido. As coisas existem porque a experiência suporta a sua razão de ser, mas Deus não é passível de ser experimentado, existindo apenas ideias que sustentam a sua existência. Mesmo com uma interpretação mais lata, o problema não fica resolvido na medida em que o cientismo positivista apenas responde aos dados da experimentação, nada dizendo do sentimento interior de cada um:

Deus [...] não pode ser objecto de conhecimento. Como objecto de conhecimento seria, então, uma coisa ou um facto científico, numa relação (que o degradaria) do conhecido Deus para o conhecente homem; numa relação do conhecimento para o pensamento que conhece [...] Da *ideia* de Deus à *existência* de Deus não há verificação possível.⁸⁵⁰

A dificuldade não se atenua mesmo que Amorim a tente explicar com argumentos lógicos e linguagem convencional:

a ideia pura dum Deus criador, sendo, mais que simples, até simplista na mentalidade das massas e nas superstições dos povos primitivos, para explicar um problema que desafia, aliás, as explicações mais filosoficamente complexas [...] porque pode, com dignidade, colocar-se no campo da discussão do problema da origem [...] E a prova é que a impugnação da ideia de Deus só tem sido feita anulando, iludindo, ou removendo o problema da origem: ou porque este se tornou um sem-sentido, ou como sucede na, aliás sugestiva, racionalização pela ‘teoria do eterno retorno’, que na ideia da circularidade *anula* a cadeia infinita das causas; ou porque o mundo foi identificado com Deus [...] ou, finalmente, porque a inteligência se confessa incapaz diante da transinteligibilidade do problema da origem (atitude agnóstica).⁸⁵¹

Não ficando satisfeito com as justificações aduzidas pelo discurso, continuará, em outro contexto, a afirmar que o homem ocidental concebe um Deus pessoal e criador que é muito recente na história da humanidade. A prática religiosa inicial que os ritos atualizam:

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁵⁰ *Idem*, *O positivismo metafísico...*, pp. 67-68.

⁸⁵¹ *Ibidem*, pp. 147-148.

teria sido um *adeísmo*, isto é, uma organização religiosa ainda sem o conceito definido da divindade [...] a palavra *ateísmo* tem uma aceção negativamente forte: negação da existência de Deus, de que o ateu tem, contudo, a ideia precisa de um Deus único, criador, pessoal e distinto do mundo (teísmo), pelo que de modo algum faria compreender um estado religioso em que um conceito mesmo vago de divindade ainda não existia. Numa prática religiosa adeísta, o primeiro homem religioso manifestar-se-ia por práticas mágico-rituais correspondendo a mitos e crenças.⁸⁵²

Esta tentativa de interpretação evolutiva ao integrar os conceitos adeísmo – politeísmo – monoteísmo, num percurso que ao evoluir se aperfeiçoa cada vez mais e se manifesta na passagem do simples e desorganizado para o cada vez mais organizado, plural e complexo não traz nada de novo ao discurso. O progresso a nível dos fenómenos causais é de fácil resolução, contudo, se os factos são explicáveis, a existência de um Deus criador apenas a nossa crença a pode sustentar e naturalmente é impossível de justificar pelo princípio da causalidade a não ser que Deus fosse o próprio universo e o tenha criado a partir do nada continuando a confundir-se com ele. A evolução é um facto causal e Amorim não quer sair dele, mesmo admitindo que o homem possa ter surgido em algum momento posterior a outras partes do universo, poderemos, pelos dados da ciência chegar ao instante da criação da existência humana e sucessivo desenvolvimento, pois a inteligência humana que habita o mundo, não lhe pode ser estranha:

Não havendo nenhuma prova da existência de Deus criador, este é apenas um objecto de crença, uma ideia-objecto de crença, que não tem a seu favor senão essa crença [...] a prova completamente irrefutável, seria a do conhecimento directo do criador, o que não tem sido senão um místico estado de alma [...] o crente só pode, portanto, afirmar o que não pode confirmar [...] à tese da criação do mundo por Deus falta uma prova da existência de Deus, – e o problema da origem do mundo continua sem solução.⁸⁵³

Entre tanta incerteza, tem pelo menos uma certeza: que o mundo não tem origem, não resultou do nada e este por sua vez não significa coisa nenhuma a não ser para justificar linguagens iniciáticas e místicas que não têm qualquer relação com a evolução assente na causalidade. A filosofia clássica preocupada com o Ser e a essência das coisas, a sua origem e fim, desenvolveu vários raciocínios criacionistas onde cabe a ideia de um Deus enquanto causa não causada, mas esses argumentos submetidos à ciência e dedução lógica

⁸⁵² *Idem, Tese e antítese*, p. 71.

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 86.

dos raciocínios, como ensinam as modernas filosofias como o positivismo lógico, não têm qualquer sustentação científica, são meras hipóteses sem possibilidade de confirmação mesmo que possam dar sentido (teórico) ao homem e ao mundo: «Deus não podia, sem o princípio da não contradição, criar o mundo, visto que este não podia ser e não ser ao mesmo tempo; e tendo-o criado, só o poderia negar ou contradizer destruindo-o»⁸⁵⁴.

O argumentário amoriniano sobre o lugar de Deus no mundo natural é pouco claro e mesmo contraditório, pois se quer afirmar a existência do mundo pela causalidade acaba sempre por concluir que a realidade precisa do Ser e portanto os discursos acerca da mesma não podem prescindir de uma ontologia. As religiões, entre elas o cristianismo, são úteis aos povos, não pela doutrina e os ritos que adotam, mas sim pela estrutura moral que transportam para a organização social:

As civilizações existem como processos em curso com uma cultura e uma correspondente mentalidade. Existe, pois, uma civilização cristã, que interpreto como um certo processo fraternalista de mentalidade social desclericalizada, isto é, tornada laica e independente da Igreja. No seu próprio movimento histórico de humanização, tantas vezes tendo lutado contra a Igreja.⁸⁵⁵

O ideal seria que a Igreja fosse laica passando a sociedade a ser governada pelos princípios que enformam a sua doutrina. O exemplo máximo, para si, desta possibilidade está na Revolução Francesa que laicizou os princípios universais do cristianismo tornando-os a base do Estado moderno e, por isso, os valores da civilização de matriz ocidental, em sua opinião, são equivalentes aos do cristianismo. É impossível compreender o progresso civilizacional de matriz ocidental fora da herança cristã. Mesmo que o cristianismo seja um acontecimento muito recente na evolução do universo, as religiões enquanto tal são-lhe contemporâneas, o que aqui está omissa, destacando-se nos seus fenómenos culturais aqueles que propiciaram a fraternidade e a dignificação da pessoa humana e esta pureza de ideais acabaram, em seu entender, por ser realizadas de forma laica. A doutrina cristã assenta os seus princípios na igualdade da pessoa humana, na solidariedade e na autodeterminação regulando a existência dos crentes por valores morais e espirituais da pessoa. A ser assim, as encíclicas de João XXIII, em seu entender, são uma tentativa de preservar as mais belas conquistas da Revolução Francesa que acabaram por se plasmar na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1789. Amorim labora no equívoco laico de considerar que a Revolução Francesa descobriu a preocupação social da igualdade, liberdade e fraternidade,

⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁵⁵ *Idem*, «A cultura cristã vista por escritores não católicos», in *Jornal da Madeira*, 28 de setembro 1963, p. 5.

quando o que aconteceu foi o contrário: esse ideário foi apresentado e vivido no cristianismo primitivo e os teóricos da Revolução, dezoito séculos depois, depuraram-no da crença religiosa e seus ritos, transportando-o para a ideologia laica. Para si a interpretação social do cristianismo que se reduz aos aspetos morais, intelectuais, filosóficos, estéticos, técnicos e científicos é curta e exige mais fundamentação que só lhe pode ser dada pela ligação ao transcendente, que como se tem visto Amorim nunca descursa.

2.7.5. Morte e sobrevivência

O problema do fim do mundo pressupõe a questão da sobrevivência de cada um que é muito cara ao pensamento filosófico desde os primórdios da sua afirmação como se constata desde os filósofos pré socráticos, mas essencialmente nos pais fundadores da filosofia clássica: Sócrates/Platão e Aristóteles. Também para Amorim, a inevitabilidade da morte coloca de imediato o problema da sobreexistência e as dúvidas que vai manifestando não são as de um ateu ou sequer agnóstico. Os modos de proceder de quem não acredita ou daqueles que não se decidem pelos argumentos dos crentes ou dos não crentes poderia facilmente ser resolvido com o conceito da subjetividade, mas o positivista Amorim de Carvalho, de forma inesperada, vai sempre alargando o seu raciocínio acerca da crença:

Não sei se há Deus (só porque minha mãe acreditou nele, eu desejaria que Deus existisse), mas creio que não há morte; tudo, ou o mais maravilhoso de tudo, logicamente continuará... Onde? Como? Que novas e secretas formas, e até formas inominadamente espiritualizadas, sedentarão novas sensualidades? Ou voltará tudo a repetir-se, qual num filme circular? Num ou noutro caso, como um ser sempre sendo: com explicação tautológica de si por si, circularmente lógico, sempre voltando logicamente a si mesmo [...] pois a aniquilação total, aquela que alguns querem fazer coincidir com o nada é um mero conceito de negação duma afirmação de existência; ou é a verificação do desaparecimento das simples contingências de que se reveste a existência necessária, absoluta, categórica.⁸⁵⁶

Como já foi notado, a religião, qualquer que ela seja, tem esse efeito social positivo que é manter a esperança num desvendamento do porvir. O autor de *Tese e antítese* continua a afirmar ter na lógica a verdadeira crença, mas não se fecha ao mistério e à transcendência. Findo o processo biológico, isto é, acabando a nossa vida corpórea com a morte, cada ser que fisicamente desaparece pode continuar «na subjectividade do *sou*» e se assim for, é a prova de que o círculo de cada vida logrará repetir-se:

⁸⁵⁶ *Idem, Deus e homem...*, p. 240.

por um eterno retorno, em que a subjectividade do *sou* sempre será o momento culminante; ou por uma intensificação da própria subjectividade do *sou* já alcançado. Talvez que, nesta segunda hipótese, todas as dificuldades da introspecção desapareçam na sobreexistência [...] o sujeito nessa continuação transcendente seria totalmente, diafanamente, imediatamente, objecto de si mesmo, o *sou* claramente sendo-o, eu conhecendo-me na plenitude do conhecimento de mim mesmo e com uma mais forte apreensão do *tu* ou *sou dos outros*, dissipando a nuvem solipsística.⁸⁵⁷

A sobreexistência devém em “evolução linear ou em processo circular” e contraria ainda mais os preceitos positivistas quando se mostra convencido que a realidade ultrapassa o nosso saber e, por isso, abre-nos à esperança de que a morte não seja o fim de tudo, mesmo que: «a sobreexistência não seja sinónimo de imortalidade, porque esta é um conceito biológico [...] e o *qualis*, pelo qual ‘*sou*’, representa uma *intensidade* existencial acima do biológico. A Subjectividade é superior à vida»⁸⁵⁸.

Eu não estou só no mundo e nada me garante a extinção definitiva com a morte biológica. As características existenciais do ser, aquilo porque se conhece na realidade – Matéria, Vida, Subjetividade – é o ser real que se realiza pela extensão:

o termo do processo do mundo não anula o tempo transreal e metontológico, indiferente ao ser e ao nada; nem anularia transespaço afinito dum nada parontológico e procorreal que pressupõe ou admite o ser, como uma transição entre a metafísica e a meta-metafísica, entre a ontologia e a metontologia.⁸⁵⁹

Mas se já a ontologia e a metafísica dificilmente podem ser tidas em conta em qualquer dedução positivista, como compreender que Amorim ainda estenda os conceitos a uma meta-metafísica e metontologia? A resposta prende-se com as hipóteses da sobreexistência ou do eterno retorno por si aventadas:

tendo o Real chegado à máxima qualização no *Sou*, a Morte terá que significar uma destas duas hipóteses:

1.^a uma desqualização, uma desintensização, uma desrealização vertical do *sou* que foi a qualização máxima, o que só não será absurdo [...] se todo o processo recomeçar: é a hipótese do *eterno retorno* ou palingenesia.

⁸⁵⁷ *Idem*, *O positivismo metafísico...*, p. 38.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 198.

2.^a uma continuação, não mutacional porque a qualização máxima no *sou* foi já atingida, deixando de haver a distância finalista necessária as mutações: mas uma continuação transmaterial e transvital, portanto, dessa qualização máxima em condições existenciais novas de libertação das contingências materiais e fisiológicas coisificantes: é a hipótese da *sobreexistência* [...] Talvez seja de admitir, ainda, a combinação das duas hipóteses, isto é, juntamente com a sobreexistência, um retornismo total para a matéria e vida estreitamente ligada à matéria, e parcial para os seres da Subjectividade, que, em semelhança com a doutrina da metempsychose, retornariam nas sucessivas ascensões subjectivas para a conquista final da sobreexistência na pureza teleológica e ascensional da Tese.⁸⁶⁰

E continuará a pronunciar-se favoravelmente sobre a possibilidade filosófica e também científica de que na realidade subjetiva, os indivíduos sobrevivam ou continuem após a morte, preferindo sobre os cenários com que se confronta o da transmigração das almas ou no seu caso das subjetividades, aproveitando a roda de sobrevivências para um aperfeiçoamento que conduzirá cada indivíduo à perfeição máxima e o libertará para sempre desse ciclo. Amorim afasta-se do Eterno Retorno do mesmo tão bem teorizado na modernidade por Nietzsche, dando a cada subjetividade (a cada alma) em cada novo ciclo de vida a possibilidade de se tornar mais humano, mais completo, por uma consciencialização cada vez maior dos seus limites e das suas forças:

na maior significação ontológica que tal existência contém e na redução inconcebível ao nada de tudo o que existe e principalmente do que existe ontologicamente acima de tudo, nos dois princípios ontostáticos fundamentais: o da identidade e o da causalidade [...] Vejo a sobreexistência, ligada ao retornismo ou não, numa relação existencial com o mundo terreno em que estou; e por isso as minhas preces religiosas – dessa religiosidade que todos temos perante o real que nos transcende – dirigem-se não a um Deus que não sei o que seja, ou que não passará duma ideia hipostática no espírito humano, mas aos entes queridos e bons, a esses outros *eus* que eu amei e por quem fui amado [...] a minha esperança última é a crença na lógica do Encontro.⁸⁶¹

Em todo o raciocínio Amorim apenas põe em evidência uma esperança que pretende fundada na lógica, mesmo que a ciência e a interpretação positivista nada lhe possam sugerir quanto a uma ausência que devém numa realidade outra junto aos que por cá partilharam a nossa vida. Este é um

⁸⁶⁰ *Idem, Tese e antítese*, p. 151.

⁸⁶¹ *Ibidem*, pp. 154-155.

problema central na sua filosofia que tenta resistir ao transcendente. Mas o esteta é também ser humano e na dedicatória que faz à irmã Maria Alice do poema *O juízo final*, volume por nós consultado na Casa Amorim de Carvalho, escreve: «Maria Alice: desde que perdemos a nossa querida Mãe, comecei cada vez mais a descreer de tudo o que nós somos – com Deus ou sem Deus – terá de ser nada. O presente poema é o mais ansioso grito da minha incompreensão do Nada. Sempre que penso em nossa querida Mãe acredito na sobrevivência». A verdade, contudo, é que o referido poema termina em dramática angústia:

Que é o Mundo? Farsa do Mal
ou criação do Amor?
Que vai acontecer?
E diante de todos, num arrepio
súbito e forte,
passam – lutando – dois monstros: o Nada e o Terror...

Onde é que tudo continua, depois da morte?...⁸⁶²

Fica agora claro que a crença na imortalidade, ou sobrevivência, é aduzida por Amorim não com o recurso à subjetividade, mas sim à emotividade. O seu cientismo positivista que tanto esforço faz para objetivar a subjetividade, deixa-se render ao laço menos objetivo de todos, a emoção, num assunto tão sério como o destino de cada um. Ele quer acreditar numa união pós morte de cada um com aqueles que em vida o amor uniu. Fora desta relação amorosa, continuará a querer ser fiel ao ideário positivista e o seu agnosticismo acaba por ser reforçado quando, alguns anos antes de morrer, em 1971, redige o soneto intitulado *Infância e Deus*:

«Ó minha infância, ó ida
galera azul no mar,
sem nunca mais voltar
ao seu cais de partida!
Minha idade querida
do ingénuo acreditar
que um anjo tutelar
guiava a minha vida!
Deus verdadeiro, em seus
desígnios de bondade,
m'o enviava dos céus!

⁸⁶² *Idem, O juízo final*, Edição Revista Prometeu, Porto, 1948.

Ó infância! Ó saudade!...
Quem me dera que Deus
fosse ainda verdade!...»⁸⁶³.

Terminamos como começámos, com palavras de Wittgenstein que Amorim parece ter em mente, mas que as alarga a um patamar que o filósofo de Viena não permitiria:

A imortalidade temporal da alma humana, isto é a sua sobrevivência eterna mesmo depois da morte, não só não está garantida como também a sua suposição não realiza de todo o que com ela se queria alcançar. É algum enigma resolvido pelo facto de eu sobreviver eternamente?

Não é esta vida eterna tão enigmática como a presente? A solução do enigma da vida no tempo e no espaço está *fora* do tempo e do espaço.

(Os problemas a resolver não pertencem às ciências da natureza).⁸⁶⁴

A última proposição está entre parêntesis e continuará a ser tão importante para o seu autor quanto para Amorim de Carvalho. O discurso científico e lógico poderá albergar a explicação causal dos factos, mas sobre a necessidade do absoluto que mora em cada um, jamais poderá afirmar ou infirmar o que quer que seja.

2.8. José Marinho e a questão da redenção

Renato Epifânio

O ser não carece de redenção porque ele é propriamente redenção. Mas esta redenção de si que não supõe um redentor como uma pessoa divina é o que se chama propriamente liberdade.⁸⁶⁵

As verdades mais profundas são quase sempre as mais simples. Não porque sejam as de mais fácil apreensão. Longe disso. Precisamente por serem tão simples, tão elementares, passam-nos a maior parte das vezes despercebidas, e mesmo quando, por acaso, atentamos nelas, logo nos escapam por entre os

⁸⁶³ *Idem*, «Infância e Deus», in *Obra poética escolhida*, vol. II, Casa Amorim de Carvalho, Porto, 2004, p. 86.

⁸⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico...* (6.4312), p. 140.

⁸⁶⁵ José Marinho, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. III, Lisboa, INCM, 1996, p. 488.

dedos. Quando, no entanto, conseguimos agarrá-las com o nosso olhar, logo elas iluminam todo o Horizonte...

Eis, a nosso ver, o que acontece com o princípio da união-cisão que José Marinho por várias vezes enuncia ao longo da sua obra filosófica por excelência, *Teoria do Ser e da Verdade*, publicada em 1961, após cerca de duas décadas de maturação – designadamente nesta passagem:

No mais profundo seio da cisão autêntica, descobre então, o que medita, o princípio de todo o saber, a razão subtil de todo o enigma e de todo o mistério, o âmago secreto do conhecimento tal qual é no homem e para o homem: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente.⁸⁶⁶

Nessa medida, importa, pois, esclarecer, com a devida minúcia, o que por esse princípio da união-cisão, ou da «união cumulativa», se pretende consagrar. Tanto mais porque ele, pelo menos tal como José Marinho o formula – recordemos as suas palavras: «o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente» –, é de tal modo simples, de tal modo elementar, de tal modo transparente, que, pelo menos à partida, se torna opaco aos nossos olhos, tão opaco, tão diafanamente opaco, quanto o próprio ar que respiramos.

Dirão alguns que o princípio até é facilmente apreensível, e que toda a dificuldade advém da forma como o autor da *Teoria* o enuncia. A acusação, tendo algum fundamento, perde-o, contudo, desde logo, quando atentamos noutras passagens da obra marinhiana, em que esse mesmo princípio aparece igualmente, ainda que de forma menos direta, enunciado: «Nada do que cinde tem sentido sem a união cumulativa»⁸⁶⁷; «Cisão não significa apenas que a todo o instante emergimos da divina união para a multiplicidade do ser incerto e errante. Cisão significa que a todo o instante pelo âmago do nosso ser e pelo âmago do nosso pensar a divina união se restabelece»⁸⁶⁸.

Com efeito, à luz destas passagens, o princípio da união-cisão que Marinho enuncia na sua *Teoria* torna-se significativamente mais apreensível. Ao dizer-nos que «o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente», está precisamente o autor a consagrar essa co-implicação da união e da cisão, através da qual toda a união, todo o uno, é sempre já caminho para a cisão, para o múltiplo, e, inversamente, todo o múltiplo, toda a cisão, é

⁸⁶⁶ *Idem*, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 76.

⁸⁶⁷ *Idem*, Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, III, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998, p. 249. Passaremos a citar por *DOC*.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 281.

sempre já regresso à união, ao uno. E «eternamente» – ou seja, desde sempre e para todo o sempre, o Uno e o Múltiplo co-instituem-se nessa mesma co-implicação: o Uno é sempre já Múltiplo, o Múltiplo é sempre já Uno.

Daí ainda, aliás, a conceção marinhiana do «ser absoluto ou Deus» como aquele que é simultaneamente uno e múltiplo em si, mesmo e outro para si, só aparentemente contraditória – como escreveu o próprio José Marinho num outro texto seu.

pois que a cisão não tem sentido sem a univocidade e pois que nenhuma univocidade para si mesma clara ou ainda obscura nas formas e processos do ser não teria sentido sem o uno e a sua absolutidade necessária, tudo incessantemente devém outro e repousa sereno no seio do impassível.⁸⁶⁹

Eis, como expressamente nos assegurou ainda num seu outro texto o autor da *Teoria*, o «segredo supremo»: «...todo o ser é Deus e não há senão Deus. E o segredo supremo – já visto – é que Deus, sendo, se refaz no entanto incessantemente desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo»⁸⁷⁰.

Desse «segredo supremo» a respeito do «ser absoluto ou Deus» faz derivar, aliás, José Marinho, «o segredo renovado da filosofia» – ainda nas suas palavras: «Admitir todo o múltiplo mas sem abjurar do pleno sentido da univocidade, suportar todo o caos por amor da mais íntegra harmonia – tal o segredo renovado da filosofia»⁸⁷¹ –, «segredo» esse, «renovado segredo» esse, que Marinho nos reiterou em diversas outras passagens da sua obra:

Importa realizar a simultânea compreensão do que é idêntico e identificável com o diverso e diversificável. Disto resulta um novo

⁸⁶⁹ Cf. «Manuscritos inéditos de José Marinho», in *Leonardo*, ano II, n.º 5-6, Março/Setembro de 1989, p. 50.

⁸⁷⁰ *Idem*, *Aforismos sobre o que mais importa*, «Obras de José Marinho», vol. I, Lisboa, INCM, 1994, p. 367. Cf. igualmente, *Doc. II*, p. 242: «Tudo é o que é e o que se refaz de um mínimo do ser. Esta é a verdade única, a primeira e a última, aquela que o filósofo primeiro apreende e à qual finalmente regressa.». Daí ainda, a este respeito, estas suas sugestivas palavras: «...tudo quanto é, do mais vasto e infinito ao mais limitado e ínfimo, todo o ser ou todo o momento de ser, todo o grandioso universo ou todo o evanescente ser, todo o cosmos ou todo o átomo, é como um cristal vivente no qual o Todo aparece como o realizar-se parcial de uma oculta mas presente plenitude.» (*Idem*, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, in *op. cit.*, p. 445).

⁸⁷¹ *Doc. III*, p. 98. Não só da filosofia como da política – ainda nas palavras de Marinho: «Compreensão dos diferentes, tal é, por certo, um dos segredos da filosofia e certamente o segredo de toda a política.» (*Idem*, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. V, Lisboa, INCM, 2003, p. 351). Daí ainda, enfim, estas suas palavras: «Para nós sempre o segredo está na harmonia dos contrários.» (*Idem*, *Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. VIII, Lisboa, INCM, 2007, p. 553).

espírito e um novo ser, uma ideia e um acto não exclusivos, mas susceptíveis de se não perderem nem na multiplicidade caótica, nem num universo de férrea identidade [...].⁸⁷²

Dáí, enfim, ainda segundo José Marinho, o carácter «compreensivo» que a filosofia deve assumir ao longo do seu próprio percurso: «Filosofia não é escolher, mas compreender e compreender é compor e achar coexistentes no espírito o que no limitado ser e no limitado saber aparece como oposto e irreduzível»⁸⁷³; «Filosofar não consiste em excluir, mas em compreender. Tal é o profundo sentir de toda a dialética como o de toda a culminante ontologia, tal é o sentido da verdade plena que, como já bem sabeis, não é para mim apenas temporal e humana, mas eterna e divina»⁸⁷⁴ –, percurso esse que culmina na compreensão, na visão da própria verdade, o mesmo é dizer, mais exactamente, na visão da co-implicação do Uno e o do Múltiplo – ainda nas palavras de Marinho: «...o que compreender a inter-relação funda do simultâneo e pleno dado e alterar-se tal que o ser persiste – e isto está no mesmo ser visível – viu [já] a verdade»⁸⁷⁵.

*

Para compreender tudo isso – ou seja, que o «ser absoluto ou Deus» está sempre já em relação connosco, e que tal não o afeta negativamente, antes pelo contrário, do mesmo modo que o Uno é sempre já Múltiplo, sem deixar por isso de ser Uno –, o homem, paradoxalmente, precisa de se afastar, de se cindir de «Deus». Tal, precisamente, umas das teses fundamentais do pensamento de José Marinho – nas suas palavras: «...para restabelecer a verdade perdida, é necessário, no puro sentido, cindir-se dele [do originário] até ao extremo limite»⁸⁷⁶. Eis, com efeito, todo o paradoxo, toda a ironia: para reconhecer que o absoluto está sempre já em relação, em união connosco, o homem precisa de negar essa relação, essa união. Tal, aliás, todo o alcance do que Marinho designa por «ateísmo iniciático», ateísmo pelo qual se cumpre o próprio «movimento da filosofia» – dado que, ainda nas suas palavras, «o movimento da filosofia é desabsolutizar o que não é autenticamente absoluto»⁸⁷⁷, na «negação de Deus e de todo o divino enquanto é

⁸⁷² *Idem*, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, in *op. cit.*, p. 135.

⁸⁷³ *Idem*, *Aforismos sobre o que mais importa*, in *op. cit.*, p. 127.

⁸⁷⁴ *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. IV, Lisboa, INCM, 2001, p. 438.

⁸⁷⁵ *Doc. II*, p. 197.

⁸⁷⁶ *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, in *op. cit.*, p. 333.

⁸⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 334. Cf. igualmente, *ibidem*, p. 436: «Um absoluto é já bastante. Não fazedor de absolutos. Pelo contrário, a metafísica denuncia... Desabsolutização.»

para nós»⁸⁷⁸, e assim reconhecer «o autêntico»⁸⁷⁹, e assim antecipar «o único verdadeiro»⁸⁸⁰.

Daí, em suma, toda a necessidade da «cisão»: é precisamente através dela que se dá o reconhecimento da «união». É, aliás, por isso, precisamente, que o «pecado original», tal como Leonardo Coimbra o entende – enquanto «absolutização de cada criatura»⁸⁸¹ – é igualmente *necessário*. Ele não é pois um «erro» nem, muito menos, um «castigo» – é, tão-só, uma etapa, necessária, no trânsito de realização do homem, por via da qual, em última instância, reconhecerá ele a indissolubilidade da sua relação, da sua união com o «ser absoluto ou Deus». A sua indissolubilidade e o seu sentido – dado que, ao absolutizar-se, ao procurar absolutizar-se, virá o homem a reconhecer que não é ele o verdadeiro absoluto, e que, nessa medida, não é «Deus» que existe em função do homem, mas o inverso. Daí todo o alcance desta «viagem», desta «viragem», que José Marinho igualmente prefigura: em última instância, não já conceberemos «Deus» como algo que existe para nos «salvar» ou, pelo menos, para atender ao nosso drama, ao «drama da existência».

Em última instância, como escreveu Marinho, não é esse, com efeito, o fim de «Deus» – nas suas palavras, «o fim do Deus metafísico [o mesmo é dizer, de ‘Deus’ tal como a metafísica enfim o concebe] em relação ao homem não é salvá-lo, mas muito simplesmente pensar-se no homem»⁸⁸². E, por isso, nos pôde dizer Marinho ainda: «O ser não carece de redenção porque ele é propriamente redenção. Mas esta redenção de si que não supõe um redentor como uma pessoa divina é o que se chama propriamente liberdade»⁸⁸³. Daí, aliás, a subtil, a abissal diferença entre as concepções metafísica e religiosa de «Deus»: enquanto pela primeira «Deus» não existe para salvar o homem, mas, tão-só, para se pensar nele, já pela segunda «Deus» existe, tão-só, para nos salvar. Para o autor da *Teoria*, é essa, efetivamente, a essencial vocação do «Deus religioso», da própria religião em geral: salvar o homem ou, pelo menos, atender ao seu drama, ao «drama da existência» – só, aliás,

⁸⁷⁸ Cf. *Doc. II*, p. 427. Deste modo procurando «purificar a ideia de Deus de todo o vínculo antropológico.» (*Idem*, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, in *op. cit.*, p. 585.)

⁸⁷⁹ Cf. *idem*, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, in *op. cit.*, p. 461: «Dissolver os falsos absolutos e reconhecer o autêntico tal é o fim primeiro do pensamento [...]» Inclusive o «fim primeiro» do pensamento leonardino. Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945, p. 134.

⁸⁸⁰ Cf. *idem*, *Aforismos sobre o que mais importa*, in *op. cit.*, p. 355: «E assim o que nega [o ‘ateu iniciático’], nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro.»

⁸⁸¹ Cf. *Obras de Leonardo Coimbra*, coordenação e revisão de Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. I, p. 403: «As primeiras horas são de Alegria inocente, anterior ao pecado original. ImproPRIAMENTE se chama original ao *pecado das criaturas*. Este é a absolutização de cada criatura, esquecida a origem, tentando uma ilusória unidade pelo aniquilamento do Universo, pela absorção dos outros, pela onnipotência da palavra volvida em todo.»

⁸⁸² Cf. José Marinho, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, p. 251.

⁸⁸³ Cf. *ibidem*, p. 488.

ela, a religião, como chegou a escrever, «pode dar ao homem a solução imediata do drama»⁸⁸⁴. Daí ainda toda a sua diferença relativamente à metafísica: enquanto a religião atende ao drama, ao «drama da existência», a metafísica, ao invés, atende ao enigma, ao «enigma do ser».

2.9. A Mitosofia de Eudoro de Sousa: Da complementaridade e da indiferenciação na Origem originante

Luís Lóia

2.9.1. A questão dos horizontes: aquém, além e extremo

Em *Mitologia*⁸⁸⁵, Eudoro de Sousa coloca-nos perante a questão dos horizontes e aí, começa por afirmar que o homem é aquele que recusa o que gratuitamente lhe é dado, isto é, recusa-se a si próprio, recusa a sua natureza. Importa, no entanto, saber se essa recusa está no início ou no término do pensar o ser do homem ou se este pensar o ser do homem não tem que «... descer ao limite do pensável, ao liminar do impensável»⁸⁸⁶. De referir que *limite* e *liminar* são duas noções basilares do projeto eudoriano, pois, aquém e além do dizível, do enunciável, do pensável, está o sentido simbólico que nos é dado pelo mito⁸⁸⁷. Deste modo, o âmbito da inquirição de Eudoro de Sousa perpassa toda a ordem *lógica* e aponta para um fundamento de Homem, Deus e Mundo que está para além das codificações racionais e linguísticas que possuímos.

Este homem que recusa e se recusa não se pode encontrar a si próprio, vive exilado, encerrado numa objetivação por obra do diabo, do separador, fragmentador, que torna o mundo em um mundo de coisas. É a recusa em ir ao fundo, ao fundamento primeiro e radical, *descendo*⁸⁸⁸ ao encontro do seu ou do ser-Origem. Seja no termo ou no início, Eudoro pretende a afirmação de um pensar que tem que descer ao limite do pensamento categorizável, ao liminar do impensável, onde, transversalmente e entre ambos, se encontra o

⁸⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 81.

⁸⁸⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980 (2.^a ed. com o título: *Mitologia I – Mistério e Surgimento do Mundo*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988). A edição consultada é: Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

⁸⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁸⁷ O sentido em que aqui utilizamos os termos *aquém* e *além* não se refere, diretamente, a um *horizonte*, mas sim ao anterior, ao que pode anteceder, e ao que excede, ao que o pensável já não alcança.

⁸⁸⁸ Grafamos em *itálico* como modo sugestivo para realçar a dinâmica inerente a qualquer *carátbase*.

Mito. Não se reconhece que Homem e Mundo não se podem apartar, porque ser homem é ser-se no mundo, nesse Mundo em que o homem está e esse Homem que está no mundo, ambos se encontram projetados no mesmo projeto e é isso que o homem recusa.

A constatação parte do princípio que Homem e Mundo são partes constituintes de um mesmo *Projeto*, onde estão simbolicamente co-implicados e do qual dependem para verdadeiramente serem, em estreita unidade, indiferenciada. Não se trata apenas da relação homem-mundo, pois que há tantas relações homem-mundo quantos os homens e quantos os mundos e quantos os projetos; se assim não fosse, não teríamos a complementaridade de um homem que se projeta num mundo e de um mundo que se projeta num homem e onde ambos estão projetados. Ora, é precisamente a quebra desta unidade indiferenciada, pela afirmação de um homem que se isola, distinguindo-se, da *Natura*, que constitui a recusa. Isto é, a consciencialização da individualidade humana quebra o *Projeto* que coordena Homem e Mundo. Antes de outros desenvolvimentos, importa reforçar este carácter simbólico da unidade que sustenta a relação entre Homem e Mundo para que possamos compreender o que se pode ao não afirmar acerca do que seja esse *Projeto*. Tal como Eudoro nos diz:

Seriam homem e mundo duas partes de um símbolo? Que o sejam ou não, é o que só podemos pensar, chegando aos limites do pensável, liminar do impensado: aí se nos defronta o projeto, «todo» maior do que a soma das partes, homem e mundo co-projetados. Um e outro estão virtualmente contidos no Projeto instaurador de «mundo que está para o homem» e de «homem que está para o mundo».⁸⁸⁹

Podendo-se entender esse *Projeto* como Cultura que a cada momento torna possível a afirmação ou a apresentação do que é a partir de algo que lógico-discursivamente ainda não era, como condição de possibilidade desse que vem a ser, compreendemos, então, que o Mito é originador e instituidor desse *Projeto* e é-o de modo tão claro na cultura grega que é da apartação dessa mesma unidade – o que implica a sua consideração – que se afirma a filosofia como sua característica e manifestação cultural fundamental. Segundo refere:

Há um drama gnosiológico, para cada cultura bem diferenciada. No passado, muitos se representaram, em que os actores eram homens e deuses, e em que o mundo nem tanto se havia mundanado, nem o homem tanto se hominizado, nem os deuses tanto se deificado. À medida que as culturas vão sendo absorvidas pela Cultura,

⁸⁸⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

na mesma medida dos dramas se universalizam no único drama que o Homem representa num Mundo que se define pela exclusão de Deus.⁸⁹⁰

Assim, segundo o afirmado, o homem grego, mas também todo o homem instaurado nesse projeto que é uma cultura, o homem moderno contemporâneo, ocidental, é aquele que recusa a aceitar o que gratuitamente lhe foi e é dado. A afirmação do homem é, paradoxalmente, a sua própria recusa e a partir daqui decorrem todas as outras determinações.

Cultura pode ser o nome desse projeto, mas também na cultura se encontram, não toda a cultura, mas os bens culturais; ela é o nexó simbólico, pois falar-se de cultura ainda não é saber-se o que seja. Pode assumir muitas formas na relação do homem com o mundo ou do mundo com o homem, mas Cultura é condição prévia para todo o correlacionamento. Homem e Mundo estão, mesmo assim, correlacionados até ao limite do possível ou o liminar do pensado, passando pelo pensamento pensado, e esse nexó não é o da sujeição do homem ao mundo ou do mundo ao homem, porque isto pressupõe a oposição e até o aniquilamento de um ou de outro; o nexó também não é apenas gnosiológico, em que o homem se propõe conhecer o mundo, todo o mundo. A conexão verdadeira dá-se quando os dois termos se afeiçoam um ao outro, no entanto, todas as possibilidades já estão contidas no Projeto que projetou homem e mundo.

Assim, Cultura é o nexó dramático em que se oculta o projeto do homem, onde os homens se encontram jogados sem saberem que é um jogo e desconhecendo as regras do mesmo. O Projeto é o drama cultural que representamos, jogamos, sem conhecê-lo, sem conhecer como se atou ou desata o nó que compromete o homem e o mundo.

Isto porque, segundo Eudoro de Sousa:

Projecto e Cultura chegariam a significar o mesmo se por Cultura se designasse o Projecto, não como soma dos conhecidos traços, mas como o seu desconhecido plano traçado; este, por seu turno, é o ignoto ou, até, incognoscível Argumento de um Drama que põe em movimento a acção de que o homem julga ter iniciativa.⁸⁹¹

Na cultura, no projeto, também estão jogados os deuses. Um deus, nesse projeto, é um mundo e outro deus é outro mundo; cada deus *munda*, isto é, faz seu mundo do que ainda não era – diacosmiza –, mas oculta-se, morre,

⁸⁹⁰ *Idem*, «Horizonte e Complementaridade – Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos», in *Horizonte e Complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Lisboa, INCM, 2002, p. 124.

⁸⁹¹ *Idem*, *Mitologia. História e Mito*, op. cit., p. 42.

no mundo que desocultou. Neste sentido, mito é ontofania, cosmofoania e antropofania, é manifestação do Ser, do Cosmos e do Homem.

Melhor explicitação dá-nos o próprio autor:

... por sua morte, os deuses se tornaram nos mundos em que os outros homens viveram; por sua morte, Deus se torna no Mundo em que vivemos nós. Mais uma vez se nos defronta a cosmofoania como teocriptia, e a teocriptia com Deicídio.⁸⁹²

É por Deus imergir no mundo que ele emerge que a verdadeira Mitologia está por fazer, isto é, segundo Eudoro, o âmbito da Mitologia será precisamente esse relato dos deuses que, morrendo, *mundam*, projetando nesse mundo, em relação de co-implicação o Homem. Podemos, por isso, conceber uma descontinuidade de projetos, pois um homem pode estar em um mundo e outro homem em outro mundo, percebendo-se, por aí, as diferentes mundividências, tais como o mundo do selvagem e mundo do civilizado, ou o mundo do poeta e mundo do artesão, mas esse homem e esse mundo são sempre interdependentes, mesmo no âmbito da recusa ou da cisão.

Tal como o deus que se oculta quando diacosmiza, o Projeto também é Cultura envolvida e ocultada pelas suas manifestações e, no mesmo sentido, também o homem e o mundo envolvem e ocultam o projeto que os instaura⁸⁹³. Então, segundo o nosso autor, o que é necessário é uma Mitologia que retire todos os envolventes do desenvolvimento humano, por forma a tornar presente o que está oculto ou ausente. Nas palavras de Eudoro: «Pensar é isso mesmo, tornar presente, desenvolver»⁸⁹⁴.

Permite-se, assim, uma leitura da história do homem como aquele que recusa, isto é, como aquele que se afirmou e se afirma envolvendo e ocultando, em etapas sucessivas do seu desenvolvimento histórico, precisamente, o Mito que o originou, não aceitando e não tomando como seu o que não seja um produto das suas próprias mãos, esquecendo que qualquer fazer seu é sempre um destruir e cada conquista sua será, neste sentido, uma destruição da própria natureza da qual o homem, mesmo querendo, não se pode exilar. Mas tal é apenas a substituição de um mito por outro mito, pois que só um mito pode substituir outro mito.

⁸⁹² Cf. *ibidem*, pp. 50-51.

⁸⁹³ Ou seja, como nos diz Paulo Borges: «desocultando-se e separando-se do mundo da unidade, ou de uma Natureza trans-humana, trans-natural e trans-divina, ainda sem dicotomias como a de interior e exterior, rejeitando a sua integração ritual e mítica, o Homem, por via da humanidade helénica e da nascente filosofia, converte-a na *Physis* pré-socrática, que não pode doravante senão surgir como o que se recolhe, interioriza e oculta perante o que de si destaca e exterioriza». Cf. Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 424-425.

⁸⁹⁴ Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, op. cit., p. 31.

O que assistimos é a passagem, por ação do homem, da vigência próxima do Mito da Origem para a vigência do Mito do Homem que do primeiro se afasta pela recusa do que gratuitamente lhe foi dado. Nesta passagem, o homem vê-se estranho num mundo que foi o dele quando já vive em outro mundo que dele começa a ser, pois que começa a tornar-se um outro homem, num outro projeto, numa outra cultura. Mas estes termos em que se concebe esta passagem são eles próprios reflexos de uma cisão entre o outrora e o agora, entre um projeto e outro projeto, entre um mito e outro mito. Esta cisão mostra que vieram à existência histórica culturas adversas ao mito que, efetivamente, lhes deu origem e isso já vimos quando Eudoro sustenta que o chamado *Milagre Grego* só podia ter ocorrido, precisamente, na Grécia, devido à especificidade da sua mitologia.

O mito, que configura a cultura que manifestamente o recusa e que lhe dá o seu ser, é o Mito do Homem e essa cultura é a cultura grega. No caso grego, trata-se de um mito não expresso; um mito que, no mesmo sentido referido anteriormente, está oculto; um mito que não faz parte da sua mitologia enquanto biografia dos seus deuses, mas que é um mito do mundo mediterrâneo pré-helénico: o Mito da Origem.

Assim, a Grécia, segundo Eudoro, é o lugar em que se desempenha o primeiro drama cultural exclusivamente humano. Dramático porque é a cultura de um homem que se constitui e se institui, como moderno ou civilizado, citadino e urbano, por exclusão dos deuses. Exemplo do afirmado é o que se oculta nos mitos trágicos, característicos da Helenidade. De facto, a tragédia grega é a tragédia de heróis que são mais do que humanos, pois que têm sempre algo de excessivo ao humano, algo que o humano já não admite porque se afirmou como demasiadamente e solitariamente humano. Essa excessividade é a presença dos deuses que dos heróis se apossaram ou que neles se presentificam quando os criam. O curioso é que os mitos trágicos podem ser entendidos ou compreendidos – assim o concebe Eudoro – como a própria tragédia que se representa a origem da cultura grega. E isto tanto mais se justifica porquanto do mesmo impulso mítico dado pelo Mito da Origem brotam todos os mitos possíveis, todos os mundos, todos os projetos todas as culturas.

Em particular, no caso grego, é da sua própria mitologia que resulta o seu mito, mas importa distinguir que mito se pode referir, de uma forma, a relato mítico e, de outra forma, a impulso mítico que cria os próprios mitos de que depois se podem fazer relatos. É neste sentido que o impulso mítico, ou o Mito, é originante do mito grego e é neste sentido que se pode conceber uma outra Mitologia que seja uma *Philomythia* e não apenas uma biografia dos deuses. Nem tão pouco o mito relatado esgota a possibilidade de manifestação ou referência ao impulso mítico, pois que no *drama*, no mito em atos, na indissociabilidade entre mito-rito, no sacramento, como vimos, e também na arte, se expressa, ocultamente, esse impulso mítico; no entanto, do mesmo modo, pelo que afirmamos, a metafísica e a racionalidade, a

Philosophia, não deixam, também elas de ter as suas raízes no mítico e, a seu modo próprio, serem suas expressões.

O pressuposto de Eudoro é que a racionalização parte sempre de um irracionalizado e num irracionalizado se detém. No princípio da racionalização há o impulso mítico que vem a instaurar uma razão que o nega (o mítico) e lhe abre um horizonte de realização que, por mais que a razão triunfe, jamais alcançará⁸⁹⁵. É, no fundo, a passagem para um mito ou para um projeto que é o da soberania da razão.

Retomando a consideração introdutória e transversal a esta obra, a de que o homem é um ser que recusa o que gratuitamente lhe é dado e, uma vez que essa recusa configura o apartamento da unidade indiferenciada entre Deus, Homem e Mundo, será forçoso acentuar que na origem dessa recusa está a consideração do *Horizonte* em termos objetivos, lógicos, filosóficos. Agora, este *aquém-horizonte* é compreendido como artifício enganador do Diabo que fez com que o homem acreditasse na virtude dessa separação, assumindo-se como construtor de si e do seu mundo, dispondo da natureza para a realização dos seus próprios fins. Tal como refere o autor: «O que se dá com o Diabo é a fragmentação, a divisão arbitrária da unidade manifestada pelo Um»⁸⁹⁶. Um este que nem é sequer trino ou trinitário, mas sim separado, agora em três, pela afirmação de um dos termos da relação, a saber, o Homem fechado sobre si próprio e indisponível para a abertura ao outro, ao Mundo e a Deus.

A cisão ou recusa dessa gratuita unidade indiferenciada acentua-se com a separação ou especialização dos termos – antes eles também indiferenciados – mito e rito, isto é, da passagem do drama cultural ao poema, da passagem do inominado, conhecido porque vivenciado, ao nominado, conhecido porque alegoricamente diferenciado. É neste sentido que, como já afirmamos, a *Teogonia*, de Hesíodo, pode representar o despertar da história e do homem grego, isto é, o instaurar das categorias de espaço e de tempo que instituem a necessidade, por um lado, da sequência cronológica dos acontecimentos, por outro, do palco ou cenário em que esses acontecimentos decorrem, como formas possíveis ou possibilitadoras da apreensão do sentido das manifestações do Ser. Este despertar que institui a história e a cultura, cronologicamente identificadas, significa que a morte de Deus é a condição de vida do Homem; contudo, o que Eudoro aqui verifica não é mais do que a passagem de um deicídio a um homicídio, da morte de um deus à morte do Homem, uma vez que, como enfaticamente nos diz:

O homem que veio a ser Homem, nem por crer que poderia ocupar o posto vago da Divindade se desprende da natureza; não deixa

⁸⁹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 37-38.

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 94.

de ser um ente cuja vida depende da vida mortal de outros entes naturais. Antes de vir a ser Homem construtor do Mundo, foi e é homem que vive a vida e da vida do mundo que há no mundo que ele não construiu. E aí está o trágico, bem no fundo da existência do Homem: ele não pode construir o Mundo senão à custa da destruição da Natureza; mas, se a destrói, a si mesmo se destrói.⁸⁹⁷

Instituído pelo mito, este mundo concretiza a morte de um deus num projeto que foi iniciado, tornou-se atual e se vai atualizando, através da operosidade do homem. Mas na morte de deus que o homem assume como condição de afirmação de si e do seu mundo, morre o homem nos frutos dos seus produtos, das suas próprias realizações que, por serem só suas, são vazias – do deicídio ao homicídio. Pois que, para dar vida ao mundo, a um mundo que é todo seu porque é toda sua a construção do mesmo, o homem tem que se colocar fora desse mundo, não compreendendo que a criação de si não é possível através da construção de algo que, ao ser construído, necessariamente, fica fora de si. Esse mundo que o homem constrói, procurando aí, erroneamente, criar-se, encerra-o num afã interminável, pois que o afazer é suscetível de ser, a cada momento, refeito. Tal como Sísifo, condenado porque simplesmente recusa em habitar o que gratuitamente lhe foi dado.

É deste modo que Eudoro entende que o homem e o mundo estão encerrados num horizonte de objetividade que foi traçado pelo Diabo.

Nas palavras de Eudoro:

«Diabólico» tem por étimo o verbo grego *diabállein* [διαβάλλειν] que, entre outros, tem o significado de «separar», de modo que «diabólico» quereria dizer «qualidade inerente ao separado». A questão incide, pois, sobre o *separado*, que, em latim, pode dizer-se *ab-solutum* e *secretum*...⁸⁹⁸.

Esse mesmo sentido se pode encontrar no vocábulo latino, significando desligado, separado. Assim entendido, o Diabo é o separador que fez com que o homem cresse que era ele o próprio autor da separação, compreendendo essa separação como a sua grande conquista; todavia, a conquista é apenas de um mundo coisificado em que erradamente cremos que as coisas estão ao nosso dispor quando somos nós que, por obra do Diabo e não nossa, ficamos escravos das coisas. Tornamo-nos, assim, seres diabólicos, separados, em busca de coisas, a fazer coisas, usufruindo de coisas, vivendo de e para as coisas, procurando nas coisas, incessantemente e ilusoriamente, aquilo que as coisas não nos podem dar e não nos podem dar porque para além das coisas não há

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 92.

nada. A ilusão vai ao ponto de trocarmos a Criação pela construção de um mundo que se sobrepõe ao que nos foi dado gratuitamente.

De outro modo, o Diabo é assim também aquele que nos encerra neste *aquém-horizonte* e não nos permite perscrutar um outro horizonte de sentido mais integral. Mantém-nos no horizonte da objetividade distraindo-nos com a operosidade, para que nós e o mundo fiquemos iguais a nós mesmos, numa permanente estagnação. Neste sentido, a separação diabólica instituída pelo homem caminha em sentido contrário ao da separação divina. Se, por um lado, temos um deus que, por sua morte, se fez mundo e homem, ocultando-se nesse mundo, por outro lado, temos um mundo feito pelo homem que se desenvolve envolvendo-se de coisas fragmentadas, permanecendo *encavernado* e combatendo qualquer tentativa de reunião ou conciliação dos horizontes. Conforme Eudoro afirma:

Concentrado, o Homem faz «coisas»; *distráido*, vê, nas coisas que faz, um acréscimo de ser, que sempre lhes excede os limites e, por conseguinte, lhes subverte o carácter de «coisas».⁸⁹⁹

No *aquém-horizonte*, supõe o homem que o divino morreu ou se deteve, no ponto exato onde o homem se afirmou como o construtor de si e do seu mundo, mas a construção deste mundo do homem faz-se pela destruição da natureza e esta destruição é a morte do homem porque ele é, ele próprio, natureza. Assim, não será na operosidade humana que se poderá ver a presença de Deus e não será nas coisas construídas que poderá transparecer a excessividade divina instituidora de sentido. O caminho será outro, será o caminho que só poderá fazer aquele que se mostre disponível para uma compreensão de sentido, trans-objetiva, simbólica, já situada num *além-horizonte*.

Se a indisponibilidade fixa em nós a crença de que somos alguma coisa e daí vem a recusa de receber em nós o que quer que seja porque, como coisa que somos, mais nada cabe – fica o vazio e a indisponibilidade para a abertura aos deuses – então, há a necessidade de nos disponibilizarmos para aquilo que apenas a religião e o amor podem reunir e ligar e para aquilo que apenas a Arte pode revelar: a presença e o sentido, que é sempre excessivo, do divino, numa unidade indiferenciada de Deus, Homem e Mundo, que decorre, como sempre decorreu, do impulso mítico do Mito da Origem.

O desafio é para a ultrapassagem da vida do dia-a-dia em ordem a esse plano de verdade mais fundante; é um desafio para aqueles que forçosamente serão marginalizados por outros seus semelhantes por não admitirem ou aceitarem existir num mundo de individuação cousista aniquiladora. É neste sentido que se compreende a seguinte passagem:

⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 94.

A nossa vida quotidiana é a celebração ritual de outro mito a que ninguém quis ou ousou afirmar de «mito», porque as «gesta» do *Homo Faber* só para alguns marginalizados ainda não se ocultaram nem foram esquecidas. Todos os que não o forem celebram o mito do Homem-Centro das planetárias ideias que promovem o «desenvolvimento» do nada que as «coisas» são.⁹⁰⁰

A disponibilidade humana, como infinita abertura para o que o homem tende a ser, é a disponibilidade para transpor o nosso mundo e nós mesmos nesse mundo; é disponibilidade para um outro eu e para um outro mundo onde já não haverá nem homem nem mundo.

Pelo êx-tase, que é um estar fora de si, e que é, como nos Mistérios, dom divino dos deuses, podemos passar da objetividade para a trans-objetividade, do *aquém-horizonte* para o *além-horizonte*. No êx-tase do religioso, do poeta e do filósofo se pode operar a necessária metamorfose, a necessária morte do filósofo, do poeta e do religioso que se encontram encerrados e agrilhoados no horizonte da objetividade, prisioneiros na caverna, propensos a torturar e a matar quem lhes diga que limite é liminar, pois que, verdadeiramente, o limite do *aquém-horizonte* é liminar de um *além-horizonte* onde, simbolicamente, se patenteia o Mistério.

Este êxtase necessário, que é o estar fora de si, significa a possibilidade de o homem se perder de si e daquilo em que se tornou para recuperar o que está na Origem mas que ainda não veio a ser. Esse ser do homem, que já é mas ainda não veio a ser, é unitivo, simbolicamente representado e vivido em plano de realidade que transcende qualquer individuação, num horizonte que, no seu sentido kantiano, se poderá denominar de pós-crítico ou supra-crítico, por oposição à separação objetivista, cousista e, no mesmo sentido, acrítica. A categoria, por excelência, desse *além-horizonte* não será, pois, qualquer das categorias próprias dessa linguagem objetivista, lógico-discursiva, de cariz filosófico. Não será sequer uma categoria, pois categorizar, quer seja como classificar ou como condição de classificação, é, desde logo, um exercício que evidencia uma separação e uma objetivação, isto é, um exercício próprio de quem se ocupa com coisas. A dimensão – termo que melhor se adequa ao que pretendemos referir – própria desse *além-horizonte* será a do simbólico.

Simbólico, «... de acordo com o étimo *symbállein* ou *symbálllesthai*, significa o “co-jogador”, o “unido a partir de um só arremesso”»⁹⁰¹. O seu carácter unitivo, entre o jogo e quem se encontra jogado, permite evidenciar algumas oposições esclarecedoras. Opondo-se ao diabólico e sendo tautegórico, o símbolo não é o signo e, como tal, não é alegórico. Assim, o símbolo não apresenta nem representa coisas e também não é coisa que seja sinal de outra coisa. Enquanto as coisas podem ser apenas pedaços de símbolos que foram,

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 107.

diabolicamente, destruídos, o símbolo é o todo, e se as coisas podem ser símbolos desintegrados, os símbolos são coisas reintegradas.

Tendo naturezas diferente e até opostas, coisas e símbolos, como vimos, podem ser concebidos numa complementaridade, mas os símbolos são instituídos por dramas especificamente diversos daquele que institui a existência das coisas. Rito pertence à espécie de drama em que duas coisas opostas se acrescem do ser que as instituiu em símbolo. Esse ser é a Origem para onde se tem que remeter para se conseguir religar a coisa que o mundo é e a coisa que o homem veio a ser. Neste sentido, apontamos já para uma presença que se dá no *drama*, na unidade de mito-rito, e que não se pode dar sem ser simbolicamente, pois o palco em que decorre é, ele próprio, simbólico, não podendo deixar de o ser, sob pena de se separar ou apartar.

O rito, assim entendido, reúne dois opostos, de dimensões ou planos de existência diferentes, em um símbolo que é, em si, manifestação da unidade dada pelo Ser. Assim, o mundo simbólico, desse *além-horizonte*, é a própria verdade daquilo que se manifesta no mundo diabólico, nesse *aquém-horizonte* onde existem apenas coisas. Deste modo, a celebração dos ritos, ou dos sacramentos, é exemplo de como se pode ultrapassar ou de como nos podemos desligar do mundo objetivo, do mundo das coisas, e essa possibilidade justifica-se, também, pela presença, nos estratos mais antigos de todo o Mediterrâneo Oriental, de uma religiosidade mistérica que, como tal, era celebrada e não narrada. Aí, o silêncio era imposto ao iniciado e iniciado era aquele que não podia dizer ou representar fora do santuário.

Citando Aristóteles, Eudoro afirma: «... os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que de tal sejam capazes»⁹⁰². O drama ritual da iniciação é, ele mesmo, misterioso, e é iniciação no *mistério* que exige a morte, exige a morte de uma condição presente para se aceder a uma outra condição, isto é, aquele que é iniciado tem de viver a sua morte como passagem de um limite – a morte – que é liminar de um outro horizonte onde se poderá dar a existência de uma vida renascida, já não no plano da objetividade mas sim no plano da trans-objetividade.

A presença ou permanência que aqui está no início, ou é anterior ainda ao mundo fragmentado pela instauração do mito do homem, encontra-se também na religiosidade racionalizada do Cristianismo. De facto, a dimensão sacramental da religião cristã assume, para Eudoro, um papel fundamental e até exemplar de como se pode identificar o tipo de complementaridade a que o nosso autor se refere e que temos vindo a procurar esclarecer, neste caso entre os horizontes. Com efeito, no sacramento se reúnem dois diferentes

⁹⁰² *Ibidem*, «Mitologia e Ritual», in *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004, p. 111.

que se anulam na sua individualidade, religando-se na mesma Origem donde frutificaram.

Como em quase toda a liturgia, mas em particular a da Igreja Cristã⁹⁰³, o sacramento é a fonte da experiência que dá acesso à trans-objetividade, aí o homem e o mundo deixam de ser termos separados e elevam-se até à orla do *além-horizonte* onde já não existe sujeito e objeto. Deste modo transfiguram-se no deus que toca o homem e no homem que acede ao toque de Deus, não já num plano de objetividade, mas agora num *Horizonte Trans-Objectivo*, num além-horizonte. Importa, no entanto, ressaltar que este é o dinamismo do divino, diríamos do impulso mítico, relativamente ao qual o homem se mostra ou não disponível. Conforme afirma o autor:

Um deus é pontífice: constrói no trans-objectivo a ponte que reúne a Objectividade à Realidade, que religa as “coisas-objectos” ao Ser-Originário-Origem de todos os seres-origens, que acrescidos às coisas as converte em símbolos. Sem essa religião pontifical, sempre o homem que não superou a situação ou condição do “não mais do que homem” se verá na dolorosa instância de quem chegou à presença de um mundo quebrado, no qual para um lado caiu um *Theós-a-cósmico* e, para outro, um *Kosmos-atheu*.⁹⁰⁴

No desempenho do ritual, o homem perde a iniciativa do fazer, pois que está jogado no mesmo jogo que joga, mas, nesse horizonte trans-objectivo e simbólico, estamos ainda, segundo Eudoro, no Purgatório entre dois horizontes, entre dois liminares⁹⁰⁵, entre o *aquém* e o *extremo* horizontes. Liminares porque o símbolo, próprio deste além-horizonte, contém o ser-Origem de todas as coisas que são do *aquém-horizonte* e, ao mesmo tempo, é constituído ou contém em si a marca da *Fulguração Ofuscante*⁹⁰⁶ do Grande Símbolo, Deus, situado no Além-Horizonte Extremo ou, como preferimos nomear, simplesmente, *horizonte extremo*.

A imagética do Purgatório aponta para um lugar de purificação e de catarse em relação à contingência humana, histórica e cultural, para se poder transpor o liminar do trans-objectivo em que se opera a interpenetração e a interdependência, a unidade e a indiferenciação daquilo que estava separado, onde descobre o ser do homem e do seu próprio mundo; onde o homem se descobre no mundo e o mundo se descobre no homem; onde um e outro se afeiçoam enquanto se afeiçoam ao mesmo deus⁹⁰⁷. Aí, na trans-objetividade, onde perpassa a transparência da luz da Fulguração, é o ambiente próprio,

⁹⁰³ Cf. *idem*, *Mitologia. História e Mito*, op. cit., p. 133.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁹⁰⁵ Cf. *ibidem*, pp. 123-124 e 132.

⁹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 177.

⁹⁰⁷ Cf. *ibidem*, pp. 61; 141; 166-167.

natural e verdadeiro do Religioso, do Artista e do Filósofo. Aí a Religião é simbolizante, porque é religação do originado à Origem; aí, a Arte é simbolizante, porque *desenha* aspetos do mundo como mensagens da divindade; aí, a Filosofia é simbolizante, porque é saber – ἀλήθεια no sentido heideggeriano – desvelante, isto é, sem os seus envolventes; aí, o mito é simbolizante, porque é Mito da Origem.

Este homem que se encontra ou vive o drama simbolizante está ainda no *além-horizonte* que é simbólico de objetos simbólicos, onde se representa uma ação simbólica, num cenário simbólico. Como nos diz Eudoro de Sousa, um acólito do Ser; desumano, metamorfoseado a caminho da divindade. São símbolos, homens e mundos, acrescidos do respetivo ser-Origem⁹⁰⁸, mas ainda e apenas no *além-horizonte*, não ainda no *extremo-horizonte* onde está Deus e de onde vêm mensagens, acenos, fulgurações transparentes, mas ofuscantes porque apenas mostra o originado, não a Origem. Esta não se deixa ver por olhos ofuscados que cegam quando intentam ver.

Do modo afirmado compreende-se, então, a complementaridade dos três horizontes que também se podem designar, como Eudoro o faz, de horizonte objetivo-cousístico; trans-objetivo simbólico e Excessividade Caótica do Ser ou Existência Existencializante⁹⁰⁹. Mas há ainda que passar do horizonte da trans-objetividade para o horizonte da Origem: Realidade Absoluta, Existência Existencializante, Excessividade Fulgurante, Ser Entificante, Horizonte Extremo, Grande Abismo, Caos Excessivo, *Kósmo méga* que é, e será sempre *Mysterium Tremendum*.

2.9.2. O triângulo da complementaridade: Filosofia, Religião e Arte

Em *Mitologia*, o nosso autor propõe dois horizontes: o horizonte da objetividade – *aquém-horizonte* – que é limite da objetividade que é liminar da trans-objetividade; e o horizonte da trans-objetividade – *além-horizonte* – que é limite da trans-objetividade e liminar da realidade. Primeiro é apenas necessário que o drama passe de diabólico a simbólico; depois, que o micro-símbolo revele o macro-símbolo, pois que aí já estamos no plano de mediação para o que já não tem limites, o ser-Origem – *horizonte-extremo*.

Há, como vimos, uma complementaridade de horizontes; essa complementaridade assume, figurativamente, uma forma geométrica triangular que se institui a partir do primeiro símbolo ou Macro-Símbolo, do Mito da Origem, de onde brota o impulso mítico. A partir daí, sucessivos triângulos se vão apresentando como símbolos do primeiro símbolo, mas compreendidos como símbolo do vértice para a base e como complementaridade da base para o vértice. Se o compreendermos do vértice para a base do triângulo, o mito ou o mítico é *kosmomythia* ou *antropomythia*; mito do mundo e mito do

⁹⁰⁸ Cf. *ibidem*, pp. 122 e 137.

⁹⁰⁹ Cf. *ibidem*, pp. 129 e 141.

homem deste mundo, ambos penetrados de divindade, porque um e outro, homem e mundo, são divinos, dado que neles reside a potência ou a capacidade – embora se possa entender que está oculta – de se excederem. Este excesso, ou esta capacidade oculta de se colocar fora de si, é a capacidade de morrer na sua condição para renascer numa outra condição, isto é, é a capacidade de, através da Religião da Arte e da Filosofia, transpor os limites da base em ordem ao vértice, e esta é a outra forma adequada de compreender os triângulos da complementaridade, da base para o vértice. Nestas duas formas de compreensão, o exercício propriamente humano é aquele que vai da base para o vértice, pois que o contrário é impulso mítico que institui o homem e não é por ele instituído. A meio caminho entre duas configurações, entre os dois horizontes, o da base e o do vértice, se poderá colocar o homem que se disponibiliza; caso contrário ficará encerrado num horizonte de objetividade insignificativo.

Como já afirmado, nesses dois mundos, nessas duas configurações, uma indiferenciada e inominada, outra diferenciada e cognominada, numa o *além-horizonte*, noutra o *aquém-horizonte*, estão sempre jogados Deus, Homem e Mundo. A compreensão da relação entre estas distintas realidades, por um lado simbólica, por outro, lógico-objetivante, dá-se, segundo Eudoro, pelo mesmo processo de análise das codificações do mistério do horizonte, isto é, pela sua complementaridade. Neste mesmo sentido se compreende que a relação dos termos «Deus», «Homem» e «Mundo» seja posta como uma complementaridade triangular em que no vértice está Deus e na base, frente a frente e ao mesmo nível, estão o Homem e o Mundo. No fundo, «... cosmogonia, teogonia e antropogonia situam-se como os três vértices de um triângulo»⁹¹⁰, que reúnem a origem e o originado, o que é e o que vem a ser. Uma vez que este triângulo «É símbolo, visto do vértice para a base, é complementaridade, visto da base para o vértice»⁹¹¹, a tarefa, o apelo, o desafio de Eudoro, é para que estejamos disponíveis para percorrer o caminho da base para o vértice e só o poderemos fazer se assumirmos uma atitude desprendida e disponível para aceitar esse esvaziamento da nossa identidade individual numa unidade de sentido complementar e indiferenciada entre a nossa natureza humana, o mundo e Deus. Deste modo se compreende o sentido das palavras de Eudoro de Sousa:

A indisponibilidade fixa-nos na crença de que somos alguém, ou antes, alguma «coisa» e, por conseguinte, daí por diante virá a recusa de receber em nós o que quer que seja; julgamos que nada mais cabe, onde só coube... o vazio.⁹¹²

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 79.

⁹¹² *Ibidem*, pp. 104-105.

Esta unidade indiferenciada de sentido encontramos-na nós na dimensão simbólica da realidade instituída pelo rito. Recuperar essa unidade primordial, reparar esse mundo quebrado por iniciativa do próprio homem implica que este não se confine ao «humano, demasiadamente humano», mas que se lance na busca dessa transcendência ao mundo objetivo através da Arte, da Religião e da Filosofia. Será nesse horizonte trans-objetivo que a verdadeira realidade será expressada e aí possibilitada a visão do Absoluto nas suas Fulgurações Ofuscantes. Isto é, invertendo a passagem do inominado ao cognominado pelo nominado, o que se aponta agora é a passagem do *aquém-horizonte* cousista para o *além-horizonte* simbólico, onde será possível o encadeamento com a ofuscante fulguração do Absoluto situado nesse *extremo-horizonte*. Caso não o façamos, vivificamos um mundo sem Deus, pois que apartamos Deus do mundo para colocarmo-nos na sua posição.

A possibilidade implica uma catábase, uma morte e essa morte, que o é por despersonalização, é, por isso mesmo, êx-tase, rejeição da mesmidade do eu em cada um dos três horizontes: primeiro, o do «objetivo-coisístico», depois, o do trans-objetivo simbólico e, por fim, o da Excessividade Caótica do Ser, da Existência existencializante, da Origem. Mais uma vez se afirma e se justifica a complementaridade que Eudoro tematiza:

E se o símbolo é «coisa» acrescida do seu «ser-origem», aí temos, de novo, o triângulo da complementaridade: «originado por sua origem», «origem deste originado» e «originária originalidade de todas as origens» ou ainda, «homem-mundo», «aceno do seu-mensageiro» e «Divindade que expede a mensagem».⁹¹³

Nunca o homem se excederá ao ponto da excessividade caótica que é Deus e Deus é excessividade, porque excessividade é a negação de todos os limites, é caos que se oculta e, porque se excede e se oculta, não pode ser expresso em linguagem adequada; é mito e não alegoria, é tautegoria. Como tal, é da ordem do Mistério que se imprime na sensibilidade e não na inteligibilidade, no simbólico e não no lógico e por isso não pode ser ensinado, tem que ser experienciado, vivido em *drama*. É no viver ou na prática do drama – na *dança* – que nos mostramos disponíveis para fazer morrer a existência num horizonte e receber a vida já de outro horizonte. Não é, pois, uma morte que se concebe como um fim, mas sim uma morte que é renascimento, expressão de uma metamorfose que se dá por uma catábase, uma vez manifestada a abertura para que o impulso mítico vivifique. Neste sentido, o impulso mítico, partindo do Mito da Origem, perpassa, circularmente e ao mesmo tempo – dado que na Origem sempre está e sempre esteve todo o originado –, toda a triangulação complementar.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 181.

Deste modo, também se pode conceber que, na Origem, se interseccionam e se intercetam três ramos que do seu impulso mítico brotam: cosmogonias, metamorfoses e catábases. Nas cosmogonias, a ênfase recai no *kosmos* ou no que será da origem de tudo o que existe no *kosmos* e aí Homem e Mundo em relação de complementaridade; as metamorfoses são as dos deuses e dos homens, mas também dos mundos – *deus munda*; catábases são as dos deuses, dos heróis ou semi-deuses e dos homens que se dispõem a morrer.

O pensamento mítico, que percorre todo o processo histórico e não apenas o que está antes do *logos*, intenta o *kosmos* na sua totalidade e abrangência, quer seja tomado como objeto, quer seja na sua consideração em momento pré-objetivo ou em momento trans-objetivo. Nunca será, porém, apenas na sua consideração enquanto objeto, pois que, sendo pensamento da totalidade e abrangência, nunca este abarcará a trans-objetividade. De outro modo, considerado em momento trans-objetivo, nele já está subsumido o objetivo. Assim, uma cosmogonia, entendida na plenitude do seu sentido, é o saber do *kosmos* na sua trans-objetividade e subjetividade; é o saber do *kosmos* na e de sua Origem; é o saber do Mito da Origem.

É por isto que os mitos cosmogônicos nos dizem como o Mundo veio a ser o que é; falam-nos do vir a ser mundo, isto é, para nos falarem do mundo, falam também do antes que o mundo fosse. A resposta dada pelos mitos cosmogônicos é sobre a Origem e isso faz com que se coloque o mítico em espaço e tempo recuados, anterior ao próprio espaço e tempo, porque a pergunta pelas origens, a que estes mitos respondem, é a própria origem de todo o perguntar.

Quando o mito nos fala do que é, do que há e do que existe, antes do mundo ser, haver ou existir, remete-nos para um mundo antes da separação do Céu e da Terra em que estes são indiferenciados, conjuntos e indistintos, num triângulo complementar onde no topo, oculto, está Deus, que projeta os vértices como indissociáveis projetos do mesmo Projeto. Do mesmo modo, perguntar pela origem do *kosmos* é perguntar pela origem do homem, pois ambos estão, como já vimos, co-implicados, complementarmente, no mesmo projeto, formando um outro – que é e será sempre o mesmo – triângulo. O que importa é compreender que uma coisa é reportarmo-nos ao plano da simbólica, outra é já o plano do relato que pode ser alegórico, e é neste último sentido que se nos oferece o mito da separação, relatando o que há ou é antes do mundo, e do qual, segundo Eudoro, como vimos, Homero foi o primeiro a dar-lhe expressão.

Mas o mito relatado é já um subproduto do grande impulso mítico. Enquanto no mito relatado, a uma cosmogonia ou a uma teocosmogonia segue-se ou sucede-se uma antropogonia, no impulso mítico que brota do Mito da Origem não há sucessão: Deus, Homem e Mundo são três vértices

de um mesmo triângulo. Assim, constata Eudoro e nós também⁹¹⁴, que não é por acaso que o primeiro poema tem o nome de *Teogonia*, mas uma teogonia que é também uma cosmogonia porque os deuses e o mundo aí referidos são-no com igual referência a um mesmo processo de sua origem, isto é, a referência à origem dos deuses é também a referência à origem dos mundos desses deuses.

Reportando ao triângulo da complementaridade e do simbólico, e no mesmo sentido que acabamos de utilizar nos parágrafos antecedentes, teogonia, sendo também cosmogonia, é, também, antropogonia, porque os deuses vêm antes do mundo e dos homens, mas também eles, antes de se desocultarem, são projetos do Projeto onde estão indiferencialmente contidos no *caos*, no inominável Absoluto. Depois, os mesmos deuses, e do mesmo modo como foram projetados, projetam o homem e o mundo, isto é, morrendo na sua condição, fazem-se mundo e homem. Neste sentido, cosmogonia e antropogonia são resultado de um deicídio, surgem de uma teocriptia.

Na mitologia, o processo teogónico não nos diz como os deuses vieram a ser deuses, apenas nos diz como vieram a ser o mundo e o homem. Deuses acenam quando põem o mundo e o homem e neles se ocultam ou morrem ao pô-los. Deuses nascem, vêm ao mundo, vêm do Projeto que é o projeto do projetado mundo e homem particulares. Isto é mitologia, mas não biografia dos deuses; é biografia do homem e do mundo; antropografia e cosmografia entrelaçadas por um deus que se oculta no entrelaçado⁹¹⁵.

Na complementaridade dos triângulos, o que o Mito é e mostra é que a Ontofania, é teocriptia e, por sua vez, teocriptia é ontocriptia e o reflexo disso é a transparência da fulguração ofuscante que é aceno de um acenado só pensável como ausência do acenante. Assim, mundo e homem existem – são – porque um deus, que é e que permanece, existiu e morreu. Daí que seja o mesmo processo, em sucessivos triângulos, aquele a que assistimos em qualquer tipo de relação que se possa instituir entre os diferentes horizontes e aqueles que neles habitam e como neles habitam – uma morte que é vida.

Do mesmo impulso mítico e por isso em forma estruturalmente idêntica, irrompem os mitos na forma de catábases. Uma catábase é, literalmente, uma descida aos infernos e enquanto descida aos infernos é descida igualmente de deuses, de semi-deuses, de heróis, mas não do comum dos mortais – com exceção para o iniciado nos Mistérios –, que descreve uma transcensão que se dá no limite de um mundo onde se vê o liminar de outro. Neste duplo movimento, descendente e ascendente, catábases são as dos deuses que descem às coisas e são as dos homens que se propõem recuperar o sentido dessas coisas nos deuses. Os deuses descem desenvolvendo-se, isto é, tirando alguma camada do todo o envolvente que os cobria; os homens sobem

⁹¹⁴ *Ibidem*.

⁹¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 44-48.

desenvolvendo-se, isto é, retirando as camadas de objetividade que não lhes permitia estar disponíveis. O caminho percorrido, que uns e outros fazem, é o que corresponde com mais fidelidade ao que se designa por impulso mítico, força, pulsão, dinamismo que é excessivo mas também atrativo, dado que é impulso da Origem que coliga tudo o que é e o que pode vir a ser.

No impulso mítico que perpassa toda e qualquer catábase, isto é, que lhe é inerente, pois em contrário não poderíamos falar de mitos, os homens sobem o mesmo caminho que os deuses descem e a meio caminho, entre horizontes, encontram-se, reconhecendo-se uns nos outros. O caminho que o homem inicia é em direção a um aceno de deus e esse aceno de deus dá-se a partir de um mundo que já não é o mundo nem dos deuses nem dos homens. Significa que estamos entre mundos complementares que, em si, formam um triângulo: no vértice o Deus Acenante da Origem, na base o mundo onde irrompe o aceno e o mundo para quem se acena.

O caminho que o homem inicia, quando se disponibiliza e morre para a sua vida objetiva, é a descida ao reino dos mortos para que possa renascer no reino onde se vislumbra os acenos dos deuses. Ainda assim, este é um reino semelhante a um purgatório, pois que o homem, já não sendo apenas homem, ainda não é deus. Neste reino da trans-objetividade, do simbólico, onde decorre o drama ritual da possível religação, é ainda um reino ou horizonte limite e liminar: limite da trans-objetividade, liminar da excessividade caótica que aí apenas se vislumbra como Fulguração Ofuscante de um Deus Acenante, da Origem⁹¹⁶.

As catábases, ou os mitos a elas referentes, exigem a morte, mas uma morte que é condição de uma vida, ou que é apenas um morrer como momento de uma mesma vida vivida em mundos diferentes e, de facto, diferente é o homem que habita um mundo e diferente é o homem que habita entre outro mundo e, ao mesmo tempo, diferentes são os mundos que um e outro homem habitam. Significa que, para Eudoro, a catábase é ela própria uma metamorfose e as metamorfoses, neste sentido, são, ao mesmo tempo, de homens e de mundos.

No mito, a metamorfose é mudança, alteração, transmutação, é renascimento que implica uma morte para que haja uma renovação da vida, é uma passagem ou trânsito do mesmo ao outro, um trânsito que comporta um transe e um transe que possibilita um trânsito entre mundos. Instaurados pelo mesmo Deus ou pelo mesmo Projeto e compreendidos num mesmo impulso mítico, os deuses, o homem e o mundo metamorfoseiam-se do mesmo que são para o outro que vêm a ser quando percorrem os vértices da triangulação onde estão co-implicados em ordem à Origem.

Os diferentes percursos da triangulação, da Origem para o trans-simbólico ou da objetividade para o trans-simbólico, exigem uma metamorfose porque

⁹¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 173.

nos diferentes vértices ou horizontes, diferentes são já os homens e os mundos que eles habitam. Só morrendo num mundo podemos viver em outro, mas a morte só se dá estando disponível para a receber e será por sucessivas mortes e metamorfoses que nos aproximaremos do limite que é liminar da Origem. Conforme Eudoro afirma: «Só a morte, que por último morrerei, desenvolverá, desencobrirá, desocultará, o que, em toda a eternidade, “eu” fui, sou e serei: a minha irreduzível subjetividade»⁹¹⁷.

No caso do homem, e das mortes que tem que sofrer no caminho da base para o vértice cimeiro do triângulo, as metamorfoses implicam, em primeiro lugar, que abandone o horizonte da objetividade em que está situado, mas não apenas da objetividade que faz do mundo tomando-o como coisa, é, sobretudo, um abandono da objetividade que faz de si mesmo. Exige-se a renúncia do *mim* e do *me* para que o *eu*, que aí se oculta, se possa afirmar e manifestar, em toda a sua plenitude, na sua irreduzível subjetividade. Nas palavras de Eudoro: «Quem não renuncie a si mesmo, não morre; só acaba, e acaba, sem querer, por já não ter o que teve e sempre quis ter»⁹¹⁸.

Também o *kosmos* sofre metamorfoses. Na proximidade ou na lonjura da Origem, diferentes deuses, por sua morte, criam diferentes mundos a partir do mesmo impulso mítico, pois que são projetos do mesmo Projeto. O mundo objetivo-cousista do homem é também um mundo que surge da morte de um deus, uma morte que, neste caso, resultou de um assassinato, de um deicídio operado pelo homem e é, por isso, que a religião pré-helénica já cultivava os rituais de iniciação, entendidos como rituais de passagem – metamorfoses – e de vivência dos mistérios, como religação por conversão ou reversão.

Assim, os três ramos que brotam do mesmo impulso mítico, do Mito da Origem, e que se concretizam nos mitos cosmogónicos, nas catábases e nas metamorfoses, constituem, eles próprios, estamos em crer, uma outra triangulação complementar que Eudoro não refere explicitamente, mas que nós inferimos.

Do mesmo modo, segundo cremos, e já apenas no *além-horizonte* e por referência ao *horizonte-extremo*, podemos fazer uma outra leitura da complementaridade dos vértices de um outro triângulo se nos detivermos apenas na natureza do simbólico, a saber: o Símbolo tem, como tudo, a sua origem na Origem e esta projeta-se em forma simbólica, primeiro, naquilo que lhe é mais próximo e depois se expande a todos e a cada um dos entes que constituem ou podem constituir o mundo trans-objetivo. Por outro lado, as coisas do mundo objetivo têm a sua origem ou o seu modo mais integral de ser no símbolo que, em termos de horizonte, as transcende. Assim, o símbolo é, por excelência, o objeto sagrado ou sacralizado porque nele transparece o seu ser-Origem e é por isso que o *drama* religioso descoisifica as coisas que

⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 129.

homem e mundo eram, fazendo delas símbolos em que se operam ou em que opera a religação das coisas com as suas entidades originárias, num plano que transpõe o horizonte da objetividade, mas permite uma aproximação ao ser-Origem das próprias coisas. Eis o triângulo complementar da simbólica.

Neste dinamismo dado pelo impulso mítico, onde se situa o simbólico, está, nas palavras do nosso autor:

O deus acenante acena para um mundo simbólico, dentro dele, e a «simbolicidade» do símbolo-objecto do deus acenante acena para o Original-Originário de todos os dramas representativos das mensagens do Ser, de Deus, do Absoluto-Secreto, da Excessividade caótica, que, só mal contida, pode ser mensagem, porém, mensagem cifrada e que, por cifrada, é só aceno e encena um mundo simbólico; ao mesmo tempo, acena, em mensagem cifrada, para o Original-originário.⁹¹⁹

Mas o Deus que vem a aparecer em seu ser oculta-se em qualquer das suas manifestações. O aceno é o mundo porque um mundo, qualquer mundo, é *desocultação do oculto reinar dos deuses*, sendo, ao mesmo tempo, aceno para o mundo que é o mundo dos homens e para Deus, entendido aqui como Aquele que envia o aceno e não o seu acenante, pois que, de outro modo e a seu modo acenantes serão Dioniso ou Cristo, mas ainda e só acenantes do Ser.

Significa que, para nos aproximarmos da compreensão dessa mensagem cifrada, em primeiro lugar, temos que conceber que o drama ritual transfere todas as coisas para uma situação ou condição de liminaridade, situação em que as coisas já não são coisas mas ainda não são símbolos. Em segundo lugar, nos símbolos se mostra que o ser-Origem das coisas tem a sua raiz na *excessividade caótica* do Ser. Por último, mas ao mesmo tempo, o mesmo símbolo mostra também que ainda há um «mais» no ser-Origem, um mais que não pode ser claramente visto, que se pode nomear como a originalidade da origem de todas as origens. Isto é, além do último limite-liminar está ainda o Ser-Origem que reúne todos os seres-origens de todas as coisas e de todos os horizontes. O que se projeta em símbolo desse último limite-liminar é apenas uma fulguração ofuscante e transparente.

Conforme Eudoro afirma: «Se a “coisa” é opacidade, o símbolo é trans-aparência, ou ainda, trans-aparição do que as coisas não deixavam transparecer»⁹²⁰ e, nesse sentido, é representação particular do absoluto, entendido como identidade completa e separada. Mas a Origem ou Deus só se pode ver ou presentificar nos *dramas* que os homens representam nos seus mundos e essa representação, do absoluto como absoluta indiferença, do geral e do particular no particular⁹²¹, é, assim, a verdade da coisa ou a coisa em sua

⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 156.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁹²¹ Cf. *ibidem*, p. 77.

verdade em forma artística, dramática, simbólica, onde Deus ou a Origem se revelam apenas como fulgurações que são ofuscantes; como Mistério. Esclarece, Eudoro:

Essas Fulgurações são ofuscantes, constituem-se de Mistério. [...] Mistério é resíduo de uma Fulguração da caótica Excessividade mal contida se sempre a ponto de transbordar de toda a contenção. Dos mistérios, a primeira linguagem directa ou indirecta, expressiva ou cifrada, é a do Mítico em que os símbolos se acham entrecidos. [...] Se símbolos não há, que não estejam correlacionados com mitos, o tempo dos símbolos é o tempo do mítico, e este é o “Outrora”, a hora que não é das coisas. Os símbolos recuperam-se por desconcentração no aqui e agora, por distração que nos deixa absortos no Outrora e na Longura.⁹²²

A visão da fulguração ofuscante que se dá no símbolo é a vivência do mundo inteiro e da sua própria Origem e essa visão terá que ser mediada pela Religião, pela Arte e pela Filosofia, compreendidas em complementaridade, mas todas e cada uma movendo-se por entre símbolos até que as três formas mediadoras se apresentem já indiferenciadas no liminar do Ser.

A Religião, a Arte e a Filosofia são modos privilegiados de acesso ao mundo trans-objetivo através da celebração dos mistérios ou dos sacramentos, da atualização da indiferenciação de mito e rito, da dança, da codificação ou descodificação da verdade simbólica. Por meio da Religião e da Arte, o deus começa a falar a linguagem humana e, se a arte se firmar como objeto artístico próprio da mitologia, a filosofia pode ser, então, o experimento de linguagem que pode preencher de significação o silêncio que está por entre as significativas palavras do mito. Por ela, instituída assim como *philomythia*, se poderá ver o que os deuses-acenantes acenam quando apontam para a Originária Origem.

Uma filosofia que não recusa a linguagem em que o Mito se expressa será uma filosofia que não dispensa a arte e a religião, será uma *philomithya*, será aquela linguagem a que Eudoro se refere quando afirma o seguinte:

De cada vez que um deus acena de dentro do homem de que se apossou, este homem conta um mito significado por um rito, e representa um rito significativo de um mito, e, ambos, rito e mito, são formas elementares de religião e arte [falam a linguagem do mito].⁹²³

As mensagens de que os deuses são mensageiros não expressam o ser próprio da divindade, pois que esse, ao nível da linguagem, só se encontra no

⁹²² *Ibidem*, pp. 113-114.

⁹²³ *Ibidem*, p. 172.

silêncio, mas não no silêncio de qualquer linguagem, senão na linguagem do mito. Há um silêncio que precede e que trespassa toda a linguagem mítica, um silêncio que espera significação e essa significação só pode vir da filosofia entendida como *Philomythia*.

É do aceno de Deus e não do deus-acenante que o mito nos fala, por isso a ontofania a que nos reportamos não é só teofania; é também, como vimos, teocriptia e será a partir da morte de deus que se iniciará a tarefa do filósofo, não para a desocultação do reino dos deuses, mas sim para o «aparecer do deus em seu ser». A título de exemplo comparativo, mas significativo, na ascese do homem ao reino dos deuses poderão corresponder os *mistérios menores*, que preparam o iniciado para a iniciação nos *mistérios maiores*, mas é aqui que se poderá dar a *epopteia*. Mas, ainda assim, estaremos perante um limite que é liminar, e mesmo que este seja o último limite, é ainda o horizonte extremo, liminar, onde, além dele, habita Deus como Caótica Excessividade que, no seu misterioso conter-se, provoca fulgurações ofuscantes.

Ora, o limite é liminar e não liminante, isto é, apesar de ser limite não é fim que impossibilite a sua ultrapassagem e, sendo liminar, institui-se, a ele próprio, como *telos* para o filósofo, para o artista e para o religioso; mais ainda do que *telos*, diríamos, como enteléquia – ἐντελέχεια – no seu sentido aristotélico. Transpor o limite do horizonte extremo só é possível com a morte, mas a morte como momento da vida e não como término, pois aí seria apenas limite e não liminar, e só os que passaram o liminar da morte, momento da vida, é que formam uma verdadeira comunidade, porque o que aí põem em comum é uma convergência de símbolos na verdade de um só Símbolo. Esta morte, neste sentido, será possibilitada, segundo Eudoro, por uma renovada compreensão e exercício da Religião, da Arte e da Filosofia. Aí e por aí será possibilitada a mediação entre o *aquém-horizonte* e o trans-objetivo simbólico, atualizando o mito pelo exercício do rito ou do sacramento religioso, pela poética como *poiética*, e pelo exercício especulativo da filosofia sobre a simbólica. Mais, diz-nos o autor:

Religião, Arte e Filosofia movem-se (ou dançam) em ronda, de mãos dadas, no circuito da trans-objetividade; desenham, na ronda, a própria figura da trans-objetividade, o que significa moverem-se (ou dançarem) por entre símbolos, na Lonjura e no Outrora. O que, por sua vez, quer dizer que se movem entre deuses, os que são o ‘ser-origem’ das coisas que deixam de o ser. Moverem-se, Religião, Arte e Filosofia, em ronda, também sugere o significado de que qualquer delas vai ciclicamente ocupando o lugar das outras [...] já não sabemos o que distingue qualquer uma das outras duas. Talvez porque são todas elas o mesmo, relativamente à unidade que excede o limite do trans-objetivo, liminar do Ser ou do Ultra-Ser,

do Absoluto-Secreto, do Deus ou do que quer que se ponha em seu lugar e tempo, para além de tempo e lugar.⁹²⁴

Novo e primeiro triângulo da complementaridade: «homem-mundo», «aceno do deus-mensageiro» e «divindade que expede a mensagem» ou, que é dizer o mesmo de outro modo: «originado por sua origem», «origem deste originado» e «originária originalidade de todas as origens»⁹²⁵.

Deste modo, a Religião, a Arte e a Filosofia são as vias complementares para a decodificação dos mistérios divinos, no entanto, só acessíveis àqueles que estão disponíveis para serem agraciados. Não se trata de um empenho pessoal em ordem ao trans-objetivo, pelo contrário, é o próprio trans-objetivo que se apropria da disponibilidade total daquele que se despersonaliza, que se desapropria de si e dos seus objetos, das suas coisas, do seu mundo. Essa ausência de si mesmo, esse afogamento no Nada será condição para que o Todo possa imergir, para que a presença preencha a ausência, para que o símbolo substitua o objeto, para que os deuses *dancem* com os homens num mesmo cenário indistinto, para que a Origem se cumpra, na unidade que lhe é inerente, entre o princípio e os fins.

2.10. Introdução à Filosofia de Orlando Vitorino

António Braz Teixeira

1. Filósofo mal amado e ainda mais mal compreendido, quando não mesmo simplesmente ignorado, tanto durante o meio século em que a sua reflexão se desenvolveu e foi sendo tornada pública, através da imprensa e do livro, como na década e meia decorrida após a sua morte, Orlando Vitorino (1922-2003) foi, inegavelmente, um dos vultos de maior relevo e valia não só da sua geração como da especulação filosófica portuguesa contemporânea, cuja obra reclama, de há muito tempo, uma exigente atenção exegética e hermenêutica.

Havendo sido direto discípulo de Álvaro Ribeiro (1905-1981) e de José Marinho (1904-1975) e situando-se na continuidade da tradição especulativa portuense que remonta a Sampaio Bruno (1857-1915) e Leonardo Coimbra (1883-1936), de que sempre se reclamou, o pensador português legou-nos uma obra reflexiva que se singulariza pela radicalidade da sua exigência sistemática e de apurado rigor conceitual e terminológico, pela penetrante atenção interpretativa que soube dar à obra e ao pensamento daqueles seus predecessores e mestres e pela originalidade e coerente profundidade que,

⁹²⁴ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 181.

desde *A fenomenologia do mal* (1951) até ao inconcluso e inédito tratado sobre *A desolação do mundo* (1997), todos os seus escritos de teor filosófico dão patente testemunho.

O sistema filosófico que Orlando Vitorino desenvolveu e foi expondo durante meio século e cuja mais completa, se bem que inacabada, expressão se acha no livro, um tanto provocadora e equivocadamente intitulado *As teses da filosofia portuguesa*⁹²⁶, compreende uma conceção da filosofia como teoria da verdade, como doutrina do ser e da realidade, uma doutrina do espírito, uma fenomenologia do mal e uma doutrina dos modos humanos de o combater com especial destaque para o direito, uma estética, uma poética e uma teoria política⁹²⁷.

2. O ponto de partida da reflexão de Orlando Vitorino é o de que a Filosofia é o pensamento do homem, único ente que pensa e que fala, sendo a palavra que dá expressão ao pensamento e sendo, unicamente, nela que o pensamento sabe de si e afirma a sua realidade e a sua verdade.

Porque o pensamento filosófico é o pensamento que pensa o pensamento e porque este não existe sem a palavra que lhe dá expressão, não há filosofia sem Lógica, que é a ciência da expressão que o pensamento a si mesmo se dá.

A atividade do pensamento confere inteligibilidade ou torna inteligível o mundo sensível, fazendo-o objeto de *conceito*, cujo conteúdo é o geral apreendido e determinado entre a multiplicidade e a variedade das imagens transmitidas pelas sensações e cuja verdade é a *ideia* (anterior ao conceito e dele independente) que se acha para além dos limites do mundo sensível e que só o pensamento, e não a sensação logra alcançar, porque só ele é dotado de liberdade. A *ideia* vem a configurar-se, assim, como *conceito* realizado, como conceito de um geral e não de um particular, como a realidade do geral do conceito.

Para o filósofo havia duas vias de conceber: a do *conceito* que, apreendendo o geral na similitude dos particulares, o leva à realidade da *ideia*, e a do *conceito* que, de forma imediata, capta a *ideia* na singularidade em que esta reside⁹²⁸.

3. Por outro lado, o pensamento filosófico caracterizar-se-ia por duas determinações essenciais, a *absolutização* e a *cumulação de afirmar e negar*.

Absolutizar deveria entender-se, aqui, como abstrair, não no sentido de separar uma parte do todo mas como abstrair a integridade do todo como Uno composto de partes, como um absoluto que é o primeiro afirmado e no qual se marca o início da Filosofia.

⁹²⁶ Editado, em Lisboa, em 2015, por Guimarães/Babel, com posfácio de Pinharanda Gomes.

⁹²⁷ Além do livro referido na nota anterior, o essencial da obra filosófica de Orlando Vitorino encontra-se recolhido no volume *A fenomenologia do mal e outros ensaios filosóficos*, Lisboa, INCM, 2010, prefácio de A. Braz Teixeira no Manual de teoria política aplicada, Lisboa, Verbo, 2010.

⁹²⁸ Cf. Orlando Vitorino, *As teses da filosofia portuguesa*, Lisboa, Guimarães/Babel, 2015, pp. 37-38.

Por seu turno, o pensamento filosófico em qualquer absoluto que logra alcançar cumulativamente nega o que afirma e afirma o que nega, sendo o processo de absolutização, pelo qual esse mesmo pensamento se desenvolve, a garantia do que afirma e do que nega, pois ele próprio constantemente afirma e nega, sem se fixar ou coisificar no que afirma ou no que nega e sem se dar a si mesmo limite ou cessação, para ter na liberdade a sua forma e conteúdo, uma vez que não conhece limite, e incessante e cumulativamente nega o que afirma e afirma o que nega, o que significa ser o pensamento filosófico o mundo do absoluto, em que este alcança a sua realidade, da qual se projeta para outras realidades ou mundos, penetrando-os ou excedendo-os, transmitindo-lhes a firmeza no que são e a liberdade no que não são.

Advertia o filósofo que o absoluto de que fala não é Deus, mas uma ideia, a que confere ao pensamento a garantia de si, pois é na realidade que esta possui que o pensamento contém, em si mesmo, a sua realidade.

No processo de absolutização, o pensamento mover-se-ia em dois sentidos: entre o *conceito* e a *ideia* e entre a *intuição* e a *teoria* que ela torna possível, o que significaria que o pensamento se moveria na relação, correlação ou comunicação das ideias. Daí que saber como é possível o pensamento viesse a ser saber como é possível tal comunicação, sendo aí que se vai que se nos depara a ideia de ser, na qual tem início a Filosofia⁹²⁹.

4. Ao lado do Uno como primeiro absoluto alcançado, surgem outros dois absolutos, o *Infinito* e o mesmo *Absoluto*, notando Orlando Vitorino que o Infinito deveria entender-se aqui, não como o que não tem limite ou fim, mas como o que não tem além por nada haver ou ser possível fora dele, enquanto o *Absoluto* seria o que a absolutização implica e requer, o que justifica o pensamento e possibilita que se digam absolutos o *Uno* e o *Infinito*.

Entendia o autor de *Filosofia, Ciência e Religião* que o ponto de partida da Filosofia se encontra no pensamento do que *há* e não do que *é*, esclarecendo que o primeiro mora na imediatidade, repousa em si próprio e se oferece ao pensamento, enquanto o que *é* refere o imediato que *há*, acrescido agora, de um outro nele (comumente e de modo inadequado designado de *predicado*) e, além do conhecimento, exige o pensamento que o diga, une ou identifica com esse mesmo outro⁹³⁰.

5. Considerava Orlando Vitorino ser o carácter transcendental da Filosofia que dá sentido ao pensamento em que ela consiste e à realidade que o pensamento penetra e excede, pois a transcendência é o que está para além de todo o limite e garante e confere sentido ao ilimitado.

Efetivamente, é o *Uno* que, transcendendo a totalidade, lhe confere o sentido do Uno, isto é, a universidade, tal como é o *infinito* que, transcendendo todo o finito, lhe dá o sentido de si, isto é, a razão de ser finito, e o *absoluto*

⁹²⁹ Cf. *ibidem*, pp. 40-41.

⁹³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 17-18.

que, transcendendo toda a abstração ou separação do real, lhe dá o sentido de que toda a realidade está penetrada de pensamento e de que todo o pensamento se encontra vinculado ao real.

Daqui decorreria então, que, na ordem em que toda a realidade está penetrada de pensamento, que a excede, seriam transcendentais o *Uno*, o *infinito* e o *absoluto*, enquanto na ordem em que todo o pensamento se acha vinculado ao real, seriam transcendentais o *bem*, o *belo* e o *amor*.

Para o filósofo seriam ainda transcendentais os *princípios* que definia como «o que de nada depende e de que deriva toda a vinculação do real ao pensamento». Assim, constituiriam princípios a *verdade*, a *liberdade* e a *justiça* que, tal como o Uno, o infinito e o absoluto, dariam sentido, respetivamente, a tudo o que há (a verdade), aos direitos, geralmente designados liberdades (a liberdade) e à propriedade (a justiça). Seria, precisamente, por a filosofia ser transcendental que o *pensamento* se distinguiria do *conhecimento*, sendo o primeiro o saber que o pensamento alcança, levando ao outro o saber de si, e o segundo o saber do outro.

Por outro lado, era também esse carácter transcendental da Filosofia que fazia que ela, de modo algum se achasse vinculada à ciência ou dela dependesse, uma vez que enquanto a Filosofia era o conhecimento do mundo inteligível, através das ideias, a ciência era o conhecimento do mundo sensível, com base nos conhecimentos obtidos nas sensações⁹³¹.

6. Se, como vimos, o início da Filosofia se encontra na *ideia de ser*, a sua necessidade decorre de a realidade que nos rodeia não nos revelar ou tornar patente o Uno mas uma multiplicidade cósmica de entes, o que não pode deixar de suscitar o problema de compreender como essa multiplicidade não é possível sem a presença originária mas constante do Uno que a precedeu e de que aquela se cindiu de saber como o Uno se cindiu no múltiplo, que tem nele a garantia ou a causa da harmonia que preside a tudo, o que faz que a mesma Filosofia comece por ser uma *teoria da cisão*.

Orlando Vitorino tinha a necessidade de esclarecer o significado ou o sentido que a ideia de Uno tinha no seu pensamento, notando que:

- a) o Uno antecede ou precede o múltiplo, encontrando-se nele implicitamente presente pelo que o múltiplo constantemente implica o Uno;
- b) O Uno não é a união ou a unidade nem a acumulação de múltiplos num todo nem a acumulação de partes num todo;
- c) o Uno também não é Deus, o infinito ou o absoluto;
- d) o Uno é a verdade;
- e) o *Uno da Origem* e o *Uno do fim* são o mesmo, diferenciando-se por, entre um e outro, se mover a cisão do Uno da origem em que têm origem os múltiplos, assim como se move o recorrer de todo o real que, por esse movimento, se conserva em harmonia, como cosmos ou universo,

⁹³¹ Cf. *ibidem*, pp. 101, 124, 143-175.

isto é, aquele que demanda ou recorre para o Uno de que procede por via da cisão.

A causa da *cisão primordial*, que cindiu do Uno a multiplicidade, deveria procurar-se em o Uno, por ser a verdade, não ter o saber de si, que só o pensamento tem a capacidade de transmitir ou proporcionar, por mediação, a qual, no caso do pensamento filosófico, implica os termos e as relações sem os quais os outros termos e relações seriam efêmeros e evanescentes.

Tais mediações seriam as que se afirmam entre:

- a) o *múltiplo* e o *Uno*, próprias da cosmologia;
- b) o *finito* e o *infinito*, próprias da *teologia*;
- c) o *mesmo* e o *outro*, que sendo próprias da *antropologia*, eram implícitas às outras duas, por o múltiplo ser o outro do mesmo que é o Uno e o finito ser o outro do mesmo que é o infinito.

Ora, a verdade, enquanto Uno, é o mesmo sem outro, o que faz que não tenha o saber de si, o qual, como vimos, queda sempre dependente do pensamento mediador que o transmite, não sendo possível qualquer mediação onde não haja o mesmo e o outro. Deste modo, para ter o saber de si, a verdade teria que fazer-se o outro de si, o que consegue afirmando-se que é, uma vez que, encerrada no Uno, ela não é ou é como se não fosse e, sem ela se afirmar que é, nada haveria e tudo seria só o Uno. Mas fazendo-se a verdade que é, ela faz-se *verdade e ser*, ou *verdade e ser da verdade*, nisso vindo a consistir a *cisão primeira*⁹³².

7. Não deixava Orlando Vitorino de lembrar que fazer-se a verdade ser se traduzia em ela se dar um *predicado* e como todo o predicado é, necessariamente, predicado de alguma coisa, a verdade, ao dar-se por predicado, dá-se a si mesma como sendo a *verdade* ou o *ser da verdade*, o que faz que ela, que até então era o Uno, deixe de o ser e de ser a verdade enquanto Uno.

Assim, com a *cisão primordial*, a verdade torna-se *verdade e ser da verdade* ou *verdade* como *verdade* e *verdade* como *predicado*, fazendo-se *predicativa*, deixando de ser como o Uno, que a si mesmo se predica, para passar a ser um composto como todo e o ser de todos os predicados possíveis, possibilitando novas e intermináveis cisões, uma vez que são possíveis tantas cisões quantos os predicados possíveis. Deste modo, não se trata já da *cisão da verdade*, mas de *cisões de predicados*, fazendo que o Uno deixe de ser a verdade em si para se tornar no *todo*, sendo agora os predicados que se vão cindindo desse todo, quer isolados em *indivíduos* ou *mónadas*, quer reunidos ou agrupados por semelhança e contraste, em *géneros* e *espécies*, passando a constituir verdades parciais, cada uma das quais, será uma *verdade que é* ou *verdade do ser*, o que significa que a cisão tanto se dá na verdade como no ser, uma vez que este só é a sua verdade.

⁹³² Cf. *ibidem*, pp. 82-92.

Por outro lado, porque a Filosofia reside no pensamento do homem no seu movimento universal da verdade cindida à verdade inteira, além de *ser teoria da cisão*, ela é, igualmente, *teoria da verdade* em que a *cisão* se dá⁹³³.

8. Advertia o filósofo que afirmar que o ser é, unicamente, a sua verdade não significava serem o mesmo a verdade e o ser, pois algo os distinguia: o limite.

Esse elemento distintivo é mais difícil de ser apreendido no *ser da verdade* do que na *verdade do ser*, porque, no primeiro, a verdade se acha inteira, se bem que não repouse já em si mesma, como no Uno, havendo-se feito um outro para si, estabelecendo um limite entre ela e o outro, que é o ser. Diversamente, na verdade de ser, na multiplicidade dos existentes finitos, o limite patenteia-se como condição da sua própria existência.

Para Orlando Vitorino, o que é próprio do ser é esse limite que a verdade recebe ao cindir-se e o qual é o contrário da natureza da mesma verdade, que é o ser sem dependência.

No entanto, o ser que nada é sem a verdade que, cindindo-se, lhe deu origem e substância pela sucessão interminável de cisões, da *cisão primordial* à *cisão extrema*, vai sendo privado da sua substância e da sua ligação à origem, tornando ilusória a independência da verdade relativamente ao limite, retirando-lhes os predicados, de modo que, quando atinge a *cisão extrema*, a verdade atinge o *não-ser*, pois a forma extrema da cisão é, precisamente, «o esgotamento dos predicados, a extinção do limite, o esvaimento do ser», que fica suspenso do não-ser.

Cabe repetir que, para o filósofo, o *não-ser* não pode ser entendido como negação do ser, como o seu contrário ou a sua ausência, nem como o vazio do ser ou como o vazio que fica quando o ser se esvai por a verdade o abandonar, pois o que define o *não-ser* ou *nada*, é o *sem-limite*, que não é o contrário do limite, mas a *liberdade* que, só existe onde não há limite, por mínimo que seja.

É, assim, no sem-limite ou «mais profundo nada», como diria José Marinho, que surge a liberdade como o que, em movimento e ação, assume o mesmo sem-limite, transportando-o para vencer todo o limite, todo o ser em que a verdade cindida se limitou, liberdade que, assim, surge como *espírito*. É ele que, surgindo no sem-limite do não-ser, por via do pensamento, transmite à verdade o saber de si. Com efeito, o pensamento de que provém todo o saber, tem no espírito o seu princípio e é o portador da liberdade que transpõe todos os limites. Deste modo, para o filósofo, a *teoria da verdade* vinha a concluir-se em *doutrina do espírito*⁹³⁴.

9. Vimos atrás que, para Orlando Vitorino, a Filosofia tinha início na *noção de ser*, início mas não *origem*, visto só haver *origem* onde há princípio

⁹³³ Cf. *ibidem*, pp. 92-94 e 125.

⁹³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 95-99.

e este é ser sem tempo. Daí que, diferentemente do início, a origem da Filosofia permaneça em todo o discorrer ou em todo o discurso do pensamento filosófico.

Esclarecia o filósofo o sentido da sua afirmação de que é a noção de *ser* aquela que surge no início da Filosofia, notando que esta noção foi a primeira absolutização que o pensamento fez, entendido aqui o ser como o que é, afirmação que pensava não ter em si mesma consistência e ser inseparável da noção de *não-ser*, que a precede.

Mas a noção de *não-ser* preceder a de *ser* significa que o ser se afirma como negação do não-ser, tornando, por isso, ilusório o ser enquanto ser, pois a ideia de ser não é uma ideia comum a todas as outras ideias e em comunicação com elas, mas uma ideia entre outras e com outras, não com todas, pois se, porventura, fosse comum a todas, seria um princípio e não uma ideia.

Assim, para o nosso filósofo, a ideia de ser mais não seria do que a ideia de ser que há em cada um dos seres ou de que todos participam enquanto seres, o que faria dela a ideia de ser alguma coisa mas não ser ou ser em si mesmo. Porém, se ser é ser alguma coisa, ser ou o que é viria a designar a predicação aristotélica ou a comunicação de géneros ou das ideias platónicas. Deste modo, do que se trataria, então, era de saber como é possível que alguma coisa seja alguma coisa.

Advertia Orlando Vitorino que a afirmação de que o *ser enquanto ser* é ilusório, não deixa de reconhecer ter ele sido admitido ou pensado, historicamente, como noção que dá fundamento ou garantia de veracidade ao conhecimento. Ora, o que fundamenta e garante é o próprio pensamento, o qual não só tem em si e só em si o fundamento e a garantia de si como é o fundamento e a garantia do que se sabe, se conhece e se diz que é, o que faz que a noção de ser seja do domínio do pensamento e não do ser e independente de qualquer enraizamento no real.

Por outro lado, ser tem, necessariamente, que entender-se como ser alguma coisa, a qual não se liga ao ser por predicação nem se une à ideia de ser por comunicação de outra ideia, mas constitui o próprio conteúdo ou substância que, no ser, tem o seu limite, o que significava que o ser é limite e que ser é ser limite⁹³⁵.

10. Pensava Orlando Vitorino que haveria sido por a noção de *ser enquanto ser* se ter revelado insustentável, por ilusória, não podendo, por isso, constituir o elemento ou a substância em que o pensamento poderia ter a sua verdade ou a garantia de si, que teria levado a que o *problema ontológico* se tivesse deslocado para o da *adequação do pensamento ao real* e que a *realidade* houvesse passado a ser entendida como consistindo em tal adequação, passando, assim, a ser o *verdadeiro* e não já a verdade.

⁹³⁵ Cf. *ibidem*, pp. 45-61.

De igual modo, a noção de *realidade* veio a acolher em si atributos que, anteriormente, eram considerados próprios do ser, acabando por designar tudo o que há, independentemente do que é, ou seja, tudo cuja *existência* seja inegável ou cuja *essência* se apresenta como insofismável.

Por outro lado, na realidade assim entendida, distinguia o pensamento diversos planos ou núcleos, desde a *realidade sensível* até à *realidade inteligível*, tendo Leonardo Coimbra formulado a noção de *realidade irreduzível*, destinada a substituir a noção de *substância*, pela sua conotação coisista e, havendo, depois, o seu discípulo Álvaro Ribeiro recusado que fosse correto ou legítimo ver na substância a primeira das categorias.

Na linha do filósofo criacionista, sustenta o autor das *Teses* que a adequação do pensamento ao real não implicava entender que a realidade fosse idêntica ao pensamento ou fosse uma criação do pensamento, mas que a realidade é penetrada de pensamento, que a excede, esclarecendo que o pensamento penetra ou cria todo o real porque é ele que lhe transmite o saber de si, nisso o excedendo, por ele, por si, não ter esse mesmo saber de si.

Seria, precisamente, esse excesso do pensamento sobre a realidade que, como ensinara o autor de *A razão experimental*, explicaria e firmaria o incessante movimento de ambos, por via da *síntese*, do *sistema* e da *dialética*. O *sistema* era, no pensamento, o que a *síntese* era na realidade e, porque não há realidade sem pensamento nem pensamento que não seja real, o *sistema* e a *síntese* eram cumulativos, sendo a *dialética* o pensamento em movimento, pensamento que não se detém nem se coisifica. De igual modo, o *método* viria a ser o caminho do pensamento, movendo-se, sendo o mesmo pensamento o seu conteúdo.

Deste movimento ou processo dialético seria a *síntese* o momento originário, por ser ele que tornou possível e originou o real, de que é manifestação.

11. É com *noções* que se pensa, e não com *conceitos* ou *ideias*, sendo a noção uma «intuição racionalizada» que pode apresentar-se como sensação do real sensível, ou como intuição do real inteligível. Daqui decorre, então, que a realidade é um sistema de pensamento, que, por ser dialético, impede que ela se imobilize ou coisifique.

Pensa o filósofo haver duas situações extremas na relação do pensamento e do real. Na primeira, o real contém um mínimo de pensamento, havendo, então, um apelo a um excesso de pensamento que exceda esse mínimo de pensamento, enquanto, na segunda, o real se acha pleno de pensamento, que o excede, originando esse excesso uma nova realidade, visto todo o pensamento ser real.

Como acima se referiu, na filosofia de Orlando Vitorino, era da natureza do pensamento que tudo o que está no fim esteja no princípio. Ora, porque, como anteriormente se notou, princípio é o que de nada depende, e, nessa medida, não é real enquanto princípio, a atividade do pensamento traduz-se em realizar o princípio, e, ao realizá-lo, o pensamento conhece-o como real, dado que só do real há conhecimento.

Cumpriria, porém lembrar, que o princípio e o fim não são o mesmo, pois o princípio, enquanto se realiza, se acha privado do seu fim, o qual, uma vez alcançado e nele adquirido o princípio, o saber de si, transcende o real, tornando-se, assim, de novo, princípio por realizar e tornando-se, também, princípio de pensamento, instaurando-se, novamente, na sucessão do tempo e na distância do espaço que, de novo, vêm absorver e distender o instante, no qual o pensamento habita todo, sendo esse o seu saber de si.

O filósofo não deixava ainda de lembrar que nada pode haver ou existir sem forma, pelo que todo o real será, necessariamente formal, do que decorria que a *matéria*, sendo não só informe como a mesma informidade, em si e desprovida de forma, seria o *nada*. De igual modo, a *individação* não se acaba na *matéria* mas na *forma*, pelo que *indivíduo* é não só o que é indivisível, mas, acima de tudo, o que é dotado da irredutível *singularidade* que é a sua *forma*.

Advertia, igualmente, o ator da *Refutação da Filosofia triunfante*, que a *forma* se distingue do *limite*, por este, que é próprio do ser, ser exterior e se imobilizar na fixidez, enquanto aquele é interior e constitui a atuação variável de uma potência que não se esgota num único ato⁹³⁶.

12. Para Orlando Vitorino, o pensamento é próprio do espírito, enquanto o ser é próprio da verdade, cuja teoria se conclui na *doutrina do espírito*.

É essa doutrina, esparsamente abordada pelo filósofo, que importa agora considerar.

Como vimos, na filosofia orlandina, o espírito só é real pelo pensamento, que nele tem princípio e pelo qual excede a realidade. O pensamento é momento da atividade do espírito no seu movimento universal da realidade cindida para a verdade inteira e una, sendo a permanência do pensamento que garante a realidade do espírito e da verdade.

Entendia o filósofo que a permanência do pensamento do homem decorria e era garantida por nele achar conteúdo o pensamento universal do espírito universal, que sem esse pensamento, seriam tão só portadores da liberdade unicamente absoluta, da liberdade do não-ser, do sem-limite, da negação do limite que o espírito vai defrontar no ser, tornando o mesmo espírito indefinido, irreal ou vazio.

O movimento do espírito adquire conteúdo, pelo conceito, e realidade, pela ideia, pelo saber de si da verdade, em que o espírito se realiza.

Deste modo, para Orlando Vitorino, o destino do pensamento do homem seria imitar o espírito, em que tem princípio, procedendo, sem ele, ao que, procedeu com ele, levando ao mundo que resta da passagem do espírito, aquele que ficou da ausência do ser que se esvaiu e no regresso da verdade cindida do Uno, o saber de si, que, no entanto, porque é o mundo de coisa nenhuma, não pode ser para si e terá, necessariamente, de ser para outrem,

⁹³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 23-24, 63-77 e 168-169.

dando existência ao mundo que é de coisa nenhuma. A partir daí passará, então, a haver dois mundos: o que é por *essência* ou mundo do ser que é, e o que é por *existência*, o mundo que, não tendo substância nem conteúdo, está sendo o mundo real do que há.

Notava Orlando Vitorino que o carácter fugaz da atividade do espírito resultava de ele acompanhar a verdade cindida no seu regresso ao Uno, no qual, como vimos, o ser, abandonado da sua essência e substância, se desfaz, tornando-se coisa nenhuma. Desta fugaz passagem do espírito fica o pensamento do homem, o qual vem, assim, a consistir num momento da fugacidade do espírito, mas momento que permanece abandonado do espírito e cujo destino é imitá-lo.

No pensamento filosófico do nosso autor, o espírito que, de si, é dispensado da forma, tem a potência⁹³⁷ da forma do que é informe, mas, porque se encontra sempre em movimento fugaz, abandona a forma que pôs, nela não se fixando. Deste modo, o espírito não está, como *substância*, na forma ou naquilo em que se pôs, uma vez que, se assim fosse, não só não a abandonaria como nela se esgotaria. Assim, sendo *insubstancial*, o espírito está na forma como *substante*, sendo, pois, como, luminosamente, José Marinho o disse, o *insubstancial substante*⁹³⁸.

13. Considerava Orlando Vitorino que, no ciclo especulativo marcado pelo cristianismo, a «pedra de toque» de qualquer pensamento filosófico era o problema do mal, havendo sido, precisamente, pela consideração dessa questão que se iniciou a sua demanda reflexiva e tendo a ela regressado por mais de uma vez, não só na sua meditação sobre o direito⁹³⁹ como na síntese final do seu pensamento contida nas inacabadas *Teses da Filosofia Portuguesa*.

No denso ensaio intitulado *A fenomenologia do mal*⁹⁴⁰, redigido em 1951 mas só dado à estampa dois decénios mais tarde, o filósofo iniciou a sua investigação procurando distinguir o mal da morte, da dor e do erro, daí retirando duas conclusões fundamentais: de que a existência do mal era inegável e a de que constituía uma realidade exclusiva do homem, pois não existe na natureza, na criação nem no ser divino.

Mas se o mal existe no mundo do homem, não se apresenta como sendo inerente à sua própria essência, a qual é alheia à origem do mal, sendo o agir

⁹³⁷ Nota o filósofo a este propósito que diferentemente do *limite*, que é externo e se imobiliza na fixidez, a forma é interior e é a «variável atuação de uma potência que não se esgota num único ato», *Ibidem*, p. 141.

⁹³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 125-142. Cf. António Braz Teixeira, «A doutrina do Espírito de Orlando Vitorino», in *Teoremas de Filosofia*, n.º 6 (Outubro de 2002), pp. 3-9.

⁹³⁹ *Introdução Filosófica à Filosofia do direito de Hegel*, 1961, «Sobre a liberdade», 1964, *Refutação da filosofia triunfante*, 1976, e *O Raciocínio da injustiça*, 1977, e incluídos na coletânea referida na nota 2.

⁹⁴⁰ Cf. Orlando Vitorino, *A idade do corpo. A fenomenologia do mal*, Lisboa, 1970, incluído na coletânea referida na nota 2.

humano guiado por uma finalidade de bem, pelo que, sempre que da ação humana resulta o mal, é porque algo se interpõe entre o fim pretendido pelo homem e o meio que promove essa mesma ação.

Orlando Vitorino veio, posteriormente, a aprofundar e a fundamentar melhor a sua juvenil interpretação do mal que os homens fazem aos outros, notando que ele só existe na consciência isolada do pensamento universal, e que, nesse isolamento, se encontra presa do temor, da angústia e do desespero.

A existência do mal achar-se-ia permanentemente presente na existência do homem, pois esta seria, para o filósofo, a experiência de sucessivos estados de solidão, em contraste com o amor que, como pensava Leonardo Coimbra, eternamente sustentaria um «universo de mónadas».

Se, pois, o mal implica a consciência e só no isolamento desta existe, não pode deixar de implicar, igualmente, a individualidade e a responsabilidade.

14. Para o pensador, o mal constituiria um *mistério* e não um *problema*, uma vez que não nos seria dado conhecer a sua realidade ou a sua essência ontológica mas apenas a sua existência e a sua manifestação, pelo que, contrariamente ao que pensava o seu mestre Álvaro Ribeiro, entendia que só seria possível uma *fenomenologia do mal* e nunca uma *ontologia do mal*.

No entender do autor da *Introdução Filosófica à Filosofia do direito de Hegel*, o mal não seria um *problema*, visto não ser um obstáculo ou uma dificuldade do pensamento que fosse necessário resolver ou vencer, constituindo, antes, uma das categorias ou determinações do mundo do homem, algo incluído em todo o objeto do pensamento, por ser inerente à realidade que o homem vive e pensa.

Por outro lado, a natureza do *mistério* que o filósofo atribuía ao mal decorria de ele se configurar como incognoscível e incognoscente, como insuscetível de ser explicado tanto pela via do entendimento como pela da revelação.

Orlando Vitorino pensava dever a fenomenologia do mal «ser desenvolvida a partir de um ponto de vista, senão metafísico, decerto com implicações teológicas», não podendo deixar de ter em conta a sua origem misteriosa e um nexo, igualmente misterioso, que possibilite a sua interferência no mundo do homem.

Entendia, ainda, o autor de *A idade do corpo* que a fenomenologia do mal se manifestava no sofrimento e na degenerescência do homem. Esta última tinha o seu começo na redução da amplitude do poder da consciência, o mesmo é dizer na redução da amplitude e do poder de pensamento e da realidade que, como vimos, só ele cria, uma vez que a consciência é consciência do pensamento. Notava a este respeito, o filósofo que, na fenomenologia do mal, a degenerescência apresenta uma maior amplitude do que o sofrimento pois, nela, a consciência vai diminuindo, acabando por esvair-se, ao passo que o sofrimento tem na consciência a sua origem.

15. Reconhecia Orlando Vitorino que nunca os homens deixaram de lutar contra o mal e se, como pretendia Leonardo Coimbra, era imoral negar a sua

existência, seria, igualmente, imoral os homens não travarem esse combate contra ele, o qual, no entanto, para o nosso filósofo, seria «um combate sem triunfo, porque sempre o mal, em seu mistério, persistirá».

Nessa luta contra o mal, recorreram os homens à *ética*, à *moral* e ao *direito*, os quais atribuíam a cada um dos homens a total responsabilidade dos seus atos.

No pensamento orlandino, a *ética* era entendida como «consonância da ação com o pensamento», sendo, por isso, expressão do carácter operativo do mesmo pensamento, dado não haver ação que por ele não fosse movida. Mas porque o pensamento só é real no pensamento individual, a *ética* seria, também, necessariamente individual, apresentando, ainda natureza educativa. Por seu turno, a *moral*, era entendida pelo autor da *Exaltação da Filosofia derrotada* como um conjunto, mais ou menos sistematizado, de valores, que transmite, insinuando-os nos *costumes* e firmando-os nas *crenças religiosas*, sob a forma de preceitos. Diversamente da *ética*, que é individual, a *moral* dirigir-se-ia à comunidade e, só por mediação desta se dirigiria ao indivíduo, que, em obediência aos seus *preceitos*, deve orientar a sua ação e assumir a responsabilidade dos seus atos.

Quanto ao *direito*, era concebido por Orlando Vitorino como sistema de preceitos que atende, com rigor, aos atos e sua adunação, não ao *pensamento*, como a *ética*, ou aos *preceitos*, como a *moral*, mas às *instituições*, nesse rigor procurando ser pensamento objetivo, ao firmar-se na sua *positividade*, que o limita ao mundo do homem, uma vez que é aí que o mal existe, sendo a existência do mal a razão de haver direito⁹⁴¹.

2.11. A noção de razão heterológica na para-filosofia mítica e messiânica de Maria Helena Varela

Samuel Dimas

Contra o *logos* unívoco predominante no Ocidente desde a Grécia, que apaga a diferença e a multiplicidade sob a capa cinzenta da razão pura, da identidade e imutabilidade, o espírito lusitano parte para a descoberta da inesgotável variedade dos seres, seja no espaço geográfico, seja no antropológico, no social e no cultural.⁹⁴²

⁹⁴¹ Cf. *ibidem*, pp. 47 e ss. e *As teses da filosofia portuguesa*, pp. 177-221. Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o mal e saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 75-76, «O mal na mais recente filosofia portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LVII, fasc. 3 (2001), pp. 593-598, e *História da Filosofia do direito portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005, pp. 226-229.

⁹⁴² Maria Helena Varela, «O *logos* grego e o *heterologos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002, pp. 287-288.

2.11.1. Uma razão outra para dizer a pluralidade inesgotável dos seres

Sob o magistério do espírito poético-religioso de Fernando Pessoa e Guimarães Rosa e da metafísica do espírito diminuído e redimido de Sampaio Bruno, que instauram uma configuração dinâmica e inventiva do real por via de um *sentir-pensar* que concilia experiência e razão, intuição e dedução, intelecção e emoção, Maria Helena Varela propõe uma *razão outra* que apreenda a diversidade infinita da realidade e diga o seu fundamento mistérico, não inteiramente inteligível pelo estrito exercício lógico-analítico. Esta razão diferente ou *héteros*, cuja inteligibilidade se exerce aquém e além da razão pura da identidade e da imutabilidade para a descoberta da diversidade inesgotável dos seres, é apresentada pela autora através da noção de *heterologos*, o logos lusófono da vida e da pluralidade, contraposto ao logos helénico da abstração e da invariação⁹⁴³.

Jorge Coutinho salienta que o projeto desta autora fundamenta-se num pensamento culturalmente situado, o qual não segue a exigência científico-sistemática da razão lógica e da abstrata e universal conceptualização, mas sim o paradigma hermenêutico e ontológico de Heidegger, que procura respeitar a pluralidade do real e a identidade cultural no sentido expresso por K.W. von Humboldt, quando defende que cada língua é expressão de uma mundividência e encerra características específicas no seu pensamento. Neste caso, essa especificidade reside num pensar senciante ou cordial, que recusa a abstração da universalidade unívoca e se funda no paradoxo analógico do real, expresso no discurso metafórico da razão poética. Um pensar que não se tece no estaticismo de um sistema fechado, mas no dinamismo aberto da viagem e errância que caracteriza o espírito lusófono de uma história dividida entre a exploração dos Oceanos e a exploração das vastas terras do imenso sertão. Unem o povo português e o povo brasileiro uma mesma e essencial *razão atlântica*⁹⁴⁴.

Radicado no saber córdico, expresso pela primeira vez no *Leal Conselheiro* de D. Duarte⁹⁴⁵ e desenvolvido por Afonso Botelho, o *pensar-sentir* lusófono apresenta-se, para a autora, como mais poético do que noético e mais hermenêutico do que reflexivo, não se centrando tanto na reflexão conceptual e representativa, mas mais na criação afetiva de singularidades. Para Maria Helena Varela, a razão que preside ao pensamento português é a *razão poética*, o que explica a sua natureza complexa e polimórfica, coexistindo paradoxalmente a análise positiva e a imaginação do oculto, o cientificismo e a transfiguração mitopoética, a razão e o mistério. A originalidade deste

⁹⁴³ Cf. *ibidem*, p. 288.

⁹⁴⁴ Cf. Jorge Coutinho, «Prefácio», in *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, Braga, Edições APPADCM, 2000, pp. 11-12.

⁹⁴⁵ Cf. D. Duarte, *Leal Conselheiro*, introdução e notas de M.^a Helena Lopes de Castro, Lisboa, INCM, 1999.

pensamento reside na capacidade de «outrar-se» nas mais diversas direções, num desassossego existencial que se estende da *polis* sedentária aos espaços nómadas de mares e rios, praias e sertões, ampliando o verso da estreiteza do discurso lógico aos horizontes inefáveis do discurso analógico e misterioso⁹⁴⁶.

A *razão poética*, já anteriormente proposta por Manuel Ferreira Patrício no contexto do pensamento criacionista⁹⁴⁷, é a razão criadora e aberta ao irracional de si mesma por excesso. Nesse sentido, é uma razão experimental e dialética, que não se esgota na atividade lógica, mas que se amplia para se cumprir numa visão superior, que Leonardo Coimbra descreve de *visão ginástica* ou *visão inversa*, por reconhecer que todo o Universo está suspenso da ação infinita e amorosa de Deus. Trata-se de uma visão ou inteligibilidade, que para além de ser analógico-poética e estabelecer um nobre equilíbrio entre a sensibilidade e a representação⁹⁴⁸, é uma visão simbólica trans-racional, que, na sua incessante busca pelo coração do Ser, se depara com uma superior e insondável realidade que não se apreende e domina pelas categorias lógico-conceituais, mas que se presentifica e revela na ausência e obscuridade do seu prodigioso Mistério de infinita transcendência⁹⁴⁹.

2.11.2. A experiência saudosa do sentir-pensar que atende à realidade invisível da Vida

Uma visão que satisfaz o desejo profundo de imortalidade, nos termos em que é descrito, por exemplo, por Miguel de Unamuno, a partir da noção de Espinosa de que todas as coisas tendem a preservar indefinidamente o seu ser⁹⁵⁰. No caso do homem, esse anseio é consciente e resulta do sentimento do mundo vão e transitório de sofrimento e morte, que exige a realidade do amor eternizador da vida⁹⁵¹. Para este autor, o sentimento de imortalidade, que se traduz num metafísico *apetito de divinidad*, não corresponde apenas à noção grega de perduração, que consiste na imortalidade da alma, mas

⁹⁴⁶ Cf. Maria Helena Varella, «O *logos* grego e o *heterologos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 289.

⁹⁴⁷ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991, p. 220.

⁹⁴⁸ Cf. Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 217.

⁹⁴⁹ Cf. *idem*, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 276 [186].

⁹⁵⁰ «Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur.» Cf. B. Espinosa, *Ethica*, III, proposição VI. [Espinosa, *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho (I parte), Joaquim Ferreira Gomes (II e III parte) e António Simões (IV e V parte), Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992, parte III, proposição VI, p. 275.

⁹⁵¹ Cf. Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945, p. 40.

corresponde também à noção paulina de imortalidade do homem na sua integralidade pessoal de corpo e alma⁹⁵².

Assente no sentimento saudoso e apocalíptico da vida, o *sentir-pensar* lusófono de que nos fala Maria Helena Varela, aberto à sensação, à intuição e ao sentimento e aberto a imaginação, à crença e ao mistério, funde a preocupação de evidência e distinção cartesiana com a imaginação criativa do *pathos* da vida. Nessa medida, podemos enquadrar o seu pensamento no contexto de uma tradição hermenêutica espiritualista de pensamento situado que tem uma certa afinidade com a corrente brasileira da *filosofia do desejo*, que dialoga com autores como Espinosa, Kierkegaard, Nietzsche, Deleuze, Derrida e Ruben Alves⁹⁵³.

Explica a autora que este saber não se coloriu tanto com as tonalidades logocêntricas da metafísica ocidental, tão criticadas por Heidegger, mas sim com as tonalidades córdicas e religadoras do pensar situado latino, adquirindo especificidades lusocêntricas, por exemplo, na Filosofia da História providencialista de Paulo Orósio e António Vieira e nos mitologemas sebastianistas e quinto imperialistas de origem joaquimita. Assim, opõe o *logos* ático da razão ideal e da cisão entre o sensível e o inteligível, o corpo e a alma, ao *heterologos* barroco da razão vital e existencial e da união entre o transcendente e o imanente, o céu e a terra, Deus e o Mundo⁹⁵⁴.

Consideramos, no entanto, que este saber – representado pela *razão experimental* de Leonardo Coimbra⁹⁵⁵ ou pela *razão animada* de Álvaro Ribeiro⁹⁵⁶, ou pela *razão cordial* de Afonso Botelho⁹⁵⁷, ou pela *razão comovida* de Manuel Cândido Pimentel⁹⁵⁸, ou pela *razão vital* de Ortega e Gasset⁹⁵⁹ ou pela *inteligência sentiente* de Xavier Zubiri⁹⁶⁰ – tem uma tonalidade, não apenas latina, mas universal, na medida em que tem o seu fundamento na configuração judaico-cristã do real, que, ao contrário da configuração gnóstico-platónica, não desvaloriza a realidade sensível e afetiva, e, ao contrário da configuração mítica, não confunde os planos do divino e do mundano, mas exige a linguagem do excesso e do paradoxo para dizer a relação entre as criaturas e o Mistério do Criador. Por isso, consideramos que este saber, que

⁹⁵² Cf. *ibidem*, p. 56.

⁹⁵³ Cf. Maria Helena Varela, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 249.

⁹⁵⁴ Cf. *idem*, «O *logos* grego e o *heterologos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 291.

⁹⁵⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, 2009, p. 32 [34-35].

⁹⁵⁶ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugalíia, 1955, pp. 107-108.

⁹⁵⁷ Cf. Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996, p. 70.

⁹⁵⁸ Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, Lisboa, INCM, 2003, p. 507.

⁹⁵⁹ Cf. José Ortega y Gasset «Guilhermo Dilthey y la idea de la vida», in *Obras Completas*, tomo VI, Madrid, Taurus, 2006, p. 250.

⁹⁶⁰ Cf. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 36-37.

tem por objeto, não a realidade enigmática do mundo visível e fenoménico, que pelo esforço do conhecimento pode ser decifrada, mas sim a realidade invisível da Vida, que tem o seu Fundamento no Mistério inefável de Deus criador e redentor, é um saber presidido pela razão mistérica da analogia, da exuberância, do excesso, da irregularidade e do movimento da inventividade infinita⁹⁶¹. Mas a proposta de Maria Helena Varela situa-se neste plano da razão mistérica, que concilia a razão e a vida, a emoção e o juízo, a lógica e a analogia, e respeita a pluralidade das regiões do Ser, ou situa-se no plano da razão mítica que ignora as exigências lógicas e se desenvolve na expressão poética da indiferenciação entre o divino e o mundano?

Tal como é ilustrado pelo relato bíblico, São Paulo é o primeiro a recorrer a este discurso do paradoxo, para apresentar, racionalmente e não miticamente, a realidade indizível da vida imortal depois da morte, que não se constitui na separação da alma do comércio do corpo, mas sim na ressurreição ou espiritualização desse corpo (Act. 17, 32). Como salienta Miguel de Unamuno, esta noção da ressurreição dos mortos é uma verdade que advém, não da inteligibilidade racional do saber demonstrativo e científico, mas sim do sentimento vital de imortalidade pessoal⁹⁶² e da experiência poético-religiosa em que se dá o saber outro da revelação da realidade ininteligível ou indizível do mistério da Vida, cuja finalidade encerra o destino escatológico da *parusia*⁹⁶³. De igual maneira, como explica Michel Henry, o excesso e desmesura desta realidade dinâmica e misteriosa, em que se insere a imortalidade pessoal, não se enquadra na inteligibilidade do *logos* grego, dos conceitos, imagens e representações, mas sim na *Arqui-Inteligibilidade* de um Verbo mais antigo, o «Verbo da Vida», em que se apresenta um modo de revelação diferente daquele pelo qual o mundo se torna visível⁹⁶⁴.

A universalidade desta noção racional é ilustrada pelo próprio discurso de Maria Helena Varela, que se socorre de vários filósofos, não apenas latinos, mas também alemães, como por exemplo Heidegger e Nietzsche, para criticar a perspetiva puramente lógica e abstrata do pensamento. A razão vital, poética e comovida, analógica e heterológica, embora possa ter predominância na corrente geral de pensamento de uma determinada cultura, não é uma especificidade de um povo ou de uma região. É um estádio de saber, que também podemos identificar como predominante numa determinada fase do desenvolvimento histórico civilizacional e que, em concreto, se desenvolveu no período contemporâneo após a fase formal e abstrata do período antigo,

⁹⁶¹ Cf. Samuel Dimas, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, carta-prefácio de Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012, p. 130.

⁹⁶² Cf. Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, p. 49.

⁹⁶³ Cf. *ibidem*, p. 69.

⁹⁶⁴ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Editions Du Seuil, 2000, pp. 28-29.

que tinha sido uma evolução em relação à fase mítica das origens, e após as fases racionalista, idealista e positivista, da modernidade, mas que, essencialmente, é um estádio do saber exigido pela experiência humana integral, que não se resume às experiências bio-psicológica, científica, ética e estética, mas que se estende à experiência metafísico-religiosa. Tanto assim é, que a própria Maria Helena Varela identifica as noções de *razão vital* e de *inteligência córdica* no pensamento do brasileiro Gilberto de Mello Kujawski e do círculo paulino de Diva Ribeiro Toledo e de Dora Ferreira da Silva, também admiradores de Julián Marias e de Maria Zambrano⁹⁶⁵.

2.11.3. Entre uma anti-lógica *metafísica do mythos* e uma lógica amorosa da *metafísica do mysterion*

A razão mistérica, que corresponde a este último estádio da experiência humana integral de conhecer e amar e que proporciona um pensar religador com a realidade divina fundante, já não é a razão mítica invocada por Maria Helena Varela, porque esta razão córdica e profética da experiência religiosa já recebeu os contributos do desenvolvimento filosófico, teológico e científico do progresso cultural da Humanidade, depurando-se dos elementos de indiferenciação do politeísmo religioso e do panteísmo filosófico. A configuração mítica do real estará hoje circunscrita ao plano do senso-comum, manifestando-se nas crenças da religiosidade popular de igrejas, seitas, tribos e etnias e nas crenças de grupos religiosos fundamentalistas. Mesmo na reflexão filosófica, esta indiferenciação, que se manifesta nas perspectivas panteísta, já não se apresenta em estado puro e reconhece o excesso do Ser, como se evidencia nas diversas versões monistas dos panenteísmos e emanatismos. Em rigor, o desenvolvimento de uma *metafísica do mythos*, como propõe a autora⁹⁶⁶, transfigura-se numa *metafísica do mysterion*, pela introdução necessária dos princípios lógicos e analógicos inerentes a qualquer reflexão metafísica que faz a depuração dos ontologismos e antropomorfismos.

Hoje, com o desenvolvimento dos métodos hermenêuticos e com a aceitação do conhecimento lógico-científico, a reflexão teológica ocidental já não recorre ao *mythos*, perante a impotência do *nôus* filosófico para dizer o inominável, como sugere a autora⁹⁶⁷, mas recorre ao *mysterion*, nos termos propostos por autores como Karl Rahner, que evita o panteísmo da configuração mítica, explicando que o Mistério de Deus é, simultaneamente, transcendente e imanente, estando presente, quer no ser íntimo das coisas como reflexo que elas são eterna Ação criadora, quer no fundo mais íntimo da alma, na

⁹⁶⁵ Cf. Maria Helena Varela, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 199.

⁹⁶⁶ Cf. *idem*, «O logos grego e o heterologos em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 291.

⁹⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 295.

pericorese do conhecimento e do amor, quer ainda, e finalmente, a partir da revelação, na história e na Igreja, como seu sacramento histórico universal⁹⁶⁸.

Não é possível abarcar o Mistério de Deus de modo conceptual e abstrato, tal como não é possível reduzir esse Mistério às formas categoriais da condição temporal. Assim, Deus só se revela enquanto tal, numa inteligibilidade originária, de carácter transcendental ou atemático, isto é, na unidade prévia e original do espírito pessoal da liberdade, da vontade, da emoção e da razão. O mistério divino, que sustenta toda a realidade, está ordenado apenas a essa unidade originária, sem as limitações categoriais e proposicionais do discurso conceptual e lógico-analítico que procura a segurança mensurável da certeza e de total delimitação⁹⁶⁹.

Uma coisa será conceber a *razão outra* do heterólogos como anti-lógica, opondo-se aos princípios da não contradição e do terceiro excluído, como única forma de dizer, pelo paradoxo e pela imaginação criativa, a essência vital e invisível da realidade. Outra coisa será conceber essa inteligibilidade, não como irracional, por defeito, ou anti-racional, mas sim no sentido pré-tético e trans-racional, sem deixar de preservar os elementos básicos da lógica, mas reconhecendo a abertura a outros elementos que a fundamentam e excedem. Em que posição se situa Maria Helena Varela?

Por um lado, a pensadora parece abdicar do exercício racional filosófico, quando dá prioridade ao discurso poético e afetivo, contrapondo o *cogito barroco* ao *cogito racional*, o *logos unívoco* ao *logos plural*, e quando define o *heterólogos* como o horizonte de um pensar-sentir mais poético do que noético e mais mítico do que conceptual, mas, por outro lado, parece não recusar as exigências filosóficas, propondo apenas uma racionalidade integral que não se reduza à *razão pura* de Kant e que concilie o *poema* e o *matema*, a *pistis* e a *noesis*, a *imediata apresentação* do convívio místico e a *mediata representação* do labor racional⁹⁷⁰, recusando a ideia de que os portugueses e os brasileiros são avessos à especulação filosófica⁹⁷¹. Não recusam a filosofia, mas o que acontece é que defendem uma *filosofia outra*, de *logos* córdico e hermenêutico na relação cúmplice entre razão e mistério, pelo mergulho na distância e no ilimitado e pelo impulso da transcendência⁹⁷². Mas ultrapassará a autora esta hesitação no desenvolvimento da sua metafísica?

⁹⁶⁸ Cf. Karl Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 103 ss.

⁹⁶⁹ Cf. *idem*, *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999, pp. 27-28

⁹⁷⁰ Cf. Maria Helena Varela, «O *logos* grego e o *heterólogos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 294.

⁹⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 288.

⁹⁷² Cf. *loc. cit.*

A pensadora da *razão heterológica* enquadra-se no pensamento finistérico da razão atlântica, que considera pautar-se, não pela *metafísica logocêntrica* de origem platônica, mas sim pela *metafilosofia poética* que procura articular os indecíveis do *matema* aos do *poema*: incapaz de generalizar *princípios*, o *heterologos* ficar-se-ia pelas *hipóteses*, podendo dizer-se que a própria *dianoia* discorre de um experimentalismo dos *afetos* e dos *perceptos*, jamais cristalizando em conceitos⁹⁷³. Nesse sentido, cita Platão que, no seu entender, apesar de ter expulsado os poetas da cidade e de ter acolhido os matemáticos, sempre que se confronta com os limites da representação, recorrendo à linguagem poética da metáfora e do *mythos* para dizer o indizível e explicar o inexplicável, tal como acontece com o recurso à metáfora do Sol para falar do Ser, cujos atributos de Bem e Uno são pensáveis, mas não absolutamente cognoscíveis⁹⁷⁴.

2.11.4. Uma *para-filosofia* mais mítica e hermética do que mistérica e noética

No horizonte do *heterologos*, a interrogação continua a ser sobre os *quês* e *porquês* primordiais, mas através de uma lógica contraditória e de uma profecia meta-racional, que Maria Helena Varela diz encerrar uma *metafísica descosida* e uma *gnosilogia incompleta*, mergulhando de forma consciente no abismo caótico das heterodoxias numa *para-filosofia* mais poética e hermética do que noética⁹⁷⁵. A autora afirma a tendência de, à margem da *ratio* ocidental de tradição grega, se recusar as verdades positivas, ortodoxas e inflexíveis, e de se optar pelas verdades de ordem poética e profética com recurso à razão mítica. Sampaio Bruno é um dos autores citados por Maria Helena Varela que se enquadra neste horizonte do *heterologos*, na medida em que a sua obra encerra um nó poetomatemático na relação entre a *dianoia* discursiva e hipotética e o *nous* intelectivo⁹⁷⁶ e recorre à razão mítica para dizer a realidade do Mistério originário⁹⁷⁷. E é de Sampaio Bruno que Maria Helena parece adotar a teoria metafísica configuradora da realidade, ao dizer que a ideia de absoluto e de transcendente advém da insatisfação e contingência de seres situados na errância de existentes por uma terra fluida e um tempo degradado de mal, sofrimento e morte que advém da cisão ou queda inaugural que afeta não apenas as criaturas, mas também o criador:

⁹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 296.

⁹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 294.

⁹⁷⁵ Cf. *idem*, *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo, 1995, p. 93.

⁹⁷⁶ Cf. *idem*, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, pp. 101-117.

⁹⁷⁷ Cf. Sampaio Bruno, *A ideia de Deus*, Porto, Lello & irmão, 1989, p. 1.

Nem Kant, nem Hegel, nem o positivismo puderam resolver o mistério insondável do *tempo* e do *mal*, as coordenadas ônticas da nossa viagem sófica, os sintomas da nossa errância metafísica, e de-sassossego existencial, suspensos das origens míticas e da escatologia messiânica.⁹⁷⁸

Considera assim que a *para-filosofia* destes messianismos, quinto-imperialismos, saudosismos e histórias do futuro que se manifestam em autores como o Luís Vaz de Camões, Pe. António Vieira, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, se devem à fusão entre *mitologemas* e *filosofemas*, que resulta de uma influência pré-socrática, neoplatônica, mística, mítica, judaizante e ocultista. Vivendo mais de metáforas do que de conceitos, o pensamento lusófono, de perfil complexo e assistemático, desenvolve-se na dinâmica desmesurada de um *pensar-sentir* que ressitua o questionamento da existência de Deus no plano de uma transcendência misteriosa, retirando-o do questionamento descrente e vazio dos niilismos e positivismos⁹⁷⁹.

Sem abdicar da reflexão filosófica, Maria Helena Varela procura desenvolver uma metafísica do *heterologos*, em que reconhece que a essência da verdade não se limita à conceptualização, mas encerra o além que nos transcende e o amor que nos consome, necessitando das vias heterodoxas da poesia e do mito através do recurso à fé e ao paradoxo⁹⁸⁰. Concluímos na consideração de que esta razão nómada, eclética e plural, que recusa a lógica binária ortodoxa do princípio da não contradição e do terceiro excluído e integra um *terceiro incluído* que se torna o *quid* da sua heterogeneidade e tolerância heterodoxa⁹⁸¹, apresenta o mito como solução para o sentido da relação entre o uno e o múltiplo, o corpo e a alma, o divino e o mundano. Consideramos que se trata de um subtil retrocesso na teoria da realidade, pois não podemos legitimar uma reflexão filosófica que não integre o progresso do conhecimento da humanidade na diversidade das várias ciências.

Concordamos que no horizonte do *heterologos* a razão se assume como aberta e teleo-escatológica, mas para que seja solução para a relação livre entre o divino e o mundano e para a consumação do desejo de imortalidade integral em corpo e alma, essa abertura não pode ser no sentido mítico, panteísta e gnóstico, apontado por Sampaio Bruno, mas no sentido mistérico, teísta e judaico-cristão, apontado por Leonardo Coimbra, Afonso Botelho e António Braz Teixeira. A razão mistérica diz o Ser como Excesso, não contrapondo a vida à razão, nem a analogia à lógica. Em rigor, o movimento não é

⁹⁷⁸ Maria Helena Varela, *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, p. 93.

⁹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 94.

⁹⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 95.

⁹⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 96.

do *logos* ao *mythos*, mas do *logos* analítico da objetividade do mundo ao *logos* do *mysterion* da subjetividade da Vida, para reaver a origem sem abandonar a racionalidade.

2.11.5. A cisão e a redenção cósmica de revertência ao Uno

A metafísica de Maria Helena Varela parece assumir-se e desenvolver-se em diálogo com a obra *A Ideia de Deus* de Sampaio Bruno, com base na noção de redenção do diferenciado, sujeito ao mal, que significa o regresso à homogeneidade do absoluto, entendido como mistério indecifrável⁹⁸². A cumplicidade entre a poesia e a análise lógica que é identificada pela autora como sintoma da filosofia portuguesa é a de Sampaio Bruno e isso significa uma opção, não pela metafísica teísta da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, mas sim pela metafísica emanatista gnóstica da cisão e da reintegração da linha do pensamento português mais distante da tradição judaico-cristã, o que é coerente com o seu princípio gnosiológico de uma razão mítica assente a indiferenciação ontológica. É reconhecida pela autora a filiação gnóstica, mística e cabalista de Sampaio Bruno, bem como a recusa do ateísmo e o desvio do deísmo dualista de Amorim Viana, naquilo que apelida de uma teodiceia teúrgica em que Deus acoplado ao mal se constitui como um Bem atualmente diminuído⁹⁸³.

A autora reconhece a recusa de Sampaio Bruno pelo dualismo espiritualista da teologia tradicional, fundado na criação *ex-nihilo*, e pelo monismo panteísta, que supõe a perfeição e quietude do todo absoluto divino, o que não se conciliaria com a evolução progressiva do Universo⁹⁸⁴. Mas como conceber uma metafísica que defende o espírito divino degradado na matéria sem ser num sistema panteísta? Só concedendo não se tratar de um panteísmo puro, de linear relação simétrica entre Deus e o Mundo, mas de um panteísmo mitigado que, embora considere que toda a realidade é divina, afirma, ao mesmo tempo, que Deus excede essa mesma realidade no seu Mistério inabarcável. Maria Helena Varela, a este propósito, faz a seguinte citação da obra de Sampaio Bruno: «A verdade absoluta não condiz com o nosso espírito, excede-o e esgota-o»⁹⁸⁵. Estaríamos num plano mais próximo do pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas.

No entanto, Maria Helena Varela define a metafísica de Sampaio Bruno como deísta e como teosofia mística e angeológica, mas, paradoxalmente, não a identificando com o dualismo deísta de Kant nem com o deísmo de

⁹⁸² Cf. *idem*, «Sampaio Bruno – *A Ideia de Deus* – esboço de uma teodiceia», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 34.

⁹⁸³ Cf. *idem*, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 91.

⁹⁸⁴ Cf. *idem*, «Sampaio Bruno – *A Ideia de Deus* – esboço de uma teodiceia», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 30.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 32.

Amorim Viana⁹⁸⁶. Ora, o deísmo, na sua significação moderna e contemporânea de autores como D. Hume, Kant e Amorim Viana, tem um carácter dualista e defende a existência de Deus transcendente que deu origem ao Mundo mas não emana nele nem interfere nele de forma providencial ou milagrosa. Ora nenhuma destas características deístas se aplica à teoria emanatista de Sampaio Bruno. Assim, presumimos que a definição de deísmo de Maria Helena Varela, à falta de melhor termo, esteja relacionada com a recusa da noção pessoal de Deus, no sentido teísta da teologia cristã. Só assim se compreende a sua associação a uma teoria metafísica monista que apresenta a realidade material como uma degradação de Deus ou uma diminuição do Espírito divino que necessitará da intervenção do homem para se redimir a si mesmo e regressar à unidade inicial⁹⁸⁷. Aliás, é lúcida a aproximação que a autora faz entre a metafísica de Sampaio Bruno com o monismo romântico de Eduard von Hartmann e de Novalis e com as cosmogonias pré-socráticas matizadas por um certo espinosismo que se expressa numa cosmoteologia em que:

os caminhos ontológicos do ser vão da cisão à unidade, de tal modo que todos os entes, inclusive o homem e o próprio Deus se libertam do Mal, ou seja, da degradação espacial, entendida como perda humana da liberdade e divina da onipotência, até ascenderem à unidade cósmica, ao Bem, à Luz, à Paz.⁹⁸⁸

Não deixa de reconhecer que Bruno acaba por se perder nas areias move-dças do obscuro e do esotérico, não indo para além do que estabeleceu na obra *A Ideia de Deus*⁹⁸⁹. Mas Maria Helena Varela vai mais além da filosofia mítica de Sampaio Bruno? Cremos que sim, quando recorre a José Marinho para dizer que o seu pensamento é uma teurgia profética, porque não encerra um saber logicamente razoável sobre Deus e, por isso, não pode ser definido como teológico⁹⁹⁰. No entanto, admitindo que se situa na órbita do pensamento de autores como José Marinho e Vicente Ferreira da Silva, este ir mais além não significa sair da metafísica da cisão e da reintegração, na linha do monismo romântico de Hegel, Shelling e Krause que retomam Espinosa ou na linha do espiritualismo francês de Bergson, cujo movimento ontológico se traduz por uma emanação dinâmica⁹⁹¹. Partilhará com o filósofo brasileiro a ideia de que o *logos* se dissolve no *mythos* e a ideia de que a centelha divina

⁹⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 33.

⁹⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 34.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 35.

⁹⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 36.

⁹⁹¹ Cf. *idem*, «A paixão do ser na ontoteogonia de Vicente Ferreira da Silva», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 88.

no coração do homem o mantém imerso no imanentismo vital e no fluxo diluvial do Ser?⁹⁹².

Na verdade, Maria Helena Varela, neste movimento dos entes ao Ser ou do *logos* ao *mythos*, desenvolve o seu conceito de *heterologos* a partir do conceito de *heterologia* apresentado pelo filósofo do Grupo de São Paulo⁹⁹³ e recebe deste a virtude da faculdade do *pensar-sentir* e o diálogo com a noção de intuição supra-cognitiva de Heidegger específico da via mítica e mística. Radicalizando o pensamento de Heidegger, Vicente Ferreira da Silva desloca-se para o coração do *mythos* onde as palavras são obrigadas a expressar o que não pode ser dito, por via de um pensar simbólico⁹⁹⁴. Maria Helena Varela parece partilhar com Vicente Ferreira da Silva, com Eudoro de Sousa e com o último Schelling, na linha de Nietzsche, a ideia de que a racionalidade significou a morte do pensamento mitopoético, sendo necessário instaurar uma ontoteogonia que revele o Ser sem o reduzir à clarividência limitada dos entes⁹⁹⁵.

Em antagonismo com o monoteísmo das religiões do livro, cujo antropomorfismo deu origem ao domínio técnico do mundo e tudo reduziu às categorias da consciência trabalhadora que desvalorizou a sentido lúdico da vida, Vicente prefere invocar os acenos dos deuses como fascinações de uma realidade originária que não pode ser dita por categorias e que ao ser pensada implica o recurso ao mito na sua estrutura simbólica e não meramente analógica. Trata-se de uma ontoteogonia em que não existe qualquer antropomorfismo, mas em que também se anula a diferença entre Deus e o ser, pelo que é criticada por Maria Helena Varela: «Falta a Ferreira da Silva, como diria Ricoeur se o tivesse lido, distanciamento da mitologização, mergulhando no puro imanentismo sem sequer se prevenir das suas cristalizações»⁹⁹⁶. Deduzimos desta crítica que a filósofa não concebe a relação entre o divino e o mundo de forma puramente panteísta e prefere a fórmula de Sampaio Bruno e de José Marinho acerca da heterogeneidade do ser, citando Levinas para a necessidade de se considerar um Deus ético e transcendente⁹⁹⁷. Também este aspeto está em consonância com o seu pensar heterológico que defende a pluralidade e a diferença, por oposição ao *logos* helénico da identidade e da invariação⁹⁹⁸.

⁹⁹² Cf. *ibidem*, p. 93.

⁹⁹³ *Idem*, «A Escola do Porto e a Escola de São Paulo: As onomatopeias do sagrado na obra de Vicente Ferreira da Silva», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 96.

⁹⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 98.

⁹⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 101.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 105.

⁹⁹⁸ Cf. *idem*, «O *logos* grego e o *heterologos* em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 288.

Apesar de tudo, identifica no filósofo brasileiro a procura de uma perspectiva, que parece ser a sua, em que não é possível entender a transcendência desligada da imanência da Vida, como acontecia na filosofia tradicional do *esse* estático de Deus *causa sui*. Ora, que concepção metafísica poderá estar ligada ao logos da pluralidade senão a de uma realidade plural em que os seres não se reduzem à Unidade do Ser? Mas então, estaríamos na presença de uma metafísica pluralista e não monista, pelo que muito distante das afinidades aqui identificadas com Sampaio Bruno e José Marinho? Bom, não necessariamente, porque a autora parece conceber essa pluralidade na cisão do Ser e na heterogeneidade daí resultante. No entanto, teremos de admitir que nestes casos a diferença está associada apenas aos seres e não ao Ser de Deus, como acontece na metafísica trinitária cristã, e que na reintegração da unidade essa diferença acaba por desaparecer, não se concebendo essa consunção como uma comunhão, à maneira do teísmo relacional e personalista de Leonardo Coimbra.

2.11.6. O Providencialismo messiânico e o *mythos* escatológico de restauração da unidade originária, de indiferenciação ética e ontológica, anterior à queda

Maria Helena Varela afirma pertencer a uma cultura que tem como especificidade mais profunda entender-se orientada por um providencialismo transcendente. Essa ideia está presente em autores como Padre António Vieira, Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, num projeto universalista e messiânico de alcance escatológico⁹⁹⁹. Ora, a sua interpretação do homogêneo de Bruno encerra esta ideia de diferença ontológica em relação ao heterogêneo, o que o no seu entender significa um afastamento do panteísmo. Considera mesmo que a noção de além ou de transcendência se impõe na nossa cultura pela geografia, isto é, pelo fascínio do mar imenso que aponta para outras terras além dele e aponta, principalmente, para o paraíso perdido. Então, a filósofa, quando defende que a nossa relação originária com o real é essencialmente mítica, não a entende no sentido de indiferenciação, pois seria contraditório fazer corresponder no mesmo plano indiferenciação monista e transcendência? Não podemos retirar essa conclusão, porque ao mesmo tempo que fala de transcendência, descreve a condição humana anterior à queda e ao conhecimento como um estado de indiferenciação ôntica e axiológica de passiva sabedoria primordial¹⁰⁰⁰. Nesta perspectiva, o regresso à origem é o regresso ao Uno e a noção de transcendência é usada para caracterizar a fratura que se dá nessa Unidade:

⁹⁹⁹ Cf. *idem*, «A cultura portuguesa, um percurso na terceira margem», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 278.

¹⁰⁰⁰ Cf. *idem*, *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, pp. 131-132.

a unidade do ser divino é transcendente à pluralidades dos seres emanados, cindidos ou criados. Nunca a autora nos fala da origem divina como uma comunhão trinitária, ou como uma comunhão entre Deus e as suas criaturas, tal como acontece na tese origenista da dupla criação de Leonardo Coimbra.

O destino é a reintegração na terra da promessa escatológica que na cultura portuguesa, pela teologia cristã, se dá pela mediação iniciática da terceira pessoa espiritual e que, de acordo com Agostinho da Silva, pressupõe uma coincidência de opostos, céu e terra, espírito e matéria¹⁰⁰¹. A razão heterológica em língua portuguesa, de autores como Paulo Orósio, Camões, Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e António Quadros, culmina num messianismo antropológico e num *telos* escatológico que é um mistério sagrado, reconduzindo a história para o ideal futuro de uma regeneração da grandeza perdida, ilustrado pela imagem do Quinto Império¹⁰⁰². Na antropologia filosófica gnóstica em língua portuguesa, o homem é um ser decaído que traz consigo a centelha divina da verdade no sentimento saudoso da lembrança do Uno divino com desejo de regresso. De acordo com este *mythos* poético-profético, e no contexto de uma metafísica gnóstica da cisão e da queda, o mal constitui-se como elemento catalisador que permite o regresso ao Bem: «O estado de separação e individuação ôntica em que o mal avança e o tempo flui, não é uma expressão pura do mal em si, mas um momento mediador da redenção cósmica»¹⁰⁰³.

Esta ideia está presente em Portugal e no Brasil nas diversas expressões do milenarismo messiânico em que o regresso ao paraíso terrestre se constitui como uma prefiguração do éden celestial que na tradição cristã significa uma comunhão fraterna, mas que para Sampaio Bruno significa Deus e só Deus, mistério primordial de onde tudo proveio e onde tudo será revertido¹⁰⁰⁴. O século XIX apresenta diversos esoterismos e heterodoxias que são característicos do pensar-sentir lusófono de autores como Sampaio Bruno, porque a verdade não se oferece como evidência racional à teologia ortodoxa, mas revela-se nas teofanias e profecias, vive-se na fé e no paradoxo e comunica-se na metáfora poética: «Por isso, só os eleitos, esses *cavaleiros do amor* de que fala Sampaio Bruno, se enleiam na procura descontínua e sempre fugaz da *Verdade*, cujo preço a pagar é fazer da existência uma luta titânica entre a razão e o mistério, o ser e o nada, o visível e o invisível»¹⁰⁰⁵.

Sem nunca assumir de forma explícita qual a metafísica a que pertence a sua razão heterológica, Maria Helena Varela escolhe Sampaio Bruno como

¹⁰⁰¹ Cf. *idem*, «A cultura portuguesa, um percurso na terceira margem», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, p. 280.

¹⁰⁰² Cf. *idem*, *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, p. 126.

¹⁰⁰³ *Ibidem*, p. 129.

¹⁰⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 144.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 138.

protagonista da sua tese de Doutoramento e, apesar das críticas ao seu pensar esotérico e irracionalismo hermético dos últimos escritos, parece situar-se na órbita da sua teurgia profética e da sua filosofia da história messiânica e escatológica em detrimento da teologia ortodoxa e da metafísica clássica, no pressuposto de que a pura razão é inconciliável com o mistério do Ser:

Do racionalismo deísta ao positivismo, da metafísica à escatologia, o percurso heterodoxo de Bruno parece culminar num hermetismo e esoterismo hermenêutico que o inserem na pléide dos anti-heróis da cultura lusitana, nos antípodas das ortodoxias confessionais, mais próximo da nossa tradição templária e joanina.¹⁰⁰⁶

A admiração pelo *heterologos* rebelde deste autor é confessada: «Como ninguém, Bruno articulou positividade e metafísica, razão e revelação, sofia e profecia, na força lúcida de nos pensar e compreender, na diferença de um *heterologos* precursor»¹⁰⁰⁷. Mas desta declaração não se pode concluir que a autora partilhe a mesma metafísica emanativa do pensador português, a mesma ideia de Deus e a mesma escatologia. Mas, a partir da análise anterior, já podemos dizer com segurança que partilha com o autor da *Ideia de Deus* e com José Marinho uma metafísica da cisão, da queda e da reintegração que não se desenvolve pelo discurso lógico e conceptual dos princípios da não contradição e do terceiro excluído, mas que no fascínio do ecletismo profético, lógico e mitológico se serve do paradoxo e do claro-escuro da linguagem poética: «Tema articulado à criação nos arcanos cosmogónicos sobre as origens pagãs ou cristãs, a cisão reflete o enigma do múltiplo, o pecado da existência e individuação ônticas, segundo Anaximandro, ou pecado original do cristianismo»¹⁰⁰⁸. O que a autora não faz é a distinção entre a cisão no Ser das metafísicas monistas e panteístas ou panenteístas de Sampaio Bruno e José Marinho e a cisão na relação do Ser com os seres na metafísica pluralista e teísta de Leonardo Coimbra. Para além disso, na metafísica tradicional cristã não se fala de cisão, mas sim de criação.

Recorrendo a uma expressão de Gianni Vattimo, a autora caracteriza a sua ontologia como débil, porque se afasta da razão-domínio, associando-a à noção de cisão que expressa a realidade do mundo existencial e da finitude do homem em que sofre o mal e a morte, aspirando o retorno à unidade perdida, que é definido como redenção total. No seu entender, as noções de mal, queda e redenção, são o corolário do *heterologos*, remetendo a noção de criação para o *logos* da perspectiva ortodoxa do monoteísmo cristão. No espaço anterior à queda ou à cisão que dá origem à individuação e ao

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 113.

heterogéneo, na expressão de Maria Helena Varela invocando Sampaio Bruno, há uma indiferenciação ontológica e ética¹⁰⁰⁹.

A autora identifica no espaço cósmico do sertão brasileiro um estado cosmogónico permanente de universal teofania ou manifestação transcendente do divino na imanência da terra em que não existem as ideias de queda, de pecado original e de redenção.

Na selva selvagia que é a terra brasileira, neste espaço sem cessar cosmisado, o homem humano não é mais o exilado existencial das origens, saudoso da distância e da lonjura, parado num porto infinito, desejando o absoluto e o mar, como em Sampaio Bruno ou Fernando Pessoa.¹⁰¹⁰

O *heterologos* no Brasil remete para um *mythos* cosmogónico anterior a cisões ou criações *ex nihilo*, de vivência na plenitude da indiferenciação ética, em que o gesto e a palavra mágica genesíaca repetem num tempo circular e mítico o ato fundador do espaço sagrado. Em Portugal remete para o carácter poético e intuitivo do conhecimento que se centra no desejo saudoso de Deus¹⁰¹¹. Assim, o heterologos revela-se em Sampaio Bruno e Fernando Pessoa num misticismo mais esotérico e em Teixeira de Pascoaes num misticismo mais panteísta¹⁰¹². Mas não podemos esquecer que a filosofia do poeta do Marão funda-se essencialmente na metafísica de Bruno, pelo que as diferenças não são significativas.

2.11.7. A distinção entre o Deus *conceito* da metafísica, o Deus *vivo* da fé religiosa e o Deus *poético* do misticismo apofático

Maria Helena Varela convoca para este diálogo sobre as características do *heterologos*, a razão vital de Ortega, o cogito barroco de Guimarães Rosa, o pensamento paradoxal de Kierkegaard e o pensamento poetizante do ser de Heidegger, afirmando que se trata de um pensamento do possível que está liberto da necessidade e objetividade do logocentrismo ocidental: «Para Heidegger, mais originária do que a luz do ser é a *Lichtung* do acontecer do ser; mais originária que a luz de Deus é a *Lichtung* como dimensão de um sagrado que se vela e desvela»¹⁰¹³. São evidentes as semelhanças com a teoria do conhecimento de autores como os teístas Leonardo Coimbra e José Enes, e no que se refere à relação entre Deus e o Mundo e ao destino do homem? A autora começa por fazer uma distinção entre o Deus *conceito*, neutro e

¹⁰⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 115.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹⁰¹¹ Cf. *ibidem*, p. 102.

¹⁰¹² Cf. *ibidem*, p. 103.

¹⁰¹³ *Ibidem*, p. 119.

impessoal da metafísica, como por exemplo no geometrismo de Descartes ou no deísmo de Amorim Viana com quem dialoga Sampaio Bruno, e o *Deus vivo* de São Paulo, Pascal e Kierkegaard, que é o Deus da fé religiosa e do amor: «*A ideia de Deus*, sempre foi um Deus morto, permanecendo, qual espectro imortal das ontoteologias ocidentais, como um Deus princípio, o fundamento onnipresente em todas as metafísicas, do motor imóvel de Aristóteles ao Deus matemático cartesiano»¹⁰¹⁴.

Assumindo uma perspectiva mística que denuncia um certo fideísmo, Maria Helena Varela estabelece uma dicotomia entre o Deus da filosofia, que carece de demonstração, e o Deus da religião, que se sustenta na fé vivida na intimidade recôndita do crente. Mas acrescenta que para além destas duas aceções ainda há o *Deus poético*, presente em Hölderlin, Heidegger e Pascoaes, que remete para um neopaganismo e cuja relação só poderá ser saudosa e vivida apenas no encantamento da escrita numa esperança semelhante à do messianismo judaico que reconhece a ausência e aguarda a presença libertadora por via de uma atitude mística e apofática: «Guardião melancólico da finitude, em nossos cansados dias, o poema será, cada vez mais, o recorte de uma mística do silêncio, numa apofática sem nome»¹⁰¹⁵. Ora, encontramos nesta afirmação a identidade religiosa de Maria Helena Varela, que não é de ordem confessional nem de ordem metafísica, mas de ordem mística sincretista e eclética, conjugando o politeísmo com o messianismo gnóstico judaico num certo saudosismo de natureza panteizante.

No entanto, importa sublinhar que o intuito principal da sua obra é evidenciar no pensamento luso-brasileiro as diversas manifestação da razão heterológica, sem se preocupar em dizer de forma explícita com qual dessas manifestações se identifica o seu pensamento. No contexto português dialoga principalmente com Sampaio Bruno e Fernando Pessoa e no contexto brasileiro com Euclides da Cunha e com Guimarães Rosa. Certo é que se trata de um *pensar-sentindo* mais poético que noético que se situa no plano de uma filosofia espiritualista de raiz hermenêutica e fenomenológica, em diálogo com autores como Heidegger, Nietzsche e Kierkegaard, que se opõe à metafísica aristotélico-escolástica e à teologia tradicional do monoteísmo cristão, dissolvendo as fronteiras entre razão e mistério, *logos* e *mythos*. Embora se identifique mais com a metafísica da queda e da restauração n' *A Ideia de Deus* do que com o messianismo teosófico e sebástico n' *O Encoberto*, não deixa de salientar a importância da filosofia da história escatológica que aponta, não para um novo império marítimo, mas para um futuro império espiritual tal como consta na *História do Futuro* do Padre António Vieira, no saudosismo de Pascoaes ou na Mensagem de Fernando Pessoa.

¹⁰¹⁴ *Idem*, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 118.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 119.

A sua afinidade com Sampaio Bruno parece evidente, considerando mesmo que o *Deus conceito* do filósofo se transfigurará numa poiética recriação humana, ilustrada pela heterogeneização do homogêneo e pela homogeneização do heterogêneo. Por distinção com o Deus do panteísmo da saudade cósmica de Pascoaes, com o Deus do neopaganismo panteísta transcendental de Fernando Pessoa, com o Deus do teísmo personalista de Leonardo Coimbra que também evolui de um Deus conceito para um Deus vivo e amoroso, o Deus brunino ontologiza-se e laiciza-se pela procura em conciliar o uno e o múltiplo, o mal e o infinito, na univocidade emanativa de um Deus tempo: «Vago no prenome de um tempo puro, é um além Deus, nem vazio nem espaço; vário na temporalização que o desfia e diferencia no mundo, ultimiza-se e intimiza-se, messianicamente, teleologicamente, no homem»¹⁰¹⁶. Sem o confessar, podemos concluir que este Deus imanente de Bruno, que se desdobra de uma ordem axiomática para uma ordem profética que justifique o mal, é também o Deus de Maria Helena Varela que recusa, por um lado, o dualismo criacionista e, por outro lado, o puro panteísmo de Espinosa. No seu entender, o Deus de Sampaio Bruno pertence à ordem de um monismo idealista e teleológico «vagamente transcendente»¹⁰¹⁷ que já no *Brasil mental* se apresentava como o homogêneo do qual o heterogêneo emanou, culminando na sua temporalização:

Rejeitando, tanto a transcendência de Deus ao Universo do dualismo criacionista, quanto a sua coincidência panteísta, o monismo teleológico e idealista de José Pereira Sampaio incidirá em alguns aspetos fundamentais, tais como, uma concepção unívoca do Ser, indissociável de uma visão emanatista, neoplatónica e neognóstica, capaz de explicar um uno múltiplo [...] ¹⁰¹⁸

Não sendo dualismo criacionista nem monismo panteísta, este emanatismo será uma expressão do panenteísmo de origem romântica, que tem nas noções de Mistério e de Excesso a sua validade epistemológica e hermenêutica: Deus desdobra-se ou emana-se no Mundo, mas excede essa realidade heterogênea em que se exterioriza. O problema é que sem a categoria de *Relação* na Origem, este mistério fica reduzido a uma dimensão provisória e desfaz-se no momento da reintegração, anulando a alteridade e, consequentemente, a transcendência. O *telos* fica reduzido a Deus ou à Unidade e a simultaneidade entre uno e múltiplo, imanência e transcendência, desfaz-se e o panteísmo que Bruno tanto queria evitar acaba por ser inevitável. Sem as categorias de criação, relação e comunhão, que José Maria da Cunha Seixas de algum modo preserva, todo o emanatismo panenteísta, que significa neste

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 124.

caso uma degradação ou diminuição atual do Espírito Puro, redundaria num inevitável panteísmo, ou seja na indiferenciação da *Perfeição*, anterior à cisão do *Homogêneo* original¹⁰¹⁹.

2.11.8. O Homogêneo do Tempo Puro como totalidade aberta e livre de cósmica Fraternidade

É na evidência desta aporia que surge a originalidade metafísica do diálogo de Maria Helena Tavares com Sampaio Bruno, procurando desenvolver melhor aquilo que o filósofo do Porto deixara inacabado em relação à noção de reintegração na homogeneidade de um «Deus só, e só Deus»¹⁰²⁰. Superando uma posição anterior de certa oposição entre a fé e a razão, Maria Helena Varela desenvolve uma inesperada teologia filosófica que vai além do Infinito brunino como vazio matemático e como Unidade sem alteridade, socorrendo-se da noção Leonardina de trans-racionalidade¹⁰²¹, por distinção com a *adequatio* da *aletheia* solar da metafísica clássica. Assim, interpreta que o Homogêneo de Sampaio Bruno consiste numa solidariedade cósmica, tal como será desenvolvida posteriormente por Leonardo Coimbra, e consiste numa *Unidade na Liberdade* que remete para a cooperação fraterna entre os seres:

Deste modo, contra a blasfema noção de Inconsciente de Hartmann, o limite da evolução brunina jamais poderá ser o niilismo integral, a negação da vontade de viver, implicitamente rejeitado com o vazio *in-existente* no infinito matemático. Assumindo como um viver diferentemente, afirmativamente, o termo da evolução não será a aniquilação, mas a conscientização e cooperação, a paz, entendida como infinita sanção do absoluto.¹⁰²²

Justificando esta ideia da fraternidade no seio da Unidade divina com uma citação do *Brasil Mental* que evoca o dinamismo ternário do sagrado¹⁰²³, e com uma citação do livro *Encoberto* que usa a expressão *Unidade na Liberdade* como representação filosófica na vivência da paz¹⁰²⁴, Maria Helena Varela desenvolve uma hermenêutica do Uno brunino que inclui o contributo, não apenas de Leonardo Coimbra, mas também de Fernando Pessoa, para afirmar que o homogêneo corresponde a toda a heteronímia, no sentido de um imbricamento entre o heterógeno e o homogêneo que ascende evolutivamente num movimento espiralar até à reintegração no Uno¹⁰²⁵. Esta noção de

¹⁰¹⁹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1998, p. 251.

¹⁰²⁰ *Loc. cit.*

¹⁰²¹ Cf. Maria Helena Varela, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 130.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 132.

¹⁰²³ Cf. Sampaio Bruno, *Brasil mental*, Porto, livraria Chardron, 1898, p. 238.

¹⁰²⁴ Cf. *idem*, *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, 1983, p. 333.

¹⁰²⁵ Cf. Maria Helena Varela, *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, p. 136.

Uno enquanto Mistério corresponde ao Tempo puro e pressupõe a abertura dessa totalidade múltipla do Ser, representada pela expressão pessoana de «anarquia»: «O homogéneo é o Ser de um devir, distribuição monádica da diferença na anarquia coroada do Mesmo, sendo a ética cósmica brunina reflexo desta ontologia da Unidade, coroando a anarquia do Ser»¹⁰²⁶.

O principal contributo deste diálogo é a clarificação de que o Mistério da Unidade apresentado por Bruno não se reduz à homogeneidade do Mesmo, mas é o *trans-Ser* do *Outro transtemporal*, cuja totalidade aberta estará mais acessível ao homem através de uma *teopraxia* do que através de uma teologia. Esta hermenêutica acerca da primazia do *Eros* sobre o *Logos* na filosofia em língua portuguesa também está presente no diálogo com Vicente Ferreira da Silva que, sob a inspiração de Duns Escoto, Espinosa e Bergson, aponta a primazia da vontade sobre a inteligibilidade, ou, dito de outra maneira, a primazia da *ordo amoris* sobre a *ordo rationis*¹⁰²⁷. Através do recurso à linguagem do paradoxo, a Unidade do cogito absoluto, unívoco e dinâmico, é definida como «vazio pleno do Ser», «Nada divino» e «lugar não lugar», no sentido de um *Além-Deus* ou *Além-Ser* que encerra a simultaneidade da imanência e da transcendência: «Só neste Deus além do nome, parece salvar-se o próprio do nome de Deus»¹⁰²⁸. Este trabalho de reflexão é definido pela autora como um pensar o Ser no limite da trans-racionalidade que é típico da nossa filosofia finistérica, para quem Deus é Amor e não motor imóvel ou *causa sui*.

2.12. José Costa Macedo e a ousadia de um pensar extremante

Maria Leonor Xavier

Se quisermos caracterizar a atitude filosófica de José Costa Macedo, nada melhor nos ocorre do que a ousadia de um pensar extremante. Estamos, de facto, em presença de um pensador de temas extremos, como sejam as origens e o Absoluto, e que leva ao extremo não só as consequências das premissas que assume como as próprias possibilidades do pensar que experimenta. E levar ao extremo não é, em rigor, neste caso, levar ao limite; é, antes, levar para além de todos os limites. Com efeito, José Costa Macedo não é, de todo, um pensador de limites, e, neste aspeto, encontra-se nos antípodas de Kant; é verdadeiramente um livre-pensador e um fura-limites, pois, nas suas próprias palavras: «A linguagem cobre o homem, mas o homem fura a linguagem»¹⁰²⁹,

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 137.

¹⁰²⁷ Cf. *ibidem*, p. 187.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p. 139.

¹⁰²⁹ José Costa Macedo, «Filosofia e Situação», in *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 8 (Sintra, 2.º Semestre 2011), p.55.

isto é, pode furá-la, e «Assim se formou a filosofia usando termos do concreto como metáforas do abstracto ou do imaterial concreto»¹⁰³⁰.

Com o seu inconformismo filosófico, tocou e cativou múltiplas gerações de estudantes, sobretudo, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde foi professor de filosofia. É um livre-pensador, mas sem a arrogância de dispensar o que outros pensaram, mesmo quando já reformados nas prateleiras de remotos séculos passados; e é um professor que estima comunicar o que outros pensaram, mas sem subserviência que impeça uma leitura viva e comprometida com a sua própria demanda filosófica. Não é, por isso, de admirar que, entre os outros que pensaram, haja indisfarçavelmente autores preferenciais no seu estudo, nas suas lições e palestras, bem como nos seus escritos. E esses autores preferenciais não são pensadores do equilíbrio, do termo médio ou do meio-termo, por maiores que sejam, como Aristóteles; esses autores são pensadores que levaram ao extremo, quer as possibilidades do platonismo, como Plotino e João Eriúgena, quer o aprofundamento do criacionismo, como Fílon de Alexandria e São Tomás de Aquino, quer o pensamento do Absoluto, como sobretudo Santo Anselmo e de novo Plotino. É contemplando esta constelação de autores, de linhagem predominantemente neoplatónica, que Costa Macedo pensa e nos faz pensar o tema da redenção.

Este tema requer, no entanto, ser devidamente enquadrado no seu pensamento. Importa, por isso, clarificar primeiro a sua conceção de filosofia, de razão, de relação entre fé e razão, a fim de considerarmos depois a condição humana e a sua necessidade de redenção, em conexão com a exigência e o aprofundamento do sentido do Absoluto.

2.12.1. Filosofia, situação, diacronia e Revelação

José Costa Macedo nunca deixou de tomar parte e posição nas controvérsias do seu tempo, e uma delas foi a questão das filosofias nacionais, que teve a virtude de fazê-lo explicitar a sua própria noção de filosofia. Tal é o que acontece no seu texto “Filosofia e Situação” (2011), expressão de uma reflexão amadurecida e já distanciada do calor da controvérsia. A filosofia nasce em situação, no interior de uma cultura, de uma língua, num espaço sócio-geográfico ou num país – Costa Macedo não o nega – mas a situação é um limite e, como tal, não pode ser valorizada. Valorizar maximamente a situação conduziria a reduzir o ser ao estar e «Ser e existir tão situados ficam que até abafam.»¹⁰³¹. Valorizar extremamente a mundividência imanente a uma língua seria absolutizar o provisório e «sentir o idioma como uma deliciosa

¹⁰³⁰ *Ibidem*.

¹⁰³¹ «E se se encontrar apenas no verbo estar a situação e o apagamento do ser podemos então falar duma possível filosofia do estar contra o ser. E até contra a noção de existência, reduzida agora a mera circunstância. Ser e existir tão situados ficam que até abafam.» (*Ibidem*, p. 56.)

gaiola»¹⁰³². Por isso, o pensamento de Costa Macedo rumou maximamente em sentido oposto: a situação é um limite e, portanto, um constrangimento que a filosofia tem de superar.

Ora a filosofia pode ultrapassar a situação de vários modos, que não se excluem mutuamente: pela demarcação do indivíduo pensante relativamente ao grupo; pela universalização do produto da cultura e do pensamento; e pela abertura à Revelação. Todos estes modos de libertação da situação são ganhos para a teoria, para o pensamento puramente teórico, que é a filosofia.

Antes de mais, é pela demarcação do indivíduo pensante face ao grupo a que pertence, que se realiza propriamente a individuação do pensamento¹⁰³³, e que surge a possibilidade da crítica, com os ingredientes de interrogação, de análise, de negação e oposição que ela comporta, e que asseguram a liberdade do pensar:

De qualquer forma tudo muda a partir do momento em que individualidade e teoria convergem, ou seja, quando o indivíduo, sabendo que pertence ao grupo ou que pertenceu, se demarca do mesmo, demarcando ao mesmo tempo a teoria a partir da vivência e em face da vivência. É na base da demarcação de indivíduo/ grupo, que consciente ou inconscientemente traduzirá aquela mundividência para pensamento teórico ou criará um pensamento desviado da mesma se não mesmo oposto. Tudo isto se abre à descentralização do grupo, à diferença e, na base da individualidade e da inter-individualidade, à disputa, ao pluralismo, à interrogação prática e teórica. Em qualquer caso, o que surge com a teorização individual torna-se diferente daquilo que se encontrava implícito na mundividência grupal. Com efeito a argumentação depura crenças primitivas no sentido de lhes restituir nova dignidade e transforma aquilo em favor do qual se argumentou, e com certeza que isto nem uma coisa nem outra faz apontando o solo sagrado de onde as ideias nasceram. Numa palavra, ao recorrer à análise, à intuição, à inferência, o pensamento independentizou-se da sua própria matriz.¹⁰³⁴

O pensar liberta-se da situação pelo e no indivíduo que pensa, e que, ao pensar, se demarca do grupo, mesmo que seja só para filtrar e transformar as crenças do grupo, sem as destruir. Com esta apologia da independência

¹⁰³² «A imanente concepção do mundo é provisória e só será definitiva para aqueles que o quiserem, marginalizando o aspecto aberto desse sistema de sinais e passando nesse a sentir o idioma como uma deliciosa gaiola.» (*Ibidem*, p. 55.)

¹⁰³³ Que os filósofos medievais, como São Tomás de Aquino, reivindicaram esforçada e argumentadamente no âmbito da controvérsia da época em torno da unidade do intelecto, e com os quais Costa Macedo se encontra realmente em profunda sintonia.

¹⁰³⁴ José Costa Macedo, «Filosofia e Situação», *cit.*, pp. 52-53.

adquirida pelo indivíduo pensante, face ao seu grupo de pertença, José Costa Macedo é um defensor intrépido da liberdade individual do pensar.

Mas, ao demarcar-se do grupo, o pensamento individual torna-se objeto do escrutínio alheio, e isso é uma forma de universalização: «Tornou-se universal e submetido a universal crítica, torna-se mais um sistema desenterrado e exposto por quem já tem outros instrumentos que adquiriu fora do mesmo grupo.»¹⁰³⁵. Ora, a universalização é o processo através do qual a filosofia se realiza maximamente como teoria:

Quer a filosofia quer a cultura grega universalizaram-se. No entanto a cultura universalizou-se estendendo-se e passando a universal à maneira das realidades particulares que universalizamos em conceito e em termo. A filosofia emerge da cultura, tal como a ciência, desprendendo-se dela e impondo a sua irreducibilidade ao ponto donde partiu, implicando aquela quer a universalidade quer mesmo a singularidade absoluta: é o emergir do maximamente teórico.¹⁰³⁶

A cultura universaliza-se, mas apenas conceptualmente, como ilustra o caso paradigmático da antiga cultura grega, que se tornou modelar para as culturas que influenciou e que é possível caracterizar conceptualmente nas suas linhas gerais. A filosofia e a ciência, que nascem na cultura, nomeadamente as que nasceram na cultura grega, desprenderam-se dela e autonomizaram-se no respetivo desenvolvimento teórico. A filosofia partilha com a ciência a capacidade de negação, isto é, de superação da cultura de origem¹⁰³⁷. A filosofia distingue-se por combinar a universalidade com a singularidade absoluta, e desse modo atinge o grau máximo da teoria. A singularidade absoluta pode ser excluída da ciência mas não da filosofia, ou não fosse a subjetividade também um tema preferencial do pensamento de Costa Macedo.

Diferente, porém, da relação da filosofia com a situação local, o lugar, que é aqui extremamente subvalorizado, é a relação da filosofia com a situação epocal, o tempo: «O espaço fecha o tempo abre.»¹⁰³⁸. Quer isto dizer que o tempo não é um limite, como o lugar. O tempo pode, assim, ser conivente com a capacidade de negação e de superação que caracteriza a filosofia. Costa Macedo postula mesmo a natureza diacrónica da filosofia e a sua relação constituinte com o tempo: «A verdade é que a filosofia é por si diacrónica

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰³⁷ «Consideradas porém em si mesmas, elas são o que escapa à envolvimento cultural e à sua possível relação íntima desta com a situação, representam a negação, a recusa dessa envolvimento que inclui o local, um pouco como quando algo irreducível emerge sempre da totalidade, tornando-se-lhe superior.» (*Ibidem*.)

¹⁰³⁸ *Ibidem*, p. 51.

e o tempo possibilita-lhe essa dimensão.»¹⁰³⁹. A filosofia precisa de tempo para desenvolver-se. Por isso, Costa Macedo valoriza extremamente a história da filosofia, e não precisa de postular – não está fechado o tempo da filosofia – pois, se estivesse, a filosofia entraria em contradição consigo própria.

Entretanto, para além do tempo, há outro fator de abertura que Costa Macedo articula de forma positiva e inclusiva com a sua noção de filosofia: a Revelação. Não obstante a possibilidade de incluir ou de excluir conexão com a Revelação das religiões reveladas, do ponto de vista da filosofia, Costa Macedo assume a liberdade de incluir a conexão da Revelação religiosa na sua conceção de filosofia. Por isso, tem mais sentido falar de filosofia judaica, cristã ou muçulmana do que de filosofias nacionalmente situadas¹⁰⁴⁰. Com efeito e em clara negação do senso comum, de um senso comum que vigora até em filosofia, a Revelação religiosa não é um limite para a filosofia, mas um estímulo à reflexão filosófica. Disso mesmo tem dado testemunho José Costa Macedo, cujo pensar extremante não foi por isso menos atraído por grandes expoentes do pensamento filosófico cristão, como Santo Anselmo e São Tomás de Aquino¹⁰⁴¹.

Assim, por um lado, na sua obra *Anselmo e a astúcia da razão*, sobre o argumento do *Proslogion*, Costa Macedo reconhece neste argumento um motivo fulcral e condutor da leitura da História da Filosofia:

As grandes linhas que constituem a História da Filosofia poderiam distinguir-se segundo a aceitação do argumento ou segundo a sua rejeição, quer o pensem no plano teológico ou ontológico ou antropológico ou místico ou de qualquer outra forma. É certo haver muitas linhas na história do pensamento, cada uma das quais nos permite ordená-lo, mas o posicionamento perante este argumento é

¹⁰³⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁰ «Reflectir sobre a localização não é um acto de simbiose com o local. É a demarcação daquilo que vive no local perante a própria localização. Por isso uma filosofia nunca poderá ser dita portuguesa ou francesa etc., no sentido daquela simbiose. Ao contrário de quando dizemos filosofia cristã, filosofia muçulmana, em que de facto o adjetivo liga-se essencialmente ao substantivo devido à importância atribuída num caso e no outro à Revelação. Com efeito é verdade que uma filosofia que, além do raciocínio, além da intuição humana, reconhece uma origem de verdades que considera não poder pôr em dúvida e ou cria em si própria uma abertura para que tenha lugar tal Revelação, ou faz de alguns dados da mesma premissas de um sistema que a seguir poderá ser todo racional, ou recorre no decorrer da construção de um sistema a noções experimentais ou racionais, articulando-os com os dados da Revelação considerados certezas absolutas e afinal dignificantes do pensamento, representa uma filosofia diferente daquilo que nós chamamos filosofia nacional ou situada. Não é análoga a relação da filosofia com a pátria que nem é sagrada, e que se o fosse não seria reveladora, e que se fosse sagrada não seria única.» (*Ibidem*.)

¹⁰⁴¹ Tendo mesmo atribuído à teologia cristã um papel na expansão e universalização da filosofia grega: «Pense-se por exemplo na própria noção de ciência teórica ou então na teologia cristã que, via religião, penetrou nos diversos países europeus e que já transmitia consigo essa herança helénica pela utilização de algumas noções por exemplo neoplatónicas ou mesmo aristotélicas.» (*Ibidem*, p. 50.)

indicativo de temas essenciais: o sentido atribuído ao pensamento, a relação consciência-ser, e o lugar que aí possa ter a relação com o Absoluto.¹⁰⁴²

O argumento anselmiano é expressão de uma «filosofia empenhada» na inteligência da fé, ou seja, na compreensão da Revelação, o que não a diminui, antes pelo contrário: «As grandes filosofias foram quase sempre filosofias empenhadas, que nós agora lemos, ou podemos ler, para além desse empenhamento. E é bem possível que isso expresse o carácter relacional da razão, a sua necessidade de distanciar-se de qualquer tentação narcísica.»¹⁰⁴³. Bem lúcida, esta observação de Costa Macedo: o pensamento empenhado em grandes causas é um antídoto contra o narcisismo da razão, e quanto maiores forem as causas do pensamento mais este poderá expandir-se e repercutir-se nas suas consequências. É assim que o argumento anselmiano se expande ao ponto de envolver grandes temas do pensamento filosófico – o pensamento, a consciência, o ser e o Absoluto – que são também os grandes temas do pensamento de Costa Macedo, em torno dos quais ganha por isso também pertinência ler a filosofia na sua diacronia histórica.

É, por outro lado, no estudo que acompanha a sua tradução para português de um subtil e intrigante texto de São Tomás de Aquino sobre a Criação, *De aeternitate mundi*, que o tradutor-filósofo exprime de forma mais ampla o seu singular pensamento sobre a relação entre razão e Revelação:

Autonomização crescente da razão e valorização crescente da Revelação não são incompatíveis. Uma precisa da outra. Sem se autonomizar, a razão não pode servir e corre o risco de deixar a Revelação fora do seu destino que é o de ser comunicada a seres racionais. Torna-se então fórmula, letra sagrada, palavra consagrada arqueologicamente, venerável velharia, trono e altar necrófilos. É claro que a autonomização da razão tem os seus riscos: tornar-se arauto de uma inflação hermética ou apelo a uma procura interminável das suas limitações. É um risco a assumir sem o qual aquilo que a razão serve se petrifica. Para além deste risco radical, a Revelação, servida pela razão, poderá perder a perspetivação oficialmente imposta, mas poderá permanecer perante a razão o espírito de Revelação, a abertura às mensagens de autenticidade que assim evitarão uma razão ensimesmada.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴² José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, Porto Alegre, EST Edições, 2009, p. 18.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁴⁴ José Costa Macedo, «A Propósito do Opúsculo *De eternitate mundi* (Acerca da Eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino», in *Mediævalia. Textos e Estudos*, 9 (Porto, 1996), pp. 31-32.

O pensamento que aqui se exprime é, de facto, incomum à luz da tradicional oposição entre fé e razão e das soluções pela afirmação do primado de uma em detrimento da outra. Costa Macedo não quer sacrificar nenhum dos opostos, antes os preconiza extremamente: a razão, na sua autonomia crescente, isto é, sem limites e sem compromissos; a Revelação, na sua receção também crescente, isto é, sem limites e sem preconceitos. E é na afirmação máxima de ambas que razão e Revelação acusam interdependência e complementaridade recíproca: por um lado, Costa Macedo conserva o desígnio escolástico da razão ao serviço da Revelação, e, por outro lado, salienta que a Revelação se comunica a seres racionais, pelo que não é para se ocultar à razão. O maior risco da autonomia da razão não é a superação de doutrinas oficiais, é esbarrar contra uma porta fechada ou contra um muro de lamentações sobre os seus próprios limites, caso em que nem a Revelação nem a razão se cumprem efetivamente.

Vejam, então, alguns indícios de como o pensamento de Costa Macedo exerce a razão maximamente teórica da filosofia, em especial no respeitante a motivos de interpelação que partilha com a Revelação, como a criação, o Absoluto, a redenção e a destinação do ser humano.

2.12.2. Extremando a pura razão filosófica

Cabe, entretanto, reconhecer que a autonomia da razão, que Costa Macedo reivindica, em diálogo com a Revelação, supõe um refletido conceito filosófico de razão, que importa ainda precisar. Antes de mais, a razão que nos faz pensar não é meramente uma razão da espécie humana, circunscrita à nossa natureza; essa seria uma razão pequena, uma projeção do humano, que não deve erigir-se sobranceiramente em critério absoluto de exclusão do que não cabe no seu formato. Tal é o que José Costa Macedo rejeita no racionalismo de comportamento autoritário: «O racionalismo que diz não a isto ou àquilo porque não é bem claro, ou porque não está enquadrado nos princípios estabelecidos, deriva de uma concepção modesta, pequenina, que a razão tem de si e que imodestamente impõe a tudo o mais»¹⁰⁴⁵. A razão do ser humano não tem de ser entendida como uma razão estreitamente humana ou estritamente antropológica. Pelo contrário, a razão é, para Costa Macedo, uma forma superior de conhecimento¹⁰⁴⁶ que permite ao ser humano ir para além de si, da sua natureza e da sua circunstância, até alcançar o Absoluto,

¹⁰⁴⁵ José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., p. 15.

¹⁰⁴⁶ «Não é preciso muito esforço para saber que esta *ratio* é a capacidade discursiva de chegar a conclusões rigorosas a partir de evidências e hipóteses, ou de algo relativamente inteccionado em obediência a leis a noções igualmente naturais e rigorosas na sua normatividade. Ao mesmo tempo representa a forma superior de conhecer em oposição à dos sentidos e à da imaginação.» (*Ibidem*, p. 21.)

numa demanda épica capaz de originar uma experiência de exaltação. Tal é a razão que Costa Macedo tanto admira em Santo Anselmo:

Na posição anselmiana a razão tenta erguer-se para além do humano, é uma forma de exaltação que supõe, ao nível da mente racional (homem e anjo), uma concepção aberta e optimista.¹⁰⁴⁷

O que se acaba de expor supõe uma específica concepção de racionalidade como expressão da abertura do homem para além de si, e da sua circunstância, uma concepção não hermética, podia dizer-se, não confinada à essência a que pertence.¹⁰⁴⁸

O autor da obra *Anselmo e a astúcia da razão* define assim a astúcia da razão anselmiana:

Não é uma astúcia para calar a fé ou limitá-la, mas é aquele movimento que a leva ao esforço de subir aos mesmos planos, a descobrir aí com esforço, a verificar a sua dimensão heróica e épica, pois que, sendo natural, sobe pouco a pouco as escadas do Absoluto.¹⁰⁴⁹

É, aliás, a metodologia anselmiana *sola ratione* que leva mais longe a autonomia da razão e constitui, para Costa Macedo, o paradigma da autonomia da razão face à Revelação¹⁰⁵⁰. A emancipação da razão e a sua autonomização perante a fé é uma consequência do conjunto da obra anselmiana, que tem no *Proslogion*, o ponto culminante:

Seja qual for a validade do argumento fundado em *aliquid quo nihil majus cogitari potest* e das outras argumentações intencionalmente ou de facto *sola ratione*, toda a sua obra, culminada pelo *Proslogion*, permitiu outra consequência mais importante: emancipar a razão, autonomizá-la perante a fé. De *ancilla* tornou-se também *domina* a partir do dinamismo inerente ao seu exercício de bem servir.¹⁰⁵¹

De *ancilla* tornou-se *domina*: significa isto, emancipação e autonomia da razão, mas não sobrançeria. Pelo contrário:

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁵⁰ «Mas *sola ratione* representa a metodologia em que se tiram as mais audazes conclusões metafísicas num processo de investigação em que nem sequer o ponto de partida é de fé ou um dado da Revelação. É como que o grau mais alto de aplicação da razão.» (*Ibidem*, p. 20.)

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 185.

No absoluto pensado o homem procura projectar aquela positividade que não equivale ao que encontra no mundo nem em si próprio. Representa, sem dúvida, uma fase da emancipação da razão humana, mas representa também um comportamento de abnegação racional.¹⁰⁵²

A razão emancipada e autónoma, que se confronta, através do argumento do *Proslogion*, com a irrecusabilidade do Absoluto, é uma razão que experimenta abnegação, isto é, que abdica de si para dar lugar ao que inexoravelmente se lhe impõe. A «abnegação racional» é a qualidade ética da razão autónoma que se conduz ao extremo de pensar o Absoluto. Realçar esta qualidade é sintoma de vigilância ética do comportamento da razão teórica, e esta vigilância é um traço forte do pensamento filosófico de José Costa Macedo¹⁰⁵³.

2.12.2.1. No pensamento criacionista

Se é verdade que se amam as origens, como declara Costa Macedo¹⁰⁵⁴, o tema das origens não lhe poderia ser indiferente. Acerca das origens do mundo, a Revelação propõe uma doutrina de fé:

Acceptando a Revelação, pode concluir-se que o mundo é criado *ex nihilo* e que teve início no tempo. Mas, como acreditar supõe não apenas receber uma informação mas vivê-la segundo a sua origem, como a crença não se separa da adoração, impõe-se a necessidade de captar-lhe o sentido mais profundo naquilo que o Génesis transmite. Não parece razoável a crença que se limitasse a dizer: «Sei pela Revelação isto, em consequência não importa responder a outras hipóteses acerca do mesmo tema». É que pôr essas hipóteses e responder-lhes faz parte da vivência da verdade, da procura do seu sentido e da compenetração da sua superioridade.¹⁰⁵⁵

Acreditar é mais do que receber uma informação, é «vivê-la segundo a sua origem» revelada, e isto implica «captar-lhe o sentido mais profundo», mas isto mesmo obriga ao exercício da razão. A fé não se aprofunda sem a

¹⁰⁵² *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁵³ Como acima já pudemos constatar a respeito do valor das filosofias empenhadas, sendo o carácter empenhado uma espécie de antídoto contra a tentação narcísica da razão.

¹⁰⁵⁴ Cf. José Costa Macedo, «Plotino – Absoluto e Subjectividade», in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. I, Sintra, FCT/ CFUL/ Zéfiro, 2008, p. 189.

¹⁰⁵⁵ José Costa Macedo, «A Propósito do Opúsculo *De eternitate mundi* (Acerca da Eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino», *cit.*, pp. 48-49.

razão. De novo, Costa Macedo reivindica a razão, neste caso, a partir da fé da criação *ex nihilo*.

Entretanto, a razão filosófica concebeu dois modelos de explicação do mundo, que levam ao extremo a noção de causa eficiente: o emanatismo e o criacionismo. Trata-se de dois modelos de explicação causal do mundo, o primeiro baseado no processo natural da geração, e o segundo, no processo artificial da fabricação. Ambos os modelos resultam de uma depuração destes dois processos no sentido de ajustá-los às origens primordiais da realidade. O criacionismo distingue-se do emanatismo por preconizar «um distanciamento maior, uma diferença ontológica radical» entre a causa (criadora) e o efeito (criado). Mas ambos extremam a noção de causa eficiente, porque nela concentram todos os tipos de causalidade, excluindo a material, que é reduzida a zero¹⁰⁵⁶. Deste modo, Costa Macedo aproxima muito entre si as duas perspectivas de explicação do mundo, o emanatismo e o criacionismo, enquanto reforçam extremamente a causa eficiente e anulam completamente a causa material. Além disso, o criacionismo não se distingue do emanatismo por ser uma doutrina revelada: ambos são concepções racionais. Costa Macedo considera mesmo o criacionismo, uma «doutrina metafísica descoberta pela razão». Trata-se, portanto, a seu ver, de um produto da razão autónoma, que é inteiramente convergente com a Revelação. E apesar de ambos, emanatismo e criacionismo, convergirem entre si na anulação da causa material, é ao criacionismo, enquanto concebe a criação *ex nihilo*, que Costa Macedo atribui a superação do princípio parmenidiano de que de nada nada é, ou, pelo menos, a sua circunscrição ao domínio da natureza, uma vez que a criação primordial foi feita a partir do nada¹⁰⁵⁷. Deste modo, o criacionismo, tal como Costa Macedo o entende, é uma «doutrina metafísica descoberta pela razão», que converge com a Revelação, e que supera filosoficamente o princípio que remonta a Parménides, e que postula a exclusão do nada na origem do ser.

Se o emanatismo é uma doutrina metafísica concebida por Plotino e transmitida pela tradição filosófica do neoplatonismo, o criacionismo é uma

¹⁰⁵⁶ «Nos dois casos (emanatismo e criacionismo) a explicação causalística do mundo é conseguida por uma elevação da causa eficiente ao infinito com a subsequente redução da causa material a zero, ou com integração de outros tipos de causalidade (formal e final) na causa eficiente que, como e porque eficiente, passa a ser também final e extrinsecamente formal, ou mesmo com rejeição destes tipos de causalidade. [...] – Sendo a emanção e a criação soluções conseguidas à custa da depuração dos modelos respectivamente da geração e da fabricação, não há dúvida de que o primeiro aponta mais para uma certa intimidade entre a fonte e o derivado e de que o segundo exige um distanciamento maior, uma diferença ontológica radical.» (*Ibidem*, p. 40.)

¹⁰⁵⁷ «Em nome de um criacionismo, doutrina metafísica descoberta pela razão, acaba por exigir-se a relativização daquele princípio parmenideano igualmente racional, o seu abaixamento ao nível da natureza: passa a ser considerado como uma norma na concepção das transformações. Ao torná-lo princípio da natureza torna-o princípio metafísico da contingência, lei reguladora das naturezas, mas não lei que abranja todo o ser, muito menos lei lógica indestrutível.» (*Ibidem*, pp. 139-140.)

doutrina partilhada pelas três grandes religiões reveladas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Na tradição do cristianismo, Costa Macedo ocupou-se especialmente do testemunho de pensamento de São Tomás de Aquino, no opúsculo *De aeternitate mundi*, que traduz para português e considera um contributo de grande alcance «para o esclarecimento e aprofundamento do criacionismo»¹⁰⁵⁸. No seu opúsculo, Tomás de Aquino disputa a questão de saber se a noção cristã de criação *ex nihilo* é ou não compatível com a possibilidade de um mundo eterno, hipótese que, na época, ganhava força com o prestígio da filosofia de Aristóteles, então redescoberta no ocidente latino. Tomás de Aquino defende a compatibilidade da criação *ex nihilo* com a hipótese da eternidade do mundo, com base numa interpretação subtil da expressão *ex nihilo*, segundo a qual esta não obriga a supor uma precedência temporal do nada relativamente ao ser criado. Segundo Costa Macedo, esta desobrigação não se dá senão mediante duas extremações do pensamento filosófico de Tomás de Aquino: por um lado, a extremação da noção de causa perfeita, cuja perfeição é compatível com um efeito simultâneo e não obriga, por isso, preterir temporalmente o efeito¹⁰⁵⁹; por outro lado, a radicalização da dependência do efeito relativamente à causa criadora, sem cujo «influxo entificador», o efeito criado cairia no nada. A interpretação tomasiana de *ex nihilo* significa esta dependência radical do efeito em relação à causa, não a precedência temporal do nada em relação ao efeito, razão pela qual a criação *ex nihilo* não é racionalmente incompatível com a hipótese de um mundo eterno. Costa Macedo admite mesmo: «Talvez seja esta a essência mais profunda do criacionismo, quando fundado no princípio de causalidade»¹⁰⁶⁰. Assim, o opúsculo tomasiano *De aeternitate mundi*, em vez de peculiaridade heterodoxa do seu autor, é, para Costa Macedo, expressão de aprofundamento e perscrutação da essência do criacionismo.

Consequentemente, o criacionismo é essencialmente, não uma teoria científica sobre a origem do universo, mas sim uma doutrina metafísica sobre a existência do mundo como radicalmente dependente de uma causa tão perfeita e incondicionada que tanto pode querer que o mundo tenha início

¹⁰⁵⁸ «Dado o seu contributo para o esclarecimento e aprofundamento do criacionismo, este opúsculo e toda a exposição anterior de S. Tomás sobre o assunto ultrapassa os limites do acontecimento cultural em que teve lugar, continuará a poder ser lido e repensado enquanto problemas análogos se nos depararem, enquanto se considerar válida e real a diferença entre absoluto e contingente, enquanto para muitos as expressões criacionistas do Génesis e do Alcorão tiverem um sentido e, finalmente, na medida em que contribui a que se demarque a questão científica do surgimento do universo da questão metafísica da sua existência.» (*Ibidem*, p. 143.)

¹⁰⁵⁹ «Assim, se considerarmos Deus a mais perfeita das causas, tem de excluir-se do seu influxo causativo qualquer exigência de precedência de duração sobre o respectivo efeito.» (*Ibidem*, p. 62.)

¹⁰⁶⁰ «Significa isto [*ponitur quod natura ejus esset talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur*] que, se Deus suspendesse o seu influxo entificador, o que existe deixava de existir, tornava-se nada, ainda que não tivesse tido início. Talvez seja esta a essência mais profunda do criacionismo, quando fundado no princípio de causalidade.» (*Ibidem*, p. 78.)

como pode querer que o mundo seja eterno¹⁰⁶¹. O criacionismo é, portanto, uma doutrina metafísica compatível com um mundo com ou sem início. Tal é o criacionismo de Tomás de Aquino e de José Costa Macedo. Mas, que o mundo tenha tido um início, isso já é um conteúdo factual que não cabe à pura teoria, isto é, à pura razão filosófica e metafísica, deduzir, pois, como diz Costa Macedo: «Não pertence à pura razão descobrir verdades factuais a partir de premissas metafísicas e lógicas»¹⁰⁶². Por outras palavras, o mesmo disse São Tomás de Aquino¹⁰⁶³. Por isso, nada mais de acordo com a autoridade tutelar da ortodoxia católica.

Acresce ainda o tendencial e anti-aristotélico acolhimento do infinito atual por parte de Tomás de Aquino, ao defender que é indemonstrável a impossibilidade de tal infinito, como seria o número infinito de almas criadas e imortais. Tal é o que Costa Macedo considera uma audácia e uma conquista de racionalidade para o infinito, em consequência do criacionismo¹⁰⁶⁴. Por conseguinte, o criacionismo determinou o progresso da razão filosófica, não só por circunscrever e relativizar o princípio parmenidiano de que de nada nada pode ser, como também por superar a irracionalidade do infinito na cosmologia clássica. É caso para dizer, no espírito do pensamento de José Costa Macedo, que o criacionismo foi uma profícua descoberta da razão, não só por concordar com a Revelação, como também por estimular o progresso da filosofia.

2.12.2.2. No pensamento acerca do Absoluto

«Absoluto» é o nome de Deus no pensamento de José Costa Macedo e Deus é o tema cuja excelência não podia deixar de motivar o exercício da sua razão filosófica, extremante também na nobreza dos temas de que se ocupa. No caminho de extremação do pensamento filosófico acerca do Absoluto, Costa Macedo faz-se acompanhar de três guias principais, que são

¹⁰⁶¹ «Ou seja, a atribuição de vontade a Deus vem negar a necessidade de um mundo sem início e a necessidade de uma criação desde sempre, mas não vem negar a sua possibilidade. Neste caso, é a própria vontade que pode fazer *ut causatum numquam non sit* – que o causado não deixe de existir nunca.» (*Ibidem*, pp. 87-88.)

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 141.

¹⁰⁶³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia* I, q.46, a.2.

¹⁰⁶⁴ Cf. José Costa Macedo, «A Propósito do Opúsculo *De eternitate mundi* (Acerca da Eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino», *cit.*, pp. 107-108; «[...] Deus conhece o número infinito de coisas ou ações. Este conhecimento liga-se à perspectiva de Deus como ser criador. É portanto o criacionismo, e não a visão clássica do *cosmos*, que predispõe S. Tomás à afirmação do número infinito sucessivo e até do número infinito actual, que de resto era rejeitado por Aristóteles, (e por Averróis). É o conhecimento infinito ligado ao de poder infinito de um ente.» (*Ibidem*, p. 110); «Num certo nível S. Tomás nunca deixou de reconhecer a legitimidade do número infinito em Deus: ao nível do conhecimento que Deus tem das coisas, antes e depois de existirem, dos possíveis que nunca existirão, não de uma maneira genérica, mas tão global como singularizada.» (*Ibidem*, p. 111.)

três filósofos de sua eleição: Fílon de Alexandria, Santo Anselmo e Plotino. O primeiro extrema o platonismo, o segundo radicaliza o teísmo, e o terceiro extrema a alteridade do Absoluto.

Em Fílon de Alexandria, Costa Macedo encontra uma extremação do platonismo no pensamento acerca do Absoluto. Trata-se, antes de mais, de extremar o sentido da transcendência adensando-a como mistério: «verifica-se nessa transcendência a irredutibilidade do ente supremo em termos de mistério»¹⁰⁶⁵. A transcendência do Absoluto como mistério é interpretada como uma radicalização da dialética ascendente do platonismo, «saltando» do transcendente inteligível para o transcendente ininteligível¹⁰⁶⁶. Deste modo, Costa Macedo mantém a afirmação da superioridade e transcendência do Absoluto como mistério na senda do pensamento filosófico de Platão e, portanto, ao alcance da pura razão, não obstante a concordância com a Revelação. Podemos mesmo inferir que o grande mérito do platonismo na história da filosofia, para o nosso filósofo-intérprete, é a ousadia do pensamento teológico que comporta potencialmente. É esse pensamento que pode constituir um crescimento extremo da ideia de Deus: «Neste tipo de sistema, a ideia de Deus cresce ao ponto de, no fim, devermos dizer que a própria investigação sobre Deus acaba por ser obra do próprio Deus»¹⁰⁶⁷. E, quando a ideia de Deus cresce ao ponto de se tornar indiscernível da

¹⁰⁶⁵ «No que diz respeito às influências sobre o pensamento de Fílon, há de facto várias teses, apontando por exemplo a prioridade do estoicismo, o sincretismo etc. O certo, porém, é que as indubitáveis integrações que fez do estoicismo diferem deste pela transcendência, que é a transcendência do espírito, em oposição à matéria e ao corpo expressa em termos platónicos. Finalmente, verifica-se nessa transcendência a irredutibilidade do ente supremo em termos de mistério, sendo aí o pensamento levado às últimas consequências de que o platonismo possivelmente já estava grávido, e que veio a ser reafirmada mais radicalmente por Plotino, convergindo afinal tais sementes de referência ao mistério e tal afirmação de mistério com as consequências do espírito religioso judaico acerca do Tetragrama.» (José Costa Macedo, «Neoplatonismo e Revelação em Fílon de Alexandria», in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. I, Sintra, FCT/CFUL/ Zéfiro, 2008, p. 171).

¹⁰⁶⁶ «Afirma Daniélou que Fílon é o primeiro pensador a afirmar em filosofia a ininteligibilidade do ser absoluto como expressão da sua superioridade (Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, H. Fayard, 1958, p. 144). Para o mesmo autor, isto é o sinal de que Fílon terá reformado a filosofia para submetê-la às exigências da Revelação. Historicamente aconteceu de facto a afirmação desta ininteligibilidade num autor que interpreta o Tetragrama em termos de filosofia grega. Uma outra questão será saber se na própria filosofia, independentemente desta revelação, já não estariam as premissas para esta nova doutrina. De facto, o bem de Platão é ainda um supremo inteligível, o mesmo podendo dizer-se do acto puro – pensamento do pensamento de Aristóteles e, com muito mais razão, da imanente alma do mundo dos estóicos. Do ponto de vista filosófico, o que faz Fílon é radicalizar a dialética ascendente do platonismo, saltando da transcendência inteligível afirmada por Platão para o transcendente ininteligível (e superior por isso mesmo), como que numa descoberta da ainda relatividade das entidades platónicas. O caso do uno platónico talvez seja diferente no que diz respeito a esta ininteligibilidade.» (*Ibidem*, p. 178.)

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 179.

própria ação divina auto-reveladora, a razão está pronta para ceder o passo da sua autonomia à abnegação.

No platonismo de Fílon, a auto-revelação divina dá-se através do *Logos*: «Mesmo não sendo Deus, o *Logos* exige uma linguagem extremante, numa espécie de argumentação *a fortiori* acerca do seu proferidor-produtor»¹⁰⁶⁸. A mediação do *Logos* na revelação do Absoluto obtém dois significados relevantes para Costa Macedo: por um lado, substitui a metáfora da luz pela da palavra para exprimir aquilo que mais originariamente sai do Absoluto, e essa substituição promove «uma atitude de aceitação», em vez daquela «ascensão autónoma que se dá no platonismo e no neoplatonismo clássico rumo à luz ou à sua origem»; por outro lado, provê a uma conceção do Absoluto como consciência cognoscente e auto-cognoscente, pois, «no caso da palavra como último intermediário, não pode deixar de se apontar para uma entidade consciente de si e das outras coisas»¹⁰⁶⁹. Com a sua noção de *Logos* mediador, Fílon não só prepara a razão para a abnegação como indica «uma outra face de Deus», a da palavra super-eminetizada, que conduz a pensar Deus como consciência. Esta conceção de Deus-consciência obteve larga dominância na tradição do pensamento ocidental, mas não é ainda, para Costa Macedo, a extremação da razão filosófica na conceção do Absoluto.

Antes, porém, de considerarmos a extremação da razão ao nível da conceção, importa considerá-la quanto à própria afirmação do Absoluto. Tal extremação na afirmação do Absoluto é a principal aquisição do argumento de Santo Anselmo, cuja demanda de pensamento interpelou profunda e continuamente a razão de José Costa Macedo¹⁰⁷⁰. Por tudo o que já foi

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 176.

¹⁰⁶⁹ «A escolha das metáforas não é indiferente para o pensamento que com elas se transmite. Usar a palavra como metáfora daquilo que se “desprende” imediatamente de Deus, substituindo a da luz, representa um caminho para uma atitude de aceitação, um obstáculo àquela ascensão autónoma que se dá no platonismo e no neoplatonismo clássico rumo à luz ou à sua origem, e que acontece quando a realidade máxima é apresentada segundo a metáfora da luminosidade, ou como sua fonte imediata. No caso da palavra como último intermediário, não pode deixar de se apontar para uma entidade consciente de si e das outras coisas. Para ultrapassar aqui a soberania da metáfora da luz, a Escritura sugeriu ao génio de Fílon outro paradigma da relação primeira do ser supremo, ou absoluto, com o mundo e com o homem: a palavra precede as coisas, ou melhor, há uma palavra que precede as coisas, que precede a luz (*fiat lux*), mesmo a luz invisível de que fala Fílon. Por ser palavra, o *Logos* é também luminoso e irradiador de luz. [...] A palavra de Deus é superior às coisas, por isso as produz; a palavra dos homens é inferior às realidades às quais se subordina para expressá-las. Subordinar as coisas às palavras passa a ser absurdo e é afinal quase comportar-se como Deus ou macaquear Deus. De tal maneira foi eminentizada a noção de palavra que, na culminância, já não se encontra algo antropológico, nem mesmo antropomórfico e muito menos cosmomórfico. Assim pode dizer-se: caminhou-se da palavra à Palavra e isto mostrou, de certa maneira, uma outra face de Deus.» (*Ibidem*, pp. 182-183.)

¹⁰⁷⁰ Considerando que a obra *Anselmo e a astúcia da razão* (2009) é já a edição revista e actualizada de um estudo preparado para as “Provas de aptidão científica e pedagógica”, realizadas por Costa Macedo em 1995 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tendo aquele estudo obtido

dito, o nosso filósofo-intérprete não podia senão compartilhar a ousadia metodológica *sola ratione* do *Monologion*, que continua e culmina no *Proslogion*:

Desta forma pode afirmar-se que é desígnio do *Monologion* mostrar como pela razão se chega a uma concepção de Deus convergente com a concepção de divindade em qualquer religião cristã ou não, num esforço que, levado ao extremo, avança para o descobrimento da vida trinitária, bem como do carácter misterioso que isso supõe.¹⁰⁷¹ – Como metodologia, este pensar que abrange tudo na sua referência ao Absoluto, procura a referência ao extremo possível da razão e do pensamento. Embora este processo seja levado às últimas consequências no *Proslogion*, [...].¹⁰⁷²

As duas obras de Anselmo conduzem a uma afirmação racional de Deus, não do Deus do Cristianismo, ou de outra religião, como sublinha Costa Macedo, mas do Absoluto segundo a pura razão. Nada, aliás, mais próprio da pura razão do que a demanda do Absoluto, ou seja, de algo que permita relativizar racionalmente tudo aquilo que fica aquém da sua excelência.

No *Proslogion*, há uma descoberta do Absoluto que se impõe como tal à razão, isto é, como não derivado do pensamento nem da essência, e tal descoberta racional é, concomitantemente, para José Costa Macedo, uma forma pioneira de anti-idealismo:

Ainda que só por via racional não chegue a provar o Deus do Cristianismo, a obra tem um sentido mais profundo, que é o de impedir a arrogância do idealismo ou pelo menos de mostrar em que condições o idealismo é mesmo idealismo.¹⁰⁷³

Não desperdiçar em nada o contributo da razão, não reduzir nada a este contributo: é este o sentido do argumento e é este também o sentido de toda a obra. Como se foi vendo, o grande sentido do argumento está em mostrar como a mente racional não fica por si e, portanto como não pode gerar nada a partir de si; como, para além da orientação para o que pode ou não pode existir, o seu ser é orientar-se para o que se lhe imponha como tendo de existir. Neste ponto, a *cogitatio* e o próprio argumento é a maior afirmação de anti-idealismo antes do aparecimento deste. De facto aqui o ser não

uma primeira edição faseada na *Revista da Faculdade de Letras* [UP]. *Série de Filosofia*, 12-13 (1995-1996), pp. 214-315; 14 (1997), pp. 261-339; 15-16 (1998-1999), pp. 213-325. Remonta também à década de 90, o seu trabalho de tradução e comentário: *Proslogion*, de St.º Anselmo, seguido do *Livro em Favor de um Insensato*, de Gaunilo, e do *Livro Apologético*. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo, Porto, Porto Editora, 1996.

¹⁰⁷¹ José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., p. 33.

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁷³ *Ibidem*, p. 18.

nasce do pensamento nem a existência nasce da essência. Por isso, se tivéssemos de distinguir duas linhas de pensamento, uma ligada a essencialidade e outra a existencialidade, seria nesta última que o argumento deveria filiar-se.¹⁰⁷⁴

Assim entendido, como «a maior afirmação de anti-idealismo antes do aparecimento deste», o argumento anselmiano não pode senão constituir um momento heurístico que precede a dedução racional. Tal é o que nos indica Costa Macedo, ao interpretar a noção anselmiana de Deus como uma «noção extremada». A noção de algo maior do que o qual não pode ser pensado (*aliquid quo majus cogitari nequit*) ultrapassa a noção de supremo, algo maior do que todas as coisas (*maius omnibus*), de modo que não pode ser deduzida desta: «De *Majus omnibus* não se pode subir ou saltar necessariamente para *aliquid quo majus cogitari nequit*. Pode sim, daí vir a ocasião, não a necessidade do aparecimento da noção extremada: não é uma inferência»¹⁰⁷⁵. Este caso paradigmático de extremação do pensamento ilustra bem que, por extremação, Costa Macedo entende, não uma dedução controlada pelas premissas, mas, pelo contrário, a ousadia de pensar para além do que as premissas consentem. A partir da «noção extremada» é que se segue a dedução da existência real e necessária de Deus, tão necessária que nem sequer se pode negar pelo pensamento. Daí a ontoteologia, isto é, a índole ontoteológica do argumento anselmiano e o teísmo radical que este implica.

Costa Macedo considera o argumento anselmiano como «pensamento em clima de ser»¹⁰⁷⁶, e esclarece o que entende por «clima de ser»: «Clima de ser é esta relação total do pensamento ao ser, este definir o pensamento como parte dessa relação em que o próprio pensamento é também uma forma de ser: [...]. É como se respirasse o ser por todos os lados»¹⁰⁷⁷. Na dualidade de ser e pensamento, Costa Macedo escolhe inequivocamente o primado do ser, ao qual pertence afinal também o pensamento. Trata-se de uma opção fundamental do seu pensamento a favor do primado da ontologia em filosofia, que é congruente com o seu anti-idealismo¹⁰⁷⁸ e que favorece a ontoteologia, vista como «um desenvolvimento crescente da razão», que «não constitui uma *hybris* da razão»¹⁰⁷⁹. Deste modo, José Costa Macedo não partilha do

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰⁷⁵ José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, Porto Alegre, EST Edições, 2009, p. 104. «C) *Aliquid quo majus cogitari nequit*, resultado da elaboração extremadora da mente, é tudo o que resulta dessa extremação: o pensado como pensado extremado para além de si em conjugação com extremação das qualidades.» (*Ibidem*, p. 172.)

¹⁰⁷⁶ «Pensamento em clima de ser, em que *aliquid quo majus cogitari nequit* é como o resolver da ambiguidade dessa relação em que o pensado por um lado se impõe e por outro é abrangido ao ponto de poder ser cogitacionalmente modificado (v.g. dividido ou negado).» (*Ibidem*, p. 157.)

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 157, nota 191.

¹⁰⁷⁸ Acima surpreendido na interpretação do argumento anselmiano.

¹⁰⁷⁹ José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, *cit.*, p. 186.

clima de condenação da ontoteologia, que se gerou desde Kant e se reforçou com Heidegger. Pelo contrário, o nosso filósofo, intérprete e admirador de Santo Anselmo defende não só que a ontoteologia é uma razão crítica a respeito dos seus limites¹⁰⁸⁰, como não está esgotada, apesar das diversas formas de auto-negação que já atravessou¹⁰⁸¹.

Em suma, a Santo Anselmo, Costa Macedo atribui a «audácia racional» e o «método de extremação»¹⁰⁸², que são também seus. Ao argumento anselmiano, em última análise, cabe imputar um teísmo que elimina negação e dúvida¹⁰⁸³, o teísmo radical, segundo o qual é impossível Deus não existir e ser pensado como não existente, o oposto do ateísmo radical, segundo o qual seria impossível Deus existir e ser pensado como existente¹⁰⁸⁴, ambos fora da «zona das 'meias tintas'», onde cabem a evidência natural de Deus e o agnosticismo¹⁰⁸⁵, e que não é também, segundo julgamos, a zona de conforto onde podemos encontrar José Costa Macedo.

Podemos reencontrá-lo, sim, em alguma outra linha extremante do pensamento, como aquela que leva Costa Macedo a formular a seguinte questão teológica:

Será que o infinito é autocognoscente? Como pode conhecer-se sem se tornar finito? Como pode pensar-se a si mesmo? É esta a dificuldade que fica para qualquer filosofia susceptível de considerar

¹⁰⁸⁰ «Uma ontoteologia supõe não apenas o uso que a razão faz dos seus princípios como também a consciência da limitação desses princípios.» (*Ibidem*, p. 186.)

¹⁰⁸¹ «A ontoteologia afinal aperfeiçoou-se, corrigiu-se, algumas vezes anulou-se e demitiu-se. Mas é sempre passível de novas leituras.» (*Ibidem*, p. 186, nota 8.)

¹⁰⁸² «Seguem-se dois capítulos que mostram a audácia racional do pensamento anselmiano no método e na construção. O capítulo que trata de mostrar a audácia racional na construção funda-se apenas, no *Liber apologeticus* que, segundo penso, representa uma arquitectónica exemplar e um modelo de polémica e de energia. É neste trabalho a parte mais árida. É o capítulo III. O que diz respeito ao método aborda *aliquid quo majus cogitari nequit* inserido no método de extremação que S. Anselmo não abandonou jamais. Aí se procura também mostrar o tipo de teísmo que surge a partir do *Proslogion* e do *Liber Apologeticus*. Será o capítulo IV.» *Ibidem*, p. 17; «O *Liber apologeticus* é a obra em que a audácia da própria razão é levada ao extremo, [...]» (*Ibidem*, p. 147.)

¹⁰⁸³ Cf. *ibidem*, p. 175.

¹⁰⁸⁴ «O teísmo radical ou ateísmo radical, radicalmente opostos entre si, unidos apenas na consciência do excepcional. É a total rejeição de um que revigora a total adesão ao outro. De resto, a sua apresentação como consecutiva do teísmo reforça este último em absoluto. Neste último caso, Deus seria a total impossibilidade de existir, mas tal seria simultaneamente a total impossibilidade de ser pensado.» (*Ibidem*, p. 178.)

¹⁰⁸⁵ «É a zona das 'meias tintas' que, tratando o absoluto à medida da natureza ou mesmo segundo uma racionalidade (humana ou não humana) contente consigo própria, sem tentar um último esforço que é renúncia, oscila entre descanso e descanso: evidência natural ou agnosticismo.» (*Ibidem*, p. 178.)

que o infinito, como perfeição, é capaz de conhecer-se, definindo-se, “abrangendo-se”.¹⁰⁸⁶

Nesta questão, está em causa o autoconhecimento do Absoluto, e está em causa por ser auto-limitante e, assim, entrar em conflito com o atributo da infinitude. Trata-se, por isso, da questão de saber se o Absoluto pode ser infinito e auto-cognoscente. Esta é a questão mais extremante do pensamento teológico de José Costa Macedo, cuja resposta, pelo menos tendencial, pretendemos perscrutar. E arriscamos: entre os dois atributos, a infinitude e o auto-conhecimento, Costa Macedo prefere sacrificar o autoconhecimento a favor da infinitude, na sua conceção acerca do Absoluto. Para ser infinito e verdadeiramente inaprisionável, sequer pelo pensamento, o Absoluto não pode abranger-se pelo conhecimento.

Acresce o risco de antropomorfismo:

Não será ainda antropomorfismo atribuir à entidade suprema derivante autoconhecimento e heteroconhecimento, só por considerar que é isso que caracteriza a superioridade do género humano? Como radicalizar a “outridade” do completamente outro, se o tornamos tão próximo atribuindo-lhe conhecimento mesmo que ilimitado? Mas um conhecimento pode ser absolutizado mantendo-se conhecimento?¹⁰⁸⁷

E também o risco de dualidade contra a perfeição da simplicidade absoluta:

Como pode um ser conhecer-se sem se desdobrar em cognoscente-conhecido, ou seja, em sujeito-objecto, verificando-se logo aí a primeira realidade não simples e portanto não podendo este esquema aplicar-se à entidade primeira e absoluta?¹⁰⁸⁸

Apesar destes riscos, a tradição filosófico-teológica é predominantemente relutante em sacrificar o atributo da onisciência, que inclui o autoconhecimento. E Costa Macedo não pode aqui contar com Santo Anselmo para destoar com essa dominância, porquanto o Deus de Anselmo é Espírito ciente de si e de todas as coisas. Por isso, recua até Plotino, que primou como filósofo do Absoluto.

A Plotino, Costa Macedo atribui duas bifurcações conceptuais: antes de mais, a divisão entre ser e pensar, e, em consequência desta, a divisão do ser em inteligível, que se mantém correlativo do pensar, e em supra-inteligível,

¹⁰⁸⁶ José Costa Macedo, «Plotino – Absoluto e Subjectividade», *cit.*, p. 186.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 186.

que fica acima do pensar e que recebeu os nomes de «Uno» e «Bem»¹⁰⁸⁹. A conceção do Uno supra-inteligível explica-se, assim, por aquela bifurcação entre ser e pensar. Mas, convém acrescentar, não só pela bifurcação como pela secundarização ou perda de primazia do pensar. De acordo com esta perda, mesmo o pensamento perfeito, como é o *Nous*, é um conhecimento contemplativo e recetivo. Não se trata de um conhecimento projectivo, como aquele que advém com o idealismo moderno acerca do conhecimento humano, mas de um conhecimento recetivo que obriga a supor o primado do supra-inteligível¹⁰⁹⁰. Por isso, Costa Macedo não interpreta a filosofia de Plotino sob a marca do idealismo, pois encontra nela uma disposição anti-idealista, pelo menos ao nível da conceção do Uno.

Devido à perda de primazia do pensar, o Uno fica acima de todo o pensamento e conhecimento. E, devido a essa perda de primazia, o pensamento, incluindo o auto e o heteroconhecimento, deixa de ser um atributo de eminência máxima. Torna-se, assim, possível negar do Uno, todo o conhecimento, mesmo o auto-conhecimento, não só sem afetar a sua máxima eminência, mas até para a realçar, de forma «mais radical» e «mais audaciosa», como nota simpática e convergentemente Costa Macedo¹⁰⁹¹. Ao Uno, não compete, pela sua eminência extrema, uma subjetividade cognitiva.

Mas será o Uno sem subjetividade alguma? Não, uma vez que Plotino o concebe também como vontade, mas «vontade inconsciente do princípio

¹⁰⁸⁹ «O que se dá em Plotino é a bifurcação entre *einai* e *noein*, considerados por Parménides como sendo uma e a mesma coisa. Há em Parménides uma certa acentuação do ser sobre o pensar apesar da identificação dos dois termos. Em face deste desdobramento, a inteligibilidade vai por um lado mantendo a sua identificação tradicional com o ser e com os seres, enquanto que o ser separado da inteligibilidade com a qual andou associado, um ser cujo entender ainda era considerado inteligível, não poderá já ser chamado “Ser”, se bem que seja o antigo *einai* divorciado do *noein*, como plano do inteligível: torna-se assim o ininteligível, ao qual nenhum nome se adequa se bem que alguma referência nominal deva ter. Plotino chamou-lhe o Uno ou o Bem. O Bem porque irradia os seres a partir de si, o Uno porque a metodologia negativa do seu atingimento já está na perspectiva do Uno que é Uno, no mencionado *Parménides* de Platão. A simplicidade como característica de supremacia apontava para esse nome. Como leitor criativo da obra platónica, identificou as noções de Bem, da *República*, e de Uno, do *Parménides*. Assim Uno-Bem a suprema referência ininteligível.» (*Ibidem*, p. 187.)

¹⁰⁹⁰ «Em Plotino, impõe-se como prioritário e fundamental o conhecimento receptivo: o autor ergue-o acima do conhecimento projectivo, subordinando o projectivo, próprio do que viria a ser o idealismo moderno do conhecimento humano e até das teologias, àquele conhecimento contemplativo receptivo que o *Nous* tem do Uno.» (*Ibidem*, p. 188.)

¹⁰⁹¹ «O uno não está apenas acima do pensamento humano ou mesmo acima do pensamento dos deuses. Deve ser tido como superior a qualquer pensamento e não como um ser que demonstre estar acima dos pensamentos mas ao qual se acaba por atribuir um novo pensamento. [...]. Talvez se possa afirmar que, assim, a negação do auto e do heteroconhecimento no Uno é a forma mais radical, mais audaciosa de nos transmitir a sua absoluta irredutibilidade e superioridade.» (*Ibidem*, p. 189.)

ao fim»¹⁰⁹², para dar conta da pujança de poder e de atividade do primeiro princípio. A subjetividade do Uno será, portanto, uma subjetividade volitiva e inconsciente. Este é o extremo a que chega a filosofia plotiniana do Uno. Mas será o extremo da filosofia do Absoluto de José Costa Macedo, que é também um pensador da subjetividade?

2.12.3. Perante limites

2.12.3.1. Em torno do perdão

Pela sua afeição ao tema do Absoluto, José Costa Macedo é um pensador teófilo, mas é também um pensador antropológico. Tal é o que se revela na sua abordagem de temas antropológicos em Santo Anselmo. Costa Macedo converge com Anselmo na defesa do valor irredutível do ser humano, ao elogiar a superação anselmiana da doutrina da substituição dos anjos caídos por homens, que condicionava a criação do homem pela queda do anjo: doutrina que Costa Macedo considera «uma opinião perigosa, infundada e perversa da tradição»¹⁰⁹³. O ser humano foi criado pela dignidade da sua

¹⁰⁹² «De facto, surpreendentemente, o penúltimo tratado da sexta *Enéada* chama-se “Da vontade do Uno”. Porfírio, numa estratégia muito inteligente, faz que este tratado preceda aquele que mais insiste na não subjectividade gnoseológica do Uno, em razão da superioridade do próprio Uno. Porfírio conheceu bem e estimou profundamente Plotino. Não se pode portanto tratar de uma conversão à subjectividade do Absoluto, apesar de ser cronologicamente posterior ao que se lhe segue. [...] Mas também se explica que, para falar do Uno, tenha preferido o termo “vontade”: irradia sem querer irradiar para além de si, não é receptivo embora se diga dele que naturalmente não está em repouso nem em movimento. É no entanto activo, se bem que não actue para fora de si. E é também mais potência do que acto, como já foi lembrado, o que se reporta à sua infinidade. Não pode deixar de preferir-se um termo conotado com dinamismo para também o designar. Se tivéssemos de referir-nos a este termo “Vontade”, não diríamos que tem uma vontade mas que é uma vontade. [...] De qualquer maneira, vontade inconsciente do princípio ao fim.» (*Ibidem*, p. 191.)

¹⁰⁹³ «Quanto à doutrina da substituição dos anjos caídos por homens, Santo Anselmo parece aceitá-la inicialmente, embora ao referir-se-lhe diga apenas *constat*, sendo somente o discípulo que se lhe refere dizendo-lhe *credendum est*. Trata-se de uma doutrina que não se limita a actos e seres, mas que procura interpretar a criação do homem. À medida que se avança pelos capítulos 16, 17, 18 e parte do 19 [*Cur Deus Homo*], percebe-se por que Santo Anselmo inseriu aqui esta doutrina. 1.º ainda que a natureza humana tivesse sido criada para compensar o número de anjos caídos, o número de homens a salvar excede o número desses anjos; 2.º dizer que a existência da natureza humana ficaria subordinada e condicionada por um pecado, se realmente a única finalidade da sua existência fosse fazer aquela substituição; 3.º mostrar que a natureza humana é um bem em si, pelo que seria criada em quaisquer circunstâncias; 4.º aproveitar essa tradição para mais uma vez fazer da essência humana uma variante da essência racional, que assim engloba anjos e homens. Pode, portanto, dizer-se que esta crença é citada para, em consequência da análise feita, evitar que dela sejam tiradas conclusões que iriam limitar a importância e a dignidade do género humano. Assim, a crença tradicional é reduzida ao seguinte: a natureza humana é um bem incondicionalmente criado que serve *também* para compensar a perda dos anjos rebeldes, portanto secundariamente. Passa a ser uma consequência que a razão pode tirar sempre quando um grande bem aparece após um grande mal: o bem serve para compensar o mal anterior se este existiu. Este é um dos exemplos de como

natureza. E Costa Macedo também converge com Anselmo na identificação dessa dignidade com a racionalidade, de que a animalidade é apenas uma variante, um género subordinado, não subordinante¹⁰⁹⁴. O homem não é um animal racional, é um ser racional num corpo animal. Um ser racional que deseja naturalmente ser como Deus por via da retitude: descoberta pela razão¹⁰⁹⁵, a retitude é o dom regulador da vontade de ser como Deus, «a via estreita, a única via do que não se pode desejar directa e ingenuamente», e factor de «conservação da racionalidade»¹⁰⁹⁶. E Costa Macedo ainda converge com Anselmo na defesa da autonomia da vontade individual: «A natureza não peca, não conhece, não quer. Anselmo sabe-o ...»¹⁰⁹⁷; «Pela vontade (embora vítima do pecado alheio) desaparece o absurdo de «natureza-pecadora», como um conceito instável provisório, para cair num ser que peca autonomamente. Autonomia que provém de outra autonomia»¹⁰⁹⁸. Dignidade

sabiamente se desactiva através de análise racional uma opinião perigosa, infundada e perversa da tradição, perante aqueles que piedosamente ainda acreditam nela: com firmeza, pouco a pouco, sem escândalo, sem choque, mas com quanta eficácia!» (José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., pp. 33-34, nota 65.)Vd. também: José Costa Macedo, «Trazos de una Antropología Anselmiana», in Roberto Hofmeister Pich (ed.), *Anselm of Canterbury (1033-1109). Philosophical Theology and Ethics*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011, pp. 140-141.

¹⁰⁹⁴ «Desta forma, a emancipação da razão representa também a consciência da sua dignidade e a descoberta da sua ligação com o Absoluto, o contrário da sua absolutização. Representa, portanto, regressando de novo a Anselmo, uma antropologia inserida na noção ampla de *natura rationalis* em que a animalidade será apenas uma variante do ser racional, originando-se, assim, não desprezo, mas respeito pelo corpo, pelos sentidos e pela matéria em geral. É afinal como ser racional que o homem, assim como o anjo, tende a ser semelhante a Deus. O Diabo e Eva, segundo Santo Anselmo, pecaram não por quererem ser semelhantes a Deus, mas por fazê-lo sem se sujeitarem à vontade do mesmo Deus. Há assim a considerar dois aspectos, o desejo de assemelhar-se a Deus e a subordinação desse desejo à vontade de Deus, ao que Santo Anselmo chama também conservar a racionalidade.» (José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., pp. 186-187.)

¹⁰⁹⁵ «La noción de «Rectitudo» es un descubrimiento de la razón y es en último análisis un motivo más para que veamos este estado como especialmente unido a Dios. En efecto la rectitud presentada en *De veritate* como un «Debendum» acaba siendo referida posteriormente en la obra siguiente como expresión del poder de Dios o de su voluntad, no se trata de una deducción hecha por el lector. Si lo fuera sería una buena conclusión.» (José Costa Macedo, «Trazos de una Antropología Anselmiana», cit., p. 125.)

¹⁰⁹⁶ «La rectitudo podrá verse como la expresión de la voluntad de Dios condicionando la voluntad de ser como Dios, que también caracteriza esa naturaleza racional. La rectitud es la vía estrecha, la única vía de lo que no se puede desear directa e ingenuamente. La realización de este deseo de ser como Dios sujeto a la misma voluntad de Dios, constituye el estado perfecto de la naturaleza humana. El mismo deseo sin aquella sumisión representa el fin de la *rectitudo* e al mismo tiempo la no realización de lo que el mismo desea. Beatitudo e rectitudo son los pólos máximos de la voluntad racional, del alma humana de la que la voluntad es instrumento. Si es así la realización de la rectitud es al mismo tiempo la conservación de la racionalidad.» (*Ibidem*, p. 127.)

¹⁰⁹⁷ «La naturaleza no peca, no conoce, no quiere. Anselmo lo sabe y por eso apunta la voluntad de cada hombre, de cada niño, que se vuelve pecadora con pecado propio en razón de su misma voluntad heredada, como destituida de *rectitudo*, [...]» (*Ibidem*, pp. 136-137.)

¹⁰⁹⁸ «Por la voluntad (aunque víctima del pecado ajeno) desaparece el absurdo de «naturaleza-pe-

humana, racionalidade, reto desejo de Deus e autonomia da vontade: todos estes valores, José Costa Macedo partilha com Santo Anselmo.

Há, no entanto, algum distanciamento relativamente à perspectiva anselmiana: no respeitante a haver graus da receção do dom de retitude, o que Costa Macedo considera surpreendente, porque contraria a autonomia da natureza¹⁰⁹⁹; e no que toca à interpretação anselmiana do pecado original, Costa Macedo aponta o limite de não resolver o problema da «culpabilidade pessoal herdada», não obstante defender a irredutibilidade da autonomia da vontade individual¹¹⁰⁰.

O distanciamento aumenta quando se trata da teoria anselmiana da Redenção, segundo a qual o homem não pode auto-redimir-se, porque não pode saldar a sua dívida perante Deus, que seria restituir a retitude abandonada pela vontade. Com esta teoria, Costa Macedo não se identifica, mas compreende-a relativizando-a à época: funda-se numa «*ratio* tipo balança» e «recorre à razão constituída da época: os filhos herdam as dívidas dos pais. É um levar ao extremo a razão constituída da época»¹¹⁰¹. Costa Macedo crê

cadora» como un concepto inestable provisório para quedarse en un ser que peca autonomamente. Autonomía que proviene de otra autonomía.» (*Ibidem*, p. 138.)

¹⁰⁹⁹ «Es tan sorprendente esta perspectiva que lo que es natural no puede realizarse sin lo que no lo es o sea añadido.» (*Ibidem*, p. 130.)

¹¹⁰⁰ «Si no solucionó en nada el problema que supone una culpabilidad personal heredada, créo un sistema que sobrepasa el realismo de género y hasta el realismo *tout court*. En efecto ante todo se presenta un conjunto de seres racionales autónomos derivados de un primer autónomo por engendramiento. Y la naturaleza humana? Pasaría en este caso a ser un medio en que se encuentran los individuos y que permite la trasmisión de uno a otro, por lo qual en este caso podría decirse que la naturaleza humana puede ser llamada pecadora solo por sinécdoque. — Anselmo no desarrolló las consecuencias de esta nueva antropología que podría dar sus frutos bien para allá de lo que dice de la trasmisión del pecado y hasta no poniendola como solución a ese problema, aunque esa formulación se haya hecho para pensar aquella trasmisión. Lo que encuentra extravasa filosóficamente sus intenciones teológicas. Autonomía produce autonomía expresada por toda la voluntad individual, alzándose el esquema de lo múltiplo derivado de lo uno en el qual cada derivado no puede perder la categoría de substancia, importante en una perspectiva substancialista: tan substancia es cada hombre como el primero.» (*Ibidem*, p. 139.)

¹¹⁰¹ «A teoria da Redenção em *Cur Deus homo* funda-se igualmente nesta *ratio* tipo balança. Assim, um só pecado não pode ser compensado pelo pecador por mais virtudes e orações que praticasse após o cometimento e por mais que se arrependesse: tudo inútil. No entanto, é ele próprio que deve dar essa compensação, pois foi ele próprio que se tornou devedor. Esta necessidade de compensação levaria à condenação enquanto não satisfizesse: perpétua. Atrás disto está uma ideia de proporção: do infinito como infinito, do infinito da ofensa com o infinito da compensação. Esconde-se, porém, uma ideia de razão, provavelmente constituída no seu tempo, que S. Anselmo torna constituinte para a sua teoria: a gravidade da ofensa mede-se pela grandeza e dignidade do ofendido. O que aconteceria com esse indivíduo pecador acontece com o género humano todo ele pecador em Adão, segundo S. Anselmo. Assim, tudo o que deriva de Adão é *massa damnata*. Neste ponto S. Anselmo é obrigado a recorrer à noção de ‘culpa da natureza humana’ ou ‘dívida da natureza humana’, como falha com que cada um nasce e, para explicar tal condição, recorre à razão constituída da época: os filhos herdam as dívidas dos pais. É um levar ao extremo a razão constituída

na bondade de Anselmo e não duvida de que ele advogaria o perdão humano de dívidas humanas¹¹⁰². A grande dificuldade do perdão é a falta de equidade na justiça:

A *ratio* como exigência absoluta de proporção gera toda uma doutrina de justiça. Na perspectiva do *De veritate* poderíamos dizer que a justiça é a virtude. Mas no *Proslogion* a justiça divina aparece já segundo uma absoluta exigência de proporção, de maneira que, para Santo Anselmo, o que é difícil de compreender é a misericórdia e muito mais a misericórdia que perdoa a uns e não a outros.

Isto é um resultado de uma razão que não desfalece, é o resultado de um raciocínio que não teme consequências. É necessária uma justiça absoluta, é necessária a manifestação da misericórdia como manifestação do bem. Resultado: a uns faz justiça, a outros perdoa. Mas o porquê da escolha fica por saber. É o impasse de uma conclusão da razão convergindo com o impasse de uma interpretação da Revelação.¹¹⁰³

O perdão é um imperativo da bondade, mas surge como exceção à justiça. E a pura razão já não consegue explicar essa exceção. Há aqui um impasse na razão autónoma e na interpretação da Revelação, que Costa Macedo aponta a Santo Anselmo.

É também aqui que os dois pensadores, o medieval e o seu admirador nosso contemporâneo, divergem decisivamente entre si. Quando a justiça tem primazia entre os atributos divinos, é proeminente a conceção do Absoluto como razão e o tema da Redenção torna-se central: esta é perspectiva de Santo Anselmo. E esta perspectiva é compreensível como um antídoto da razão contra a arbitrariedade da vontade: «Toda a teoria da Redenção é uma forma de evitar ver em Deus uma vontade caprichosa, uma vontade só como vontade»¹¹⁰⁴. No entanto, como vimos, a conceção do Absoluto como vontade é uma extremação da razão filosófica em torno do Absoluto, que Costa Macedo encontrou em Plotino e não enjeita. A ousadia do pensamento também extremante de José Costa Macedo não teme as consequências de sobrepor à conceção de um Absoluto-Razão, a conceção de um Absoluto-Vontade:

da época.» (José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., p. 191.)

¹¹⁰² «Anselmo não acharia mal, com certeza, que um credor perdoasse ao devedor, muito menos acharia mal que se libertasse da dívida a descendência do devedor, assim como considerou que o pecado de alguém não passa de geração em geração. A sua moral ia contra tudo isso. Desta forma, Anselmo transfere esta *ratio* para um nível mais apropriado onde se imponha absolutamente.» (*Ibidem*, p. 192.)

¹¹⁰³ *Ibidem*, pp. 190-191.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 193.

«A ideia de que tudo foi feito por amor, a ideia de ser a paixão e morte como que uma forma de manifestação de uma infinita loucura amorosa é rejeitada por S. Anselmo.¹¹⁰⁵

Uma dessas consequências é a possibilidade de «uma infinita loucura amorosa», que Costa Macedo não pensa sem assentimento. Por isso, na sua perspectiva, não só é a bondade que tem primazia entre os atributos divinos, como é proeminente a conceção do Absoluto como vontade e o tema da Criação obtém maior relevo do que o tema da Redenção. Por conseguinte, com este último, não alcançamos ainda o extremo do seu pensamento filosófico.

2.12.3.2. Da «simples filosofia»

Uma vez que se amam as origens, a consciência não pode deixar de ser atraída pelo Absoluto, participando no movimento de conversão de todos os seres às origens, de acordo com a perspectiva neoplatónica sobre o sentido da realidade, que José Costa Macedo, em grande medida, partilha:

Mas as origens amam-se e esta origem é a perfeição absoluta ou, se quisermos melhor, a fonte absoluta de toda a perfeição: daí a atracção sentida por todos os seres relativamente ao Uno-Bem. Os movimentos de conversão constituem um exemplo visto. Não é uma atracção da consciência pelo que simplesmente não é consciente, mas uma atracção por aquilo que, seja como for, é ontologicamente superior às consciências.¹¹⁰⁶

Reencontramos aqui Costa Macedo como filósofo da consciência; mais, como filósofo anti-idealista da consciência, porque:

[...]: a consciência sabe, descobre que afinal a sua existência, e estrutura em último lugar, não vem de outra, toma nota de que não é absolutamente superior por ser consciência ou por ser ideia. Não foi constituída como consciência senão em referência ao que não o é. Não há subjectivo sem transsubjectivo. Este não concede estruturas, mas é por ele que se estruturam.¹¹⁰⁷

Costa Macedo é, assim, um filósofo da consciência, que preza a consciência, mas não a absolutiza, tal como é um filósofo que, não obstante o seu apreço pela razão, não absolutiza as ideias. A razão extremada não pôde deixar de deparar com um Absoluto que se lhe impõe inapelavelmente, como

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 191-192.

¹¹⁰⁶ José Costa Macedo, «Plotino – Absoluto e Subjectividade», *cit.*, p. 189.

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 189.

ilustra o argumento anselmiano. Também a consciência pode extremar-se ao ponto de tomar consciência de que nem é constituída por alguma outra consciência nem pode ser consciência em absoluta independência. Como é, então, que a consciência encontra o fio da sua dependência estrutural? Desligando-se de tudo aquilo que a ocupa:

[...]: desligado o eu do seu corpo, das sensações, dos sentimentos, das próprias ideias inteligíveis, a subjectividade pura que daí resulta acaba por encontrar sem descontinuidade o infinito que já não é o eu. Pela via da interiorização anímica atinge-se o absoluto.¹¹⁰⁸

Mas, despojada de todos os costumeiros ingredientes, das sensações às ideias, o que resta? A subjectividade pura. José Costa Macedo é um pensador da subjectividade pura, para além da consciência, ainda que na continuidade desta.

A subjectividade pura já não provê a uma consciência inelutável do Absoluto, como acontece na ontoteologia, nomeadamente a de Santo Anselmo. A subjectividade pura é a via mística de ligação ao Absoluto. Ontoteologia e mística, a via da razão e a via da subjectividade pura, são duas vias paralelas e convergentes na relação com o Absoluto: «É no espírito desta abertura [do homem para além de si] que, paralela à ontoteologia, anda a abertura à mística ou pelo menos à sua não rejeição»¹¹⁰⁹. São as duas vias privilegiadas no pensamento de Costa Macedo. E se é, sobretudo, com Anselmo que pensa a via ontoteológica, é com Plotino que prefere pensar a via mística. É com Plotino que Costa Macedo extrema o esforço da filosofia, apreende a relatividade desta como «simples filosofia», o sentido da negação como «símbolo do crescimento de uma consciência já acima da razão e dos sentimentos que a acompanham» e a culminância que constitui o próprio êxtase, numa mística contemplativa e unitiva¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 189.

¹¹⁰⁹ José Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da razão*, cit., p. 186.

¹¹¹⁰ «Entretanto, chegando a alma a essa fronteira da sua racionalidade e intelectualidade positiva, resta-lhe, como se disse, seguir o discurso negativo para chegar ao *Nous* especulativamente. Ficar por aqui seria simples filosofia, levaria às conclusões que até agora se tiraram acerca do Uno por parte de quem raciocina, acerca de uma experiência mística que se suspeita poder haver, mas que não se experimentou, ou então se admite existir, mesmo de acordo com as palavras do próprio místico. No entanto, a linguagem negativa estende-se a uma dimensão vivencial da alma, é para ser experienciada e é já o reflexo conceptual ou verbal dessa experienciação. O “não” é o símbolo do crescimento de uma consciência já acima da razão e dos sentimentos que a acompanham, sendo por essa séria concentração que poderá ter acesso ao citado êxtase, junto daquele que não precisa de companhia, daquele que é apresentado como o só. Por esta via, o pensamento de Plotino é o indicativo de uma filosofia que culmina em mística contemplativa e unitiva.» (José Costa Macedo, «Plotino – Absoluto e Subjectividade», cit., pp. 190-191.)

Esta culminância é a superação dos limites da consciência: uma transmutação que Costa Macedo exprime, por isso, em termos de «infinetização». Daí resulta um «estado “absoluto”» da alma, no qual a subjetividade não se dilui, pois dele pode regressar à consciência para dar testemunho da sua experiência de infinito¹¹¹¹. O êxtase místico é a mais radical, ainda que provisória, libertação dos limites da condição humana: e que mais e melhor poderia almejar um filósofo tão inconformável com limites, como José Costa Macedo? Averso a limites, mas não a uma estreita vigilância ética do seu pensamento e desejo. O místico não só pode como deve comunicar a sua experiência de absoluto, mas não como um objetivo de libertação, como se fosse um fim em si mesmo; antes, como um amor incondicionado. «As origens amam-se» e:

Através da razão, Plotino avança para o mais misterioso dos seres. Não é pessoa mas é amado como se fosse. O ser origem é referido muitas vezes em termos de paternidade, e não se pode dizer que é assim amado para se conseguir a ilimitação acontecida no êxtase. Pode dizer-se que é esse o resultado do amor que não espera correspondência, amor absoluto ao mistério amado.¹¹¹²

«Amor absoluto» quer dizer livre de qualquer interesse ou expectativa de correspondência, que relativizaria o amor. «Amor absoluto ao mistério amado», sem o qual não haveria mística humana, mas que também não é para ser por esta instrumentalizado. O Absoluto é condição da mística humana «sem que seja para isso que existe e que é Uno»¹¹¹³. Amor incondicionado a um Absoluto incondicionado pelo próprio amor humano. Tal é a exigência de extremação mística do amor: despojamento extremo do lado humano. Tal é a extremação que o pensamento místico de Costa Macedo alcança com Plotino.

De facto, o Uno de Plotino não corresponde ao amor humano: «O Uno não pode corresponder ao amor de que é alvo, como não corresponde ao conhecimento de que é objecto. No entanto, este amar sem ser amado é o

¹¹¹¹ «Dele [do Uno] vem a constituição limitante que permite a cada consciência ser consciência mas dele vem também a infinitização, a ilimitação em casos excepcionais dessas consciências já constituídas, e que não é nem aniquilamento nem absorção pois que a mesma consciência regressa após o êxtase podendo e devendo comunicar na medida do possível a sua própria experiência de infinito, portanto muito mais enriquecida como consciência do que antes. Esse estado da alma é um estado “absoluto” em que, ao contrário do que acontece no Uno, se poderá falar de consciência ilimitada, infinita porque infinitizada, que se desencadeia pelo “contacto” com aquela primeira hipótese não pensante de si mesma nem dos outros.» (*Ibidem*, p. 190.)

¹¹¹² *Ibidem*, p. 190.

¹¹¹³ «Até que ponto foi difícil manter em palavras a supra-subjectividade nada subjectiva do Uno? Mas isto continua a mantê-lo antes de tudo como condição da mística humana, porventura de qualquer mística, como garantia ontológica de um estado em que o homem ultrapassa a sua condição, sem que seja para isso que existe e que é Uno.» (*Ibidem*, p. 193.)

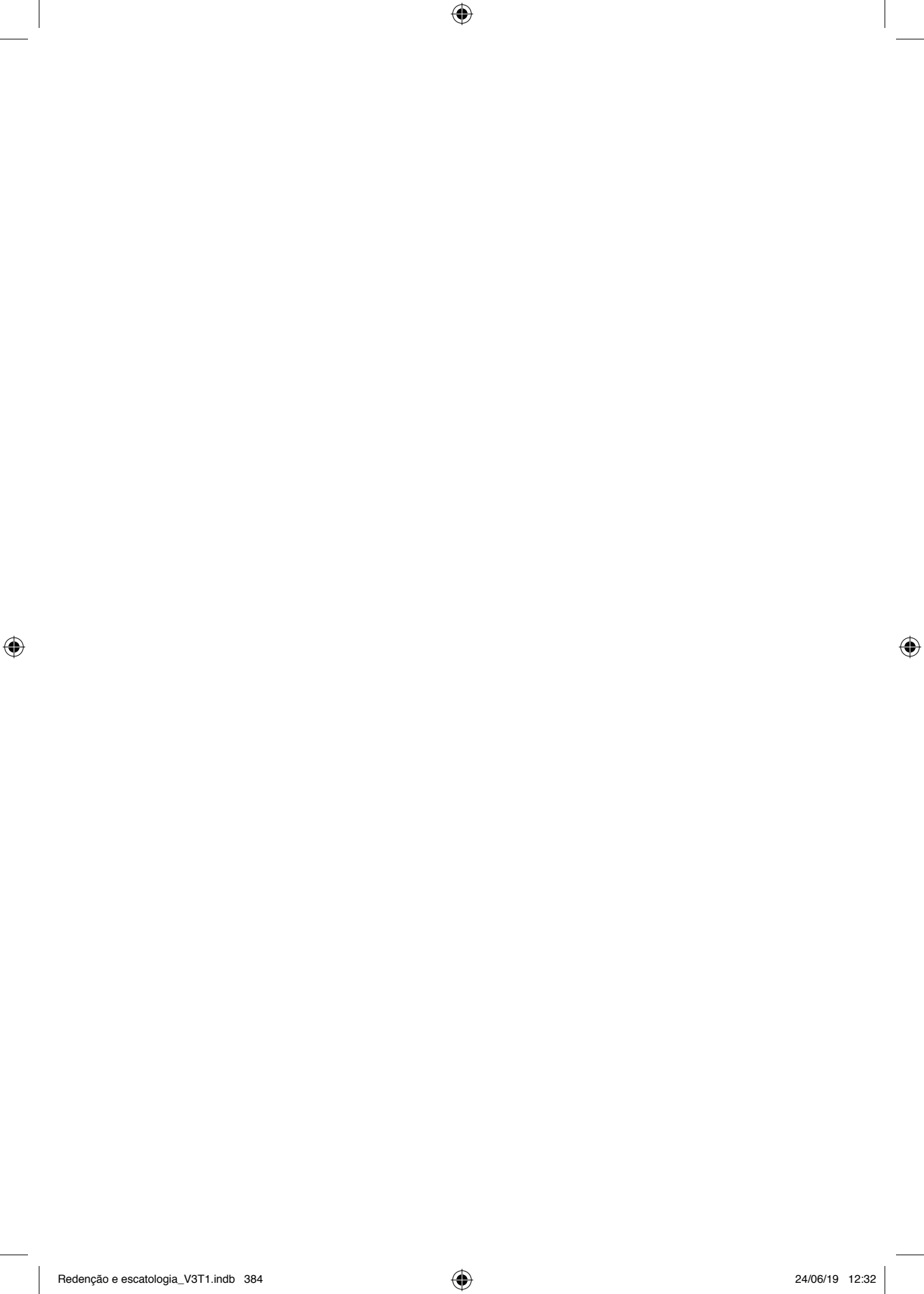
caminho para que a alma e a sua subjectividade alcancem a maior dimensão possível»¹¹¹⁴. Uma vez que o Uno não corresponde, o Absoluto de Plotino é a referência adequada ao exercício do amor incondicionado pelo desejo de correspondência. Mas, sem comprometer a exigência do amor extremamente despojado do lado humano, José Costa Macedo não renuncia a toda a expectativa de correspondência, nomeadamente àquela que advém com a mística cristã. Na verdade, o Deus da Revelação corresponde aos humanos. A propósito de Fílon de Alexandria e por antecipação:

Desenvolve-se aqui o princípio daquilo que será a mística cristã: a possível culminância não é conquistada, nem supõe um salto que ainda é afirmação do Eu, mas despojamento de um lado e dádiva do outro. [...]. Afinal, conhecer-se a si mesmo é o começo não da centração em si mesmo mas da sua descentração, é conhecer o seu fundo de nada, mas precisamente este dá abertura à deificação, pois que aos homens Deus concede um parentesco consigo próprio.¹¹¹⁵

No essencial: «despojamento de um lado e dádiva do outro», «pois que aos homens Deus concede um parentesco consigo próprio», isto é, desejo purificado e consentido de ser como Deus e expectativa na dádiva de Deus. Se um homem se mede pelo seu desejo eticamente autorizado, tal é a medida do ser humano que é e pensa como José Costa Macedo, cuja razão autónoma e extremante nunca o separou do amor à Revelação e ao Cristianismo.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 189-190.

¹¹¹⁵ José Costa Macedo, «Neoplatonismo e Revelação em Fílon de Alexandria», *cit.*, p. 177.



II PARTE

IMANENTIZAÇÃO DO TRANSCENDENTE NO EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA E NO SINCRETISMO RELIGIOSO MESSIÂNICO

INTRODUÇÃO

O monismo evolucionista de regresso ou ascensão ao vazio absoluto do Nada que é Tudo e o sincretismo religioso dos messianismos utópicos e escatológicos

Palavras chave: extinção, nirvana, vazio, plenitude, nada, todo, absoluto, pampsiquismo, evolucionismo espiritualista, taoísmo, budismo, islão, misticismo, devir, panteísmo, mal, retornismo, Deus, inconsciente, Infinito, saudade, liberdade, amor, Vida, mitologia, cosmologia, natureza, vertigem transcendente, quinto império, utopia, ucronia, parusia, escatologia, providência, esoterismo, vegetarianismo, naturismo, emanção, messianismo, sebastianismo, teurgia, anarquia, monarquia, sincretismo, ecumenismo, rosa-cruz, maçonaria, cabala, paracleto, paroxismo, mistério, excesso, niilismo, futurismo, gnosticismo, luxúria, pederastia, satanismo, épica, Geração de 70, Renascença Portuguesa

A. O evolucionismo espiritualista entre o fim da Unidade substancial transcendente e a extinção nirvânica no vazio do Absoluto imanente

O terceiro capítulo deste tomo procura dar conta da presença da espiritualidade mística da *supra-essência* de inspiração oriental e medieval na filosofia portuguesa contemporânea, em consonância com a ideia gnóstica desenvolvida anteriormente acerca da divinização como negação da realidade transitória na extinção *nirvânica* do Todo. De acordo com esta perspetiva, presente no budismo, que influenciou os pensadores da viragem do século XIX para o século XX, todo o individual se dissolve na indescritível quietude originária da Unidade essencial que é indeterminada e ilimitada. A partir de uma

cosmologia que não concebe a rutura entre o transcendente e o imanente nem a diferença entre o divino e o natural, o carácter soteriológico e redentor desta espiritualidade baseia-se na passividade e quietude interior¹.

Ora, esta preocupação está presente na obra de Antero de Quental, tal como reconhece Leonardo Coimbra ao afirmar que o filósofo da *Geração de 70* concebe o devir da realidade para a dissolução no Absoluto impessoal ou na extinção *nirvânica* do Todo². O pensador açoriano partilha com o pensamento moderno de Hegel e de Schelling a interpretação da realidade como «acto único duma substância omnímota, por virtude da qual todos os seres, momentos e modalidades dela, comunicam continuamente entre si, influenciando-se mutuamente, opondo-se e, por essa constante e universal oposição, realizando, não a recíproca anulação, mas a integração de todos os momentos na unidade, cujas diversas potências manifestam»³. O autor abandona a crença no Deus pessoal católico da infância e vai fazer um percurso de dramática oscilação entre a esperança na transcendência de um Deus pessoal redentor e a angústia na imanência de um destino divino indiferente e supra-humano, deixando que nesse devir as almas se precipitem na extinção e aniquilação do vazio absoluto. Pinharanda Gomes define esta forma de panteísmo ou deísmo transcendentalista de *pampsiquismo* em que tudo é alma⁴.

De modo análogo a Antero, o poeta Guerra Junqueiro também é acusado de defender um movimento pampsiquista de ascensional evolução⁵. As influências naturalistas e idealistas na obra deste poeta não permitem que alcance pacificamente a noção de Deus pessoal ou de Ser amante e misericordioso que tudo redime. Pela convivência com Antero de Quental e, através dele, com o idealismo de Hegel e com o naturalismo de Ernst Haeckel, o vago deísmo de Guerra Junqueiro é transformado num panteísmo naturalista, assente na ideia do valor indefinido da ciência e na bondade intrínseca das forças da natureza e do poder natural da razão. Estamos a falar de um Deus oculto, reduzido a uma Força substancial, que depois se manifesta no Universo e regressa a si, sem se perceber com que sentido para o destino das almas que, inexistentes na origem, existiriam no fim. O único sentido encontrado é o de que pela criação Deus expulsa as substâncias malignas do

¹ Cf. Heinrich Dumoulin, «Excursus on Budism», in *Commentary on the Documents of Vatican II, III*, London, ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968, pp. 145-150.

² Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 394 [147].

³ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989, p. 122.

⁴ Cf. Pinharanda Gomes, «Teísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 309.

⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 370 [149].

seu corpo, gerando uma obra imperfeita e errada, e que, depois fatigado e decaído, se desinteressa do destino do Mundo e o abandona⁶.

O facto de ter desejado no fim da sua vida um funeral religioso e católico, que atesta a sua crença em Deus e o aparente abandono do anticlericalismo, permite-nos retirar Guerra Junqueiro do espectro do deísmo ou do ateísmo; mas será suficiente para o situarmos distante da via heterodoxa do panteísmo, condição comum a muitos escritores e poetas espiritualistas desta época? A distinção entre teísmo e panteísmo exige uma elaboração de ordem metafísica com o recurso à estrutura analógica do real, que nem sempre é possível admitir. A adesão ao rito religioso numa determinada cultura não implica necessariamente o abandono das convicções metafísicas mais profundas. No entanto, depois de ter atribuído o mal do mundo ao próprio Deus, em resultado de uma misteriosa degradação da sua plenitude⁷, depois de no prefácio a *Os Pobres*, do seu amigo Raul Brandão, ter apresentado uma oração ao Universo⁸, partilhando com Sampaio Bruno esta ideia de que cabe ao homem a missão de redimir a natureza ferida satanicamente⁹, Guerra Junqueiro, na sua obra derradeira intitulada «A Unidade do Ser», parece recuperar a noção neoplatónica, também adotada por Leonardo Coimbra, de materialização dos seres espirituais por queda moral e a noção de evolução como o movimento de regresso à pureza divina, que não se dá de forma necessária, mas pelo contributo da vontade¹⁰. Será suficiente este progresso espiritual, para o considerarmos no leque dos autores teístas? Ou o seu cristianismo confessado ainda se insere no plano heterodoxo de uma metafísica monista que não se concilia com a noção de Deus pessoal encarnado em Cristo? A oscilação da sua obra entre o monismo panteísta e evolucionista e o vislumbre de uma divindade transcendente, representada pela simbólica mais poética e mística de um heterodoxo cristianismo, assemelha-se bastante ao seu mestre Antero de Quental, constituindo com ele o mais sólido pensamento filosófico da *Geração de 70*.

No âmbito de uma perspectiva teísta, são justificadas as críticas feitas a estas metafísicas da degradação emanativa e do monismo evolucionista. Em virtude da sua infinita perfeição, Deus é ato puro sem qualquer carência, pelo que seria contraditório que fosse substância ou existência limitada do mundo natural. Para o teísmo cristão, Deus é a subsistência plena, pelo que se situa necessariamente para além da ordem espaço-temporal do Mundo.

⁶ Cf. Guerra Junqueiro, *A Velhice do Padre Eterno*, Lisboa, Publicações Europa-América, s. d., pp. 207-209.

⁷ Cf. Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, Porto, Lello Editores, [1972], pp. 925-927

⁸ Cf. *idem*, *Prefácios e uma Recensão*, org., intr. e notas de Henrique Manuel Pereira, Alforria/Tenacitas, Coimbra, 2016, pp. 114-115

⁹ Cf. *ibidem*, pp. 109-110.

¹⁰ Cf. *idem*, «A Unidade do Ser», in *Teoremas de Filosofia*, Porto, n.º 8 (Outono de 2003), pp. 40-41.

Consequentemente, a identificação do Mundo com Deus implica a negação da limitação e da contingência daquele e a negação da ilimitação d'Este. Esta hipótese não pode ser sustentada de forma racional, pela evidência da temporalidade, da evolução histórica e da mutabilidade da natureza, sinais da sua insuficiência por contraste com a autossuficiência e autossubsistência do Ser Absoluto que se distingue de todos os outros (*Ipsum esse subsistens*)¹¹. O ser subsistente de Deus e os seres potenciais das criaturas situam-se em diferentes níveis ontológicos: a existência do mundo não acrescenta nada ao Absoluto; apenas desenvolve em plano distinto a riqueza ontológica contida no Ser em si.

É contra a noção monista de indiferenciação ontológica e a favor da noção pluralista da liberdade e da alteridade que Leonardo Coimbra faz a distinção entre teísmo e panteísmo:

Chamemos panteísmo à imanente identidade divina de todo o Ser e teísmo ao pluralismo imanente do Ser, transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências, que, na suprema consciência divina, se penetram. Nos dois tempos do ritmo do desejo encontramos a fusão panteísta e a fraternização teísta.¹²

Na ordem antropológica e ética, o panteísmo implica um determinismo que contradiz a liberdade e a responsabilidades humanas, pois se tudo é divino, tudo é necessário e está predeterminado à unidade originária. Para Leonardo Coimbra, o termo do processo evolutivo e dinâmico da realidade criada não é a perspectiva panteísta da diluição necessária na unidade originária, tal como se expressa no hinduísmo e budismo nirvânicos, mas é a perspectiva teísta que atribui a todas as criaturas de Deus um destino distinto e único, de acordo com a ação livre e moral¹³.

Por distinção com esta metafísica da relação e da identidade pessoal e no mesmo contexto positivista e naturalista, embora sem ligação à *Geração de 70*, identificamos o monismo evolucionista de Domingos Tarrozo. Herdeiro das ideias positivas de Comte que se opunham ao necessário e ao eterno transcendente, interessando-se apenas pelas leis factuais da ciência, este pensador insere a reflexão metafísica no campo da experiência¹⁴. Como adverte Artur Manso no estudo que aqui nos apresenta, o autor faz uma reflexão sobre a presença do mal, não à maneira de Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno que o atribuem a uma cisão divina originadora da criação e o concebem

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a.1.

¹² Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, pp. 279-280 [193].

¹³ Cf. *ibidem*, p. 285 [202-203].

¹⁴ Cf. Domingos Tarrozo, *Filosofia da existência. Esboço sintético de uma filosofia nova*, Porto, Estratégias Criativas, 2008, p. 9.

como catalisador do retornismo ascendente do indivíduo à perfeita unidade perdida, mas sim no mero plano da sua dimensão existencial, em resultado da ação humana¹⁵, embora esta não se distinga do dinamismo essencial e teleológico da Evolução.

Considera o autor que matéria e espírito caminham para o mesmo fim de retorno à substância originária (alma) anterior à cisão: a matéria dissolve-se no Ser que a causou¹⁶. Embora recuse a identificação de Deus com a natureza nos termos do panteísmo materialista e insista na diferenciação entre espírito e matéria, Domingos Tarrozo não concebe a existência como realidade outra de uma causa divina transcendente, mas de forma monista como a mesma substância, embora cindida da perfeição originária. Como tal, identifica o divino com a substância-alma eterna de uma existência que não está sujeita ao tempo e ao espaço, mas que é o avesso da existência temporal do Mundo¹⁷:

A *Existência*, a matéria constituindo o vácuo, a Substância primitiva, elétrica ou substância-pensamento [...] é também para nós precisamente aquilo a que costuma chamar-se o *princípio e origem de todas as coisas*, – o *tudo uno*, – a *força universal*, – a *alma do mundo*, – a *inteligência infinita*, – o *ente supremo*, ou em suma – DEUS.¹⁸

Podemos verificar uma implícita influência do pensamento de Eduard von Hartmann neste monismo que considera um Deus que antes da realidade do Mundo era apenas *Pensamento em potência* ou *Pensamento sem pensar*¹⁹. Nas palavras de Hartmann, um princípio divino que é Inconsciência e que necessita de se exteriorizar no mundo para se realizar e aperfeiçoar, adquirindo consciência de si mesmo. Ao contrário de Sampaio Bruno, o Deus de Tarrozo não é Consciência, tendo o seu monismo evolucionista como destino, não a comunhão das almas, mas a «Substância-Eterna, una, amorfa»²⁰, equiparável ao Nada nirvânico de Antero de Quental. Não podemos deixar de referir que, por um lado, o autor usa o termo «cisão», mas, por outro lado, e no mesmo contexto, usa o termo «criação», não se percebendo que tenha o significado introduzido pela filosofia patrística e medieval. Este uso indiscriminado dos dois conceitos no mesmo plano significativo, sem o recurso a uma metafísica analógica da transcendência, não lhe permite realizar com total êxito a tarefa de evitar o panteísmo.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 5.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 29.

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 37.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ Domingos Tarrozo, *Filosofia da existência. Esboço sintético de uma filosofia nova*, Porto, Estratégias Criativas, 2008, p. 36.

Ainda no âmbito desta religiosidade natural que recusa a antropomorfização do divino e concebe a realidade sagrada do Cosmos em desenvolvimento para a sua unificação plena, é importante considerar o taoismo de Manuel da Silva Mendes, que, em 1891, inicia o primeiro ano do curso de Direito em Coimbra e recebe desse ambiente intelectual o espírito da racionalidade positivista republicana. Mas a sua maior inspiração vem do Dr. Lopes Praça, catedrático da cadeira de Direito Civil, que, em 1868, escrevera a primeira *História da Filosofia em Portugal* sem disfarçar uma certa influência do krausismo. Esta perspectiva krausista não deixa de estar presente na dissertação de Silva Mendes intitulada *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, mas, à semelhança de muitas outras figuras de Coimbra, não terá impacto na sua conceção metafísica do Mundo. O mesmo não acontece com a filosofia oriental. No mesmo ano de 1896, em que Silva Mendes conclui o curso, é editado na revista coimbrã *O Instituto* um dos primeiros estudos sobre ao budismo com o título *A Phenomenalidade, a Alma e o Eu no Budismo*, da autoria de Vasconcellos Abreu. O pensador nortenho considera que a fonte matricial das teorias socialistas libertárias ou anarquistas, expostas no seu tempo por autores como Elisée Reclus, se encontraria na China do século VI a. C., mais propriamente no *Tao Tê Ching* atribuído a Lao Tse²¹.

Em 1901, vai para Macau e aprofunda os seus estudos sobre a filosofia e a religião taoistas, editando em 1909 a obra *Lao Tze e a sua Doutrina Segundo o Tao-Te-King*. O taoismo aponta como meio de libertação as práticas sobre a serenidade, a não ação, o vazio, a simplicidade, a compaixão e a humildade. A moderação dos desejos é a prática principal para que cada um possa encontrar o *caminho* (*Tao*), isto é, a vida indistinta, infinita e sem qualquer limitação, de plena harmonia entre o céu, a terra e a humanidade. Em 1930, edita *Excertos de Filosofia Taoísta (segundo o Tao-Te-de Lao Tze e o Nan Hua King de Chuang Tze)*, numa reflexão metafísica que oscila entre o panteísmo idealista de influência hegeliana e o budismo nilista, com referência à importância do Uno e da harmonia universal antes e depois da morte.

De acordo com a filosofia de inspiração budista, introduzida neste capítulo pelas reflexões de Paulo Borges, de Joaquim Pinto e de Luísa Borges, o resgate das almas significa a sua definitiva libertação das afeções do mundo para o desejado estado de Extinção, representado pelo termo *nirvâna*²². Esta condição nirvânica é interpretada por autores como Paulo Borges como esse plano indiferenciado do nada que é tudo e que, como reconhece Leonardo Coimbra, contrariando a interpretação que dele faz Henrique Jales Ribeiro sobre um pensamento panteísta neo-budista²³, significa pôr termo ao ciclo

²¹ Cf. Manuel da Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarquismo: História e Doutrina*, Coimbra, 1896, p. XI.

²² Cf. Môhan Wijayaratna, «O budismo nos países do theravâda», in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 1997, pp. 443-445.

²³ Cf. Henrique Jales Ribeiro, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e

dos nascimentos e das mortes dissolvendo-se o indivíduo na indescritível quietude originária da Unidade essencial, anulando a memória histórica e metafísica bem como a identidade pessoal²⁴. A passividade e a quietude interior são a fórmula soteriológica desta espiritualidade budista, dando continuidade ao desenvolvimento da via negativa, característica de todo o pensamento oriental²⁵, tal como podemos identificar em autores como Guyau, para quem a morte do homem é a absorção do indivíduo na unidade substancial e indiferenciada do Todo, ou a fusão com a Unidade imanente essencial²⁶.

Esta religiosidade naturalista de teor panteísta, comum nos autores espiritualistas da *Geração de 70*, do Grupo da Renascença Portuguesa e do Primeiro Modernismo, também está bem evidente na obra poética e filosófica de Jaime Cortesão, colaborador na revista *A Águia* com Teixeira de Pascoaes e José Augusto San'Tanna Dionísio²⁷. Considerando um absurdo conceber o Universo sem uma consciência e entregue ao acaso²⁸, Jaime Cortesão fundamenta o seu pensamento metafísico na ideia de que a vida tem o sentido de uma realização moral e de que esta não é alheia à noção de uma razão superior ou de uma consciência que anima o Universo e que é identificada com Deus²⁹. À semelhança de San'Tanna Dionísio, para quem o homem é uma parcela da divindade que constitui o Universo³⁰, Jaime Cortesão recusa uma diferença essencial entre Deus e o Mundo através de um panteísmo em que Deus se realiza nas coisas. Distinguindo-se do pampsiquismo de Antero de Quental, de acordo com o qual as consciências individuais transportam uma parcela da consciência divina e depois da existência histórica todas se diluirão na inconsciência da divindade³¹, o pensamento de Jaime Cortesão não deixa de receber a influência do panvitalismo de Leibniz presente em Antero, naquilo que podemos designar de panenteísmo, ao afirmar que a vida faz parte de um Universo moral em expansão que manifesta a presença de Deus³².

o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in *Biblos*, volume II, série II (2004) p. 244.

²⁴ Cf. Leonardo Coimbra, «Louvor da liberdade», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p. 105; Cf. *idem*, «O espírito do cristianismo», in *op. cit.*, p. 451.

²⁵ Cf. Heinrich Dumoulin, «Excursus on Budism», in *Commentary on the Documents of Vatican II, III*, London, ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968, pp. 145-150.

²⁶ Cf. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 472 e ss.

²⁷ Cf. António José da Silva, *Naturalismo e Religiosidade em Jaime Cortesão*, Lisboa, Faculdade de Teologia – Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 61, 121.

²⁸ Cf. Jaime Cortesão, *Cartas à Mocidade*, Lisboa, Seara Nova, 1960, p. 65.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 64.

³⁰ Cf. Sant'Anna Dionísio, *Rio de Heraclito*, Lisboa, Seara Nova, 1958, p. 8.

³¹ Cf. Jaime Cortesão, *Glória Humilde*, in *Obras Completas de Jaime Cortesão. Poesias I*, vol. XI, Lisboa, Portugalíia Editara, 1967, p. 225.

³² Cf. *ibidem*, p. 14.

O capítulo termina com uma reflexão de Paulo Borges sobre um dos heterónimos de Fernando Pessoa que assume esta vertente interpretativa da realidade associada ao Além-Deus e à unidade anterior a todas as determinações e categorizações. A partir da postura sensacionista de «sentir tudo de todas as maneiras»³³, Fernando Pessoa assume a vertente messiânica e espiritualista da época no quadro do seu anticlericalismo gnóstico e da sua criação estética dos heterónimos que pretende ser a verdade fundamental (transcendental) que subjaz a todos os movimentos literários, filosóficos e religiosos. Relativa e sem a pretensão da verdade absoluta, a sua proposta estética e hermenêutica implica a assunção de todas as doutrinas religiosas, políticas e morais, no esplendor pagão de ter todas as religiões sem professar nenhuma³⁴.

Assim, no seu entender, a ideia de Deus, que é universal e resulta de um ato de fé racional na experiência intuitiva e atemática do real, persiste como Mistério nas diversas culturas, vestida pelos acidentes das diversas teologias³⁵. Dessa maneira, entre Pessoa heterónimo e Pessoa ortónimo encontramos diferentes configurações da irrecusável relação entre Deus e o Mundo, desde uma visão dualista e teísta de Deus transcendente a uma visão panteísta de Deus imanente, cuja manifestação é Ilusão por negar a verdade indeterminada. De entre as várias propostas, importa destacar, no âmbito desta reflexão sobre a manifestação de Deus e a consumação do Mundo no reino do Espírito, a teoria do astrólogo Rafael Baldaia apresentada nos textos *Tratado da Negação* e *O Caminho da Serpente*.

De acordo com a investigação de Paulo Borges, esta personalidade literária pessoana recorre à noção de *Além-Deus* para assumir a perspetiva mística de Mestre Eckhart e de pseudo-Dionísio e a visão niilista moderna de Nietzsche de que a natureza primordial da realidade é alheia a todas as determinações, nomeadamente a de Deus. Trata-se de uma configuração espiritual do real para além da matriz metafísica tradicional religiosa e teológica, que se centra no *não-ser* ou *nada* em convergência com a experiência oriental da vacuidade meta-ontoteológica, origem de todas as possibilidades. Essa realidade primeira e última do estado incriado transcende o tudo e o nada, a mesmidade e a alteridade, numa liberdade radical em que Deus, que está acima do ser e da diferença, vive no homem sem que este saiba, numa atemporal indeterminação ou infinidade³⁶.

Esta nova perspetiva implica a superação do humanismo, quer na sua versão teocêntrica judaico-cristã, quer na sua versão antropocêntrica moderna, para o vazio abissal do divino *nada que é tudo*, do ecuménico Agostinho da

³³ Cf. Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas de Auto-Interpretação*, p. 124.

³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 210-216.

³⁵ Cf. *idem*, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. III, pp. 331-337.

³⁶ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*, 52, *Werke I*, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 553 e 555.

Silva³⁷, na plenitude em ato de todo o possível, identificado por Eudoro de Sousa como *Excessividade caótica*³⁸ e por Rafael Baldaia no *Tratado da Negação por além do Único*, inapreensível pela inteligência, de que Deus criador é uma Ilusão e de que emanam as forças criadoras do Mundo³⁹. Mas o próprio Ser Supremo é entendido por Ilusão, no pressuposto de que tudo o que é algo e tem uma determinação é uma negação e uma ilusão em face do indeterminado e ilimitado, naquilo que Paulo Borges considera ser uma radicalização da visão de Espinosa de que toda a determinação é uma negação, a qual teria levado Hegel a afirmar que todo o *ser-aí* é a negação do que, pensado *sem limite*, é o *nada vazio*⁴⁰. A realidade é ilusória, porque resulta da objetivação e entificação limitadora do ilimitado e o próprio Deus se inscreve neste abismo incriado do indeterminado e ilimitado, constituindo-se como engano e mentira⁴¹. Neste âmbito, só não é ilusória a consciência contemplativa da via apofática, sem a operatividade do pensamento e a experiência do sentir e do querer⁴², a qual pertence à Vida que está *além Deus*⁴³.

Paulo Borges é, na contemporaneidade da cultura portuguesa, o maior herdeiro deste pensamento oriental, desenvolvendo uma reflexão sobre a experiência do infinito ou do fundo sem fundo de tudo, intuído de forma monista e não dual como estância inefável, e desenvolvendo uma reflexão de ética cósmica, estabelecendo uma inversão da configuração convencional do mundo estabelecida na metafísica tradicional greco-romana e judaico-cristã e nas suas oposições lógicas da conceptualização. Neste diálogo com Rafael Baldaia, o filósofo Paulo Borges apresenta o seu pensamento saudoso e espiritual da realidade, que é irredutível a qualquer objetivação, entificação, e que, por isso, é vivida em total completude sem limites e separações na experiência exuberante de todos os modos possíveis: «[...] este Vazio-Plenitude transcende toda a distinção e oposição conceptual entre ser e nada e ser e não-ser»⁴⁴.

Trata-se do desenvolvimento e aprofundamento de uma linha de pensamento, que surge em Portugal de uma forma mais visível a partir da *Geração de 70*, e que incide num despertar contemplativo e ativo da consciência para a natureza essencial do real, que é concebida como infinito fundo sem fundo,

³⁷ Cf. Agostinho da Silva, *Uns poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro, 1990, p. 22.

³⁸ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, INCM, 2002, p. 52.

³⁹ Cf. Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p. 42.

⁴⁰ Cf. Hegel, *Science de la Logique, Premier Tome, Premier Livre, L'Être* (edição de 1812), 76, tradução, apresentação e notas por Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Parism Aubier – Montaigne, 1972, pp. 111-112.

⁴¹ Cf. Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

⁴² Cf. Fernando Pessoa, «O DESCONHECIDO», in *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993, pp. 44-45.

⁴³ Cf. Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

⁴⁴ Paulo Borges, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas*, Lisboa, Âncora Editora, 2018, p. 13.

e que recusa as antinomias conceituais tradicionais entre espírito e matéria. O autor propõe uma experiência consciente de abertura antepredicativa e pré-conceptual em que se manifesta o próprio coração da Vida livre de todos os condicionamentos do pensamento, da linguagem e da imaginação. Um pensamento novo de uma razão que faz o cruzamento entre Ocidente e Oriente, cristianismo e budismo, e que se centra na experiência espiritual radical do Infinito e do silêncio em intimidade com a liberdade e o amor incondicionais. Não podemos deixar de identificar nesta proposta uma certa relação com a noção de que a realidade suprema e originária e última é o nada, não no sentido hegeliano de substância ou ser em si que preserva em si mesmo e tudo faz surgir e devir sob uma conceção racional, mas no sentido budista de que é vazio em si mesmo e nada domina, pelo que a ausência de subjetividade e de vontade não é uma carência mas o carácter específico desta religião⁴⁵.

B. Crítica da utopia à configuração mítica e meta-histórica do Reino e crítica da escatologia à imanentização histórico-messiânica do Paraíso, no contexto da cultura portuguesa contemporânea

O quarto capítulo deste volume desenvolve um debate entre as perspectivas gnósticas monistas acerca da escatologia e da utopia e explora a influência do pensamento oriental e esotérico nas visões redentoras e messiânicas da história, nomeadamente através da noção de instauração do reino do Espírito, à imagem do Paraíso Terreal e da sua suposta frugal vida vegetariana. Miguel Real apresenta-nos essa preocupação na visão franciscana de Magalhães Lima que revela profundo respeito pela harmonia da natureza e propõe hábitos alimentares vegetarianos. Como sublinha José Eduardo Reis, este pensamento sobre o vazio e a moderação dos desejos e prazeres, como forma de redenção ética associada às práticas vegetarianas, estará presente nesta época em autores como Teixeira Rego e Amílcar de Sousa, presidente da Sociedade Vegetariana do Porto.

De forma cientificista e naturalista, Teixeira Rego interpreta o relato do pecado original, no âmbito do carácter histórico e duradouro do Paraíso Terreno, criticando a linguagem mítica por reduzir o real a um só plano de compreensão e por atribuir a realidades naturais causas sobrenaturais e espirituais⁴⁶. Incorrendo no equívoco de colocar no mesmo plano de análise ordens distintas de realidade por desconhecimento dos diferentes géneros literários do texto bíblico, procura atribuir a queda do pecado original, tal como é relatada pelo texto do Génesis, à mudança do regime alimentar do homem,

⁴⁵ Cf. Byung-Chul Han, *Filosofia do Budismo Zen*, Lisboa, Relógio D'água, 2002, p. 18.

⁴⁶ Cf. Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, p. 23.

concebendo-a como um facto histórico. A introdução do uso da carne teria dado origem a uma variação profunda dos costumes e a uma revolução somática e mental, que, ao quebrar a natureza frugívora do homem, teve como consequência a desarmonia com os outros homens e com a natureza⁴⁷.

No mesmo sentido, Amílcar de Sousa, licenciado em medicina pela Universidade de Coimbra, viria a adotar uma prática clínica fundamentada em técnicas de recuperação física e na arte de bem comer. Autor de obras de feição utopista, que expressam a sua filosofia naturista de vida, e à semelhança de Teixeira Rego, procura identificar a origem do mal e a corrupção moral na ingestão de bebidas excitantes e de carne. Encontramos a mesma preocupação na utopia *Irmânia* de Ângelo Jorge, vinculada ao vegetarianismo, e no naturismo de António Gonçalves Correia, associado ao movimento anarquista dos trabalhadores rurais do Alentejo.

Da mesma tradição de Manuel da Silva Mendes, e igualmente licenciado em Direito na Faculdade de Coimbra, em 1909, Raul de Oliveira de Sousa Leal, nascido em Lisboa em 1886, assume também uma perspectiva anarquista e desenvolve uma teoria utópica de harmonia universal com base em ideias esotéricas e sincretistas associadas a rituais satânicos. Amigo de Fernando Pessoa, de Mário de Sá Carneiro e de Almada Negreiros, colabora no primeiro modernismo e recupera a esperança soteriológica do quinto império sob a noção messiânica de salvação do Mundo. O pensamento utópico de Raul Leal, um dos fundadores do futurismo português, insere-se na forma alternativa de pensar do final do século XIX, que recusa o positivismo puro e recorre aos visionarismos espiritualistas de Joaquim da Flora e de Bandarra sobre a instauração na terra de uma vida plena de harmonia entre o homem e a natureza. Mas a sua visão de harmonia implica a fusão satânica do bem e do mal, invertendo a perspectiva tradicional. Como denominador comum em relação aos autores anteriormente citados, prevalece a noção de Unidade da realidade, que exige o esgotamento do mundo no que tem de sensível e de mutável e exige a consumação da história na harmonia do reino paradisíaco. Para tal, à semelhança de Rafael Baldaia, recusa o racionalismo que impõe limites a toda a realidade negando-a, incluindo a Deus que é indeterminável e indelimitável e que apenas pode ser manifesto na Vertigem da Vida: «O Infinito ultrapassa pois a Razão, é Ultrarazão em Vertigem»⁴⁸.

O homem detém a sabedoria de todo o Universo, não pelo discurso lógico, mas pela anarquia poética que capta a realidade na natureza imprecisa e incerta da sua Vertigem, que é ultrarracional e manifesta as coisas inseridas no infinito de Deus⁴⁹. O seu pensamento pode ser intitulado de *Vertiginismo Transcendente*, com carácter *Paracletiano*. É neste âmbito que se serve da

⁴⁷ Cf. *ibidem*, pp. 23-28.

⁴⁸ Raul Leal, *Sodoma Divinisada*, Sintra, Contraponto, [s.d.], p. 2.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 3.

noção de anarquia, designada como lugar utópico do reino do Espírito, após a luta contra o anticristo, em que os homens possuirão o domínio astral. Na linha da espiritualidade esotérica rosacruz, também presente em Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo, o poeta Raul Leal apresenta o destino final do homem na condição do governo do Paráclito para onde convergem todas as religiões e se unificam todos os contrários, num ecumenismo universal que exige o abandono da linguagem tradicional filosófica.

O futurismo de Raul Leal radica numa visão mística de um devir esotérico e incide na esperança de um integralismo sebastianista que, em termos políticos, se traduz por um Super-Estado, isto é, uma Monarquia da Graça e libertária de fusão entre o poder temporal e o poder espiritual, representada pela noção de Quinto Império, que significa a vitória final do Paracleto e a libertação definitiva do pecado e do erro. Na linhagem da utopia moralista de Thomas More, a Pátria do futuro contém a humanidade no acolhimento pleno do Amor, que contribui para a salvação do Mundo e para a harmonia do Todo. O pensamento de Raul Leal encerra uma significação puramente subjetivista de luta contra o desespero e a angústia da vida que se funda numa visão mística do divino e num pressentimento intuitivo da Vida Inteira em que o autor se identifica com a própria infinitude da Totalidade⁵⁰.

A manifestação do Absoluto Indefinido de Deus, que é a própria dinâmica excessiva da Vertigem, dá-se de forma luxuriante e bestial no Mundo-Verbo, num eterno procurar definir-se que se concretiza no supremo paroxismo de prazer e dor, espírito e matéria, vida e morte, belo e feio e alma carnalizada⁵¹. Invocando de forma gnóstica o Mistério da Encanação, Raul Leal considera que o Verbo divinizou o Mundo e Cristo mostrou que Deus está presente na alma-Mundo e não alheada dele como defendia a teoria judaica da absoluta transcendência de Deus. Mas, por outro lado, considera que esta manifestação e evidência de Deus no *Mundo-Nós* e no *Mundo-Alma* não encerra um monismo panteísta. Mas como compreender que Deus é a essência do Mundo e dos homens fora de uma metafísica monista da imanência? Raul Leal estabelece a distinção entre Deus o Mundo com o recurso à noção de excesso da vertigem manifestadora e com o recurso à distinção entre a existência pura em si de Deus e a existência concreta do Mundo: «O Mundo não está na sua essência, não está em Deus porque o Mundo é uma existência concreta e Deus, no seu purismo, é pura Abstração para quem todos os elementos concretos são estranhos»⁵². Esta afirmação de que o Mundo é divino, porque manifesta e realiza Deus, mas não é propriamente Deus, porque o Excede ou está para além dessa mediação contraditória, indecisa, incerta e vertigílica, remete-nos para uma configuração pantiteísta da realidade.

⁵⁰ Cf. *idem*, «O Incompreendido – drama psicopatológico em 3 actos e 4 quadros», in *Tempo Presente*, n.º 15, 16, 19 e 20 (1960), ato II, cena 2.

⁵¹ Cf. *idem*, *Sodoma Divinisada*, p. 5.

⁵² *Ibidem*, p. 6.

Dessa maneira, parece ficar superado o panteísmo, nomeadamente, o panteísmo naturalista ou materialista, mas, ao contrário do que defende o autor, não nos parece que fique superado o monismo, porque a realidade do Universo não é concebida como realidade outra de Deus ou comunicação *ad extra*, mas como a manifestação do próprio Deus que dessa maneira se realiza de forma concreta. Em rigor, não ficará superado o panteísmo essencialista. Embora o seu sincretismo religioso recorra a Cristo para fundamentar a distinção entre Deus sobrenatural e a essência divina do que há de superior na natureza e na alma humana, não concebe o Mundo como Criação, mas como realização de Deus que não se manifesta nas naturezas profanas, mas sim na pompa e luxúria sagrada das catedrais góticas e de tudo que seja experimentado de forma mística: «Apenas as naturezas exaltadamente ascéticas podem sentir na luxúria Sobrenatural e Deus. Vão além da Natureza que é o único plano dos burgueses e artistas terrenos»⁵³.

De acordo com Raul Leal, pela ascese ética e religiosa e pelo restabelecimento da unidade da Vida fundindo os sexos num só pela prática da pederastia, o homem tem acesso à Unidade Pura da essência de Deus em que se constitui. Afirmando que o Infinito de Deus é o supremo Um, leva o seu monismo esotérico ao radicalismo extremo de considerar a divisão de vida em dois sexos como algo herético porque destruidor do Espírito uno:

E é a pederastia, ainda melhor do que o safismo, que nos conduz a essa unificação teometafísica da Vida. Aliás a pederastia é a atração da Força, é a mais alta manifestação de virilidade. Por isso tantos guerreiros – César ou Frederico o Grande, por exemplo – são pederastas. E não há sacerdotes da Igreja dos mais piedosos, que o são igualmente?⁵⁴

Esta forma esotérica de pederastismo teometafísico que, em algumas situações, serve para justificar racionalmente práticas como a pedofilia, problema grave e atual da sociedade em geral e da Igreja em particular, enquadra-se na visão monista de posse divina do Universo em Luxúria e Vertigem apresentada pelo autor: quem não a sente, não sente a sua natureza essencial e está alheado da sua própria substância divina. Para este autor, Sodoma foi condenada, não pelo vício da luxúria em si, mas pela ausência de pederastia divina, prática ainda hoje presente em algumas células da sociedade rosacruz e que é justificada no sentido de uma experiência mística que proporciona a sensação de Deus em sua Unidade Pura⁵⁵.

A principal figura do futurismo em Portugal é o poeta Fernando Pessoa, que, à semelhança de Raul Leal, recusa a racionalidade positivista e a

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 11.

determinação do divino⁵⁶, procurando conciliar o labor filosófico da especulação conceptual com a criação poética da imaginação figurativa⁵⁷. Procura criar uma nova poesia metafísica que encerra preocupações gnosiológicas e hermenêuticas⁵⁸, em busca do «Desconhecido [...] para cuja casa a nossa inconsciência guia os nossos passos»⁵⁹. O seu esforço de superar as dicotomias metafísicas fundamentais entre ser e não ser, infinito e finito, Deus e mundo, provocará uma tensão entre o «espiritualismo» (Deus exterior às almas) e o «transcendentalismo absoluto» onde «o meu espírito é Deus» (Deus interior às almas)⁶⁰.

Das metafísicas dualista e monista tradicionais, passando pela negação niilista da metafísica e terminando no gnosticismo cristão não confessional, podemos identificar em Pessoa trajetórias distintas: desde o transcendentalismo dualista (dualismo absoluto) dos seus primeiros poemas líricos, até ao transcendentalismo panteísta exaltado nos ensaios da *A Águia* sobre a *nova poesia portuguesa* (monismo), o panteísmo naturalista e imanentista do pré-filosófico Alberto Caeiro, o niilismo de Rafael Baldaia e o gnosticismo cristão de Pessoa ortónimo no final da vida. Em todas estas configurações do real, não há lugar para a noção relacional de participação e analogia que salvaguarda a diferença entre o espírito e a matéria, Deus e o mundo. É transversal a todas as fases poéticas a presença da cosmologia e da antropologia do neoplatonismo em que, por um lado, recorre à *gnosis* como via em direcção ao conhecimento perfeito da visão de Deus, e, por outro, apresenta a alma, de origem divina, perdida e prisioneira neste mundo, aspirando a regressar às regiões celestiais de onde caiu⁶¹.

Aderindo aos ideais do movimento da «Renascença Portuguesa», fundado em 1911 por Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Augusto Casimiro e Álvaro Pinto, inicia no n.º 4 de *A Águia*, de Abril de 1912, uma série de estudos sobre o que chamou a *nova poesia portuguesa*, assumindo, assim, uma certa filiação ao intuicionismo saudosista do poeta do Marão, em que «a Saudade é o próprio sangue espiritual da Raça», e significa, «sentimento-ideia» ou «emoção reflectida»⁶². Dessa maneira, Fernando Pessoa vai apresentar a noção de fusão entre a emoção e a ideia, o sentimento e a inteligência, a intuição e a razão, afirmando que essa capacidade «o que em

⁵⁶ Cf. Fernando Pessoa, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. I, Porto, Lello Editores, 1986, p. 188.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, vol. II, p. 82.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, vol. III, p. 270.

⁵⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 179.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, vol. III, p. 274.

⁶¹ Cf. *ibidem*, vol. III, p. 320.

⁶² Cf. *idem*, *A Águia*, 2.ª série, Porto 1912, n.º 1, p. 1.

mim sente s'tá pensando»⁶³ apenas pode ser alcançada pelo homem de génio, o intuitivo que se serve da inteligência para exprimir as suas emoções⁶⁴.

Ao comentar poemas de Pascoaes, Jaime Cortesão, Mário Beirão e António Correia de Oliveira, onde encontra expressões de espiritualização da natureza e materialização do espírito, o jovem Pessoa define a poética do saudosismo em termos de «transcendentalismo panteísta», considerando ser essa a especificidade cultural e literária da futura civilização europeia, que para o poeta será uma civilização lusitana que irá em busca de uma Índia nova em «naus construídas daquilo que os sonhos são feitos»⁶⁵. Esta profecia é sinal de amor patriótico e de desejo de regeneração nacional. Assim, Fernando Pessoa, ele próprio, seria o Supra-Camões, destinado a levar mais longe «aquilo que Camões prefigurou e que Teixeira de Pascoaes intuitivamente quis fazer»⁶⁶.

Para tal, seria necessário escrever uma nova épica, à maneira d'*Os Lusíadas*, sublimando pelo verbo, pelo mito e pelo ritual poético, tudo o que de negativo sucedeu à pátria portuguesa depois da batalha de Alcácer Quibir. Essa nova obra seria a *Mensagem* que se constitui como uma procura de intervenção e de compreensão, pela *poiésis*, das vias labirínticas e misteriosas da Providência, identificando no destino português os seus sinais proféticos de sentido estoíco e messiânico-cristão, onde a existência sofrida como missão é tecida sobre situações-limite míticas e figuras arquetípicas que transcendem as suas próprias determinações temporais e histórico-sociais⁶⁷. Como salienta Maria João Carvalho neste capítulo, esta profecia do Império Português ou Quinto Império apresentada na *Mensagem*, como império espiritual que acrescenta ao tempo da força e do ócio o tempo final da ciência e da inteligência, seria antecipada por Fernando Pessoa no prefácio da obra *Quinto Império* de Augusto Ferreira Gomes⁶⁸.

Amigo e companheiro de Pessoa do *Orpheu*, nas suas incursões astrológicas, alquimistas e sebastianistas, este jornalista e poeta fundamenta a sua obra no messianismo, que tem origem na noção judaica da esperança num Messias salvador e redentor da Humanidade, que a redima da queda e degradação e restaure o estado originário de justiça e amor. A conquista da felicidade originária do Paraíso perdido e a restauração dos bens perdidos da Idade de Ouro, com a instauração da harmonia da Paz Perpétua, implicam a assunção do homem à dignidade essencial do Reino de Deus, que, em termos teológicos, não significa apenas a realização da justiça na república terrena

⁶³ Fernando Pessoa, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. I, p. 188.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 33.

⁶⁵ António Quadros, *O Primeiro Modernismo Português*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, p. 206.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 207.

⁶⁷ Cf. *loc. cit.*

⁶⁸ Cf. Augusto Ferreira Gomes, *Quinto Império*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003, p. XX.

pela vontade humana, mas encerra uma aliança com Deus no reino espiritual e escatológica da cidade celestial, o que implica a Parúsia de Cristo.

Por distinção com o messianismo hebraico que ainda espera a libertação, o messianismo cristão consagra a consumação da vinda do Messias, Cristo salvador, que, pelo seu Espírito, infunde em nós a esperança no Reino definitivo da vida imortal quando se der a sua segunda vinda no final dos tempos. Esta ideia messiânica de uma última idade de justiça e paz, que remonta à profecia de Daniel (Dan 2, 31-45) sobre o quinto e definitivo Reino, é transposta de forma mítica e simbólica por Pessoa, Augusto Ferreira Gomes e Raul Leal, através do paradigma do Quinto Império, recuperando a exegese de D. João de Castro a Bandarra que apresentámos no volume anterior. Mas esta noção de realização da cidade celeste na história humana, presente nas visões utópicas e milenaristas de Joaquim de Flora e Thomas More e de António Vieira e Augusto Ferreira Gomes, sob a forma de neo-sebastianismo, e presente de forma laicizada ou secularizada nas propostas socialistas e comunistas, é transposta para as metafísicas imanentes da cisão do saudosismo de Teixeira de Pascoas e da restauração do homogéneo de Sampaio Bruno. A contraposição gnóstica entre a vida originária bem-aventurada e a vida existencial amaldiçoada é recusada pela tradição cristã que não aceita o ritmo da Criação de forma dual como um exílio, mas considera-o de forma una e indivisa, constituindo-se tão incondicional e desejado por Deus a missão da partida como a saudade do regresso⁶⁹.

A profecia da redenção e da salvação, assumida no nacionalismo místico de Fernando Pessoa e no vertiginismo paracletiano de Raul Leal, tem no poema do *Quinto Império* de Augusto Ferreira Gomes uma das suas ilustrações esotéricas contemporâneas mais representativas. A última teofania divina permitirá instaurar o Reino de paz e amor do Quinto Império, que não será terreno, mas universal e espiritual por intervenção da ação divina. Na sua segunda obra, dedicada à memória do astrólogo Fernando Pessoa, Augusto Ferreira Gomes, em diálogo com o Apocalipse de João e com Gonçalo Bandarra, faz um exercício de antecipação divinatória e prevê essa instauração do Reino para o ano de 2160⁷⁰, mil anos depois da data prevista pelo monge Joaquim da Flora para a instauração da idade eterna do Espírito Santo, um tempo definitivo de amor em que já não seriam precisas a fé e a esperança porque a luz do Espírito era dada a todos e ninguém a poderia recusar. Num mundo de guerra, fome e morte, só nos ocorre a esperança na instauração definitiva da justiça e da paz⁷¹.

Numa linha espiritualista ainda imanente mas seguindo a metafísica tradicional, como é a do intuicionismo intelectual de Bergson, capaz de atingir

⁶⁹ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *O Coração do Mundo*, Porto, Tavares Martins, 1959, p. 28.

⁷⁰ Cf. Augusto Ferreira Gomes, *No Claro-Escuro das Profecias*, Roma Editora, 2005, p. 20.

⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 115.

a essência do Absoluto, e a do monismo idealista de Hegel que se centra na ascese do homem para o absoluto e para a unidade da eterna perfeição⁷², o professor Aarão de Lacerda, bacharel em Direito e docente de Estética e História da Arte na Escola de Belas Artes da Faculdade de Letras do Porto dirigida por Leonardo Coimbra, edita um breve ensaio de hierosofia em que, demarcando-se do racionalismo e do materialismo, estabelece como condição de compreensão do fenómeno religioso o sentimento real da transcendência que tem na simbólica a sua expressão material. A gnose dos mistérios divinos é inacessível ao *homo rationalis* e exige a experiência do sentimento religioso, que, no contexto das religiões da natureza, ainda remete para o animismo e para as manifestações mágicas, mas que no contexto das religiões da interioridade já contempla a noção de imortalidade associada à alma que se liberta do corpo, incluindo, no caso cristão, a noção de Deus onisciente e onipotente que, pela Providência, infunde no espírito humano por contacto imediato e intuição o conforto da proteção e a esperança na beatitude celestial⁷³.

Da pré-religião para a religião, Deus deixa de ser uma espécie de chefe tribal e torna-se imanente, não apenas à alma humana, mas também a todo o Universo, sob a prevalência da irracionalidade mítica e da visão panteísta estoica: «A divindade impõe-se como uma energia espiritual, dotada de sentimento e de pensamento, senhora de um poder que o homem pela sua conduta chama a si para proteção e conforto»⁷⁴. Imputa o carácter pessoal de Deus, não à revelação nem a uma exigência da racionalidade, mas ao hábito humano de lhe atribuir qualidades e sentimentos idealizados⁷⁵. Citando Leonardo Coimbra na recusa da *cousificação* de Deus, Aarão de Lacerda rejeita as definições de Deus que o limitem pela espacialização e corporização à imagem e semelhança do homem⁷⁶, o que é consentâneo com a boa tradição filosófico-teológica, mas oscila entre a afirmação de que Deus não é acessível à intuição imediata⁷⁷ e a afirmação de que é possível captar a sua essência pelo pensamento. Citando Hegel, explica que a *imagem* pertencente ao plano sensível e contingente limita Deus, mas a *representação*, que advém da visão espiritual e não da antropomorfização, capta a Divindade na sua essência: «[...] a representação atinge a essência de Deus, pois é uma imagem que parte da forma do universal, do pensamento»⁷⁸.

A partir do diálogo com Max Müller, considera que, desde a pré-história, o homem faz a experiência religiosa fundamental, que, a partir da adoração

⁷² Cf. Aarão de Lacerda, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 23.

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 39.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁷⁵ Cf. *loc. cit.*

⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 79.

⁷⁷ Cf. *loc. cit.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 80.

dos fenômenos da natureza e do sentimento da imensidão do Mundo, concebe o Infinito e imagina o ilimitado⁷⁹. No seu entendimento, a apresentação de um necessário progresso sucessivo do espírito, traduzido na história da ideia de Deus que evolui do naturismo para o animismo e deste para o politeísmo e para o monoteísmo, não constitui uma interpretação correta. A noção de divino infinito precede o politeísmo, que se constitui como personificação desta ideia de um Infinito desconhecido e incalculável. O fracionamento da unidade primitiva do Deus impessoal imanente sem nome e sem história, provocado pelo politeísmo, deve-se a um problema da linguagem e a antropomorfização realizada pelo monoteísmo significa um retrocesso na concepção do Divino. Nesse sentido, o regresso, na mística judaico-cristã e na espiritualidade imanente romântico-idealista, à noção de um Deus incorpóreo, único e universal, significa uma reconquista cultural dessa ideia fundamental da causa suprema do Universo⁸⁰. Fiel à sua perspectiva monista da realidade e à recusa da antropomorfização do divino, sem se alongar no Mistério cristão da Trindade que procura resolver essa antinomia com a noção do Espírito Santo, Aarão de Lacerda afirma que, ao contrário da maioria inculta, a minoria culta dos crentes é «[...] dominada pelo monoteísmo absoluto impessoal, centro da energia primordial e criadora»⁸¹. Assim, admirando o esforço de alegorização simbólica do texto sagrado, realizado por Fílon de Alexandria, recorda que a noção cristã de Encarnação, que pertence ao antigo património mítico hindu do deus que é criado no corpo de uma virgem, significa uma materialização e limitação da divindade que não pode ser aceite por um judeu⁸².

Por outro lado, no âmbito de um certo fideísmo, cita Pascal para explicar que o conhecimento da realidade divina exige o amor e que a visão de Deus não se dá à razão, mas dá-se no sentimento da sua presença e dá-se na fé que conduz à aceitação da doutrina⁸³. Nesse plano de um certo gnosticismo, cita Hegel para referir que é na interioridade espiritual orante que se dá o silêncio místico em que se ouve a voz de Deus e cita Kempis para dizer que a suprema sabedoria é tender para o reino do céu pelo desprezo do mundo⁸⁴. Por estas alusões da gnose dualista, não se poderá acusar Aarão de Lacerda de panteísmo materialista, mas se atendermos à referência feita a Frei Juan de los Angeles, para quem é na parte divina do homem que se pode contemplar Deus, fica implícita a ideia de uma identificação entre a divindade e a essência espiritual da alma humana⁸⁵. De qualquer maneira, a vivência desta

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 25.

⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 39.

⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

⁸² Cf. *ibidem*, p. 157.

⁸³ Cf. *ibidem*, p. 51.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 59.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 51.

presença de Deus não acontece de forma necessária e automática, no contexto dos ritos litúrgicos das Igrejas instituídas, mas exige as ações virtuosas e o desprendimento ascético à imagem do narrado acerca da relação entre Cristo e os seus discípulos que não tinham templos nem rituais próprios: a experiência religiosa começa por ser individual e subjetiva no recolhimento da vida interior e só depois comunicada aos outros na dinâmica social com o enquadramento ritual e litúrgico e com a crescente metaforização e simbolização, como se pode verificar na complexidade do sábado santo⁸⁶.

Citando António de Vasconcelos, Aarão de Lacerda descreve pormenorizadamente a liturgia da paixão e ressurreição de Cristo, como forma estética de comunicação com a divindade pela condição comum de alegria e serenidade espiritual. Citando Durkheim, apresenta os diferentes tipos de ritos de diferentes religiões e citando Raoul de la Grasserie e Teixeira Rego para explicar a causa mecânica e a causa intencional do rito do sacrifício religioso, que começa por ser uma dádiva para que a divindade faça o bem e se abstenha de fazer o mal e depois evolui para um sentido expiatório e moral. Na interpretação de Teixeira Rego sublinhada por Lacerda, o rito sacrificial da manducação de um animal está associado ao pecado original do mito do génesis em que o comer da maçã não tem a significação alegórica da desobediência à ordem divina, mas sim a significação da passagem de uma alimentação de frutos e vegetais para uma alimentação de carne que viria a produzir graves perturbações no homem, mesmo sob o ponto de vista moral⁸⁷. Nesta perspectiva, a utópica ou ucrónica instauração do Reino de Deus na Terra significa o regresso a essa vida saudável e harmoniosa anterior à ingestão de carne.

Permanecem atuais os discursos utópicos que, sem deixarem de admitir a liberdade na adesão confessional, apresentam como inegociável os princípios enunciados por Thomas More acerca da imortalidade da alma e da ação providencial sobre o destino do Mundo⁸⁸. O novo racionalismo da idade das Luzes substituiu a *escatologia* religiosa pela *utopia* de ideologias políticas e socioeconómicas como o positivismo, o marxismo e o nazismo. Assistimos a uma crítica do discurso utópico à configuração mítica do pensamento escatológico tradicional. Nesta nova mundividência, a *utopia* denuncia as carências de um discurso filosófico-teológico que, por um lado, se detém na descrição de uma realidade longínqua e, por outro lado, se demora a retraduzir os estados meta-históricos do céu, inferno e purgatório em termos espaciais.

Esta posição só começaria a ser superada na teologia pós Concílio Vaticano II. Um discurso que se perdia na definição dos contornos e propriedades dos fins últimos, tais como a visão beatífica, o fogo do inferno ou a qualidade e figura dos corpos ressuscitados. Até à segunda metade do século XX, ainda

⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 63.

⁸⁷ Cf. *ibidem*, pp. 70-71.

⁸⁸ Cf. Thomas More, *Utopia*, livro II, estudo de José V. de Pina Martins, edição crítica, tradução e notas de Aires A. Nascimento, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 641.

se debatia se o fogo do inferno era metafórico ou real e, no caso de ser real, como é que um agente material poderia afetar a alma que é uma entidade imaterial⁸⁹. A utopia vai ridicularizar este discurso que se orgulhava de apresentar informação privilegiada sobre entidades inacessíveis ao conhecimento humano, irrelevantes em ordem a esclarecer o sentido da história e a orientação prática da experiência quotidiana.

Esta desvalorização da história e da existência temporal é objeto de crítica pelos filósofos da época, como podemos verificar, por exemplo, em Leonardo Coimbra e Ortega Y Gasset que procuram salientar os valores da vida, da experiência e da História. A título ilustrativo, podemos citar a filosofia da cultura do filósofo espanhol que denuncia a teoria salvífica do Budismo, por apresentar como sumo bem a aniquilação da vida e como imagem de felicidade plena a libertação da existência e a extinção no vazio infinito do nirvana, e denuncia a teoria redentora do cristianismo, por apresentar como sumo bem a posse de Deus na visão beatífica, na consideração que esta vida é boa apenas como trânsito para a outra⁹⁰. Se, no Cristianismo, a noção da outra vida preserva, de alguma maneira, a individualidade pessoal e a memória histórica, no Budismo, o nirvana, embora não seja a pura aniquilação da vida ou a morte absoluta, significa a dissolução da vida individual no oceano vivente e indiferenciado do Universo⁹¹.

Esta noção monista da realidade irá estar presente nas leituras gnósticas de todas as religiões ocidentais, como podemos verificar, por exemplo, na posição heterodoxa ecuménica e messiânica de Agostinho da Silva que, por via do que apelida de um panteísmo *sui generis*, considera a origem numa Criação necessária e considera o fim como a suprema Harmonia em Deus impessoal, que é a absoluta integração de todos os contrários:

Tudo é uno e divino / só nossa mente ao mundo / ainda / dele faz um outro / e bem e mal / e os anjos, os demónios / e até fez Deus criar o mundo / quando aquele mundo e Deus / o mesmo são / eternamente o sendo e não sendo / perpétua inexistência / e do mundo não ser / a pura ciência.⁹²

Tal como salienta Romana Valente, de acordo com esta imanentização dos elementos escatológicos, Agostinho da Silva defende a possibilidade de instauração na existência histórica do Reino Celestial de Deus. Defende que a humanidade encerra um movimento teleológico que culmina com a consumação da Idade do Espírito, um tempo terreno de plena liberdade, paz e

⁸⁹ Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación, Escatología*, Madrid, BAC, 2007, p. 23.

⁹⁰ Cf. José Ortega Y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, in *Obras Completas*, tomo III (1917-1925), Madrid, Taurus, 2005, pp. 597-598.

⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 603.

⁹² Agostinho da Silva, *Uns Poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro, 1990, p. 126.

amor. Ao recusar o dualismo grego de cisão entre o céu e a terra, o humano e o divino, o filósofo português propõe a visão monista gnóstica de redução da escatologia ao plano da imanência, sob a representação imagética da Idade de Ouro e do Quinto Império. Assim, critica a visão cristã tradicional que se estrutura no pressuposto de que a relação de amor fraterno não advém tanto da disposição de amar a Humanidade pelo seu valor intrínseco, mas resulta essencialmente do condicionamento da crença de que, por esse amor, o homem seria recompensado na quietação do Paraíso de todos os sacrifícios e dores da terra⁹³.

Esta fé cristã, que vai para além das doutrinas morais do estoicismo e epicurismo, afirma a divindade do homem Jesus e nesse anúncio de uma vida perfeita na eternidade conduziu muitos fiéis a entregarem-se o mais cedo possível à presença de Deus e à contemplação da face de Jesus, como se pode verificar pela enorme quantidade de mártires e pelo ânimo na luta contra o paganismo à custa de permanentes execuções⁹⁴. Havia a crença de que o Reino de Deus só se concretizaria quando todos fossem eleitos e, por isso, muitos homens morreram pela verdade no meio dos maiores suplícios, «porque a vida do mundo nada valia para eles em face da vida eterna; porque a César davam o que era de César – o corpo para que o martirizasse e destruísse –, a Deus o que pertencia a Deus – a alma que ansiava por livremente se expandir e realizar»⁹⁵. Os cristãos desprezavam a aliança com o poder do homem e exultavam a aliança com o poder divino numa ânsia de se absorverem totalmente no Deus de que partiram.

Desta maneira, Agostinho da Silva descreve o dualismo gnóstico cristão de origem grega e não judaica, que despreza o Mundo terreno aparente e maligno, em nome do Céu divino perfeito e eterno: «[...] o cristão é aquele que divide o Universo em dois planos irreduzíveis, um dos quais lhe aparece como inferior e desprezível, o outro como superior e desejável»⁹⁶. Para agravar ainda mais esta configuração da realidade, a vida em Deus não é concebida, nesta interpretação de Agostinho da Silva, como uma relação das almas ou consciências com a suprema consciência, sem perda de identidade e sem desvalorização da existência histórica, mas é concebida, à maneira das religiões orientais, como uma «fusão em Deus»⁹⁷.

Mas em que posição se situa o filósofo? Está de acordo com este dualismo naquilo que considera ser o cristianismo primitivo ou critica-o, por não dar a devida atenção e dignidade ao Mundo criado? Conclui Agostinho da Silva de forma paradoxal que o cristianismo oficial de hoje está enterrado

⁹³ Cf. Agostinho da Silva, *Glossas*, Vila Nova de Famalicão, Edição de autor, 1945, in *Textos e Ensaíes Filosóficos I*, Organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999, p. 34.

⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 35.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ *Loc. cit.*

em preocupações temporais e políticas que são anticristãs e não facilitam o movimento de libertação dos espíritos, o que demonstra que não há hoje a crença na existência do plano ultraterreno e «a Igreja continua vendida a Constantino»⁹⁸. Afinal, esta crítica à Igreja, por se preocupar com os bens temporais e não desprezar o mundo, parece indiciar que a sua visão do verdadeiro cristianismo é afinal uma visão gnóstica?. Nesta fase da sua vida, o filósofo parece defender os ideais de um cristianismo gnóstico que opõe o céu e a terra, o divino e o humano? Ora, esta é precisamente a crítica que o discurso utópico faz ao Cristianismo e com a qual Agostinho da Silva parecia concordar. Como se entende que ao mesmo tempo critique a religião atual por descorar o Paraíso celestial, como se tivesse cedido ao discurso utópico contemporâneo, que, ao contrário do discurso de Thomas More, já não valoriza a transcendência e a imortalidade?

Para respondermos a esta questão, temos de regressar à sua obra *O Cristianismo*, em que Agostinho da Silva centra a reflexão sobre esta religião em dois pontos. O primeiro refere-se ao problema da incerteza quanto à existência histórica de Jesus Cristo: «Perante a pobreza e a reduzida segurança histórica dos textos que temos ao nosso dispor, levantou-se, a partir do século XVIII o problema de saber se Jesus tivera ou não uma existência real»⁹⁹. O segundo ponto refere-se à definição do projeto cristão que dá particular atenção à realidade sensível e à concretude existencial, por contraposição com a visão do Magistério que parece querer reduzir a mensagem cristã ao mistério da ressurreição e da vida para além da morte: «Era na terra, no mundo sólido, tangível, de realidades, no mundo em que eles tinham fome e sede e sentiam as dores do trabalho, que Jesus lhes prometia uma vida diferente, uma existência de eleitos»¹⁰⁰.

Então, ao contrário do que apresentara no primeiro artigo de 1934 editado posteriormente em *Glossas*, parece que a deturpação da verdadeira perspectiva cristã deve-se à ortodoxia da Igreja, não por valorizar o mundo e a ordem social, mas sim por sobrevalorizar a dimensão escatológica da vida em Deus. Podemos concluir pois que Agostinho da Silva é um crítico da visão gnóstica do cristianismo? Considera o filósofo que era necessário reimplantar as ideias do cristianismo primitivo. Mas que cristianismo, aquele que descreve no primeiro texto como radicalizando a oposição entre Céu e Terra, humanidade e divindade, ou aquele que valoriza o mundo criado e seguindo a tradição judaica procura implantar na terra o Reino dos Céus?

Neste período, o que fascinava Agostinho da Silva na religião cristã era a possibilidade de conjugar a dimensão terrena com a dimensão celeste ou espiritual, pretendendo proporcionar uma vida nova. O filósofo considera que

⁹⁸ *Loc. cit.*

⁹⁹ *Idem, O Cristianismo*, in *op. cit.*, p. 70.

¹⁰⁰ *Ibidem, O Cristianismo*, in *op. cit.*, p. 74.

o Céu deve cumprir-se na Terra e de acordo com a sua exegese considera que os ensinamentos de Cristo se apoiam na defesa de uma tripla comunidade: a) comunidade *livre*, que dispensa as hierarquias sociais e familiares; b) uma comunidade *fértil*, em que tudo pertence a todos e não há problemas económicos; c) uma comunidade *espiritual* que integra o mundo sensível. Nesta interpretação, o projeto salvador e redentor significa a realização do *Reino dos Céus* na Terra e a realização dos ideais do Paraíso celestial no Paraíso Terreal com a harmonia amorosa entre o homem e a natureza, com a indistinção de nações, de raças, de classes ou de castas, com a instauração definitiva da paz e a ausência de doenças e da morte¹⁰¹.

Na reflexão moderna sobre os fins últimos, que desvaloriza a imanência da existência temporal em nome da vida imortal transcendente, não terá sido dada a devida atenção ao esforço dos filósofos medievais em rejeitar as visões gnósticas maniqueias, que atribuíam à realidade sensível a fonte de todo o mal, e em contrapor às indagações fantásticas do helenismo, sobre a viagem das almas no além, uma configuração de ordem intelectual e abstrata depuradora das distorções míticas. Na verdade, a partir da primeira escolástica, o estudo dos fins últimos começa a organizar-se em torno da categoria central da *visão beatífica*, vindo a fixar-se pelo Magistério na Constituição de Bento XII intitulada *Benedictus Deus* com a noção de que as almas dos santos veem a essência divina, consistindo nisso a vida eterna¹⁰².

No entanto, esta noção da visão beatífica, concebida mais como conhecimento intelectual do que como integração pessoal do homem no mistério de Deus, viria a provocar novas críticas do pensamento utópico que encontra nela uma tríplice deficiência: a) individualismo, porque a pergunta sobre o fim da história é desvalorizada em favor da pergunta pelo fim da existência singular e a dimensão comunitária e eclesial do reino de Deus é desvalorizada em relação à dimensão do juízo particular da escatologia individual; b) espiritualismo, porque a noção de ressurreição é desvalorizada em detrimento da noção de alma separada; c) desmundanização, porque se defende que este mundo está destinado a desaparecer e a ideia escatológica de nova criação não significa consumação e plenificação deste mundo, mas sim instauração de um outro mundo. A esta visão de desvalorização do Mundo e da sua ordem comunitária, o discurso utópico opõe uma interpretação do futuro humano em sentido social e não individual, encarnado e mundano e não espiritualizado. Propõe uma revalorização do processo histórico imanente. Não se pode falar do futuro do homem sem a sua corporeidade e sem o seu presente histórico, na consideração de que o reino de Deus já está realmente presente e operante desde a morte e ressurreição de Cristo, mas ainda não

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 78.

¹⁰² Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación, Escatología*, p. 24.

alcançou a sua consumação que só se concretizará com a última vinda do salvador (já e ainda não).

No discurso escatológico tradicional deu-se a sobrevalorização da transcendência e do futuro meta-histórico e uma desvalorização da imanência e do processo histórico. Ora, em vez de uma justaposição entre este mundo e o mundo futuro, devemos considerar uma paradoxal imbricação ou interdependência e complementaridade entre o futuro meta-histórico e o futuro intra-histórico com a elaboração de uma ordenação teórico-prática que convoque ao compromisso humano na construção de um mundo mais humano e justo, como prefiguração da cidade celestial de Deus¹⁰³.

A revelação bíblica apresenta-nos um Deus da criação que também é um Deus da salvação num processo histórico e temporal que está dinamizado por essa promessa que garante o carácter absoluto e pleno do futuro humano, no seu âmbito pessoal, social e cósmico. A esperança bíblica reside no cumprimento da vontade salvífica divina que abraça a totalidade da realidade e não apenas uma parte dela, contrapondo-se às teorias gnósticas espiritualistas e às teorias de inspiração maniqueia que defendem a efetividade da morte eterna sob a imagem do fogo eterno do Inferno. Esta esperança da plenitude integral não é fabricação do homem, mas é dom de Deus, e significa aguardar com confiança o que só pela natureza não é possível. Ao contrário do pensamento mítico que concebe o *éschaton* como restituição integral do ómega no alfa ou um regresso à origem, o mistério bíblico concebe a criação em função da sua consumação escatológica final, em que a vida criada por amor na existência encerra uma pretensão de perenidade que consiste na vida eterna¹⁰⁴.

Pressupondo esta correlação paradoxal entre transcendência e imanência, futuro celestial e presente histórico, escatologia consequente e escatologia realizada, considera Juan Ruiz de la Peña que só na consideração de projetos utópicos com a elaboração de teologias políticas e socioeconómicas pode o discurso escatológico gerar uma práxis histórica que dê testemunho da esperança no Reino¹⁰⁵. A esperança escatológica é para o mundo e pode dinamizar novas esperanças seculares, no sentido de que a prática cristã haverá de construir a justiça e a liberdade implicadas na promessa da ressurreição. Trata-se de colaborar com Deus no movimento providencial de plenificação do mundo, construindo esta Criação de maneira que seja assumível na Nova Criação, vivendo no mistério da fé a certeza de uma fraternidade universal que emergirá com nitidez na visão beatífica¹⁰⁶.

O futuro escatológico não é o futuro do progressismo tecnocrático nem o futuro revolucionário utópico, mas é um futuro paradoxal de *já e ainda*

¹⁰³ Cf. *ibidem*, p. 26.

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 30.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 31.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 32.

não, que deve desenvolver relações com as teorias seculares do porvir histórico numa linha de complementaridade e não de rivalidade, para valer a este homem de carne e osso neste mundo e nesta História. Não se pode falar em salvação do homem na realidade da Nova Criação se não se salva também o seu mundo e a sua história e se não se tornar visível agora que tal salvação é real. Uma escatologia que desvalorize a mundanidade e a temporalidade, definidoras do humano, depressa é suplantada por formas idolátricas e utópicas de futuro absoluto. No outro extremo, uma interpretação não escatológica da história e da condição humana absolutiza miticamente o mundo e o tempo, reduzindo o homem à imanência e às leis da materialidade e enclausurando-o em formas absolutas e totalitárias de ordenação social e política¹⁰⁷.

Mas então de que Reino de justiça, paz e imortalidade, nos fala Agostinho da Silva na sua obra *O Cristianismo?* Torna-se evidente de que não se trata do Reino de Deus na vida eterna do Paraíso Celestial, mas sim de uma futura realidade terrena, pelo que o autor recusa a visão dualista gnóstica de desprezo pelo sensível, mas acaba por seguir uma outra visão gnóstica que não salvaguarda de forma suficiente a transcendência e parece querer transferir para a História uma realidade que apenas se pode concretizar no plano escatológico trans-histórico. A partir do seu pressuposto gnóstico de imanentização da realidade escatológica, considera Agostinho da Silva que Jesus Cristo proclamou *uma vinda do Reino*, enquanto os Apóstolos aclamaram uma *ida ao Reino*¹⁰⁸. Assim, na sua obra *O Cristianismo*, explica o autor que o reino de Deus significa um momento do desenvolvimento da humanidade, em que os homens se sentirão plenamente de acordo consigo e com o Universo de forma harmónica e bela através de uma organização humana mais perfeita em que não há restrições culturais nem coações governamentais:

A expressão Reino dos Céus ou Reino de Deus que Jesus emprega para designar a humanidade futura não significa de modo algum uma ascensão, após a morte, para um paraíso distante e vago; neste ponto os textos são bem explícitos: é a terra que os bons possuirão, não o céu, é a nós que há-de vir o Reino e não os homens que terão de ir ao Reino; Reino dos Céus ou Reino de Deus quer dizer Reino divino, isto é, realização na terra do pensamento de Deus.¹⁰⁹

A perversão da mensagem aconteceu porque Jesus Cristo foi substituído por São Paulo e a comunidade espiritual, que pretendia reformar o mundo, foi substituída pela Igreja¹¹⁰. Nesta interpretação deformada, deu-se a fratura entre Céu e Terra, constituiu-se o dualismo entre Espírito e Matéria e a

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 33.

¹⁰⁸ Cf. Agostinho da Silva, *O Cristianismo*, in *op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 79.

desunião entre Deus e o Homem, com os apóstolos a transferirem a ideia da *vinda* ao Reino terreno para a ideia da *ida* ao Reino celestial¹¹¹. Neste período, a visão de Deus de Agostinho da Silva situa-se no plano da imanência, em que todas as coisas são templo de Deus: «Existe um Deus que é o conjunto de tudo quanto apercebemos no Universo»¹¹². Assim, a verdadeira relação com Deus não se dá por palavras e ritos, mas pelo contacto pleno com o Universo por via do desenvolvimento da inteligência e do Amor:

Todos podemos ser sacerdotes, porque todos temos capacidades de inteligência e de amor; e praticamos o mais elevado dos cultos a Deus quando propagamos a cultura, o que significa o derrubamento de todas as barreiras que se opõem ao Espírito.¹¹³

Neste contexto, emerge a crítica do discurso escatológico à interpretação utópica do mundo e da história. O ser humano é constitutivamente aberto ao futuro e, por isso, sempre elaborou teorias futurologistas religiosas ou seculares. Isso acontece porque a existência humana é inacabada e desenvolve-se no contexto de uma duração contínua e sucessiva que é o tempo. Mas a vivência humana do tempo é específica porque transcende a pura materialidade. O homem é no presente por aquilo que já foi e por aquilo que virá a ser: o seu passado não foi aniquilado e o seu futuro mobiliza-o e orienta-o nesta ou naquela direção. O homem vive nesta possibilidade de vir a ser, pelo que o futuro encerra uma continuidade com o presente. O futuro será a realização do virtualmente presente e o desenvolvimento do dinamismo potencial existente na forma atual do real¹¹⁴.

Neste sentido, as utopias não têm que ser projetos desligados da realidade presente e das possibilidades oferecidas por esta, mas podem-se constituir como antecipações de uma desejada vida social futura mais livre, justa e humana com o objetivo de superar as contradições e sofrimentos do presente¹¹⁵. A condição de realização da utopia concreta é que o presente não seja prisioneiro de um sistema e a sociedade não se recuse aos desenvolvimentos possíveis que resultam da liberdade criadora do homem. Mas este futuro encerra novidade, pelo que não é o termo de um desenvolvimento absolutamente planificado e previsível. Isto significa que o mundo encerra um dinamismo criador que é irreduzível ao incluído no potencial lógico, nas leis físico-químicas ou nos códigos biogenéticos. O dinamismo deste salto qualitativo, que significa a rutura do processo, está na génese das teorias

¹¹¹ Cf. *loc. cit.*

¹¹² *Idem*, *Doutrina Cristã*, in *op. cit.*, p. 81

¹¹³ *Idem*, *Doutrina Cristã*, in *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁴ Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, *Escatologia ibidem*, p. 6.

¹¹⁵ Cf. J. Moltmann, *O Homem, mistério a desvendar*, trad. de Ruth Delgado, São Paulo, Edições Paulistas, 1976, p. 65.

escatológicas e contrapõe-se às teorias utópicas que apresentam o futuro como mera extrapolação e continuidade do presente. A utopia não poderá ir além da melhoria da má situação atual, mas, para que se realize a transformação do mundo, é importante manter a visão de um outro mundo.

Esta conciliação entre a terra e o céu também está presente na obra e vida de Agostinho da Silva, nomeadamente quando em 1944 deixa Portugal e no Brasil parece converter-se ao catolicismo. Como destaca Romana Valente, depois de um ano antes ter afirmado em carta ao Padre Raúl Machado que Igreja e Cristianismo se contradizem e que o catolicismo é um desvio do cristianismo¹¹⁶, a partir daquela altura Agostinho da Silva torna-se apologeta do catolicismo, nomeadamente no cumprimento do rito e da doutrina: «É necessário então, como única forma de resolver o problema, que surjam católicos dispostos a tomar sobre si o encargo de, absolutamente fiéis à sua comunidade, cumprir o ritual e a doutrina não apenas por si mesmos mas igualmente pelos outros»¹¹⁷. E, nesse sentido, refere-se à importância da doutrina religiosa católica para o estabelecimento da paz: «Embora possam conviver, só deixará de haver guerra quando a escola da Igreja vencer a escola do Estado, isto é, quando se vier a reconhecer que para o homem, é muito mais importante ser santo que cidadão»¹¹⁸.

A visão cristã do Reino encerra o salto da transcendência. Ao contrário, a crença no futuro tecnocrático de Condorcet sobre o progresso indefinido situa-se na visão utópica da mera continuidade. Perante as grandes conquistas científicas calcula-se que a perfeitibilidade do homem é indefinida. O futuro é concebido como rigorosamente dedutível a partir do presente e a exatidão dessa dedução depende do grau de desenvolvimento dos ordenadores. Nesta visão, a técnica permitirá ao homem a conquista não apenas do espaço, mas também do tempo. Retoma-se a visão pré-técnica da humanidade em que também o futuro era domesticável na medida em que a adivinhação previa o porvir e a magia o provocava casualmente. O modelo tecnocrático não acredita num futuro autêntico, mas apenas na consolidação de um presente quantitativamente transformado¹¹⁹. A este propósito do estabelecimento de ucronias comunitaristas e totalitaristas a partir do desejo de estabelecimento da justiça social e do desenvolvimento técnico, António Quadros cita Aldous Huxley do *Regresso ao admirável mundo novo* e Georges Orwell do livro *1984* para dizer que:

¹¹⁶ Cf. Romana Valente, *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa, INCM, 2006, p. 36.

¹¹⁷ *Idem*, «Comunidade», in *Só Ajustamentos*, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, Coleção Tule 7, Série Ensaio, 1962, p. 23.

¹¹⁸ *Idem*, «Cristianismo e Escola», in *Só Ajustamentos*, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, Coleção Tule 7, Série Ensaio, 1962, p. 41.

¹¹⁹ Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación, Escatologia*, p. 9.

Ambos assinalam que o ideal desejo de justiça que precipita os homens para formas ucrónicas, necessariamente transforma os meios em fins, num processo difícil senão impossível de suster. Necessariamente: porque a hiper-valorização das técnicas e a hipertrofia do funcionalismo político, engendram sucedâneos da antiga aristocracia, com poderes, aliás, muito superiores ao que os aristocratas jamais tiveram.¹²⁰

Um modelo de esperança não religiosa teria de se desprender do cientificismo e da racionalidade tecnocrática, que, em nome de ideais abstratos e do progresso histórico, desatendem à pessoa concreta e sua abertura para o espiritual:

Huxley diagnostica principalmente uma tecnocracia que acaba por esquecer por completo o valor substancial da individualidade humana e o carácter supra-técnico da demanda espiritual, enquanto Orwell considera que a atribuição representativa da humanidade a um partido, a uma classe, a uma burocracia, a um estado, gera uma embriaguez do poder político que se traduz nas técnicas de aviltamento, ilustradas de modo cruciante no livro «1984».¹²¹

Era necessário passar destes modelos tecnocráticos totalitaristas que deram origem ao holocausto nuclear e ao colapso ecológico para uma trans-razionalidade utópica em que a realidade se apresenta como possibilidade em processo capaz de autotranscender-se para a novidade, orientando-se para uma plenitude de ser e de sentido em que se atingirá o fim de todas as contradições¹²². Este dinamismo imanente, presente na ontologia de autores como Bloch, pressupõe uma noção de esperança, não garantida, como acontece na providência religiosa ou no materialismo mecanicista e determinista, porque isso impossibilitaria a liberdade e criatividade humanas.

Mas será esta utopia da esperança imanente suficiente para justificar o termo plenificador e inovador do dinamismo teleológico da História? Morta a esperança imanente da utopia pelos materialismos positivistas e pelos determinismos históricos e sociais que impossibilitam a sua visão unitária, progressiva e teleológica, podemos perguntar: há lugar para a esperança transcendente da escatologia? O desenvolvimento deste assunto convoca-nos a colocar algumas questões à utopia a partir de uma perspectiva escatológica. Acompanharemos Juan Ruiz de la Peña nesse percurso. A primeira questão prende-se com o modelo de temporalidade usado pela utopia. Caso opte por uma história interminável indefinidamente aberta, significa conceber

¹²⁰ António Quadros, *O Movimento do Homem*, p. 54.

¹²¹ *Loc. cit.*

¹²² Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación, Escatología*, p. 11.

a realidade como padecendo de um inacabamento crónico ou de uma insuficiência ontológica, em que nada chega a nenhuma parte e tudo fica por concluir. Esta visão pressupõe uma compreensão cíclica do tempo que justifica a perenidade do processo em que este se realimenta a si mesmo de forma interminável. Neste tempo circular de incessante repetição do mesmo nada de novo pode aflorar. Acontece que, tal como observa Juan Ruíz de la Peña, o postulado teleológico consubstancial à utopia exige um fim, tal como acontece no projeto de Bloch do *Novum Ultimum*, que é uma ideia retirada da escatologia e que se opõe ao *processus in infinitum* identificado como uma secularização do inferno¹²³.

Na utopia, o termo do processo ou o *télos* conclusivo e plenificador não é Deus que é princípio e fim. Então como conceber um termo numa realidade que encerra um dinamismo imanente de autotranscendência, uma realidade autossuficiente e eterna, que em rigor não tem princípio ou *arché* nem fim ou *télos*? Parece ser uma dificuldade que fica por resolver. Outro problema que a escatologia coloca à utopia é a dialética presente-futuro. As utopias apresentam-se como futurologias consequentes ou ideologias em que a salvação vem num futuro no termo da história a que o presente se deve sacrificar. De modo distinto, a escatologia defende que não é preciso esperar pelo final da História para alcançar a salvação, porque toda realidade é já *kairós*, espaço e tempo oportuno da ação da graça. Como dom divino e não como fabricação humana, a salvação coexiste com a História, no reconhecimento da relação tensional entre o já e o ainda não, pois só na vida eterna haverá a plenificação.

Esta ideia de que o Reino é uma realidade temporal e divina de ecumenismo social e religioso, cuja plenificação última só acontecerá numa dimensão sobrenatural, também está presente na obra esotérica de António Telmo. O pensamento e a ação do poeta de Sesimbra encerram uma forte influência da tradição revelada das religiões do Livro e das filosofias que se desenvolveram para explicar racionalmente essas experiências religiosas. Assim, recorda com saudade o tempo histórico em que as três religiões conviviam de forma harmoniosa: «Somos um povo de três tradições: a judaica, a cristã, e a islâmica. Durante vários séculos, judeus, cristãos e mouros conviveram harmoniosamente no território peninsular»¹²⁴.

Ao defender intransigentemente a espiritualidade esotérica e gnóstica da espiritualidade judaica, António Telmo terá perdido o conceito judaico-cristão de *ressurreição*, aquele que, no nosso entender, melhor permite o caminho de superação do dualismo antropológico desenvolvido pelas tradições maniqueístas e que viria a ser recuperado por Leonardo Coimbra através da

¹²³ Cf. *ibidem*, p. 18.

¹²⁴ António Telmo, *Filosofia e Kabbalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, Lisboa, Zéfiro, 2015, p. 247.

noção de *imortalidade integral* e da tese paulina de glorificação da realidade corpórea, quando diz que «Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade»¹²⁵. Uma espiritualização da realidade material que não se circunscreve à corporeidade humana, mas que se estende a toda a criação: «A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito. [...] Almas libertas, terras, sóis e corpos glorificados»¹²⁶.

Neste sentido, para António Telmo, o fim a que se destina o mundo e o homem resulta mais de um processo de resgate e redenção de Deus, por via da libertação do espírito do cárcere da matéria e por via do regresso à condição originária anterior à Queda, do que de uma dinâmica de consumação e de plenificação, no sentido de desenvolvimento e acabamento da Criação e da sua história na realidade escatológica da Glória eterna. Mas sem abandonar a noção religiosa de transcendência, segue uma posição gnóstica simultaneamente dualista e monista, pelo que recusa situar no Mundo o Reino do Espírito. Desta maneira, partilha com o realismo cristão a ideia de não conceber uma salvação gerada apenas pelo próprio acontecer histórico. Bastaria um gesto solitário de ódio, interesse ou egoísmo para restabelecer a dinâmica de desordem.

Por isso, a redenção não se dá na imanência do Mundo, porque é meta-histórica. Para o pensamento maçónico de António Telmo, a existência terrena não é definitiva, mas apenas um laboratório da nova Terra prometida, uma realidade intermediária entre o Mundo e Deus. A partir do conhecimento dos mistérios da *Kabbalah* teosófica-teúrgica de linhagem sefardita, isto é, do conhecimento das leis e das estruturas do mundo divino, Telmo entende a oração como uma forma poética e filosófica de agir sobre a dimensão espiritual da realidade com o objetivo de acelerar o processo imanente da Redenção (teurgia). Assim, a História é concebida como manifestação escatológica desses mistérios divinos e Portugal teve a missão de dar ao Mundo o conhecimento de si mesmo. No entanto, o reino definitivo e pleno de amor e de justiça apenas poderá ser consumado na realidade representada pela noção de Paraíso celestial. Só Deus, que é Amor, pode implantar de forma irreversível o reino da não contradição. Por outro lado, as utopias consideram que a ferramenta que fabrica esse reino é a justiça, mas a escatologia defende que a justiça, no seu procedimento cego, não é suficiente e que tem de ser enriquecida com esse excesso que é a gratuidade do amor que perdoa a culpa e complementa a lei¹²⁷.

É certo que a utopia também pode falar de um futuro gerador de autêntica novidade, como pretende Bloch, socorrendo-se da ideia de transcendência

¹²⁵ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *op. cit.*, p. 39 [25].

¹²⁶ Leonardo Coimbra, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 266 [36-38].

¹²⁷Cf. Ruan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación, Escatologia*, pp. 20-21.

intramundana, mas não será isso apenas uma atualização das possibilidades latentes no presente? De que forma um mundo a que lhe é negado a alteridade de Deus pode ir para além da identidade consigo mesmo? A partir deste diálogo, podemos concluir que uma interpretação otimista da História, como aquela que é feita pelas utopias seculares, não consegue assegurar o desenvolvimento do processo histórico num termo nem a sua permanência, a não ser que recorra aos elementos escatológicos de uma esperança no futuro que é abertura à transcendência. Só a escatologia poderá assegurar um fim da História real e definitivamente plenificador, porque dispõe da noção de transcendência sem a qual não há inovadora salvação para o presente e para o futuro¹²⁸.

¹²⁸ Cf. *ibidem*, p. 22.

CAPÍTULO TERCEIRO

ENTRE A REDENÇÃO PARA A TRANSCENDÊNCIA E O DEVIR IMANENTE PARA O VAZIO DO NADA QUE É TUDO

3.1. A redenção do mundo e do homem em Antero de Quental

Manuel Cândido Pimentel

O tema da redenção do mundo e do homem em Antero de Quental é suscetível de ser interrogado a partir da concepção anterior da evolução e da crítica ao evolucionismo, rumando posteriormente para os grandes temas da consciência, da liberdade e de Deus.

Começemos por apreciar o soneto «Evolução»:

Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo,
Tronco ou ramo na incógnita floresta...
Onda, espumei, quebrando-me na aresta
Do granito, antiquíssimo inimigo...

Rugi, fera, talvez, buscando abrigo
Na caverna que ensombra urze e giesta;
Ou, monstro primitivo, ergui a testa
No limoso paul, glauco pascigo...

Hoje sou homem – e na sombra enorme
Vejo, a meus pés, a escada multiforme,
Que desce, em espirais, na imensidade...

Interrogo o infinito e às vezes choro...
Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro
E aspiro unicamente à liberdade.¹²⁹

¹²⁹ Antero de Quental, «Evolução», in *Sonetos Completos*, prefaciados por J. P. de Oliveira Martins, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, p. 166.

O conceito filosófico que está na base deste soneto é o do evolucionismo ou transformismo biológico, segundo o qual o homem, enquanto espécie, evoluiu desde as formas mais primitivas da natureza até à consciência de si. Num álbum, onde Antero datou alguns dos seus sonetos e que se encontra depositado na Biblioteca Pública de Ponta Delgada, podemos colher a indicação de que este soneto foi escrito em março de 1882, isto é, 24 anos depois da sua matrícula no primeiro ano de Direito, na Universidade de Coimbra, e um mês antes de completar 40 anos.

O apontamento biográfico tem significado, pois que é no ambiente conturbado e irreverente da vida académica coimbrã que Antero fará a sua profissão de fé contra a tradição religiosa em que havia sido criado. Isto dá-nos uma primeira consideração acerca da conceção do mundo e do homem em Antero, conceção que se afasta da visão cristã por ser anticriacionista e por não aceitar a sua escatologia e soteriologia. Na conhecida carta autobiográfica que Antero dirige a Wilhelm Storck (14 de maio de 1887), ele dá-nos conta da sua vida em Coimbra:

O facto importante da minha vida, durante aqueles anos, e provavelmente o mais decisivo dela, foi a espécie de revolução intelectual e moral que em mim se deu, ao sair, pobre criança arrancada do viver quase patriarcal de uma província remota e imersa no seu plácido sono histórico, para o meio da irrespeitosa agitação intelectual de um centro, onde mais ou menos vinham repercutir-se as encontradas correntes do espírito moderno. Varrida num instante toda a minha educação católica e tradicional, caí num estado de dúvida e incerteza, tanto mais pungente quanto, espírito naturalmente religioso, tinha nascido para crer placidamente e obedecer sem esforço a uma regra reconhecida. Achei-me sem direcção, estado terrível de espírito, partilhado mais ou menos por quase todos os da minha geração, a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição.¹³⁰

Coimbra vivia um ambiente de viragem cultural cujas tónicas fundamentais são a crença na ciência e no progresso ilimitado do espírito humano, crença característica do positivismo. E a par do positivismo vindo de França, corria a ideia de evolução, por um lado, de origem hegeliana, e, por outro, de origem darwinista ou transformista. Associada à conceção do homem, a evolução significava que este não possuía origem bíblica, tal como o livro sagrado do *Génese* o afirmava, mas tinha, como todos os outros seres vivos, uma origem longínqua, porém terrena, precisamente aquela que o soneto «Evolução» poeticamente exprime.

¹³⁰ *Idem, Cartas II: 1881-1891*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 833-834.

A concepção evolucionista do homem tem como suposto que ele evoluiu das formas inferiores para uma forma superior, isto é, a noção de evolução é acompanhada por uma ideia de perfeição: o homem evoluiu do menos para o mais perfeito. A introdução desta ideia no século XIX português arrasta outra, a ideia de História ou de Devir, que confirma que o homem não é um ser criado à imagem de Deus, concluído e perfeito, mas um ser histórico, um ser temporal, cujo aperfeiçoamento biológico, espiritual e ético ocorre no tempo. Acompanhando o evolucionismo e a noção de História, uma outra realidade teórica aparece: o imanentismo com as suas tendências panteístas e ateias.

O confronto de Antero com o ambiente cultural coimbrão abalou-o profundamente nas convicções da educação materna que recebera na distante ilha de São Miguel. A crença no Deus católico, transcendente e pessoal, começou a defrontar-se com a ideia da imanência e do devir. É no contacto com as novas ideias que começa o grande drama ou a trágica odisseia espiritual de Antero, que se pode resumir numa só frase: *saber se Deus existe*. Este drama está, por exemplo, presente no soneto «O Convertido»:

Entre os filhos dum século maldito
Tomei também lugar na ímpia mesa,
Onde, sob o folgar, geme a tristeza
Duma ânsia impotente do infinito.

Como os outros, cuspi no altar avito
Um rir feito de fel e de impureza...
Mas, um dia, abalou-se-me a firmeza,
Deu-me rebate o coração contrito!

Erma, cheia de tédio e de quebranto,
Rompendo os diques ao represo pranto,
Virou-se para Deus minha alma triste!

Amortalhei na fé o pensamento,
E achei a paz na inércia e esquecimento...
Só me falta saber se Deus existe!¹³¹

Ainda nas páginas finais das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* (1890), o drama espiritual de Antero reaparece. O ser divino, nesta obra, dificilmente se liberta no transcendente, uma vez que o que aí está em jogo é a indecisão de um Antero colocado entre a perspectiva de transcendência de Deus à consciência e uma perspectiva imanentista e

¹³¹ *Idem, Sonetos Completos*, p. 150.

transcendental, segundo a qual Deus é o tipo ou paradigma supremo da perfeição, o que significa ser um ser da consciência, para a consciência e na consciência.

A ideia anterior de Deus é fundamental também para a sua concepção de homem: por um lado, este tende progressivamente para o ser divino como seu ideal de perfeição supremo e, por outro, porque este Deus não é decisivamente colocado na transcendência, o risco é o de levá-lo às portas do absurdo da existência. Ponho uma interrogação: será que o Deus das *Tendências* consegue ser um Deus de esperança, ou este Deus não enche o vazio e o frio que o homem sente perante o absoluto? Talvez que aflore aqui, e nas páginas mais luminosas das *Tendências*, a mesma resposta pela vacuidade que colhemos no soneto «O Palácio da Ventura»:

Sonho que sou um cavaleiro andante.
Por desertos, por sóis, por noite escura,
Paladino do amor, busco anelante
O palácio encantado da Ventura!

Mas já desmaio, exausto e vacilante,
Quebrada a espada já, rota a armadura...
E eis que súbito o avisto, fulgurante
Na sua pompa e aérea formosura!

Com grandes golpes bato à porta e brado:
Eu sou o Vagabundo, o Deserdado...
Abri-vos, portas d'ouro, ante meus ais!

Abrem-se as portas d'ouro, com fragor...
Mas dentro encontro só, cheio de dor,
Silêncio e escuridão — e nada mais!¹³²

A questão da imanência é, todavia, um dado pouco pacífico em Antero. Parece que as crenças da sua adolescência não são postas nunca de parte, pelo menos totalmente. O que parece passar-se com Antero é uma coexistência tormentosa de tendências antagónicas, uma encruzilhada entre a aceitação da transcendência e a aceitação da imanência. Eu já caracterizei como *teísmo agónico* esta indecisão anterior. A dúvida foi vivida por Antero, mais do que em qualquer outro poeta e pensador, de uma forma existencialmente trágica.

Numa carta a Oliveira Martins (13 de maio de 1876), diz-nos o poeta-filósofo que o seu comportamento se assemelha a um sonâmbulo, que não

¹³² *Ibidem*, p. 106.

lhe permitia caminhar direito pela realidade. Manifesta-lhe que sente a necessidade de construir um sistema teórico, «um espartilho de fino aço», que decisivamente o sustentasse na existência:

Eu, por mim, sinto-me incapaz de caminhar direito pela realidade enquanto não tiver, como um espartilho de fino aço, que me sustente, todo um sistema de ideias transcendentais – e é isto que me faz muitas vezes parecer estranho e sonambulesco.¹³³

São as malhas desse espartilho que Antero vai esboçar nas *Tendências Gerais*.

O que nos fica líquido das *Tendências* a propósito da conceção anterioriana do homem é a recusa do evolucionismo naturalista e materialista como teoria que pudesse satisfazer a compreensão da existência humana. Aliás, contra o materialismo evolucionista lutara Antero em textos anteriores, e na carta autobiográfica já citada exprime isso mesmo, quando escreve:

O naturalismo apareceu-me, não já como a explicação última das coisas, mas apenas como o sistema exterior, a lei das aparências e a fenomenologia do Ser. No *Psiquismo*, isto é, no Bem e na Liberdade moral, é que encontrei a explicação última e verdadeira de tudo, não só do homem moral mas de toda a natureza, ainda nos seus momentos físicos elementares.¹³⁴

O tópico do psiquismo ou espiritualismo será desenvolvido nas *Tendências*, significando isso que a ideia de homem tem uma base espiritualista e não materialista. Mas que tipo de espiritualismo é este?

O espiritualismo de Antero tem, sem dúvida, uma componente evolucionista. É um evolucionismo espiritualista *sui generis* que não se confunde com o materialismo evolucionista. A crítica que Antero dirige ao naturalismo num texto publicado em 1886, intitulado *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*¹³⁵, é uma crítica endereçada a um complexo doutrinal, onde se incluem, além do naturalismo, o positivismo, o mecanicismo, o determinismo e o evolucionismo.

Antero atacava não só a interpretação que tais doutrinas faziam da natureza, mas atingia também as ideias antropológicas que continham, isto é, a tese de que o ser humano era explicável pela noção e pela realidade da matéria, um princípio que, generalizado à interpretação de tudo, igualmente se

¹³³ *Idem, Cartas I: [1852]-1881*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 346.

¹³⁴ *Idem, Cartas II*, p. 838.

¹³⁵ *Idem*, «A Filosofia da Natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 93-113.

aplicava ao ser humano. Essas correntes propunham explicar o superior – o pensamento ou o espírito – pelo inferior, a matéria e o movimento.

Assim, a perspectiva naturalista apresentava-se a Antero como redutora e incapaz, por isso, de dar uma explicação cabal do Mundo e do Homem. Num primeiro momento, Antero aceita a explicação mecanicista do naturalismo dizendo ser válida se apenas nos situarmos no terreno da *fenomenologia do Ser*¹³⁶, isto é, no domínio da ciência que estuda os fenómenos, o terreno próprio das ciências particulares. Deste modo, no plano da fenomenalidade nada há a opor ao naturalismo, pois que aí nos situamos apenas na esfera material e esta rege-se pelos princípios e leis mecânicos. Contudo, acrescenta, a interpretação naturalista do real tem os seus limites, ela não dá nem ao homem nem ao mundo um sentido, uma finalidade, um resgate, uma vez que na esfera da natureza regida pelas leis mecânicas do determinismo tudo é simples luta pela vida.

Contraposto ao determinismo mecanicista está o espiritualismo e a liberdade, sendo que é neste domínio superior que pode e deve encontrar-se o sentido do mundo e da existência humana. Antero situa, pois, o reino da liberdade na esfera do espírito. Nesta esfera se jogará a questão da salvação do homem e do resgate universal de tudo. Resgate e salvação que serão vistos pelo prisma da moral e da vida moral, estando aí a chave do redentorismo salvífico onde as *Tendências* irão culminar.

Uma questão, entretanto, se levanta, cuja resposta indicará a pregnância do espírito e da liberdade sobre a matéria e o determinismo. Que argumento utiliza Antero para eliminar a pretensão do naturalismo querer explicar o homem? O argumento situa-se no próprio terreno da interpretação naturalista. Ou seja, é a partir de um fenómeno para o qual o naturalismo procurava argumentos que Antero vai mostrar a falibilidade da explicação de tal doutrina. Esse fenómeno é a *sensação*.

E o que é a sensação? É um facto de consciência. Assim interpreta o naturalista e Antero está de acordo com ele. Portanto, este simples facto de consciência não se encontra na matéria, não é uma propriedade ou característica da matéria, mas reside no homem. É, pois, o homem que experimenta sensações. Antero, então, argumenta: o que se observa na natureza é que a matéria apenas produz matéria e que o movimento apenas produz movimento, logo a acumulação de matéria e de movimento não podem produzir outra coisa senão matéria e movimento, ou seja, produzem o mesmo. Ora, a sensação já não é o mesmo, não resulta da acumulação de matéria nem de movimento. O que significa então?

Significa que ela pressupõe uma realidade de ordem diversa da simples realidade material; presume uma realidade superior, ou seja, a consciência ou espírito. Quer dizer, no mais simples facto da consciência – a sensação

¹³⁶ Cf. *idem*, *Cartas II*, p. 838.

– está a presença do espírito. Por outras palavras, o que Antero quer exprimir é que a sensação implica a interferência ordenadora do espírito, caso contrário o mundo das sensações seria caótico. Isto pode ver-se, por exemplo, em Kant, com o qual Antero tem por aqui aproximação, na medida em que o filósofo da *Crítica da Razão Pura* situa no sujeito as categorias, que mais não são do que estruturas prévias que levam a ordem ao caos das sensações. Assim, a consciência que ordena é distinta daquilo que ela mesma ordena, o que revela que existe uma realidade superior que não é explicável pelas realidades inferiores, como a matéria e o movimento. Está aqui a base para Antero resolver a dicotomia entre a natureza e o espírito ou entre o naturalismo e o espiritualismo. Como? Se é o espírito que introduz a ordem no conhecimento da realidade, isso significa que a natureza está sempre colocada no ponto de vista do espírito, que é o sujeito do conhecimento. É por isso que Antero, nas *Tendências*, diz que a visão do mundo está no espírito. A conciliação entre o naturalismo e o espiritualismo ocorre precisamente porque é sempre o sujeito que faz a interpretação da natureza.

O poeta-filósofo encaminha-se para uma tese que afirma que o espírito é uma realidade dinâmica e que, como dinamismo, deve conceber-se como força, não à maneira das forças mecânicas da natureza, regidas pelo determinismo, mas como uma força a ser afirmada como espontaneidade. A espontaneidade significa que o espírito está apto para o conhecimento e que tem uma capacidade de ser espontâneo, ou seja, é capaz de criar os fins para os quais tende.

Antero não nega a importância da ação do mundo externo; simplesmente esta ação é moldada pelas leis do espírito. Aqui, não é o espírito que se modifica por tal ação externa, mas é ele que modifica as impressões que recebe do mundo exterior. As leis do espírito são as leis de um novo determinismo que não pode ser confundido com o determinismo que encontramos na natureza. Por um lado, o espírito é espontâneo na ordem do conhecimento, já o vimos, e, por outro, ele é também espontâneo na ordem da vontade, quer dizer, na ordem da vontade ele tem em si a razão da sua própria determinação e a razão dos seus fins. Portanto, esta determinação é uma autodeterminação, o que é diferente do determinismo cego da natureza, e pela razão de que um tal determinismo do espírito é consciente de si.

Se o espírito é uma realidade dinâmica e criadora, consciente, que põe as suas próprias determinações e os próprios fins para que se dirige, então estamos perante um espiritualismo de tipo evolucionista. Transposto para o plano da interpretação do ser humano, este aparecerá como um ser livre, consciente, em trânsito de aperfeiçoamento no mundo, na sociedade, na história, que pelo poder e pela força da consciência coloca fins ou objetivos para si. É nesta medida que ele é também um ser moral, no sentido de que é um ser que se autodetermina.

Mas determina-se para onde? Determina-se para o absoluto, que é o paradigma ideal da perfeição humana. É aqui que o espiritualismo evolucionista

de Antero adquire os seus traços mais completos, ligando-se, por um lado, à visão do homem como um ser para a perfeição e, por outro, concebendo-se como exigência da própria evolução da consciência humana, articulando-se com a ética. O trânsito evolutivo do homem é definido como passagem das tendências egoístas para o altruísmo, que é a vivência suprema do Bem, que é já ou se quer salvífica e que tanto supõe resgatável o homem da matéria e do determinismo mecânico quanto o salva do engolfamento no sensível e nas paixões.

A ideia da evolução espiritual configura o homem como um ser que surge inicialmente repartido entre as paixões, a satisfação pessoal dos seus instintos e desejos, e a sua tendência para o absoluto da perfeição. Todo o homem possui em si esta tendência, a marca do infinito em nós, de modo que a verdadeira existência é aquela que realiza em si o absoluto, que procura aperfeiçoar-se segundo uma adequação progressiva ao modelo ideal de perfeição, e esta adequação não pode ser senão pela moral e pela virtude. A liberdade humana ganha-se quando a consciência reconhece a marca do infinito nela e se realiza de acordo com essa sua disposição, que consiste, afinal, na mais alta determinação do homem. É assim que podemos interpretar a seguinte passagem das *Tendências*:

A lei moral, criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é lei perfeita da liberdade, porque o próprio dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade, e transforma-se em atracção pura, puro amor. A autonomia da vontade, só virtual até este momento, é agora real e completa: determinação, motivo e condicionalidade confundem-se com o seu próprio ser. Só agora é plenamente causa, porque só agora é plenamente fim de si mesmo. Esta perfeita identificação do *eu* com a sua essência absoluta, por onde a sua primitiva espontaneidade se define finalmente como liberdade, é que é a essência do bem. O bem é o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de todas as limitações, criando em si, de si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo. O indivíduo natural subsiste ainda, mas subsiste apenas como o ponto em que se dá este processo espiritual. O *eu* limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma cousa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser.¹³⁷

¹³⁷ *Idem*, «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX, in *Filosofia*, p. 165.

O eu que se identifica com o absoluto não está mais sujeito à heteronomia das paixões, para utilizar uma expressão de Kant. Trata-se de um eu superior e impessoal, embora ligado ao indivíduo. Quer dizer, o homem não perde a sua individualidade, supera sim as tendências passionais ou egoístas. É nesta medida que o eu é autônomo e absoluto.

Afinal, tudo tende, todo o universo e o próprio homem, para um vértice comum: o Bem. Cada ser humano possui uma vontade de realizar o próprio fim, que é a sua identificação com o ideal de perfeição, o qual não pode ser outro senão Deus. Ele tende, pois, para realizar o Bem, o Amor e a Virtude. As *Tendências*, empreendendo a rota salvífica do homem, têm como objetivo final libertá-lo de tudo o que for força contrária ao desempenho da consciência virtuosa, e por isso tem como postulado que a autonomia do homem como ser de liberdade é essencial para que atinja o grau mais alto da escala do ser, que é o Bem, sendo a consciência humana o lugar em que o mundo se justifica, movendo-se este da inconsciência da matéria à consciência.

O Bem, identificado com Deus, surge como a meta final da evolução do homem. No entanto, este Deus é um ser ambíguo, espécie de categoria do ideal, imanente à consciência humana na medida em que é para esta o paradigma universal da perfeição absoluta. Contudo, há determinadas passagens em Antero que, interpretadas, podem levar-nos para o plano da transcendência do ser divino. Deus é visto como um transcendental, mas, por outro lado, parece ser transcendente à consciência. A sustentar isto está a ideia de que a evolução do espírito, dando-se no Tempo e na História, supera o Tempo e a História, mergulhando na vida eterna. A eternidade não seria possível se Antero não a concebesse como a possibilidade mesma de Deus ser real, colocado para lá da consciência como um ser que, em si, recebe as almas. Um Deus que salva. Todavia, Antero não é claro a este respeito, daí resultando a ambiguidade típica do seu Deus, ambiguidade que acompanha toda a trajetória do seu pensamento, desde Coimbra até à fase final da sua vida. Daí que as almas, a despeito da virtude e do bem para que tendem, acabem no ponto imoto e vazio do absoluto. É que a possibilidade de um Deus que salva é apenas uma possibilidade. Um Deus categorial não redime efetivamente, e as almas só podem tender para a aniquilação.

As *Tendências* culminam num pensamento salvífico, que, não obstante, nos deixa intelectual e emocionalmente insatisfeitos, uma insatisfação que só um Deus que salva nos poderia levar a superar. A virtude do homem, quer Antero, desemboca na santidade. O santo é o mais alto grau da consciência virtuosa, a imagem ou o símbolo do homem perfeito, o termo da evolução espiritual humana, uma vez que ele é a consciência que atingiu o mundo do Bem e da verdadeira Liberdade, e é a consciência que redime o mundo e os seres:

Se pois só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das cousas e o fim último do universo, concluíamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem.¹³⁸

A concepção última do homem como homem santo revela-nos o que a antropologia de Antero efetivamente é: uma antropologia espiritualista. O homem é um ser racional e espiritual, define-se como razão e como espírito. É pela razão que o homem é verdadeiramente, na medida em que a razão é vista como o ponto máximo da evolução, e é como ser racional que o homem se autodetermina para o absoluto e para a perfeição¹³⁹.

A razão abre o ser humano à compreensão de si mesmo como espírito, descobre-o como ser espiritual cujo conhecimento implica o dever de desenvolver-se como tal, isto é, o homem incarna a missão de realizar em si o absoluto de perfeição como a única, real e verdadeira missão da sua existência.

A concepção anterioriana do homem é, como vemos, uma concepção heroica. O heroísmo da existência humana na sua luta pelo Bem encontra a sua representação última na heroicidade do santo, «o homem de acção por excelência»¹⁴⁰. Nesta passagem de um dos seus textos polémicos espelha-se a sua concepção heroica do homem:

As grandes, as belas, as boas coisas só se fazem quando se é bom, belo e grande. Mas a condição da grandeza, da beleza, da bondade, a primeira e indispensável condição, não é o talento, nem a ciência, nem a experiência: é a elevação moral, a virtude da altivez interior, a independência da alma e a dignidade do pensamento e do carácter.¹⁴¹

Para o tema da redenção do mundo e do homem há que ter em conta três ideias básicas em Antero: a ideia de evolução, tanto biológica quanto dialética; as ideias de consciência e liberdade; e a ideia ética de santidade. Estas ideias confrontam-se no interior de um problema fundamental que constitui o problema de Antero, Deus.

Das sugestões poéticas dos seus sonetos às páginas teóricas das *Tendências* é possível surpreender os traços de uma complexa visão da redenção do mundo e do homem, complexa porque ela se afunda na indecisão teórica de Antero por um Deus, ou simples categoria do ideal, com repercussões

¹³⁸ *Ibidem*, p. 167.

¹³⁹ Cf. *ibidem*, p. 161.

¹⁴⁰ *Idem*, *Cartas II*, p. 804.

¹⁴¹ *Idem*, «Bom-Senso e Bom-Gosto», in *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 336.

na vida ética, enquanto modelo desta vida, ou ideia imanente nos seres, no mundo, nas coisas, desde a inconsciência da matéria à vida do espírito, provavelmente a ideia mais próxima da dialética de Hegel e da noção de divino enquanto evolução, ou ser inconsciente, segundo a influência de Eduard von Hartmann e Schopenhauer, ou ser entrevisto como transcendente, mais pelo desejo da crença do que pela razão e a fundamentação teórica.

Nas páginas últimas das *Tendências*, o pensamento anterior de Deus é aporético, existencialmente agônico, resumindo as possibilidades de concepção de Deus, que enunciei, a duas: enquanto categoria do ideal, com existência apenas na consciência ou meramente transcendental, ao modo de Kant e de Deus como postulado da razão prática, e enquanto ser de entrevista transcendência, além, pois, da transcendentalidade da vida subjetiva.

O problema da redenção como problema real está preso no interior do novelo de indecisões de Antero, de tal modo que, pode dizer-se, a solução terrível para que aponta é a da gnose de uma razão tentando a via de uma redenção impossível, que é apenas ética, da razão e do homem pela razão e pelo homem. Convirá, pois, insistir na hipótese contrária, a da transcendência. Não há outro senão o Deus que salva.

3.2. Crise e Redenção nas «Tendências» de Antero de Quental

Urbano Sidoncha e Idalina Sidoncha

3.2.1. Preliminares

Sobre o texto das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* já tudo foi dito. Da eloquência da “letra” ao seu conteúdo penetrante, passando pela fina mas robusta resistência à voracidade dos automatismos sobrevenientes numa ciência desenraizada ou numa filosofia estranhamente deslumbrada, os indiscutíveis méritos deste texto e suas putativas misérias foram sobejamente assinalados¹⁴². Não nos cabe, pois, engrossar esse denso

¹⁴² Isso mesmo reconhece, com pertinácia, Leonel Ribeiro dos Santos. Na apresentação de sua autoria do texto das *Tendências*, Leonel Ribeiro dos Santos observa: «As *Tendências* têm sido objeto das mais díspares apreciações. Infelizmente, estas são, com frequência, mais retóricas do que compreensivas. Celebradas por uns com adjetivos encomiásticos, são acusadas por outros de sumárias, superficiais, e até contraditórias. Uns veem nelas a realização mais madura do espírito de Antero, outros as preferem ler como o termo natural de um espírito frustrado. Há os que preferem interpretá-las em registo psicológico e os que as interpretam considerando preferentemente a sua pertinência filosófica.» (Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, pp. 19-20.)

caudal de elogios – ou de inusitados remos –, que nada acrescentariam de monta à substância da discussão. Neste texto das *Tendências*, o ato mecânico da repetição, aqui investido na sua leitura atenta, não produzirá o efeito que Antero magistralmente diagnostica para automatismos afins: o espanto permanece, a exuberância da mensagem não sofreu qualquer erosão e a ideia de construção não se apresenta sob o signo da artificialidade, exprobado correlato do «espírito de construção». Por contra, em cada releitura há um reiterado convite para a restauração desse laço vital entre pensamento e realidade, oferecendo-nos uma visão global e sinótica que é, *por isso* e não a expensas disso, uma visão profunda, densa e *positiva*.

Não é, convenhamos, tarefa fácil aquela que Antero chamou a si: numa época em que, como o próprio reconhece, a ideia de desenvolvimento brotara com irrestrita fecundidade no solo originário de cada ciência¹⁴³, definir limites para a profusão de modelos de inteligibilidade da realidade induzidos pela sua deiscência e dinâmica próprias não pode deixar de ser visto sob o signo da heterodoxia ou da disrupção. Esses limites não são, como dirá mais tarde Bachelard, imputáveis a uma qualquer determinação externa que ilibe o ato de conhecer das responsabilidades que objetivamente lhe cabem. Resultam antes da sua natureza intrínseca e emergem como resultado das vicissitudes que coartam a natureza humana na sua capacidade de concretização.

3.2.2. O destino da condição humana no jogo tensional entre filosofia e ciência

Entretanto, um fio condutor percorre todo o texto com uma coerência inquebrantável: o de não sancionar nenhuma «leitura» que não se ajuste ao pulsar da realidade. Nessa categoria deve incluir-se a atitude hegemónica que tudo dá como absolutamente adquirido, a vituperada «atitude natural» que ostensivamente desconsidera a possibilidade de enigmas, a mesma, portanto, que seria esconjurada pelo nascimento de uma *escola* que acabaria por definir a face de toda a contemporaneidade, a saber, a fenomenologia *qua* filosofia transcendental. A abertura à rebeldia de uma realidade que não se contenta em ser aquilo que é, a porosidade dos sistemas, a curiosidade relativamente «a outras influências, venham elas donde vierem»¹⁴⁴ ou a procura obstinada

¹⁴³ Essa constatação motivara, aliás, uma das tiradas mais conhecidas deste texto das *Tendências*, reveladora da fina ironia do seu autor. Referindo-se à investida da filosofia transcendental que diminuía significativamente o papel e o lugar próprios da ciência, Antero constata com agudeza: «Reconheçamos que era, pelo menos, mal escolhido o momento pela filosofia transcendental para vir impor a essas diligentes e poderosas obreiras os seus planos *a priori*.» (Antero de Quental, «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, Organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 134.)

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 120-21.

de uma visão sinótica que vença de entrada o olhar tubular diretamente adstrito a um corte sincrônico da realidade são algumas das diretrizes mais estuantes do pensamento de Antero e são também, em razão disso, aquelas que produziram consequências mais duradouras.

O destino da condição humana – esse é, aliás, o interesse que aqui nos move –, mais do que a sorte de uma corrente filosófica ou a credibilidade do próprio empreendimento científico, parece depender dessas orientações. Não há possibilidade de redenção num naturalismo que tritura os factos íntimos da consciência. Perante a inaceitável pretensão de um panlogismo de má memória em construir o sentido da realidade sem «molhar a ponta dos dedos», incluindo o da nossa realidade enquanto sujeitos psicossomáticos assim convertidos em simples «abstrações», é a própria condição humana que se vê subitamente convocada para um combate que não admite deserção. O mesmo sentido de diligência que será, aliás, investido na restauração da nossa condição de «indivíduos», aquela que a tão insensata quanto inevitável profusão dos sistemas, de sua vez alicerçados num dogmatismo há muito afastado das mais ricas exigências filosóficas do nosso tempo, havia pulverizado quase irremediavelmente.

A procura de síntese(s) é, afinal, uma busca pelo restabelecimento dessa unidade primordial que nos define como humanos e a que o fanatismo dogmático não pôde, não soube fazer *jus*. Não há jornada mais mobilizadora que esta. Nenhuma parece ser mais desafiante. Com efeito, a experiência histórica parece contrariar estas expectativas, substituindo uma unidade de pontos de vista funda e duradoura, erguida a partir da diluição das diferenças numa espécie de reintegração no absoluto primordial *à la* Sampaio Bruno, por uma unidade contrafeita, tecida na mera concatenação acidental de perspectivas que assim nunca chegam verdadeiramente a dialogar, no sentido em que não chegam sequer a convergir num ponto comum.

As dificuldades emergem de toda a parte e são de toda a ordem. Todas parecem ter, todavia, uma abordagem comum: seguir a via da *desnaturalização*, e, o que tem o mesmo valor, a da suspensão da eficácia da atitude natural. Isso produz efeito imediato na sinalização da condição do próprio pensamento humano como “enigma”. Tomado como realidade insofismável no plano da atitude natural, a evidência do pensamento próprio soçobra ante um processo de desnaturalização que ouse ir para lá da prosaica questão do «que há», assim mergulhando num mundo de perplexidades e de absoluta vertigem. Com efeito, perguntar «*como há* pensamento?» sinaliza uma viragem profunda e tendencialmente irreversível, que acabará por ter um impacto que não é despidendo na definição de um certo «ar de família» que assim atravessa e define o espaço lógico do que se convencionou chamar de «pensamento contemporâneo», aclarando-lhe o carácter e ajustando-lhe o escopo. Não será, convenhamos, coisa pouca, numa época em que filosofia e ciência, cada uma seguindo um programa próprio, esgrimiam argumentos

para decidir, esconjurada que estava ainda a possibilidade de qualquer forma de indeterminação, quem podia mais facilmente renunciar ao contributo da sua parceira de jornada na definição de uma moldura compreensiva e totalizante da realidade.

Tomadas como sintoma de um enigma, e apenas nessa circunstância, as tensões que definem a condição própria do pensamento humano poderão finalmente emergir, vinculando-o a uma realidade em permanente devir e fazendo dele «cousa viva», vencendo de entrada o perigo de decadência moral que o próprio Antero sinaliza no início do texto¹⁴⁵. O movimento mecânico, no seu incansável desdobramento em sucessivos atos, não seria mais do que uma confrangedora forma de inércia caso não tivesse na sua génese um primeiro impulso, o qual, subtraindo-se ao desdobramento mecânico do próprio movimento, pudesse, não obstante, reclamar a sua origem. É este truísmo que parece cair no esquecimento, principalmente em época de justificada euforia relativamente às capacidades de realização da razão humana.

3.2.3. Em cumprimento de um ambicioso plano de desnaturalização: suas consequências

A insuperável cisão que se opera na intimidade do pensamento humano será, pois, aquela que se verifica entre o seu singular destino de revolver poeira em busca de resposta para todas as questões e aquelas que pode efetivamente dirimir em respeito pelos limites impostos pela sua própria natureza. Essa será, todavia, a cisão virtuosa, que não belisca, antes vivifica, a integridade do pensamento, ora concretizada no *ato* do que pode ser decidido em cada momento histórico e alicerçada numa *possibilidade* longínqua de concretização que recua à medida que dela nos aproximamos. Com efeito, tomada como ideia reguladora, a verdade *absoluta*, que ameaçava de decadência moral um pensamento que a cotejasse no horizonte constitutivo, recobra um *lugar* e um *valor* que à partida não lhe seriam próprios. Isso permite-nos, outrossim, nutrir uma ideia de «especialização» que vem contrariando uma certa ortodoxia, que justamente a pensa verticalmente na ótica do aprofundamento, em detrimento de um olhar angular que seria convocado pela sua capacidade de perspetivar a realidade pelo «canto» e não pelo «centro do olho». A intuição de Antero é, também aqui, espantosamente penetrante: o convite à petrificação, inevitável correspondente de uma «cegueira universal», virá preferencialmente de respostas pretensamente robustas mas desenraizadas do seu contexto, e menos de sínteses provisórias mas convictamente «situadas».

Esta via da desnaturalização segue, devidamente matizada, novas e fecundas direções. Tomada como orientação de fundo para cotejar a complexa relação

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 117.

da filosofia anteriana com o hegelianismo – sistema filosófico que acolhe a própria evolução intelectual de Antero, como este último confessará nas suas *Cartas* – os seus traços mais marcantes emergem, finalmente, em toda a sua plenitude. Ela significa, numa primeira mas decisiva aceção, a suspensão do mecanismo que faz da «evidência» a nossa forma natural de nos relacionarmos com um mundo que perdeu, a todo o transe, a capacidade de provocar *espanto*. O *apriorismo* e a possibilidade exorbitante «de construir o universo dedutivamente e só com o poder da dialética»¹⁴⁶ – expressões limite de um formalismo dogmático que liminarmente recusa à realidade a veleidade de qualquer forma de exterioridade, desconstruindo no mesmo passo a clássica aproximação positivista à ideia de verdade como «correspondência» entre um *sentido* (interior) e sua *referência* (exterior) –, ferem de morte o imperativo da liberdade moral da consciência individual. O libelo acusatório contra esta filosofia sem epiderme fora construído pelas ciências, em defesa do pleno reconhecimento que se entendia devido ao direito dos factos positivos, de sua vez alicerçado num vertiginoso desenvolvimento das próprias ciências que progressivamente arregimentaram, em razão dessa evolução, «tendências mecanicistas e deterministas», aqueles que eram, paradoxalmente, os desvios apontados ao naturalismo metafísico e à sua «dialética gelada e inerte». Esse fora ainda, como é sabido, o passo intermédio que levou Antero a forjar o seu conhecido diagnóstico de «crise do pensamento contemporâneo», uma crise que, por sobre as suas irrecusáveis dimensões científica e filosófica, tinha um lastro essencialmente *humano*. A conciliação das tendências expressas por Antero na antítese entre «espiritualismo e liberdade, dum lado, mecanismo e determinismo, do outro»¹⁴⁷, convocará uma visão moral do mundo que é, no fundo, a argamassa que dá unidade e sentido a todo o texto das *Tendências*.

3.2.4. Indagações com o conceito de «alma» como pano de fundo

Entretanto, algumas das ideias que foram sendo esgrimidas por Antero nas suas *Tendências* são bem reveladoras de uma conceção global da condição do homem, a qual, sem perder de vista a hermenêutica antropológica que se lhe afigura própria, se inscreve no horizonte mais vasto de uma conceção escatológica. Algumas dessas ideias estão bem expressas, por exemplo, na forma como o autor convoca o conceito de «alma». Tais referências surgem com maior verticalidade e espessura no contexto da crítica que é dirigida ao sistema hegeliano a que já antes fizemos menção. Nesse primeiro contexto, Antero elenca o conjunto das reações das ciências que se situam para lá do perímetro das disciplinas científico-naturais e onde inclui, justamente, o ainda indeterminado projeto da psicologia escocesa. Como todas as «ciências»

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 131-132.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 141.

que o autor reúne sob o signo do «valor científico relativo», i.e., as disciplinas que tinham ainda alguma coisa a provar do ponto de vista da consolidação do seu campo de estudo ou da firmeza da sua orientação metodológica, o que vale nas críticas que nelas têm origem e que encontram no hegelianismo o seu destinatário é o facto de tal robustez científica não ser absolutamente decisiva para fazer abalar os frágeis alicerces do sistema hegeliano. Com efeito, mesmo saindo de disciplinas que não possuíam «métodos próprios e de grande rigor assim como uma lógica sua»¹⁴⁸, impedindo-as de se afirmarem, *ipso facto*, como membros de pleno direito no espaço lógico das disciplinas científicas, o protesto lavrado por cada uma delas revelar-se-á *suficiente* para expor à saciedade a confrangedora fragilidade do hegelianismo, enquanto promove uma inaceitável dissolução da liberdade moral dos indivíduos no horizonte mais amplo do próprio sistema e da sua pesada cadeia de necessidades lógicas. Nas palavras do próprio Antero,

pouco importa que, cientificamente, a psicologia dos Escoceses tivesse um valor só muito relativo: ela representa entretanto um facto histórico considerável, uma grande afirmação da alma moderna reivindicando, por assim dizer, o seu direito sobre si mesma, proclamando-se obreira do seu próprio destino, criadora da sua própria finalidade, espontânea nas suas determinações, e repelindo, como sugestões degradantes, as ideias [...] que possam entibiar a sua energia moral.¹⁴⁹

A ideia de espontaneidade, quer dizer, a qualidade mesma que nos redime enquanto indivíduos, resgatando-nos ao modelo do movimento mecânico que de um só golpe nos transforma em meras «abstrações, simples determinações lógicas de uma ideia»¹⁵⁰, confere à discussão sobre este conceito de alma – bem assim como à constelação de conceitos que em torno dela gravita – um traço de irrecusável atualidade.

Com efeito, a possibilidade de nos podermos definir como fonte, como *origem* dos princípios que nos determinam a agir – e no único movimento em que o determinar-se já não é limitar-se –, é o inevitável correlato de uma irrenunciável ideia de autonomia, face visível da liberdade que nos define como humanos. A mesma que será ainda cotejada por Antero noutro momento, quando, já em contexto de diagnóstico de crise do pensamento contemporâneo que aqui já convocámos, fala da «visceral renovação do caduco espiritualismo, retemperado no criticismo kantiano e numa psicologia de tendências verdadeiramente científicas»¹⁵¹. Esse projeto de renovação colige

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 134.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 140.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 141.

incontáveis motivos de interesse para a discussão atual. Por um lado, permite retomar o tema da «impregnação filosófica das ciências», denunciando a “desoladora” incompletude, limitação e abstração de uma inteligência científica que, colocando-se no plano dos factos mas sem nunca os colocar em contexto, em relação com as «ideias superiores» que os vivificam, produz uma mundividência *elementar, abstrata* e estranhamente *desenraizada*. Por outro lado ainda, antecipando algumas das conclusões que hoje pontuam o aceso debate sobre aquilo a que se convencionou chamar de «problema mente/corpo», permite retomar o debate sobre o tema da alma, sublinhando de novo o escopo escatológico do projeto filosófico de Antero.

Nesse apartado e nas camadas intermédias em que se vai urdindo o sentido global da discussão, há outros motivos de interesse: se há pouco se assinalava a escolha de disciplinas ainda em processo de robustecimento para liderarem a reação ao hegelianismo e o acerto dessa escolha, visto que eram suficientemente competentes para desafiar as pretensões dogmáticas do idealismo hegeliano, agora sublinha-se o triunfo desse processo de robustecimento e seus efeitos, nomeadamente numa discussão mais situada do conceito de «alma». Constatado o óbvio, isto é, o anacronismo do dualismo cartesiano que fazia perigar a conceção mesma do homem como «indivíduo» (aquilo que, por definição, se não pode dividir), apoiando-se de sua vez numa psicologia já muito distante da estratégia ziguezagueante do incipiente projeto escocês e ancorando-se ainda na capacidade outorgada pelo criticismo para enfrentar todas as verdades supostamente adquiridas, a «personalidade realista da alma» cairá definitivamente para dar lugar a um conceito novo de *consciência*, o qual, sem hipotecar a sua dimensão somática (não há consciência sem corpo), sinaliza um facto novo, «inabalável e soberano», que ora permite abordar sem temores, varrida que está a «antiga vegetação parasita», a realidade e autonomia do espírito, «força espontânea» e «por cima disso, uma força consciente»¹⁵².

A evolução não é apenas uma complicação crescente de forças elementares: é um alargamento de ideias, isto é, de existência verdadeira. E se o ideal supremo, que a tudo atrai, para que tudo gravita, é razão, vontade pura, liberdade, a evolução só será perfeitamente compreendida definindo-se como espiritualização gradual e sistemática do universo.¹⁵³

¹⁵² *Ibidem*, p. 155.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 163.

3.2.5. Aproximações finais

Com esta decisão, abrem-se de par em par as portas de um novo projeto de espiritualismo, um que não se afirma já pela negativa, i.e., pela mera recusa do mecanicismo, antes fundamentalmente como afirmação da vida espiritual, e desta como crença no progresso moral da humanidade. António Sérgio verá nesta predileção pela vida espiritual um «hino à santidade»¹⁵⁴. Não há dúvida que é assim, dado que é nessa demanda de santidade que se joga o próprio sentido do *progresso* que nos comanda os passos, despojando-nos das tendências animais, marcas provisórias da heteronomia da vontade que constituem para a humanidade o seu inevitável ponto de partida:

[...] sem o esforço sempre renovado do pensamento para a razão, da vontade para a justiça, de todo o ser social para o ideal da liberdade, o caminho andado escorrega por debaixo dos pés e a animalidade toma outra vez posse do terreno onde o espírito, adormecendo, não soube manter-se. Enganam-se pois singularmente os que sonham um progresso como que mecânico, caminhando por si e beatificando os homens independentemente da energia moral deles: por outras palavras, um progresso realizado fora do espírito e sem a sua intervenção.¹⁵⁵

A fina intuição de António Sérgio só parece ter sido traída na desconsideração, apenas aparente, da importância que a Filosofia, vertida na forma perene de uma dissertação, reclama nesta discussão, *de jure*. A concessão ao sentimento e ao coração revela-se, afinal, um renovado pretexto para sinalizar ainda o papel insubstituível da especulação, que é mais, muito mais do que «uma mera curiosidade de espíritos especulativos», ou, nas palavras de Antero, «o que dela aceitam e fazem seu os que não são filósofos de profissão [e que] constitui afinal [...] o que ela é realmente»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ António Sérgio, «As «Tendências» como poema metafísico e místico», in Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 114.

¹⁵⁵ Antero de Quental, «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia*, Organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 164.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 170.

3.3. O caminho do céu ou a redenção universal segundo Guerra Junqueiro

Joaquim Domingues

a minha teoria, por desgraça ainda inédita, [...] desde 1890 se encontra formulada [...] reduzindo a história da vida a uma psicologia cósmica, que se converte numa ética, e que acaba afinal numa teologia

Guerra Junqueiro (1921)

O Caminho do Céu se intitula o poema que, apesar de inacabado, Guerra Junqueiro quis que ficasse como seu testamento espiritual, com a legenda autógrafo: «será publicado logo após a minha morte», conforme se lê na gravura que o acompanha desde a primeira edição, em 1925. O título corresponde na perfeição às parcas composições que logrou escrever e à intenção expressa nas anotações intercalares; era, no entanto, pouco conforme aos valores dominantes ao tempo e, por maioria de razão, nos nossos dias, em que chegou quase ao limite o processo de negação da cultura tradicional, que moldara a acção do povo português em prol do progresso humano. De tal modo que também hesitei em atestar o valor do livro, por via do título, assaz conotado à literatura religiosa de outros tempos.

Recordo, entre outros, o *Caminho do Céu descoberto aos viadores da terra*, do «frade menor e recolecto» Frei António de São Bernardino, «indigno filho da Província dos Algarves no Reino de Portugal», publicado em 1665, em Londres. E «Oferecido à Majestade da Sereníssima Rainha da Grã-Bretanha», D. Catarina, filha de D. João IV, em cuja comitiva fora para Inglaterra, como “seu Teólogo e Pregador”. Ali enfrentaria, mais do que as agruras do clima, a suspicácia dos meios protestantes, pelo que se viu constrangido a regressar a Portugal, aconselhado pela soberana, para evitar males maiores.

O episódio tem alcance mais do que circunstancial, sabido como foi naquele reino que ganhou máxima expressão e expansão o sistema de valores estruturante da modernidade, a que as ruturas reformistas tinham aberto o caminho. Ora, se lhe resistimos com êxito durante largo tempo, acabámos por render-nos, mais do que converter-nos, à sua lei; num combate em que o argumento económico teria sido decisivo, segundo crêem alguns. De modo que, mais do que a humilhação e o esbulho decorrentes do ultimato de 1890, cujos efeitos foram assaz intensos na mente do poeta, conforme se depreende das estrofes inclementes da *Pátria*, seriam porventura as razões que o moveram a escrever contra a loura Albion a *Marcha do Ódio*.

Como se a crise espiritual, que então sofreu, o despertasse para a consciência do reduto essencial, do cerne da identidade pátria, que estava em

processo de avançada degenerescência. A crer nos seus derradeiros escritos, assim como no testemunho dos amigos próximos, entre os quais João Grave, Luís de Magalhães ou Júlio Brandão, o seu trajecto espiritual seguiu desde então uma linha de reaproximação à Igreja. Infelizmente, a controvérsia religiosa e política em torno da última fase da sua vida mais contribuiu para confundir do que para esclarecer o verdadeiro significado de uma obra controversa, sim, mas de um vigor e riqueza ímpares.

Ainda assim, vale a pena registar o depoimento que, no dia da morte do poeta, D. Tomás de Melo Breyner, o seu médico assistente, inscreveu no seu exemplar de *A Velhice do Padre Eterno*: «O autor deste *livro mau* deixou o mundo convertido à fé católica conforme tantas vezes me declarou durante a sua longa doença que o matou». Acrescentando: «quis socorros espirituais que não chegaram a tempo», mas deixou claro «querer enterro religioso e católico com padres»¹⁵⁷. O que é corroborado pelos elementos coligidos no 'Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro', incluído no ensaio de Ângelo Alves sobre «A Conversão de Leonardo Coimbra. História e interpretação», publicado na revista *Humanística e Teologia*, t. IV, fasc. 2-3, Porto, 1984, de que há separata.

A mesma lúcida coragem de confessar que *A Velhice do Padre Eterno* «se tornou conhecido e foi aclamado, justamente pelo que nele há de grosseiro e imperfeito», o levava a declarar a João Grave: «E toda a minha pena é de não poder eliminar esse livro da minha obra». Tinham-se modificado as suas opiniões sobre a Igreja; não porque antes condenasse os valores religiosos; bem pelo contrário, pois, como assevera o amigo, o livre-pensador «nada mais era do que um claro desdobramento do crente. Na alma religiosa de Guerra Junqueiro jamais houvera um ocaso». A verdadeira razão do seu violento anticlericalismo fora, dizia ele, «o meu sentimento cristão sobreexcitado»¹⁵⁸.

O poeta nunca esquecera a fé que tão vivamente o animara desde menino:

*Minha mãe, minha mãe! ai que saudade imensa,
Do tempo em que ajoelhava, orando, ao pé de ti. [...]
E, mãos postas, ao pé do altar do teu regaço,
Vendo a Lua subir, muda, alumando o espaço,
Eu balbuciava a minha infantil oração,
Pedindo ao Deus que está no azul do firmamento
Que mandasse um alívio a cada sofrimento,
Que mandasse uma estrela a cada escuridão.*¹⁵⁹

¹⁵⁷ Autógrafo reproduzido em *Guerra Junqueiro. Evolução do seu pensamento*, de Carlota Almeida de Carvalho, Lisboa, 1952.

¹⁵⁸ Guerra Junqueiro, *O Caminho do Céu*, nota preambular in Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, Porto, [1972], organização e introdução de Amorim de Carvalho, pp. 961-962.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 340.

Daí a revolta contra os ministros da Igreja que, por ignorância, cupidez ou perversão espiritual, degradavam as realidades sublimes que aprendera a venerar. Numa atitude de justiceiro, que lhe granjeou tanto admiradores como detratores, e ajudará a explicar também a forma implacável como reagiu, no domínio político, contra D. Carlos e a dinastia de Bragança. Duas dimensões, a religiosa e a política, que em vão tentará separar quem quiser desvendar a razão da história de Portugal.

Curioso paralelo com a atitude de alguns cristãos-novos e judeus-novos, movidos por fundo ressentimento contra as reais e presumidas injustiças que tinham vitimado os seus pais e avós. Na verdade, o incontido e indiscriminado ódio à Igreja e à coroa, por mais de uma vez expresso desde 1820, mormente em 1834 e em 1910, mal se explica por razões objetivas e menos ainda pelo culto dos valores liberais e republicanos. Motivações de origem subconsciente, estão por certo na origem dessa hostilidade contra as pessoas, as práticas e as instituições tradicionais, que tem perturbado a vida portuguesa nos dois séculos recentes.

O que singulariza Guerra Junqueiro é o modo como ponderou e superou as posições que, mesmo quando invocava motivos nobres ou razoáveis, eram, no entanto, manifestamente desajustadas e mesmo injustas. A crise espiritual que enfrentou por volta de 1890 merece, por isso, a melhor atenção, até por ter estado na génese do livro capital, *Os Simples*, bem como de toda a obra posterior, em verso e prosa, editada e inédita. Que o novo lirismo não contradizia, mas era antes o reverso da sátira de *A Velhice do Padre Eterno*, ele o atestara em 1892.

As minhas antigas opiniões religiosas, em vez de se modificarem, acentuam-se cada vez mais. Redobra em mim, com um desenvolvimento progressivo de misticismo naturalista, a aversão e a hostilidade à igreja católica, grosseira fórmula materializada do transcendente e divino espírito de Jesus.¹⁶⁰

Se tal aversão e hostilidade foram declinando ao longo dos trinta anos seguintes, isso não terá resultado, como a alguns se afigurou, da rendição de um espírito debilitado pela doença e pelos anos, mas antes da progressiva assunção de um ‘credo’ que, porventura, ultrapassa a profissão de fé canónica. E que, embora vincadamente pessoal, não deixa de ser ‘católico’; dando expressão à religiosidade de algum modo implícita, virtual ou meramente aludida na tradição popular e até, por vezes, na mais erudita. Segundo as suas palavras,

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 917.

O cristianismo dos *Simples* é o inocente e meigo cristianismo popular, feito com a ignorância absoluta do dogma e com a intuição humana dos Evangelhos. A exegese do povo, na sua rudeza nativa e embrionária, é por vezes duma penetração sublime e reveladora.¹⁶¹

Desde então, até a *O Caminho do Céu*, com momentos altos na *Oração ao Pão* e na *Oração à Luz*, Junqueiro delineou uma teologia, que está ainda por meditar, não só pelo que revela da nossa espiritualidade, mas quiçá também pelo seu contributo para matizar, ampliar e completar a doutrina consuetudinária da Igreja.

As circunstâncias explicam que o antigo aluno de Teologia preferisse falar de filosofia e de metafísica, conquanto estivesse consciente do alcance teológico de um pensamento que, vertido em verso rítmico, rico de imagens e beneficiando das chamadas liberdades poéticas, evitava controvérsias improfícuas, desde que, abandonada a fase crítica, enveredara por uma atitude construtiva. Como não há bela sem senão, assim como desencadeara a reação dos crentes às diatribes da fase anterior, veria depois desvalorizada a vertente filosófica e religiosa do seu pensamento, acusado de verbalismo oco pela intelectualidade racionalista, cientificista e positivista dominante. À beira do centenário da sua morte, não existe uma edição da obra completa, nem sequer uma bibliografia satisfatória dos dispersos, para já não falar num mero índice dos extensos inéditos, que temia não chegar a concluir: «Se assim acontecesse, morreria quase desconhecido. O que tenho publicado até hoje, nada é comparado com o que ainda conservo inédito», dizia ele a João Grave, ao partir para a Suíça em 1911¹⁶².

Do que veio a lume se infere, ainda assim, uma original simbiose, mediada pelo génio poético, entre a pessoal metafísica, elaborada a partir da cultura científica e filosófica, e a subtil hermenêutica da tradição erudita e sobretudo popular. A condição de amador, a par da de imaginativo, propiciou-lhe a liberdade para dar forma a certas intuições, que os especialistas dificilmente podiam acolher e os artistas mal chegavam a conceber; tendo havido quem o aproximasse, por isso, do Lucrécio de *A Natureza das Coisas (ou dos Seres)*. O resultado tem sido a reticente compreensão do que de mais valioso nos legou, já que, incensado pela veia lírica e satírica, menos se tem atendido ao filósofo, ao teólogo e ao autor das orações.

*

Conforme a síntese redigida nos últimos meses de vida, podemos classificar o 'sistema' de Guerra Junqueiro como um espiritualismo evolucionista integral; apontando para uma ética cósmica, expressão da universal intenção redentorista, de feição religiosa e teúrgica. Aliás, o carácter pragmático,

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 916-917.

¹⁶² *Ibidem*, p. 962

comum ao pensamento português, está bem vincado na obra e na acção do poeta; que nunca abdicou da sua independência e, apesar dos excessos reconhecidos, se demarcou do sectarismo então dominante, como sói acontecer nas épocas de crise de valores. Há em Junqueiro um messianismo de raiz popular, próximo ao de Bruno, que explica a difícil relação com as instituições políticas, culturais e religiosas, mais empenhadas em moldar do que em dar expressão à sabedoria infusa no povo.

A sua evolução, marcada pela autenticidade com que superou as tendências mentais dominantes, aproximá-lo-ia da geração seguinte, cuja melhor expressão residiu no movimento da Renascença Portuguesa. De acordo com Amorim de Carvalho, atento não só à forma mas também ao conteúdo, há que distinguir três fases na obra junqueirina: a inicial, de formação, de pen-dor ultra-romântico, onde avultam as *Mysticae Nuptiae* (1866) e o *Baptismo de Amor* (1868); e duas outras, da maturidade, delimitadas por contingências várias, incluindo as editoriais. A que logrou maior êxito foi, sem dúvida, a segunda, de intervenção social, condenando a degenerescência que, a seu juízo, inquinava as três principais instituições do País: a família, com *A Morte de D. João* (1874); a religião, com *A Velhice do Padre Eterno* (1885); e a política, com a *Pátria* (1896).

Se o segundo título teve maior retumbância, por envolver a realidade sagrada, a sequência correspondeu a um processo de amadurecimento que, mesmo toldado pelo ímpeto polémico, apelava à superação. *Os Simples* (1892), surgidos na sequência da ‘crise psicológica’ que marcou o início da última fase, são, porventura, o volume mais fecundo e emblemático da sua obra. Se não chegou então «a pontos de vista fundamentais, muitíssimo diversos dos que já tinha anteriormente»¹⁶³, o certo é ter imprimido um novo rumo à sua evolução espiritual, transpondo para registo bem mais construtivo, afirmativo e universalizante o verbo que até então conjugara em tom vincadamente polémico, crítico e condenatório.

Várias razões concorrem para a opinião, expressa por João Grave, de que o complemento de *Os Simples* seria *O Caminho de Céu*¹⁶⁴. O poeta, sempre inquieto, adiou no entanto o projeto e optou por outras vias, resultando nos dois momentos altos da obra, a *Oração ao Pão* (1902) e a *Oração à Luz* (1904), com os quais se encerra praticamente a fase criativa do artista. Fortes haveriam de ser as razões que o moveram, pois no volume de 1902 se anunciavam, ‘a entrar no prelo’: ‘Ensaio Espirituais. A Lei da Vida, 1 vol.’, ‘Oração à Luz’, ‘Oração à Flor’ e ‘Oração ao Homem’; e ‘em preparação’: ‘O caminho do Céu (poema)’, ‘Oração ao Éter’, ‘Oração às Nebulosas’, ‘Oração às Pedras’, ‘Oração à Água’, ‘Oração ao Sangue’, ‘Oração aos

¹⁶³ *Ibidem*, p. 915.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 972.

Monstros', 'Oração ao Leite', 'Oração à Música', 'Oração à Alegria', 'Oração à Dor', 'Oração à Noite', 'Oração aos Anjos', 'Oração à Morte' e, por fim, 'Oração a Deus'.

Nas publicações posteriores a 1902, incluída a da *Oração à Luz*, já não aparece menção daquelas obras; o que não deixa de ser estranho, tanto mais que a *Oração ao Pão* vem datada de 1893, razão pela qual se poderia presumir que o poeta tivesse muito avançadas as restantes peças. Dá também que pensar a demora de quase dez anos para dar a lume esta composição, tão bem concebida e executada, seguida da *Oração à Luz*, que em nada lhe fica atrás, mas cuja data de redação foi omitida. É de supor que, para além de se ter visto absorvido por outros interesses, que o impediram de dar continuidade a uma obra cujo valor ele mesmo não tinha em pouca conta, algum obstáculo interior o inibisse também.

Com efeito, Guerra Junqueiro apenas faleceria em 1923 e, distanciando-se embora da política ativa e da vida social no último decénio, não deixou de ser personalidade influente e admirada até ao fim. Alguns excelentes textos em prosa, para já não falar nas conversas admiráveis, enaltecidas por quantos o conheceram, são posteriores a 1904. Imaginando a linha da sua evolução espiritual, dir-se-ia que, atingido o ponto mais alto da curvatura no início do século, desde então se foi interiorizando o percurso, qual o do peregrino, de regresso ao lar, cada vez mais desprendido do rumor público, pairando em alturas onde raros o acompanhavam.

É comum a tendência, tanto a nível pessoal, como histórico, para transitar das formas onde predomina a intuição, o ritmo e a metáfora para as de cariz discursivo, demonstrativo, e argumentativo. Não é de estranhar que assim tivesse acontecido com Junqueiro; de modo que, sem embargo da invulgar mestria da versificação, da feliz imaginação e da oportunidade dos temas que o tinham notabilizado, mal se compreende a subvalorização dos notáveis escritos em prosa, como os por ele compilados em 1921. E o acervo da sua biblioteca atesta quanto continuaram a interessar-lhe, na maturidade e na velhice, os problemas de ordem filosófica, mais que os de estética literária.

Fossem quais fossem as razões que levaram ao adiamento da publicação dos, por mais de uma vez anunciados, *Ensaio Espirituais*, *Notas à Margem de uma Filosofia* e, principalmente, *A Unidade do Ser*, o certo é que a obra de Junqueiro permanece truncada das reflexões mais elaboradas e amadurecidas, que melhor podem elucidar o que deixou implícito ou esboçado no que deu a lume. Valha o testemunho de quem mais detalhada informação nos legou sobre a sua vida e obra:

Os últimos vinte anos do grande escritor foram absorvidos pela incessante congeminção duma obra filosófica que intitulou *Unidade do Ser*. Dela dizia: 'Se não conseguir realizar esse trabalho, morrerei inédito', frase com que significava avaliá-lo como superior a tudo o

que dele era conhecido. Determinou a sua publicação póstuma, bem como das *Notas à margem duma filosofia*. Não tardarão a sair à luz, sob os cuidados de sua filha D. Maria Isabel Guerra Junqueiro de Mesquita Carvalho.¹⁶⁵

*

Um dos tópicos desde cedo relevantes na lírica junqueirina é o da natureza; em termos que se revelam sintomáticos de uma forma de pensamento, na linha das reflexões de Bruno acerca da ‘metáfora’, nas páginas de *O Porto Culto*. Se até ao *Baptismo de Amor* predomina um romantismo de índole subjetivista, sem apreciável carácter pessoal, daí em diante ir-se-á afirmando um estilo que, tanto pela qualidade artística, como pela feição interventiva, ganhará carácter inconfundível. É por isso de notar que, em 1868, a noite e as trevas fossem o cenário eleito pelo poeta, que há-de exaltar a luz como princípio primeiro e último da realidade:

*Eu amo a noite sombria;
Amo as trevas mais que o dia,
Pois consolam na tristeza,
E dão alívio e firmeza
A quem se acolhe ao seu manto.
Ó sombras da noite escura,
Dai-me estrofes de amargura!
Ó noite, inspira meu canto.*¹⁶⁶

A transição para a nova fase literária deu-se a par da que ocorreu na vida académica, nesse mesmo ano de 1868, quando trocou o curso de Teologia, no qual se matriculara aos dezasseis anos, pelo de Direito, em que sairia bacharel, em 1873. O jovem Junqueiro entrava assim, francamente, no mundo profano e na luta social, animado pelo voluntarismo reformador e revolucionário, comum a diversos contemporâneos, criados em meios tradicionais, de forte vivência religiosa, como Antero de Quental, Teófilo Braga ou Cunha Seixas. Rompendo com a tradição em termos bem mais radicais do que os primeiros românticos – Garrett, Herculano e Castilho, saudosos ainda dos tempos pretéritos, idealizados embora –, a geração nova mostrar-se-ia renitente aos valores religiosos, que até 1820/1834 estruturavam a sociedade, dando-lhe uma feição assaz distinta da vigente nos países protestantes.

Contudo, nem o idealismo orientalizante de Antero, nem o positivismo materialista de Teófilo entroncavam de raiz no espírito do povo, lema romântico por excelência; tal como a religiosidade pantiteísta de Seixas se não

¹⁶⁵ Lopes de Oliveira, ...*E Mesmo Contra a Maré! Memórias, crítica, paisagem*, Lisboa, 1945, pp. 137-138.

¹⁶⁶ Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, p. 82.

aclimava entre a burguesia urbana. Razão pela qual foi diminuta a repercussão das novas ideias fora dos meios intelectuais e políticos ou político-intelectuais, ainda quando favorecida pelo discipulato, como no caso de Teófilo Braga, cuja influência se exerceu sobretudo por via das instituições, dirigidas pelos homens formados na disciplina mental positivista. Desse distanciamento entre os intelectuais/dirigentes e o povo abundam os sintomas, entre os quais um acendrado nacionalismo, essencialmente afetivo, compensatório das tendências que se sentia porem em causa a ‘alma nacional’.

Guerra Junqueiro, tendo denunciado com veemência os males que estariam na origem da decadência nacional, soube a tempo arrepiar caminho e, com não menos vigor, empenhar-se em apontar a via da superação, a partir de uma sondagem pessoal sem precedentes do cerne espiritual da Pátria. Se, corrigindo a cronologia editorial, atentarmos em que a *Pátria* atribuiu a decadência do povo português a um ato de magia negra, pelo qual ficou alienado da sua alma, reconheceremos que *Os Simples* corresponde ao esforço para a ressuscitar ou reanimar, a partir da evocação simpática dos que, por mais humildes e desprezados, longe da degradação trazida de fora, conservavam a sua forma, ainda que inconsciente. Não surpreende, por isso, que, dado esse passo capital, o mais importante ficasse por cumprir, ou seja, dar forma eficaz e atual a essa realidade que, postergada havia muito pelas forças dominantes, não merecia já qualquer reconhecimento institucional, nem antes nem depois de 1910.

O povo, qual Cristo sacrificado pelas camadas dirigentes, formalmente encabeçadas pelos Braganças, sendo o verdadeiro protagonista do drama, o corpo da Pátria, estava em exílio e assim haveria de continuar, apesar das esperanças por alguns postas no republicanismo. Aliás, das reticências com que se lhe refere, em 1896, como um recurso extremo, se infere que não escapava a Junqueiro o logro de uma democracia sem aristocracia nem monarquia, conforme logo se constatou – aquela não era a República com que os Portugueses tinham sonhado. O poeta tinha razão, pois, ao considerar que, apesar dos condenáveis excessos, se não desviara do caminho traçado, em prol do reencontro dos Portugueses com a sua alma alienada, que visava desde *A Velhice do Padre Eterno*, dedicada precisamente ‘Aos Simples’:

*Ó almas que viveis puras, imaculadas,
Na torre de luar da graça e da ilusão,
Vós que inda conservais, intactas, perfumadas,
As rosas para nós há tanto desfolhadas
Na aridez sepulcral do nosso coração;
Almas, filhas da luz das manhãs harmoniosas,
Da luz que acorda o berço e que entreabre as rosas,
Da luz, olhar de Deus, da luz, bênção d’amor, [...]
Almas onde resplandece, almas onde se espelha
A candura inocente e a bondade cristã, [...]*

*Almas, urnas de fé, de caridade e espr'ança,
Vasos d'oiro contendo aberto um lírio santo,
Um lírio imorredoiro, um lírio alabastrino,
Que os anjos do Senhor vêm orvalhar com pranto,
E a piedade florir com seu clarão divino [...]
Benditas sejais vós, almas que est'alma adora*¹⁶⁷

Vem a propósito lembrar o lance do sermão pregado por Bossuet em 1682, na sessão de abertura da Assembleia Geral do Clero de França, quando o prelado, na peroração, observou:

Amiúde, diz um Padre da Igreja, as luzes dos que ensinam vêm das orações daqueles que os ouvem. *Hoc accipit Doctor quod meretur auditor* [S. Pedro Crisólogo]. Quanto se faz de bom na Igreja, mesmo por via dos seus Pastores, diz Santo Agostinho que se faz em virtude dos secretos gemidos daquelas inocentes pombas espalhadas por toda a face da terra. – Almas simples, almas escondidas aos olhos dos homens, e sobretudo escondidas aos vossos próprios olhos, mas que conheceis Deus e a quem Deus conhece, onde estais vós neste Auditório, para que vos dirija a minha palavra?¹⁶⁸

*

A vontade polémica, que dilacera a sociedade portuguesa desde meados do século XVIII, assumindo por vezes feição assaz violenta, tem obstado à equânime consideração dos valores nacionais, sujeitos à depreciação mútua das diferentes obediências intelectuais. Daí que poucos tenham levado a sério o pensamento implícito e explícito na obra junqueira, como se fosse inexistente, inferior ou resultado de mero psitacismo, simples pretexto para os exercícios de estilo. Alguma responsabilidade teve nisso o próprio Junqueiro que, por escrúpulo de rigor, retirou do prelo o volume onde expunha as teorias elaboradas ao longo de muitos anos, com base em bibliografia especializada e em experiências por ele adrede realizadas, como atesta Bettencourt Rodrigues¹⁶⁹.

Um fado adverso tem obstado a que se revele a plena luz o pensamento do poeta, tais são as peripécias por que têm passado até as tentativas para dar de novo a lume o que chegou a publicar, conforme lemos nos estudos que Henrique Manuel Pereira lhe tem consagrado e ainda no recente volume, *Guer-ra Junqueiro. Fragmentos de unidade polifónica*, Cosmorama Edições, Maia, 2015. Atribuo esse descaso ao que julgo constituir o seu principal mérito: o

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 339.

¹⁶⁸ V., p. ex., *Les Libertez de l'Église Gallicane, prouvées et commentées* [...], par M. Durand de Maillane, t. II, Paris, 1771, pp. 865-866.

¹⁶⁹ Cf. Bettencourt Rodrigues, *Medicina e Médicos*, Lisboa/Porto, 1922, pp. 221-248.

da autenticidade com que, segundo a expressão de Leonardo Coimbra, foi o “ressoador” de uma sabedoria que, sendo embora sua, era de raiz a dos “simples”, com quem se identificou, sem deixar no entanto de ter valor universal. Conforme ele mesmo exarou: «tentei uma obra de arte, que fosse ao mesmo tempo absolutamente individual, ingenuamente portuguesa e vasta e fundamentalmente humana»¹⁷⁰.

Não havia contradição alguma, senão uma compreensível diferença de perspectivas, entre o objetivo de «ter da vida, ter do universo uma ideia metódica e definitiva», sob a forma de «um corpo de doutrina raciocinado e lógico»¹⁷¹, e as crenças vividas que formam o cerne espiritual do povo, que amou e compreendeu como poucos. Daí a espontânea consagração que ele lhe tributou, por sinal extensiva ao Brasil, erguido a partir das mesmas raízes, amiúde repelidas também ali, por ‘élites’ ávidas das novidades do Velho e do Novo Mundo. Não há, no entanto, meio de compreender o seu pensamento, incluindo os aspetos heterodoxos, sem atender ao horizonte onde brotou – a tradição cristã, que moldou a nossa cultura, desde muito antes de constituído o reino de Portugal e sem a qual se não explica a sua identidade, tão diferenciada.

Junqueiro ilustra bem a observação de Álvaro Ribeiro, segundo a qual o mais perturbante problema para a nossa mentalidade é o do mal, cuja realidade se nos afigura incompatível à bondade e onnipotência divinas. É o que salta à vista, tanto na fase de combate, em especial n’ *A Velhice do Padre Eterno*, como na de superação, designadamente na *Oração ao Pão* e nas prosas, com destaque para o prefácio a *Os Pobres*, de Raul Brandão. Ao ler “O melro”, não podemos deixar de emocionar-nos com o mal feito aos pobres animais indefesos pelo padre, que serve de protagonista; o mesmo sucederia, porém, ainda que sem o mesmo efeito retórico, se, em vez dele, estivesse qualquer outra personagem, rejubilando pelo sofrimento infligido a criaturas inocentes.

O poeta não tardaria, porém, a subir de instância e de dramatismo, se não de tragicidade, ao transitar do combate anticlerical para a consideração da ilimitada agência do mal, que não só afeta a humanidade inteira, como a própria natureza, desde as formas mais primitivas. Afinal, toda a vida se alimenta do sacrifício de outras vidas, mesmo tão rudimentares como as do reino mineral, numa lei de ferro sem a qual não haveria evolução, entendida como processo de transformação das formas elementares nas mais complexas e, sobretudo, mais conscientes e livres, culminantes no homem. Junqueiro não se limita, contudo, a adotar as noções então correntes acerca da origem e relação das espécies, porque, fiel à religiosidade que sempre o animou, se

¹⁷⁰ Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, p. 917.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 915-916

interroga sobre a responsabilidade última do Criador neste drama imenso, ao qual não pode ser alheio.

A conceção a que chega é perturbante, pois não só atribui à divindade a origem do mal, como o benefício dele resultante; numa perspectiva sacrificial que, indo além da patente desde o Antigo Testamento, como ato de reparação ou propiciação, corresponderia à satisfação de uma necessidade do Ente Supremo, de algum modo diminuído ou limitado na sua plenitude. Na *Oração ao Pão*, depois de bendizer o sacrifício dos grãos de trigo, que sorveram da terra a sua substância e de cuja farinha o homem se alimenta, como se não fosse mais do que um tropo, eleva o canto até à suma esfera:

*A humanidade é seara imensa em chão de areia,
Que Deus recolhe e Deus semeia.*

*E cada homem, quer o rei, quer o mendigo,
É na seara de Deus um grão de trigo.*

*[...] eis a farinha ideal, o frumento de dor,
Que alimenta a Verdade, a Beleza, o Amor!*

*De maneira que vós, homens pigmeus,
Na terra sois o pão de Deus!*

Datada de 1893, o ano em que Bruno regressa do exílio, esta visão não desperta revolta nem se tolda de pessimismo, antes significa uma deificação do universo e do homem, a quem o poeta incita:

*Homem!
Vive por Deus!
Sofre por Deus!
Morre por Deus!*

*E bendito serás na eterna paz,
Porque ao fechar os olhos teus,
Trigo de Deus, absorto em Deus descansarás!...*¹⁷²

A outra face do díptico, a *Oração à Luz*, subtiliza a possível leitura naturalista, concebendo a essência do mundo como luz, ou melhor, «a luz da luz». Mas nem por isso o mal, a dor e o sacrifício deixam de ser o dado imediato da realidade. Assim, referindo-se ao Sol:

¹⁷² *Ibidem*, pp. 925-927.

*E o coração a arder, que das alturas
Manda perpétua luz às criaturas,
Vive às escuras! [...]*

*Bendito o mártir, cujo sangue a flux
Alaga os mundos de marés de luz! [...]*

*Bendita a morte, em cuja essência etérea,
Ondula para Deus nossa miséria!*¹⁷³

Entre a publicação das duas Orações, redigiu Guerra Junqueiro o prefácio a *Os Pobres*, do seu amigo Raul Brandão, com quem partilhava suficientes afinidades para nem sempre ser fácil distinguir o que são as posições de um e do outro. Claramente junqueirina é a conceção da arte, à qual postula, para lá da dimensão estética, uma função redentora, no processo por via do qual todo o devir se encaminha para a finalidade última:

Rezar o universo é polarizá-lo no infinito amor. Cantar não basta. Rezar é mais. Rezar é o superlativo divino de cantar. A oração é a canção angelizada, a canção chorada e de mãos postas. O universo absorve-a, compreende-a. Ouve-a Deus, os homens escutam-na e as ondas, as águas e os rochedos, vagamente a percebem, como um hábito amigo, uma carícia branda e luminosa.¹⁷⁴

Escrito em 1902-3, o prefácio está em perfeita sintonia com a *Oração ao Pão*, publicada em 1902, mas datada de 1893, e com a *Oração à Luz*, dada a lume em 1904. O facto de estar então na plena posse das suas faculdades desabona a tese de que a evolução religiosa do poeta resultasse da decadência física e mental. Antes ressalta o paralelo com Bruno, que por então publicava a sua obra-prima, *A Ideia de Deus*, em mais de um ponto assaz próxima do pensamento de Junqueiro, com quem de há muito partilhava as reflexões.

Basta lembrar a tese brunina que atribui ao homem a missão de redimir a natureza, como passo essencial do regresso ao homogéneo; penoso processo que ambos encarecem, como a noção do movimento, amiúde glosada pelo poeta, com as metáforas do caminho, da marcha, da peregrinação e da procissão:

Rezar e chorar, mas heroicamente, na acção e na luta, no mundo e para o mundo. Rezar como Nuno Álvares, entre o fogo ardente da batalha. Enganam-se os que vão para Deus, voltando as costas à

¹⁷³ *Ibidem*, p. 937

¹⁷⁴ *Idem*, *Prefácios e uma Recensão*, org., intr. e notas de Henrique Manuel Pereira, Alforria/Tenacitas, Coimbra, 2016, pp. 114-115.

natureza. Quem se quiser salvar, há-de salvar os outros. Quem renegar, a natureza renega Deus. A ascese egoísta, eis o ateísmo verdadeiro. A imobilidade é sacrílega, a escuridão é sacrílega, o silêncio é sacrílego. [...] O quietismo beato, apagando o universo, apaga Deus.¹⁷⁵

Em nota final a esse texto, incluído em 1921 nas *Prosas Dispersas*, adverte Junqueiro: «Cortei deste prefácio meia dúzia de linhas e uma página dos meus Ensaios Espirituais, ainda hoje inéditos. Havia nessa página algumas ideias excelentes, que mantenho ainda, mas havia outras que rejeitei depois.» Ora, a dita página era introduzida, em 1906, pela afirmação: «Deus sustenta-se realmente, como diz o meu amigo, do sofrimento universal.» Frase suprimida, com o excerto dos «Ensaios Espirituais», onde se lia: «Para ser a perfeição absoluta, encarnou-se na imperfeição ilimitada do universo. [...] Sem universo imperfeito não há Deus perfeito. Satanás é uma das faces de Deus. Mais ainda: Satanás é o corpo de Deus. [...] No instante em que o mal acabasse, acabava Deus»¹⁷⁶.

É curiosa a observação que se segue:

Adoramos, pois, o mesmo Deus, unificamos a vida na mesma síntese. Mas o autor dos *Pobres* não desvendou, ideologicamente, abstractamente, o segredo da natureza, a explicação religiosa e íntima da vida universal. Não a estudou como filósofo, descarnando-a, dissecando-a, até lhe descobrir as leis inalteráveis e recônditas da sua estrutura evolutiva.¹⁷⁷

Ao invés dele, subentende-se, que desde estudante, em Coimbra, a par das literárias, se distinguira pelas leituras científicas e filosóficas, motivado decerto pelo confronto entre as ideias professadas nas aulas de Teologia e as colhidas nos livros, oriundos do Norte e do Centro da Europa, que proliferavam entre os académicos.

É por isso significativo que o poeta, tão senhor da forma como exigente de racionalidade, mostre tal parentesco espiritual com Raul Brandão, mas também com Bruno e Teixeira de Pascoaes. Com quantos, esperançados na Renascença Portuguesa, buscavam o reencontro com a alma do povo, já encerrada nos abstratos quadros da historiografia e da etnografia, já desdenhada pelos sucessivos e fracassados esforços para acertar o passo com a modernidade. Processo cuja latente ou manifesta hostilidade à cultura tradicional, não raro foi assumida por alguns clérigos, ex-clérigos e ex-seminaristas; uma clerezia que, em vez da aristocracia, se aliava à burguesia, por sinal ávida de títulos nobiliárquicos, na luta pelo poder mental.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 115.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 109-110.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 111.

*

Tendo alinhado num registo literário onde a novidade das formas servira de invólucro à revolução das ideias e à impugnação dos valores, Guerra Junqueiro teve, no entanto, a coragem moral e intelectual de arrear caminho, sem abdicar da aspiração à máxima lucidez, até em questões tão perturbantes como a do mal. O facto de ter retirado, em 1921, aquelas passagens francamente heréticas, está hoje melhor esclarecido, graças ao resumo de «A Unidade do Ser», redigido nos últimos meses de vida, já em estilo baço e despojado. Sem dúvida na intenção de vir a lume postumamente, de molde a reparar o que dera a público quando estava no auge da fama; um rascunho que, nessas circunstâncias, vale mais do que a obra polida e acabada.

Epílogo das laboriosas reflexões subjacentes à obra erguida a partir de *Os Simples*, essa síntese tem importância capital, por repercutir em todos os demais elementos do seu «corpo de doutrina raciocinado e lógico». Importa, pois, citá-lo:

O problema do mal. O problema do mal só se resolve pela teoria da queda aplicada, não como é corrente ao homem, mas ao universo: ao homem, aos animais, às plantas e à natureza. Deus, *perfeição infinita*, Bem absoluto, não pode criar o mal. É impossível harmonizar os dois termos: o mal criado pelo Bem absoluto. Ao cabo de longas meditações e hesitações adoptei definitivamente a teoria da queda. Deus criou as almas (mónadas) no estado de pureza. As que pecaram ou pecam degradaram-se ou degradam-se. É a origem da matéria. As mónadas no estado de pureza, degradaram-se pelo pecado convertendo-se [em] mónadas materiais, que são (as mais ínfimas) o mínimo de amor e o máximo de egoísmo. A evolução é o regresso à pureza divina, pelo amor e pela dor, pelo sacrifício. Essa evolução, como eu a descrevo, não é automática e fatal. Depende unicamente da vontade das mónadas, que podem progredir, estacionar ou retroceder. A minha teoria da evolução é perfeita, inabalável. Está formulada nos meus manuscritos há muitos anos. Em 1911 estava definitivamente completa. E hoje a ciência *começa* a entrar um *pouco* nesse caminho. O *meio* pode dificultar ou facilitar a evolução, mas não a cria. A razão única da evolução é a vontade da mónada.¹⁷⁸

É sintomático o uso do termo “teoria”, confirmando que Junqueiro era bem mais racional do que parece, graças ao poder encantatório das composições em verso e em prosa do poeta. Assim distinguindo a pessoal construção especulativa da profissão de fé religiosa, as quais, no entanto, se articulam, na perspectiva de que a totalidade do real está em processo, visando a perfeita integração, num estádio de superior harmonia. Com a noção de mónada

¹⁷⁸ *Idem*, «A Unidade do Ser», in *Teoremas de Filosofia*, n.º 8, Porto, Outono de 2003, pp. 40-41.

a garantir a diferenciação dos entes, cujo movimento tem a causa final em Deus, concebido como «o amor infinito, vencendo infinitamente a infinita dor»¹⁷⁹.

Aliás, mal se compreendia como fosse possível conciliar a tese de que o mundo, o corpo de Deus, fosse a sede do mal, Satanás, e a noção, já constante em «O Melro» (1879), de que «Tudo que existe é imaculado e santo!», de que «em toda a criatura [...] Deus habita, Deus sonha, Deus murmura», culminando na exclamação: «Ó Natureza, / A única bíblia verdadeira és tu! ...»¹⁸⁰. O mesmo se diga quanto à dificuldade em sustentar «a unidade do ser» em face do quadro dualista, se não maniqueísta, dos textos de 1902-1904, cujo carácter surpreendente já Bruno assinalara, em 1902, n'*A ideia de Deus*¹⁸¹. Se em 1921 o mal continua associado à matéria, trata-se de um estádio transitório, fruto de uma degradação, que nem é de origem divina, nem insanável; antes apela à redenção, purificadora, mediante o sacrifício, assumido de forma responsável, de acordo com a lei suprema do amor.

*

Nesse contexto se inscreve *O Caminho do Céu*, que seria o remate de *Os Simples* e cuja dramatização estava urdida desde 1895, sem falta de um único detalhe, segundo João Grave¹⁸²; onde o itinerário terreno, de que o povo guardava o segredo, embora sem plena consciência dele, era concebido como o caminho do céu. O texto publicado lembra ruínas grandiosas, mas de reconstituição manifestamente impossível, pois nem o poeta logrou dar forma ao que imaginara. São sugestivas as observações de João de Castro Osório, segundo as quais teriam sido escritas para esse poema algumas composições a que deu outro destino, como, por exemplo, as que, um tanto ao arrepio do tom geral, incluiu na *Pátria* («A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro», separata dos nn. 149 e 150 de *Ocidente*, Lisboa, s.d.)

O facto de ter expressamente solicitado a sua publicação póstuma, tal como do *Prometeu Libertado*, inculca-o como autêntico testamento espiritual, tanto mais significativo quanto fora delineado na sequência de *Os Simples*. Ambos estão concebidos como uma peregrinação em busca da progressiva libertação do mal, inspirada na tradição popular ainda reconhecível, num caso, transferida no outro para um plano mais abstrato, metafórico, por isso assimilável por um mais amplo espectro de leitores. Se os dois poemas estão em perfeita sintonia no essencial, o segundo é claramente mais universal e sem dúvida católico.

Assim, a espada com que o Peregrino lutará contra os monstros que o perseguem é feita dos cravos que Cristo arrancara da cruz, depois de explicar: «— Como não hei-de acudir aos que me chamam, se trago no coração a dor

¹⁷⁹ *Idem*, *Prefácios e uma Recensão*, p. 109.

¹⁸⁰ *Idem*, *Obras (Poesia)*, pp. 409-411

¹⁸¹ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 471.

¹⁸² Cf. Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, p. 972.

dos mundos! Nas horas eternas do Gólgota, crucificado por amar e libertar os homens, senti infinitamente todas as dores da humanidade e da natureza»¹⁸³. O mesmo Cristo que, depois, sob a aparência do Pastor, ao som da sua flauta, faz com que os carneiros se transformem em ovelhas e estas, por sua vez, em rouxinóis, e faz com que a árvore seca, uma laranjeira, volte a dar frutos.

O traço característico deste ‘caminho’ é o da gradação dos passos, num esforço cada vez mais exigente de redenção pessoal e cósmica. Chegado diante da porta do Céu, o Peregrino confessa:

– Senhor! Com o ferro dos cravos de Jesus Cristo, cortei a cabeça aos monstros satânicos que eram os meus crimes e os meus pecados. Amando e sofrendo, tornei-me livre. Amei e sofri um pouco a dor dos homens e por vezes a dor dos animais e a dor das plantas. Mas a dor da terra, que nutre as searas e que nós calcamos, eu não a amei nem sofri ainda.¹⁸⁴

Tendo-se-lhe aberto a porta do Céu, após ter beijado em Deus, humildemente, a terra, ao Peregrino falta ainda uma nova série de provas até alcançar o Reino de Deus, tema da segunda parte do poema, da qual Junqueiro apenas redigiu escassíssimas linhas introdutórias. Ainda assim significativas:

Entram no Céu todas as almas que se libertam dos desejos egoístas, as almas que vivem unicamente para o Bem, para amar os outros. E, chegando ao Paraíso, não esquecem o mundo. Ao contrário. Quanto mais se elevam, mais se lhe prendem, mais o estreitam no seu amor. Conquistaram a bem-aventurança amando e sofrendo na Terra. E amando e sentindo no Céu cada vez mais, não já unicamente a dor da Terra, mas a dor do universo, cada vez mais se aproximam de Deus.¹⁸⁵

É evidente que, na linha de continuidade d’ *Os Simples*, da *Oração ao Pão* e da *Oração à Luz*, com *O Caminho do Céu* Junqueiro se afasta de vez do conceito de literatura em que se estribara o seu prestígio. Ele mesmo o confessou a Alberto de Oliveira, em 1892, a propósito duma intriga literária, dando conta do seu «estado de espírito, em que o ódio à *literatura* se vai concentrando dia a dia até ao desprezo e até às náuseas»¹⁸⁶. Com efeito, a sucessão dos títulos segue uma direção tão singular, tão divergente dos padrões comuns, que torna difícil uma visão compreensiva do conjunto da obra, até nos meios religiosos. O que, a par da crítica incompreensiva de

¹⁸³ *Ibidem*, p. 992.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 1007.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 1009.

¹⁸⁶ Eduardo de Sousa, *O Poeta do “Só”*, Porto, 1924, p. 103.

um António Sérgio e de um Vieira de Almeida, explica, mas não justifica, o silêncio que sobre ela foi caindo, sem embargo da reconhecida valia estética; tendo perdido atualidade na sua feição de combate, a vertente positiva não encontrou eco simpático senão em raros leitores; como se fosse maior o seu mérito enquanto negou do que enquanto afirmou.

Estou em crer, aliás, que a maior dificuldade com que se defrontou Guerra Junqueiro terá sido a de encontrar interlocutores à altura, de modo a melhor poder singrar na sua evolução espiritual. É verdade que teve alguns amigos que não lhe ficavam atrás na sinceridade e na altura do pensamento, como foi Bruno, porventura o mais próximo nesta perspetiva. Os quais tacteavam, porém, como ele, em busca do caminho perdido desde que se rompera a cadeia de ouro da tradição viva.

O seu legado continua a enfrentar resistências várias, agravadas pelo desconhecimento das reflexões mais elaboradas e persistentes, tornando precárias e provisórias as tentativas para sondar o seu pensamento, conforme adverte António Braz Teixeira na síntese da filosofia junqueirina incluída em *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*¹⁸⁷. Ora, tratando-se de um dos mais representativos expoentes da nossa cultura, o que está em causa é a compreensão das suas linhas evolutivas, em especial nos últimos dois séculos, no âmbito das quais importa situá-lo, sendo que, a juízo de Pinharanda Gomes, «todo o seu pensamento, mesmo o que se exprime em poesia, tende a organizar-se numa gnose filosófica»¹⁸⁸. Daí decorre uma chave de leitura que se revela extremamente fecunda, como resulta do capítulo que lhe dedicou Paulo Borges na *História do Pensamento Filosófico Português* (vol. IV, t. 1, Lisboa, 2004, p. 195-210).

Conforme ele mesmo afirmou, é lícito concluir que a teorização de Guerra Junqueiro culmina numa teologia da redenção universal, que, por via da dimensão ética, se reveste de um alcance prático, mas também transcendente, e teúrgico até, em algumas das suas vertentes, como é a da oração, que toda a criação reza, com o homem e graças ao homem, para maior glória de Deus.

¹⁸⁷ Cf. António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, 1997, pp. 129-136.

¹⁸⁸ Jesué Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, 2004, p. 239.

3.4. Domingos Tarrozo: Espírito e Deus na evolução da existência

Artur Manso

3.4.1. Filosofia positiva e positivismo

Domingos Tarrozo (1860-1933) publicou aos vinte e um anos, em 1881, o pequeno ensaio que intitulou *Filosofia da existência. Esboço sintético de uma filosofia nova*¹⁸⁹, onde se propôs apresentar uma «Filosofia original, nova, – definitiva ou positiva, – mas não *positivista*»¹⁹⁰. E do seu ponto de vista assim foi, já que tendo falecido em 1933, cinquenta e dois anos passados, não consta que tivesse continuado a sua tarefa, mesmo que tenha anunciado completar a investigação com a publicação de um outro volume. Contudo, uma ou outra vez voltou ao assunto e em um ensaio editado alguns anos depois, onde criticou o ensino oficial em Portugal escreve:

Tem dois séculos de velhice e reumatismos a filosofia oficial portuguesa. É o decrépito espiritualismo de Descartes piorado por uma exposição confusa, vã, sem ideias, sem senso comum.¹⁹¹

Mesmo sendo verdade que em Portugal a investigação filosófica fosse muito má, com uma tradição de cerca de vinte e quatro séculos de filosofia, estando ela sempre inconclusa, seria presunção a mais pretender, definitivamente, resolver o seu problema. Neste texto tentarei elencar o que da sua especulação é essencial para uma filosofia da religião, uma vez que qualquer sistema filosófico deve contemplar uma teoria do conhecimento, uma antropologia e uma ontologia/metafísica.

É verdade que Tarrozo se revela crente, mas acompanha os portugueses não crentes, ateus ou agnósticos do século XX que exibiam uma espiritualidade laica e aqui sim, vanguardista desta corrente tão em voga desde finais do século XIX. Ele próprio, depreciativa e ironicamente, afirma só ter sido «positivista enquanto via pouco, sabendo sobre os problemas da filosofia apenas tanto como Augusto Comte»¹⁹². Em seu entender, o positivismo asentava num lapso de lógica que reside em tomar como verdadeiro e definido o que ainda não tem decisão, ou seja, «1º se as ideias que possuímos daquilo que julgamos conhecer são ou não *positivas* ou *definitivas*; 2º se

¹⁸⁹ Edição utilizada: Domingos Tarrozo, *Filosofia da existência. Esboço sintético de uma filosofia nova*, Porto, Estratégias Criativas, 2008.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. III.

¹⁹¹ *Idem*, *O monopólio da ciência oficial: discussão d'um problema político*, sl, Biblioteca Moderna, 1888, pp. 135-136.

¹⁹² *Idem*, *Filosofia da existência...*, p. II.

o ainda *desconhecido* é ou não é *incognoscível*»¹⁹³. Positivo como esclarece Comte (1798-1857) é tudo o que se opõe ao necessário e ao eterno, e apenas se interessa pelo facto, pelas leis da ciência, pondo de lado o abstrato e o transcendente, desejando apenas que a filosofia se fundamente no método científico, deixando de se enredar com as questões do ser e da substância, sendo estas entendidas como meros conceitos abstratos. A sua reflexão deve incidir sobre aquilo que as coisas efetivamente são e não na causa que as originou, propondo, também, uma religião positiva que assente no culto da Humanidade. Este é o positivismo que Tarrozo tinha presente ao elaborar a sua filosofia. A evolução para a exclusiva consideração do conhecimento empírico que o transformou numa análise lógica de conceitos, proposições e argumentos assentes na linguagem quotidiana, o designado positivismo lógico, ainda demoraria algum tempo a ganhar forma e a influenciar a filosofia e o seu ensino como acontece na atualidade.

Em seu entender, qualquer espírito esclarecido não podia deixar de admitir:

Que qualquer filosofia é uma religião e qualquer religião uma inferior filosofia, representando o espírito das primeiras idades do homem [...]. Uma e outra têm unicamente por objectivo Probabilidades e Crenças, de onde falsa e violentamente se hão arrancado umas ideias estéreis, fictícias, de lenitivo à dor.¹⁹⁴

Se a resolução destes problemas fosse fácil, não andaria tanta gente durante milénios à procura da melhor forma de os solucionar. Ele mesmo não foge a essa complexidade ao acrescentar que aquilo que separa as boas e as más filosofias é que os seus proponentes ou fazem um jogo de palavras mais ou menos refletido, ou então os sistemas são constituídos por pensadores que exercem a crítica e baseiam as suas deduções na razão à media que lançam mão do método científico:

Os outros, os das filosofias-religiões, das instituições dogmáticas, são puros alucinados pelo misticismo da ignorância que julgam haver escutado [...]. Os primeiros induzem partindo de factos observados. Os segundos deduzem apoiando-se na própria alucinação.¹⁹⁵

Tamanha confusão conceptual grassava, em seu entender, tanto na filosofia quanto na religião. A verdade é que também ele pouco nos disse daqueles que considerava serem os grandes sistemas de filosofia:

¹⁹³ *Ibidem*, p. XXVI.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 5.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 6.

A mais verdadeira de todas as filosofias será pois aquela que, perfeitamente racional, resolver as dificuldades do desconhecido mais naturalmente e com maior número das mais decisivas probabilidades.¹⁹⁶

Afirmar apenas que a filosofia é invadida por formas de proceder que lhe são estranhas nada justifica da complexidade das problemáticas que trata. Apercebendo-se da dificuldade de solidificar o conhecimento filosófico em bases sólidas, tratou, então, de definir o seu conceito de Filosofia que, queira ou não queira, se confunde com as premissas em que a tradição a fundamenta:

*A filosofia é a ciência geral que partindo daquilo que é, atinge a concepção daquilo que foi e daquilo que deve ser, interpretando superiormente a evolução total da Existência [...] ciência das ciências, a expressão que sintetiza as trabalhosas construções da ideia em conjunto solidário com os labores pacientes da ciência experimental.*¹⁹⁷

Dado que a filosofia é uma construção humana, está originalmente ligada à experiência e beneficia nas suas indagações dos dados que a ciência experimental lhe vai facultando. Como o conhecimento científico no seu tempo em grande parte já se tinha autonomizado, estando, portanto, o progresso das ciências experimentais associado à evolução da filosofia e vice-versa, então, há uma relação direta entre os dados da ciência e a especulação filosófica, pois ela sempre foi uma tentativa de compreender o que deve ser com o recurso ao que já é. Por outro lado, desde a sua afirmação como ciência, a filosofia engloba todas as formas de conhecer. O progresso e a necessidade de emancipação dos conhecimentos a ele associados fizeram que o tradicional saber filosófico se dispersasse num arquipélago de novos saberes com métodos de pesquisa que a filosofia não suporta. No ponto de partida concorda com os positivistas e materialistas na origem da discussão filosófica, mas nos procedimentos e elucidação dos conceitos que marcam a sua história, nada têm em comum afirmando mesmo que positivistas e materialistas continuam a laborar em erro quando colocam qualquer sistema metafísico fora do campo da experiência:

À parte ser mais ou menos científica, mais ou menos experimental, nunca houve, não há nem pode haver uma filosofia que não parta da experiência [...]. Não há diversas filosofias total e absolutamente diferentes, – como pensa a escola comteana, – mas sim uma única

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibidem.*

propriamente dita, aquela que todos os pensadores como tal contemplam, porque, quem o contestará? – a Filosofia é uma só.¹⁹⁸

Portanto, nada de novo, ainda que Tarrozo labore no erro de confundir experimental com experiência. É verdade que a filosofia enquanto construção humana parte da experiência daqueles que a propõem, mas nem todos os sistemas admitem ou consentem que os dados com que trabalham sejam apenas os que se podem experienciar com o recurso ao método científico. Os elementos da experimentação têm que se confirmar ou recusar com a submissão dos postulados à objetivação das deduções. Mas a experiência é diversa da experimentação pois apenas uma parte dela é objetiva e daquela que é pessoal e subjetiva, também se podem extrair princípios válidos. O caminho das ciências é unilateral enquanto o da filosofia é multilateral como díspares são os sistemas filosóficos criados pelos homens os quais representam um modo de entender a realidade e o seu devir.

O seu pensamento diverge, portanto, do cientismo positivista e do materialismo e torna-se próximo do realismo aristotélico e do criticismo kantiano uma vez que procura conciliar a separação matéria espírito operada por estas propostas filosóficas que no seu tempo se afirmavam de vanguarda, recorrendo ao realismo aristotélico que tentou amenizar a separação total entre o real e o ideal protagonizada por Platão e ao criticismo kantiano que face aos extremos protagonizados por racionalistas e empiristas, mostrou que ambos representavam apenas uma parte do problema e só a síntese das duas propostas prestaria um verdadeiro serviço ao carácter universal da filosofia. Na abordagem da transcendência, poder-se-á ver nas asserções de Tarrozo um evolucionismo monista, uma vez que como veremos, para si a realidade é um todo. Como apontou Cândido Pimentel, na sua filosofia «A metafísica e a experiência colhem respetivo fundamento na razão e na ciência, cabendo à filosofia a missão de a ambas especulamente unir num corpo viável»¹⁹⁹. Ou seja, qualquer dado da experiência deve ser objeto de trabalho da razão. Já antes, Amorim de Carvalho referia que Tarrozo tentou sistematizar a sua ideia de metafísica e:

conseguiu-o com uma síntese, ou antes, um sincretismo das noções científicas e idealistas da época, por vezes confusamente: umas vezes diz que no princípio era o Espaço; outras, que o Espaço surgiu, como o Tempo, depois de os preátomos se agregarem em átomos e moléculas, com movimento [...]. Que a palavra *Existência*, no título do livro de Tarrozo, não induza no erro de qualquer percursora com o moderno *existencialismo*. Aquela palavra tem o sentido

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹⁹⁹ Manuel Cândido Pimentel, «Domingos Tarrozo: uma visão monista da existência»..., p. 160.

(ontologicamente ampliado das ‘existências’ comteanas) de ‘tudo o que existe, existiu e existirá’, e não o sentido de ser individual, concreto e subjectivo do existencialismo.²⁰⁰

Alguns anos depois da publicação do referido ensaio, Tarrozo esclarecia o conteúdo da filosofia que vinha propondo e qual o método que melhor serviria as novas exigências:

A filosofia moderna, a filosofia científica deste século, é e só pode ser feita assim. O filósofo toma todos os grandes factos e todas as leis das ciências físicas, naturais e sociais. Munido com isso, que é a matéria prima da sua obra, vê e descobre, por cima dessas leis de cada ciência particular, outros princípios mais largos e gerais que explicam e dão a razão de ser a todas as outras leis. Esses princípios superiores, muitas vezes subordinados a uma só e grande ideia, são a Filosofia.²⁰¹

De certo modo Tarrozo inverte a metodologia associada à investigação filosófica querendo que esta parta sempre dos factos passíveis de serem experimentados e chegue a um saber que harmonize o conhecimento provado pela experiência e transformado em lei científica. A filosofia não deve prescrever *à priori* qualquer limite ao esforço científico porque o seu papel é fazer com que os saberes dispersos contribuam para um mesmo fim: o progresso humano e a compreensão cada vez mais satisfatória da existência. E por isso deixa em forma poética um repto às novas gerações:

À mesa do trabalho, em luta noite e dia,
lidando sem cansar, de coração atento,
rasgai as velhas leis e a velha teocracia,
defendei a razão e o novo pensamento.²⁰²

3.4.2. Essência e Existência

Domingos Tarrozo neste campo que é crucial para perceber a condição do ser humano, embrenhado mais uma vez num discurso pouco claro, disserta sobre o sentido e significado da vida humana. A sua opção pelo essencialismo marcará o seu pensamento, afirmando de forma lapidar: «a verdade é que a alma do homem superior, –, vibrante, apaixonada, enérgica, – não se faz, não se educa: – nasce feita»²⁰³. Para que não reste qualquer dúvida, o conceito usado não é inteligência, capacidade, ou outro que tal, mas sim o

²⁰⁰ Amorim de Carvalho, *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, 2.^a ed., p. 201.

²⁰¹ Domingos Tarrozo, *O monopólio da ciência oficial...*, p. 134.

²⁰² *Idem*, *A geração nova*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1897, p. 11.

²⁰³ *Idem*, *O monopólio da ciência oficial...*, p. 103.

termo religioso e espiritual Alma. Este predeterminismo marcará a condição de cada ente, de cada indivíduo, em relação ao ser que o originou e do qual se afastou, pagando no espaço de tempo em que existe, um preço elevado: a ignorância da sua condição e o uso arbitrário do mal que enforma a criação. Em plena consonância com a tradição bíblica, acantonado à herança do antigo Testamento e acompanhando os relatos de alguns pensadores existencialistas acrescenta que presa ao impossível, perdida na dúvida:

a humanidade assim se ostenta lúgubre, erguendo-se e caminhando caudalosamente para a voragem do túmulo, do nada, como um grande oceano que se forma refervendo convulsivo e rápido se esvai [...]. Intellectualmente a nossa existência é a Dor. Fisicamente a nossa vida é o mal.²⁰⁴

Para Tarrozo o homem, cada indivíduo, não pode ser examinado apenas e só em confronto com o divino, numa dualidade de reino terrestre e reino celeste, imanência e transcendência. Exige por isso que se indague sobre o significado e valor da vida uma vez que a imensidão do universo colide com a insignificância do Homem que, consciente dessa incomensurável distância, sente uma real angústia por todo o seu esforço criador não mitigar o desconhecimento da sua situação. O homem julga poder dominar a natureza, mas esta arranja sempre forma de escapar aos seus triunfos circunstanciais. Contudo, não podendo negar a nossa condição de sofredores, também não a devemos subsumir ao poder arbitrário de um deus criador e castigador:

A vida do homem, no monstruoso combate da matéria, não sendo mais que o lapso de um aflitivo sonho, cada indivíduo, atingida a idade da reflexão, deverá considerar-se como o centro e a razão de ser de todas as coisas, e ver que no mundo impera o Mal que vem espelhar-se nele. Olha, e sobressaltadamente se convence que a sua vida, em face da colossal natureza, não tem mais duração nem importância que a momentânea existência da triste mariposa que os mesmos raios do sol viram nascer, reproduzir-se e morrer.²⁰⁵

Deste enunciado resulta que se por um lado, a existência impele constantemente o homem para a sua capacidade de superação em relação ao que lhe acontece, por outro lado, contraditoriamente, há uma espécie de rendição ao carácter sofredor da vida que nos acompanha desde sempre. Tarrozo reflete o mal mas não acompanha os seus contemporâneos no discurso filosófico acerca da sua natureza e finalidade, entendendo-o apenas na sua dimensão existencial, como referente da ação humana. Não o encara como problema

²⁰⁴ Cf. *idem*, *Filosofia da existência...*, p. 3.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 4.

mas como mistério que leva o homem a interrogar-se sobre si e o seu destino, sem o atribuir, nem a uma cisão que supostamente inicia a criação, nem a um castigo derivado da vontade divina, nem ao resultado da imperfeição humana e catalisador do retornismo ascendente do indivíduo à unidade perdida, à perfeição:

Viver é lutar pela existência e toda a luta é o sofrimento [...] a grilheta da Dor, penosa de arrastar como a cruz legendaria de Cristo, faz-nos parecer mais que o longo instante fugaz em que existimos. Ilusão! [...]. Nós não vivemos. Erguemo-nos para logo, súbito, cairmos como ébrios, eternamente sepultos.²⁰⁶

Se o positivismo evolucionista pregava um novo mundo proporcionado pelo desenvolvimento que a ciência alcançava, tal facto, sendo relevante para Tarrozo na afirmação da evolução, a nível existencial pouco acrescenta, pois os indivíduos continuam incapazes de se compreender a si mesmos, aumentando-lhes, com o progresso, a angústia e a sensação de vazio, do nada, e retornar a esse nada é voltar à nossa condição original de existentes:

Diante dos clarões da ciência, vimos fugir completamente perdida a acalentada crença e que, depois da morte, ainda iríamos, consubstanciados numa alma, viver num lugar de delícias com todas as pessoas que conhecemos e amamos, com toda a humanidade extinta. Triste alucinação! E agora, depois dela caída, o que subsistiria senão a compreensão do mal?²⁰⁷

Este é um preceito mais teológico que filosófico que instala a angústia do que nos irá acontecer após a morte. A vida plena é apresentada nas religiões como o corolário de um percurso que decorre na observação estrita dos seus preceitos e como os homens, pela sua natureza não os conseguem observar, o mal prevalece e a salvação torna-se uma quimera. As ações humanas são da inteira responsabilidade de cada um e tamanho poder não é consolador, pois à medida que resolve umas dificuldades outras se lhe colocam, permanecendo tão estranho como sempre esteve quanto à sua origem, ao seu papel e ao seu destino. Vem não sabe de onde e vai não sabe para onde, e o destino que se confunde com o nada é a causa da sua maior angústia: o Homem é superior a tudo o resto, mas inferior à causa da sua existência e do seu destino, mesmo que se reconheça com uma finalidade distinta no todo a matéria:

O homem, todo o seu organismo é um instrumento instintiva e idoneamente constituído, como todos os seres vivos, para produzir

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 5.

a *força*, isto é, para produzir a eletricidade orgânica que difere o bastante para separá-las da eletricidade mais grosseira e rude a que temos chamado *inorgânica*.²⁰⁸

Esse lugar de igualdade do homem em relação a outros existentes que juntos caminham para a unidade pressentida, acaba por não ser bem explicado por Tarrozo. Bastaria a sua reflexão sobre a angústia para se estabelecer o lugar central do homem no seu pensamento que na tentativa de explicação da realidade, mostra ser o único capaz de proceder à criação e transformação. A consciência da sua mortalidade leva-o, ainda, a subterfúgios para a iludir e para isso recorre à capacidade de criar literatura, poesia, arte, ciência, filosofia.

No entender de Pinharanda Gomes, Tarrozo apresenta-nos um «sistema atomístico, naturalista e evolutivo [...] filosofia da existência e não existencialista, síntese do conhecimento científico»²⁰⁹ que é sempre produto inacabado de um ser humano. Também para Pimentel:

A óptica de fundamentação gnosiológica de Tarrozo é empirista, mas porque o seu empirismo inflecte para a afirmativa de que a classificação das ciências – das matemáticas e química à sociologia – nada mais é do que a constatação dos quadros que a evolução fixou para a matéria e a vida, esse empirismo será, por intrínseca vocação, metafísico, largamente sustentado num monismo evolucionista, para o qual as leis da matéria e as leis do pensamento, saídas de comum origem, correm paralelamente. Mas para onde? Para a morte dos mundos. Para a combustão apocalíptica. Para o inconsciente.²¹⁰

3.4.3. Matéria e Espírito

Em *A poesia filosófica. Poemas modernos*, obra publicada em 1883, Tarrozo em forma poética de estrutura um tanto ou quanto desorganizada, propôs-se apresentar um *programa sobre renovação científica das literaturas*. Nos vários poemas e textos poéticos que aí insere elogia a obra de figuras ligadas ao progresso das ciências como Giordano Bruno, Galileu, Newton, Lamark, Proudhon, lado a lado com a elevação do amor, das religiões, do panteísmo, do misticismo, da filosofia, da humanidade, o que revela a sua preocupação de entender em conjunto o fundamento para aquilo que sempre existiu e

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁹ Pinharanda Gomes, «Domingos Tarrozo materialista?», in *Filologia e filosofia*, Braga, Pax Ed, 1966, pp. 119-122.

²¹⁰ Manuel Cândido Pimentel, «Domingos Tarrozo: uma visão monista da existência»..., p. 167.

se foi aperfeiçoando, em pleno respeito da sua essência, de acordo com os progressos da ciência²¹¹.

A matéria para Tarrozo é una mas só se compreende com a colaboração de diversas ciências: matemática; química; física; astronomia; biologia; zoopsicologia/zoosociologia; antropologia/psicologia; sociologia, aparecendo a filosofia como o garante da unidade que se almeja e a todas enlaça. A reflexão sobre a matéria e o lugar das ciências na inteligência do mundo, é a tarefa essencial da especulação do pensador limiano. Porventura para fazer derivar as ciências de um princípio primeiro, de uma causa não causada, acompanhando o espírito do tempo, coloca no seu sistema a matemática, a química e a física, ao lado de outras ciências, garantindo, assim, o rigor objetivo da especulação filosófica, fazendo sobressair a matéria em relação ao espírito:

A classificação das ciências tem sido comprimida nos moldes estreitos das coisas do homem, que procurou essa classificação em si mesmo ou na sua própria história, sem pressentir que ela se mostrava escrita, desde todos os tempos, na constituição natural da matéria.²¹²

O arranjo é outro, mas o conhecimento das ciências aqui destacadas mantém-se desde sempre e dá testemunho da:

inteligência humana, em marcha através dos séculos, subdividindo a ciência geral (cosmologia) em diversas ramificações não criou, não inventou, não fez espontaneamente nada por si mesma: adaptou-se às prescrições que a natureza lhe impunha, aos quadros irrevogáveis que encontrou diante de si.²¹³

Os positivistas primavam pelo reducionismo científico e Tarrozo, agora, avança para uma classificação que deseja ser verdadeiramente positiva. Cada ciência após garantir a autonomia dos conhecimentos que propõe, depois de estabelecer um objeto e um método de trabalho próprio, é tão importante como qualquer outra, dando um contributo único à explicação do mundo, procedimento que ao tempo se ia tornando consensual. O positivismo comteano ia sendo revisto e para si a eternidade do mundo era um dado concreto:

²¹¹ Cf. Domingos Tarrozo, *A poesia philosophica. Poemas modernos*, s/l, Bibliotheca do Norte – editora, 1883.

²¹² *Idem*, *Filosofia da existência...*, p. 11.

²¹³ *Ibidem*, p. 16.

Os mundos existiram desde sempre são anteriores à alienação dos preátomos [...] Solidariedade indefinida dos mundos que viverão no tempo e no espaço sustentando-se pelo só poder das forças naturais.²¹⁴

O sobressalto que provocou o aparecimento daquilo que existe pela dispersão dos preátomos que originou a pluralidade informe da matéria, necessita sempre de um quadro interpretativo que considere em conjunto o sujeito e o objeto, o objetivo e o subjetivo, uma vez que no início tudo era Um e a cisão ante a declarada oposição interroga-nos incessantemente sobre o que existe, aquilo que tem suporte real e o que apenas se sustenta no ideário de uma crença subjetiva. Para si o espírito existe e a matéria também, competindo uma e outra, par a par, caminhar para o mesmo fim. Nesta marcha, as ciências exatas têm um valor supletivo pois sem a compreensão dos dados que elas nos facultam, a matéria não será capaz de se organizar para o tão desejado retorno à substancia original:

Por em dúvida ou contestar a realidade do espírito ou do mundo exterior, ou mesmo de ambos, é não só contradizer forçadamente a consciência, mas também afirmar, – nos dois últimos casos mormen-te, – a impossibilidade de toda a ciência [...]. Não o faremos nós [...] contemplando como uma realidade o *eu* e a natureza.²¹⁵

No estabelecimento do momento em que surge o mundo, recalçando o mito da criação do Génesis de forma a esclarecer o seu ponto de vista, refere que o início de tudo se encontra naquilo que era em si e por si mesmo: a substância elétrica. O sobressalto, portanto, o momento em que a unidade se cindiu deveu-se a uma força elétrica que por motivos imprecisos se manifestou originando a matéria: «um acto de vontade supõe uma inteligência, um ser que aspira logo a *Substância-Força*, essa matéria eléctrica indistinta, era ao mesmo tempo um pensamento imenso, isto é, uma *Substância-Pensamento*»²¹⁶.

Ou seja, essa matéria dependia da vontade do criador que a acolhia no seu todo:

Não tem aqui qualquer valor a objecção de que o inferior, – a matéria inorgânica, – não pode produzir o superior, a vida. Os átomos da matéria inorgânica realizando combinações mais complexas, superiores, atingiram transformando-se – mas não fazendo surgir nada de novo *ex nihilo*, – atingiram pela sua mútua união um estado superior

²¹⁴ *Ibidem*, p. 104.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 29.

e assim continuaram a ascender numa transformação progressiva, a aperfeiçoar-se.²¹⁷

Após a criação, naquilo que se seguiu à fragmentação da substância primeira, tudo o que vier a suceder-lhe ser-lhe-á inferior e nesse aspeto, a vida propriamente dita, está no mesmo rol. Origina-se por necessidade de regresso e não para se manifestar como superior às restantes parcelas resultantes da cisão:

A eletricidade orgânica é a força, o *pensamento*, e como esse *pensamento* é necessariamente alguma coisa, ele é a Substância-Pensamento que tendo-se individualizado condensada no preátomo, volta a fazer-se, volvendo enfim à origem, ao seu primeiro estado.²¹⁸

Tarrozo apresenta-nos uma ideia de criação cujo objetivo desde o primeiro instante é voltar ao criador, onde a existência se revela como o esforço incessante de reconstruir a unidade perdida. Não fala em aperfeiçoamento, apenas em necessidade ontológica de encontrar o caminho de regresso:

A matéria criando nos seres animados um aparelho que produziu-se a Substância-Pensamento, criando neles um engenhoso tubo que transforma e conduz o *criado* para o *não-criado*, o ponderável para o imponderável, a Substância-Pensamento do organismo efêmero para a Substância-Pensamento eterna, pela dissolução pura dos preátomos, e conseguindo enfim libertar-se de uma situação comprimida, violentada, insuportável, que tal era a da sua condensação, volve serena, gradual e proporcionalmente a incorporar-se na Substância-Eterna, una, amorfa, realizando a sua eminente aspiração instintiva, o seu querer irrevogável.²¹⁹

Não resta qualquer dúvida que em Tarrozo pese embora o mistério que rodeia o momento inicial da criação, esta foi um facto e coincide com a passagem da realidade una à matéria indistinta. No momento da diferenciação, surge uma entidade que se destaca da restante realidade, o Homem, que passa a ser a peça central na existência, o único capaz de perscrutar a ideia de Deus e atribuir múltiplas configurações ao real, mesmo sendo o ente mais desprotegido da natureza:

os preátomos têm uma volição, um pensamento confuso e infuso, inconsciente, e eles foram necessariamente criados ... *ex niil* ...

²¹⁷ *Ibidem*, p. 35.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 35-36.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

testemunhas indeléveis pregoando a existência inalienável de numa monstruosa Substancia-Pensamento que os precedeu e lhes deu origem [...]. A ideia de um tempo eterno que não começou, que não teve princípio é absurda [...]. A Causa Primeira é a *Existência* que criando de si os preátomos originou o aparecimento de tudo [...]. O átomo *não sujeito ao tempo, anterior ao tempo, eterno*, é uma coisa inadmissível.²²⁰

O mundo ao contrário do que ensina o materialismo não é matéria, pois esta embora possa ser definida como sua parte constitutiva não se originou a si mesma nem prevalecerá pela eternidade. O que se conhece é um atributo da Existência, ou Substância-Pensamento e se o que existe teve uma origem, caminhará naturalmente para um fim que corresponde à dissolução da matéria no Ser que a causou:

Desta aspiração da Existência, surgida na eterna noite do seu ser, desta dúvida e confusa aspiração a distinguir-se, a separar-se de si própria, a reagir sobre si mesma, a viver e ascender por si e de si, é que devia ter surgido a separação, condensação ou criação dos preátomos.²²¹

3.4.4. Deus

Sobre a questão de Deus, o seu contemporâneo e pantiteísta Cunha Seixas (1836-1895) manteve com as suas ideias ao longo de quarenta e seis artigos publicados no *Comércio de Portugal* uma troca de argumentos bastante crítica. Seixas considerava que o pensamento de Tarrozo gravitava entre o positivismo e o espiritualismo metafísico e ele, por seu lado, recusava quer a sujeição da razão à experiência, quer a vulgarização do método experimental a todos os recortes do saber. Os argumentos de Seixas não o demoveram e continuou a recusar o epíteto de panteísta, pois para o panteísmo tudo era Deus e para ele a matéria não se identifica com a Substância-Pensamento, mesmo que Deus esteja contido e exista nela. O seu sistema evolutivo assentava na tríade: preátomo – consciência humana – Deus, exatamente por esta ordem:

Se a unidade da matéria nos conduz ao *monismo*, esse monismo não pode ser materialista. Esta escola filosófica instituindo uma matéria-Deus eternamente activa e capaz de produzir a ideia, deixaria de ser ateuísta, a não ser a sua negação de que não há uma inteligência universal enormemente superior à do homem.²²²

²²⁰ *Ibidem*, pp. 46-47.

²²¹ *Ibidem*, p. 48.

²²² *Ibidem*, p. 68

Quer se chame Deus ou causa primeira, motor imóvel ou causa não causada, o efeito será o mesmo:

Embora nós apoiemos o materialismo pela sua justa consideração que tributa à matéria e suas evoluções, contudo a não eternidade dos átomos, o facto de que deviam ser criados por uma substância una, indivisível, e possuem uma inteligência mínima que principalmente desabrocha no pensamento humano, inteligência que para lhes ser dada devia já existir antecedentemente na substância que os criou, os condensou, tudo isto, todos estes factos de admissão inevitável, vem, a nosso ver, prejudicar pela base a concepção genuinamente materialista ou atesta sobre o universo, sobre a Existência.²²³

Tarrozo considera primordial não o que subsiste após a cisão inicial, mas aquilo que está na sua origem. O progresso é fruto do trabalho evolutivo das ciências que aparecem após a fragmentação inicial e se impõem pela sua dimensão física, mas como a razão do seu começo e finalidade lhes é estranha, não está na sua dependência, o materialismo cai por terra. Na totalidade da existência o homem partilha a mesma natureza que a Substância-Pensamento:

Quanto maior é quantitativamente a *substância-pensamento*, maior e mais prodigioso é o seu poder [...]. Aquilo que até aqui, referindo-nos ao homem e aos seres vivos, temos chamado *substância-pensamento*, como sendo criada por esses organismos, é exactamente a mesma coisa a que costuma chamar-se a ALMA.²²⁴

Acompanhando a evolução da matéria Tarrozo também pensa que a *alma* não se mantém estática, vai-se modificando ao longo do tempo numa espécie de aperfeiçoamento pela experiência do quotidiano. Mas desta asserção que claramente contraria a sua imutabilidade não se pode deduzir que não seja eterna, que não anime o corpo, a vida e tudo o resto:

A alma é a Substância-Primitiva tornada ao seu estado por uma dissolução regressiva e conhecemos o seu destino que é identificar-se com essa Substância-Primitiva, possuindo também o conhecimento que essa substância-alma que se produz é imortal, eterna [...] pela morte, pela dissolução dos préátomos que ela constituía entra na eternidade, na imortalidade serena e feliz.²²⁵

²²³ *Ibidem*, p. 68.

²²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²²⁵ *Ibidem*.

A alma, aqui, não se distingue do espírito e cessa definitivamente a sua tarefa quando pela morte abandona a matéria e se retira para a eternidade onde repousará para todo o sempre. Não é claro se Tarrozo considera que a alma abandona a matéria porque esta perece no desenrolar do natural progresso existencial, ou se pelo contrário essa extinção se deve ao facto de a alma voluntariamente decidir abandonar a matéria:

*A Existência, a matéria constituindo o vácuo, a Substância primitiva, eléctrica ou substância-pensamento – o que para nós é a mesma coisa, – é também para nós precisamente aquilo a que costuma chamar-se o princípio e origem de todas as coisas, – o tudo uno, – a força universal, – a alma do mundo, – a inteligência infinita, – o ente supremo, ou em suma – DEUS.*²²⁶

Tarrozo considera que no estado originário há como que uma trindade, três conceitos equivalentes: alma, pensamento e Deus. De todas as conjunturas só lhe interessa contrariar que o seu sistema não resvala para o panteísmo e que ele mesmo não se identifica com essa forma de pensar, uma vez que os panteístas consideram que Deus e mundo são a mesma coisa, ele julga poder distinguir a matéria da Substância Pensamento, ou seja, de *Deus*:

As nossas ideias sem dogmas preconcebidos, nunca serão aquilo que as coisas natural e consequentemente as levarem a ser [...]. A Substância-Pensamento ou Eléctrica, isto é, a Existência eterna, não está sujeita ao tempo, nem ao espaço nem a causa primeira alguma porque foi ela que, fazendo surgir a matéria, criou o tempo, o espaço e se tornou a primeira causa de tudo.²²⁷

O problema não reside em saber se a matéria se identifica ou não com a substância primeira, mas sim no conhecimento da razão pela qual ela não seria possível sem esta a ter originado:

A Substância, a Existência, ou seja Deus era em si *una*, toda a mesma, homogénea, sem partes distintas [...] nem a si própria poderia conceber-se senão como um tudo, um *tudo-uno* indivisível, e assim, a ideia do espaço devia ser-lhe completamente estranha, ignorada antes da criação ou condensação da matéria.²²⁸

Desta forma, Tarrozo recusa que a *criação* tenha sido obra pensada, refletida, consciente ou necessária, apresentando-a como resultado de um impulso

²²⁶ *Ibidem.*

²²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²²⁸ *Ibidem*, p. 41.

ou aspiração inconsciente ou indefinida. A Substância-Pensamento estava em repouso, sem atividade, porque nada existia ainda e quando a criação se processou, surgiu ao mesmo tempo a interdependência entre criatura e criador:

Deus antes da criação era o Pensamento em potência, o Pensamento sem pensar, por lhe ser isso impossível visto que não tinha de quê nem em quê. O homem pode compulsar um pouco o interior da sua alma, mas sempre consultando-a, estudando-a relativamente e por relação ao mundo exterior.²²⁹

No estado anterior à criação:

tudo era Substância-Pensamento em repouso, pura, indistinta, só ela sem ter nada que se distinguisse e provocasse assim a sua actividade dormente, sem ter nada que a fôrçasse a exercer-se, a pensar, passado de um estado eterno de *em potência* a um estado temporário de *em acto*.²³⁰

Mas se o panteísmo é por si recusado, também se quis livrar do antropomorfismo. Para si a matéria nem é Deus nem está impregnada de qualidades humanas, ela é algo diverso e ainda que sem se perceber como, já existia como tal no momento da criação pois para que a Substância-Pensamento pudesse *pensar* tinha de ter *em quê* e *de quê*. Antes da criação apenas a existência era real, confundida num Ser que tudo continha. Os conceitos de espaço e de tempo são originados no momento da fragmentação e são eles que permitem a compreensão do diverso. Originalmente, nada estaria para vir porque tudo permanecia num eterno presente:

a força que originou a passagem do *eterno* ao *não eterno*, do *não criado* ao *criado*, é a Causa Primeira [...]. Anteriormente à criação que fez surgir a matéria condensada, o *espaço*, o *tempo*, o *movimento*, etc, não houve, não podia haver, nenhuma *acção*, nenhuma *causa* [...]. Só a Substância-Força podia existir.²³¹

O seu argumentário é deficiente na separação original a que pretende proceder entre o criador, Deus e a restante criação tanto mais que continua convencido de que a Existência é a causa primeira e esta, criou tudo o resto quando originou os preátomos e destes surgiram os átomos, pois como postulam os materialistas os átomos não se podem conceber sem o tempo e, portanto, um tempo eterno não é concebível: os átomos só são concebíveis

²²⁹ *Ibidem*, p. 45.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*, p. 47.

no tempo que tem implícito a duração e esta é inconcebível em qualquer momento antes da criação. Contudo, Tarrozo nunca explica como se deu a cisão involuntária do Criador:

Desta aspiração da Existência, surgida na eterna noite do seu ser, desta dúbia e confusa aspiração a distinguir-se, a separar-se de si própria, a reagir sobre si mesma, a viver e ascender por si e de si, é que devia ter surgido a separação, condensação ou criação dos preátomos.²³²

Para relevar a certeza da existência dessa Substância de onde tudo o resto proveio, atribuindo uma natureza agônica à realidade, depois de compulsar forças, transformar e agregar matéria, sem deixar de reconhecer o enorme progresso conseguido e pressentir aquele que há-de vir, regista: «Marchemos, marchemos sempre [...] até às serenas e mortas negruras desertas da eterna noite da não existência das coisas, equivalente ao – NADA»²³³.

Na realidade, o panteísmo, quer goste ou não do termo, é omnipresente no seu pensamento, como se constata no ano de 1897 no poema que escreve às novas gerações:

De noite, a construir prisões, mina o terreno
o velho jesuitismo, a escola dos ateus.
Para conter o Imenso um templo é tão pequeno!
Em toda a natureza é onde existe Deus.²³⁴

Desta forma, a criação necessariamente é sustentada nessa substância original que designa por Deus. Por um motivo indefinido deu-se a fragmentação de que tudo deveio e o plural tenderá, a partir daí, a voltar à unidade de que se encontra afastado, mas que não lhe é estranha. Este regresso, contudo, nada tem que o identifique a qualquer tipo de redenção. Na demanda por Deus, Tarrozo não se preocupa com a providência divina e mesmo que a criação seja uma espécie de emanção (da energia) da substância primeira, não há nem degradação nem queda, mesmo que o mal seja negativa e demoradamente refletido. No seu pensamento a onipotência divina não tem lugar e portanto a liberdade humana é total. Tudo é energia em plena atividade e toda a existência resulta desse fluxo.

Passado mais de um século após a publicação das suas ideias sobre religião, encontram-se afinidades ao seu pensamento naquilo que hoje se designa de nova espiritualidade afastada do dogma religioso, que desloca o centro da discussão da ciência para a consciência. Já na entrada do último quartel

²³² *Ibidem*, p. 48.

²³³ *Ibidem*, p. 113.

²³⁴ *Idem*, *A geração nova...*, p. 11.

do século XX o físico teórico Fritjof Capra (1939-) em *O Tao da física*²³⁵ (1975) procurava um ponto comum entre a física moderna e o pensamento filosófico e religioso quer o clássico de matriz ocidental, quer a meditação mística e religiosa do oriente e hinduísmo. Parece-me que uma parte das especulações teóricas de Tarrozo quanto à origem do mundo e seu desenvolvimento, à imanência e à transcendência, têm aqui uma explicação lúcida pela consideração conjunta dos dados da ciência que hoje são mais concretos, nomeadamente no que diz respeito à energia e às especulações religiosas que sempre preocuparam aqueles que procuram explicações para a necessária interdependência de tudo o que existe e é.

3.5. Manuel da Silva Mendes no (Dis)Curso de uma Vida, Anarquismo e Taoísmo... podem ser o mesmo?

Luísa Borges e Joaquim Palma Pinto

*Em toda a diversidade
Vê o sábio a Unidade.*

(Silva Mendes)

*um símile do curso no mundo:
o arroio e vale indo para o rio e mar*

(Lao Tsé)

Manuel da Silva Mendes (1867²³⁶-1931) nasceu em São Miguel das Aves, Vila Nova de Famalicão (Porto) e cursou direito em Coimbra, tendo finalizado o bacharelato em 1896, com a dissertação *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, que será publicada nesse mesmo ano. Neste livro, pioneiro e corajoso no tema, nas doutrinas políticas e nos autores examinados para a época (estão na altura oficialmente proibidas publicações com essa temática²³⁷...), Manuel da Silva Mendes declara explicitamente um método de estudo que pretende desapassionado e isento, ao qual procurará manter-se fiel, ao longo da sua atividade de pensador e ensaísta, primeiro

²³⁵ Cf. Fritjof Capra, *O tao da física*, 3.^a ed., Lisboa, Presença, 2009.

²³⁶ Sobre algumas discrepâncias associadas a esta data V. Erasto Santos Cruz, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida)*, São Paulo, 2017, pp. 31-32.

²³⁷ A lei de 13 de Fevereiro de 1896 zelava pela paz pública sancionando a divulgação de ideários libertários, prevendo mesmo a condenação ao degredo dos infratores...

político e, mais tarde, aquando da sua longa permanência em Macau, dedicado à filosofia e ao pensamento religioso:

Na elaboração deste livro procuramos sistematicamente não emitir a nossa opinião. Não devíamos emití-la porque o fim a que nos propusemos foi unicamente apresentar a história e a doutrina anarquista na sua expressão mais pura. [...] É este um livro que nem defende, nem aconselha, nem aplaude, nem provoca: expõe. E quem pretende simplesmente expor, fica bem atrás da tela.²³⁸

Para Manuel da Silva Mendes urgia divulgar as ideias políticas comunistas e, sobretudo as socialistas e anarquistas, criticamente, operando simultaneamente a sua *desmitificação* (a expressão é de António Aresta), enquanto ideologias perigosas ou adversas para o Ocidente, demonstrando a sua ligação ao cristianismo primevo e, o que se afigura de capital importância para o futuro desenvolvimento do seu pensamento e da sua obra, a sua origem radicalmente Oriental e asiática, ligada à China, ao *Tao Te Ching* e à figura de Lao Tsé, a que mais tarde somará a influência indiana dos *Upanishad*.²³⁹

Para isso, Silva Mendes começa a sua análise teórica pelo que considera ser os *predecessores* do movimento anarquista: Karl Marx e Bakounine e os movimentos associativos internacionais de trabalhadores desde 1873, 1876, até à sua contemporaneidade; procedendo também à análise, não apenas das teorias, como da vivência e evolução da práxis destes ideários políticos em sociedade comunista. Para Silva Mendes há que destrinçar as utopias literário-filosóficas do género das ficcionadas ou teatralizadas por Platão (na *República*, sec. IV a.C.), Thomas Morus (n'A *Utopia*, 1516), Campanella (n'A *Cidade do Sol*, 1602) ou, mesmo, Fourier (referimo-nos aqui à proposta de fundação de *falanstérios* ou de comunidades, segundo os princípios do cooperativismo do socialismo utópico dos sec. XVIII-XIX) da análise da possibilidade da existência e da vivência real das doutrinas comunista e anarquista na vida quotidiana dos povos. Três aspetos são de reter, em particular, em relação a este ensaio: a importância da vivência da liberdade, na sua radicalidade, na correlata tensão entre a liberdade individual *versus* a comunitária; a importância de um estudo comparado e crítico das diferentes ideologias políticas e religiosas, das diversas filosofias e vivências espirituais, só profundamente diversas e adversas na sua aparência; e, finalmente, a originalidade de ter sido o primeiro a traçar, também, os caminhos dos ecos da doutrina anarquista em Portugal.

²³⁸ Manuel da Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarquismo: História e Doutrina*, Coimbra, 1896, p. XIII.

²³⁹ Cf. António Aresta, *Manuel da Silva Mendes, Manuel Da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*, in *Administração*, n.º 58, vol. XV, 2002-4.º, pp. 1355-1356.

Não obstante, a sua posição de sujeito objetivo face aos fenómenos políticos e religiosos observados e analisados, Manuel da Silva Mendes coloca em oposição aquilo a que chama os primeiros *socialistas autoritários*, Karl Marx, Engels e Lassale e, aquilo que designa como os primeiros *socialistas libertários*, Proudhon, Bakounine, Guillaume, deixando transparecer um certo pendor para os derradeiros, por via da sua defesa radical da causa da liberdade, associada ao seu republicanismo de tipo libertário, talvez também devido à influência que já, provavelmente, começa a lavar fundo no seu pensamento a espiritualidade oriental (em particular do budismo, através da leitura que alguma da intelligentsia coimbrã fazia da filosofia alemã). O anarquismo destaca-se na corrente do caudal do socialismo libertário devido à sua ancestralidade e primeva originalidade, o que significa a sua proximidade identitária com a condição humana como condição *natural*:

[...] nasceu espontaneamente das condições económicas e políticas, e do sentir e do pensar dos trabalhadores e daqueles que estabeleceram ser um dever da humanidade e de justiça propugnar pela implantação de um regime de sociedade em que todos possam mover-se livremente na coexistência social.²⁴⁰

A identidade entre o *Tao* e o anarquismo pode começar também a delinear-se aqui, a partir desta noção de espontaneidade ‘natural’ ou da bondade natural dos seres humanos – eco da filosofia política de Rousseau – que as sociedades capitalistas teriam corrompido, ao longo de milénios de uma sobre-exploração que implicaria, não apenas os seres humanos, mas a própria natureza. O ‘regime’ de sociedade anarquista pode obedecer a uma ordem natural que vise a reintegração do humano no natural, porque, como se lê no *Tao Te Ching*, o «céu e terra em conúbio rorejam doce orvalho / o povo sem ser ordenado por si se coordena»²⁴¹, pois há uma ordem no mundo que pode ser preservada (politicamente, no *Tao Te Ching* de Lao Tsé, por *reis e príncipes*), mas não pode ser sujeitada a outra coisa que não a si mesma, isto é ao *Tao*²⁴² ou ao seu “Curso” que Tudo contem, líquido caminho, leito ou fluxo natural de água.

²⁴⁰ Manuel da Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarquismo: História e Doutrina*, Coimbra, 1896, p. 7.

²⁴¹ Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, XXXII.

²⁴² Julgamos útil introduzir aqui uma nota do tradutor da edição do *Tao Te Ching* que utilizámos pela sua especial incidência e acutilância no que à tradução do termo *Tao* respeita: «Preferi traduzir, em português, Dao [Tao] por ‘curso’ e não por ‘caminho’ porque, além de ser derivado de um verbo tão fundamental quanto ‘correr’, ter formado o verbo ‘cursar’, haver tantas palavras relacionadas (correr, incorrer, decorrer, percorrer, recorrer, transcorrer, escorrer, curso, percurso, discurso, cursar, discursar etc.), tem a palavra Dao, em chinês, fora esse significado, também o de ‘dizer’, e isso equivale ao par ‘curso, discorrer ou discursar’. Se não bastassem essas razões, é preciso destacar que a água é uma das imagens preferidas do Dao De Jing.» (Sproviero, Mário Bruno, “Nota Introdutória”

Em Vila Nova de Famalicão Manuel da Silva Mendes dedicar-se-á ao jornalismo²⁴³ e à advocacia, tendo sido convidado por Santos Viegas para preencher um lugar de professor de português e de latim no Liceu de Macau em 1901 (onde será colega de Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes), convite que, provavelmente, poderá também ligar-se à sua amizade com o futuro presidente da República, Bernardino Machado. Silva Mendes, movido talvez pela curiosidade, desejo de aventura e, seguramente, pela insatisfação republicana – mas sempre anarquista – que sentia, num período político conturbado, marcado pelo digladiar entre regeneradores e progressistas que haveria de levar à implantação da república uns anos depois, aceita o desafio e acaba por permanecer em Macau, muito para além daquela comissão de serviço, toda a sua vida...

O magistério académico e político de Silva Mendes é, nestes termos, descrito por António Aresta:

Silva Mendes encarna o protótipo do cidadão que vive a sua cidade, uma verdadeira polis no seu sentido mais primordial. // Defensor activo e intransigente da identidade portuguesa de Macau e das grandes marcas contrastivas da presença chinesa, antecipou-se, largamente, a Ruth Benedict quando denunciou a cegueira perante outras culturas, mediante a sua esclarecida e prolixa acção como publicista, professor e figura pública.²⁴⁴

Sem deixar de ser um crítico atento à progressiva irrisão da identidade portuguesa (a que chama *desnacionalização*²⁴⁵) no território macaense, Silva Mendes interessa-se profundamente pela cultura chinesa, relaciona-se com políticos e eruditos chineses²⁴⁶, coleciona obras de arte chinesa e medita fundamente sobre as raízes da sua espiritualidade, religião e filosofia, em obras como *Lao Tse e a sua Doutrina Segundo o Tao-Te-King*, que publica em 1909. Enquanto em outros escritos, em artigos de jornais e revistas (como nos jornais *Vida Nova*, *O Macaense*, *O Progresso*, *A Pátria*, o *Jornal de Macau*, *A Voz de Macau*, ou na revista *Oriente e Revista de Macau...*), traça a

a, Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero [p. 3].)

²⁴³ Colabora nos jornais *Porvir*, n' *O Minho*, n' *O Regenerador*.

²⁴⁴ António Aresta, *Manuel Da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*, in *Administração* n.º 58, vol. XV, 2002-4.º, p. 1360.

²⁴⁵ Manuel da Silva Mendes, *Jornal de Macau*, 08.06.1929.

²⁴⁶ Tais como «Chan Chek Yu, antigo Governador de Kuangtung, que prefaciou o seu livro sobre a filosofia taoísta; Tang Shao Yi, ex-Primeiro-Ministro e ex-Embaixador em Washington; Chang Kueng Ming, ex-Governador Militar de Kuangtung; Lau Yok Lon, ex-Embaixador em Bruxelas e em Londres e antigo Comissário do Monopólio do Sal; Lau Kat Loc, mandarim na província de Kiang Si e letrado graduado em “sauchoi” (bacharel); Sek Kin Seng, “tai fat chi” (teólogo ilustre) do mosteiro de Choc Lam de Macau.» (António Aresta, *Manuel Da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*, in *Administração* n.º 58, vol. XV, 2002-4.º, p. 1362.)

história das relações económicas, políticas e culturais entre o Ocidente e o Oriente, mormente, entre o mundo ocidental e a China, através da porta portuguesa de Macau, neste livro, bem como no que se lhe segue, *Excertos de Filosofia Taoísta (segundo o Tao-Tê-King de Lao Tze e o Nan Hua King de Chuang Tze)*, datado de 1930, Silva Mendes aborda o Taoísmo religioso e filosófico, sem o preconceito etnocêntrico, tão característico de alguns dos seus contemporâneos.

No primeiro, medita a religião e a filosofia oriental sob a forma metódica da explanação e análise filosófica comparativa; no segundo, opta por um discurso mais pessoal, fluido e poético. No primeiro adota a postura de um sujeito filosófico face a um objeto de estudo que disseca metódica e discursivamente; no segundo, numa tentativa de aproximação radical ao objeto – o *Tao* –, funde-se ou dilui-se, enquanto sujeito nele. António Aresta refere, a propósito deste último livro, a existência de uma «metafísica da perplexidade», no autor, mercê de um contínuo estar «entre o panteísmo idealista ou o budismo niilista». Para Aresta, a obra de Silva Mendes pode ser considerada como uma «apreensão original e profunda da essência espiritual do Taoísmo» e o seu autor como um taoísta na verdadeira aceção desta palavra, isto é, como um homem que assumiu o *ethos* do *Tao*, praticando ativamente os seus princípios na sua vida de filósofo, professor e político²⁴⁷.

É por esta última razão que não acompanhamos inteiramente a afirmação de Aresta relativa ao anarquismo, mais teórico do que prático, de Silva Mendes. Afirma este estudioso que

Manuel da Silva Mendes era um anarquista em espírito, como bom hegeliano, aproveitando, como dirá Croce em 1907, a parte viva da filosofia de Hegel, a ciência do espírito objetivo, mas não ousando nunca assumir-se mediante uma praxis consequente.²⁴⁸

A vertente do anarquismo aberta por Proudhon, pacífica e *mutualista*, pode acordar-se com o Taoísmo, ou, quiçá, poderá existir aqui uma possibilidade de implicação dupla entre filosofia política ocidental (anarquista) e filosofia oriental (quietista), como pretende Erasto Santos Cruz²⁴⁹. *Yin* (princípio feminino, passividade, escuridão e absorção) e *Yang* (princípio masculino, luz e atividade) são arquétipos primordiais, opostos e complementares de cujo equilíbrio depende o estar de acordo ou em sintonia com o *Tao*, ou o *Curso* do Sentido (o quê, como e para quê de Tudo). Há um

²⁴⁷ António Aresta, *Manuel Da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*, in *Administração*, n.º 58, vol. XV, 2002-4.º, pp. 1367-68.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 1357.

²⁴⁹ Cf. Erasto Santos Cruz, «Taoísmo e Anarquismo Libertário: Um Ponto de Encontro?», in *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida)*, São Paulo, 2017, pp. 87-92.

dualismo primevo que contem em si mesmo a sua harmonização e superação, fruto de uma realização destes dois princípios num movimento serpentiforme, esférico, infinito, onde estes estão contidos um no outro, se *mudam e mondam um no outro e um ao outro*, líquida e alquimicamente, como dois vasos comunicantes ou duas serpentes entrelaçadas:

conhecer o masculino conservar o feminino
é tornar-se álveo do mundo

tornando-se o álveo do mundo
a virtude eterna não escorre
e volta a ser recém-nascido

conhecer o claro conservar o escuro
tornar-se o ideal do mundo
tornando-se ideal do mundo
a virtude eterna não flutua
e volta a ser não-dual.²⁵⁰

O anarquismo corresponde à procura de um equilíbrio interno e à cicatrização de uma cisão de uma ferida interior que o Estado ou um governo autoritário cindiu na humanidade de cada indivíduo. É a procura desse refazer-se uno e natural que o anarquismo, assim considerado, busca.

Se o anarquismo critica a dominação do Estado e o reino ou império deste sobre os trabalhadores é porque o Estado lhes usurpa *intimidade*, o seu ser de indivíduos, o fruto do seu trabalho, seja sob a forma de mais-valia, seja sob a forma da sua humanidade consubstanciada pela faculdade do poder escolher em liberdade o seu destino, isto é o seu “Curso”, discurso (*logos*), Sentido ou Caminho. Mas esta busca só pode efetuar-se em plenitude e *unidade* com Outro que é, afinal, Outro ou Outra de si mesmo. O anarquismo pode pressupor ou mesmo preconizar uma exaltação do individualismo²⁵¹ sob este ponto de vista, mas que se acorda com uma forma de autoconhecimento característica de alguma filosofia grega (heraclitiana, socrática, estoica...) e Taoísta: «quem conhece o outro é sábio /quem conhece a si mesmo

²⁵⁰ Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, XXVIII.

²⁵¹ E, neste aspeto, convém recordar as considerações que Silva Mendes tece sobre Fourier no seu ensaio sobre o anarquismo de 1896 «Quando todos os outros pensadores atribuíam pouca importância ao indivíduo, fazendo-o absorver pelo Estado, Fourier reivindicava a autonomia individual e o direito ao bem-estar para todo o indivíduo. Não o isolava, antes pretendia tornar compatível a sua autonomia com a colectividade abandonada ao funcionamento fecundo das leis naturais: a harmonia dos interesses individuais com os interesses colectivos, ou a liberdade pela solidariedade – eis o princípio fundamental deste grande pensador.» (Manuel da Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarquismo: História e Doutrina*, Coimbra, 1896, p. 23.)

é iluminado»²⁵², pois «os que conhecem o eu são raros/ então o eu é preciosidade»²⁵³, «por isso o homem santo // conhece-se a si mesmo sem se exhibir/ ama-se a si mesmo sem se dignificar»²⁵⁴.

Esta aproximação entre anarquismo e Taoísmo pode entender-se, desde que à luz da filosofia política de Proudhon e do entendimento que de ambos tem Manuel da Silva Mendes, o que consubstancia a originalidade do seu pensamento, da sua vida e obra. Sabemos que desempenhou cargos de liderança como Presidente do Leal Senado, Administrador do Concelho, Reitor do Liceu, Juiz de Direito e Procurador da República e sabemos, de igual modo que recusou a oferta do cargo de Governador de Macau, em 1915, feita por Bernardino Machado, Presidente da República Portuguesa e seu amigo pessoal, afastando quaisquer ambições políticas. E não será esta recusa a expressão mais cabal da sua observância anarquista e simultaneamente taoista? Temperança²⁵⁵ e passividade, humildade e dedicação à comunidade, de modo a «não esmerar como jade mas rusticar como pedra»²⁵⁶, como se lê no *Tao*, pode implicar que desempenhar cargos de liderança na comunidade onde se habita e labuta pode ser diverso de desempenhar cargos de liderança dentro da estrutura administrativa do Estado, segundo o credo de um anarquismo ativista individualista. Passividade e impassibilidade – *passibilidade* – remetem para a excelência ética e para a excedência paradoxal de uma entrega de si à incognoscibilidade do mundo, do seu fluir ... e do *Tao* e do seu fluir. O contexto, aparentemente patriarcal dos termos em que se exprime o *Tao*, comporta em si mesmo, no seu alinhamento semântico, a sua auto-refutação:

um grande reino é um rio no baixo curso

reunião do mundo fêmea do mundo

a fêmea sempre pelo repouso vence o macho
pelo repouso ela fica abaixo

portanto

²⁵² Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, XXXIII.

²⁵³ Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, LXX.

²⁵⁴ *Ibidem*, LXXII.

²⁵⁵ Neste contexto, 'governar' significa estar na terra ao serviço do céu: «no governo do homem no serviço do céu/nada como temperança/só a temperança se diz submissão prévia/a submissão prévia diz-se virtude reiterada/virtude reiterada então invencibilidade/invencibilidade então não se conhecem os limites/sem os limites então pode-se ter o reino/tendo a mãe do reino pode-se perder/isto se diz: raiz profunda haste firme/é o curso da vida longa e visão perpétua.» (Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, LIX.)

²⁵⁶ *Ibidem*, XXXIX.

se um grande reino ficar abaixo de um pequeno
então o grande conquista o pequeno

se um pequeno reino ficar abaixo de um grande
então o pequeno conquista o grande

portanto

uns ficam abaixo para conquistar
outros estando abaixo conquistam

um grande reino só quer juntar e nutrir pessoas
um pequeno reino só quer participar e servir pessoas

eis que para ambos conquistarem o almejado
convém que o grande fique abaixo.²⁵⁷

Nesta auto-refutação (ou *vencimento* de si), talvez mais dialógica do que dialética se joga a reconstrução da unidade perdida e reencontrada à qual as metáforas do *recém-nascido* e da *mãe nutriente*²⁵⁸ dão corpo ou à qual emprestam ou doam matéria *natural* (existencial, vivencial ou relacional) simultaneamente visível e invisível, física e metafísica, radicalmente poética ou metafórica:

conseguir:
a alma [feminino/*yin*?] e o espírito [masculino/*yang*?] num amplexo inseparável!
regular o sopro maleável como no recém-nascido
polir o espelho místico até ficar sem mácula!
amar a nação e reger o povo sem atuar!
no vaivém da porta do céu atuar qual mãe-pássaro!
ser iluminado nos quatro quadrantes sem ter saber!
gerar e criar
gerar sem possuir

²⁵⁷ Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, LXI.

²⁵⁸ Atende-se nestes versos: «a massa tem o supérfluo/só eu sem quê nem para quê/eu... que co-ração de idiota/oh! confuso e mais confuso/a gente brilha que brilha/só eu ofuscado e aparvalhado/a gente vibra que vibra/só eu melancólico e mais melancólico/plácido! tal qual o mar/ao vento! como sem lugar/a massa tem com quê/só eu obstinado e tosco/mas só eu diferente dos outros/dignificando a mãe nutriente». A Luz deve ser buscada na escuridão, pois só a Luz ténue mas constante que bruxuleia, frágil e humilde, no escuro realmente ilumina sem ofuscar e sem cegar, só ela nutre realmente aquele que busca realmente acercar-se e aventurar-se no “Curso”. A ‘massa’ (a sociedade massificada), deslumbrada pelas honrarias, falsas verdades ‘brilhantes’, noutros versos identificadas com o ‘jade’, mas vazias, aparece aqui, claramente, em oposição ao eu individualizado e pensante. Lao Tsé, *Tao Te Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, XX.

atuar sem depender
 presidir sem controlar
 isto diz-se virtude mística²⁵⁹

As nossas, porventura, usuais e ocidentais designações categoriais de teologia e religião, por um lado, e de metafísica e de filosofia, por outro, parecem, singularmente, se não estreitas, desadequadas para a interpretação do sentido destes versos. Por essa mesma razão, também os termos de «panteísmo idealista ou o budismo niilista», mesmo que mediados por uma «metafísica da perplexidade» (termos de Aresta, mais atrás referidos), parecem deter-se no umbral da porta do «Curso» ou do *Tao*, como se fossem detidos por essa barreira conceptual e emocional gerada pela indistinção entre razão e emoção, fé e razão, filosofia e religião ou Ocidente e Oriente. A preposição *entre*, utilizada por Aresta («entre o panteísmo idealista ou o budismo niilista») reveste-se, então aqui, de um sentido muito certo e particular, acrescente-se ainda que encontramos, aliás, a mesma preposição no título do ensaio de Amadeu Gonçalves («entre o anarquismo e a filosofia oriental»). Sobre o *Tao*, escreveu Silva Mendes: «Inútil é tentar dizer com clareza e precisão o que o *Tao* é. Na linguagem não existem expressões que o definam; na filosofia europeia não há concepção igual»²⁶⁰.

Pensador irreverente, Manuel da Silva Mendes não hesita em criticar no Taoísmo religioso a superstição e a credice, bem como a hierarquia e a organização religiosa institucionalizada, exatamente do mesmo modo que criticara o que considerara como símiles condutas estabelecidas no cristianismo, particularmente, no católico, seu contemporâneo. Uma atitude crítica imbuída do que então se chamava anticlericalismo que lhe granjeou inimigos, desde os tempos de Coimbra, até aos seus derradeiros dias em Macau²⁶¹. A sua identificação com o Taoísmo filosófico e com essa possibilidade de ultrapassar o Estado (enquanto *status quo* ou estrutura de uma religião administrativa, social, económica e hierarquicamente organizada), como estrutura

²⁵⁹ Lao Tsé, *Tao Tê Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, X.

²⁶⁰ Manuel da Silva Mendes, *Excerptos de Filosofia Taoísta I Volume*, Macau, Escola de Artes e Ofícios, 1930 [Anexo in Cruz, Erasto Santos, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida)*, São Paulo, 2017, pp. 230-231].

²⁶¹ Daqui a polémica associada ao desaparecimento, à destruição e ao reaparecimento de um dos seus últimos livros, *Macau Antigo* (1931?), que, sob a forma de manuscrito, teria sido entregue à Tipografia do Orfanato da Imaculada Conceição, ainda em vida do autor, lá esquecido pela família após a morte de Silva Mendes, alegadamente destruído pelos padres salesianos que dirigiam a Tipografia (supostamente devido ao pensamento julgado jacobino, herético e maçónico do autor), mas que, teria sido copiado por um sacerdote salesiano (talvez um tipógrafo) antes da destruição do original, teria ficado depois à guarda de um professor do seminário de São José (José Maria Braga) e estaria hoje na National Library of Australia,... Segundo João Botas, no blog <http://macauantigo.blogspot.com/2012/04/padre-manuel-teixeira-silva-mendes-e-o.html>.

monolítica de pensamento, passa, em larga medida, por essa possibilidade de diluição de sujeito e objeto, racional e emocional, num modo de pensar líquido ou fluido, ao ponto de não se distinguir da própria fluidez do mundo:

O verdadeiro sábio, escreveu Chuang Tze, refugia-se em Tao. Conhecendo que não existe distinção entre sujeito e objecto; a abstracção do eu, de si mesmo e de tudo é o processo que leva a Tao; atingir o estado de sublime indiferença, de inacção, não amar a vida nem odiar a morte; esquecer-se cada qual da própria existência, tudo fazer espontaneamente, estar em tudo de acordo com a Natureza e, no fim, ser então absorvido – eis o processo de conduta, a norma, a via, o desiderato, o triunfo, a glória, o termo.²⁶²

Sabemos que também nas suas obras se ocupou de pensar o Confucionismo e o Budismo, sempre de forma igualmente fascinada e crítica, acabando, de igual modo por preferir-lhes o Taoísmo²⁶³, julgando o Confucionismo demasiado institucionalizado e próximo de algum cinismo filosófico, mais do que de um estoicismo, e o Budismo, mais como uma filosofia importada, não genuinamente chinesa, com um conceito de Não-Ser mais cerca de niilismo e de uma ideia de aniquilação e não de Origem primeva.

Essa Origem primeva é, deste modo, enigmaticamente, nomeada por Lao Tsé no *Tao Te Ching*:

Há algo indefinido porém perfeito
antes de nascerem céu e terra
Silente! apartado!
fica só não muda
tudo pervade nada periga
pode ser considerado a mãe sob o céu
eu não sei seu nome
dou-lhe a grafia: (Dao)
forçado a nomeá-lo digo: grande
grande soa: além
além soa: longínquo
longínquo soa: retornante
portanto
o curso é grande
o céu é grande

²⁶² Manuel da Silva Mendes *Excerptos de Filosofia Taoísta I Volume*, Macau, Escola de Artes e Ofícios, 1930 [Anexo in Cruz, Erasto Santos, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing* (Versão Corrigida), São Paulo, 2017, p. 230].

²⁶³ A este propósito V. Amadeu Gonçalves, *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*, in *Boletim Cultural*, III série, n.º 34, Câmara Municipal Vila Nova de Famalicão, 2017/8, pp. 103-130.

a terra é grande
o mediador é grande
no universo há quatro grandes
o mediador é um dos quatro
o homem segue a terra
a terra segue o céu
o céu segue o curso
o curso segue a si mesmo²⁶⁴

E na leitura poética que Manuel da Silva Mendes faz desta Origem, ou talvez, melhor dizendo, deste enigma pré origem:

Tao!
Tao era no princípio, o Inominado!
Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
De todo o vir-a-ser. Forma sem forma,
Imagem sem imagem, Tao, incriado,
Era das formas e era das imagens
A Possibilidade. – Quem olhasse,
Não o veria; alguém que o escutasse,
Não ouviria. Ele era, nas paragens
Ignotas do mistério, a Confusão!
Era o Não-Ser, o Nada-Positivo,
A Origem, a Razão – ponto incoativo
Do por-vir; da existência a condição.²⁶⁵

Poderá esta noção de início – que não, aparentemente, o ‘Princípio’ da metafísica e da teologia ocidentais – de *incriado*, de *Inominado*, de *virtualidade*, de *Possibilidade*, este imaterial (aos sentidos), este *Nada-Positivo* remeter para uma conceção panenteísta? Silva Mendes não utiliza o termo, o que não invalida essa possível interpretação. O que afirma textualmente é que o Taoísmo é «um sistema filosófico monista, não porém teísta e também não panteísta: caberá na diferença entre os dois».²⁶⁶ E essa diferença não poderá jogar-se num panenteísmo, entendido como a conciliação e superação dos dois? Continua Silva Mendes:

²⁶⁴ Lao Tsé, *Tao Tê Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, LII.

²⁶⁵ Manuel da Silva Mendes *Excerptos de Filosofia Taoísta I Volume*, Macau, Escola de Artes e Ofícios, 1930 [Anexos in Cruz, Erasto Santos, Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida), São Paulo, 2017, p. 236.]

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 231.

E, assim. Em tudo o que é, a imanência de um princípio universal, Tao existe; mas nada do que existe, é criação nem emanção desse Princípio, e os seres não sendo Tao, também, e misteriosamente, não são distintos dele, nem deixam de ser Um com Ele; e tudo é Um na harmonia universal.²⁶⁷

Se, segundo a versão poética de Silva Mendes «Tao, a via, é também o viandante; / Tao é Tudo e a expressão também do Nada»²⁶⁸ isso também significa a possibilidade de múltiplas reencarnações para os seres que estão para o Tao, como as gotas de água e as ondas estão para o mar.

Tanto no Portugal dos tempos pré-revolucionários e conspirativos que antecederam a fundação do regime republicano, como nos tempos da I República, como nos tempos em que viveu em Macau, que foram, de igual modo, tempos pré-revolucionários de decadência e de ebulição social e política, Silva Mendes experienciou o ambiente das grandes intempéries que antecederam as grandes mudanças sociais, políticas, económicas, culturais e culturais. Esse lugar difícil é mais um ponto de encontro com Lao Tsé e levou ambos ao refúgio num sítio que se tornou para ambos o *topos* de todos os possíveis, um estar na *Via*, no *Tao*, como um estar a *Caminho*, como um fluir no fluxo conturbado dos tempos. Também aqui vive o *ethos* anarquista: o ser em acto do ser que faz a diferença no mundo. Fazer o melhor que se pode com aquilo que se tem, à maneira estoica, significa: doar o melhor de si, como indivíduo ou gota de água, à comunidade, esse rio, em «Curso» para o Mar...:

ver o pequeno soa: alumbramento
conservar a suavidade soa:força

se usar sua luz retornando à sua iluminação
nada perde quando o corpo espectrificar

isto se diz: revestir de eternidade²⁶⁹

²⁶⁷ *Loc. cit.*

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 237.

²⁶⁹ Lao Tsé, *Tao Tê Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero, LII.

3.6. A estética panteísta do mistério e da beleza eterna na filosofia saudosa da vida infinita de Jaime Cortesão

Samuel Dimas

3.6.1. A arte como redenção do mundo ou fuga do mundo?

Jaime Cortesão foi um homem de meditação e de ação, de emoção e razão, de imaginação criadora e de inteligência crítica. Foi fecundo e vasto o seu labor de alcance social e educativo. Assim, não é possível compreender a sua teoria estética e a sua arte poética como uma realidade distinta da ativa participação do autor nos movimentos associativos e culturais da Renascença Portuguesa. De alcance ético e metafísico, a Arte de Jaime Cortesão constitui a dimensão essencial da sua vida em favor do bem comum e do progresso do conhecimento. Como se pode verificar a partir do diálogo com Antero de Quental, a obra deste autor manifesta a profunda unidade entre o esforço racional da crítica filosófica e a espiritualidade da intuição poética.

Citando Guyau, o autor d' *A Morte da Águia* considera o trabalho artístico como aquele em que vibra o homem inteiro na unidade entre a inteligência e o coração, por entre o esforço do amor e do sofrimento, do entusiasmo e da indignação, e considera a poesia como a mais nobre de todas as Artes, porque reúne nela todas as outras²⁷⁰. Recusando uma interpretação da realidade e do homem que se reduza à metodologia científica do positivismo, Jaime Cortesão vai procurar o cuidado e o conhecimento da Arte e da Filosofia, defendendo que ocupam o lugar mais elevado entre as criações do espírito humano²⁷¹. Nelas manifesta-se a Vida em toda a sua universalidade e expansão criadora, inesgotável na grandeza do seu infinito Mistério²⁷².

Concebendo a ação criadora da Arte como a própria Vida em toda a sua grandeza infinita, o poeta da Renascença, citando Renouvier, refere-se ao artista como aquele que tem o poder de representar essa Vida na sua essência íntima e misteriosa. O conhecimento da ciência capta o real, mas apenas no seu aspeto superficial e transitório. Pelos sentidos externos o homem acede apenas à dimensão fria e impassível das coisas, ignorando o mistério divino

²⁷⁰ Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, Coimbra, Tipografia França Amado, 1910, p. 8.

²⁷¹ Cf. *loc. cit.*

²⁷² Cf. *ibidem*, pp. 23-24. Na crítica que faz ao juízo de Sousa Martins à arte de Antero de Quental através de critérios exclusivamente científicos, descreve o autor: «No dia em que a ciência tivesse desvendado todos os segredos da Arte, adquirindo assim definitivamente e duma maneira irrecusável o direito de a julgar, nesse dia, o homem atingindo o absoluto, teria desvendado o próprio mistério da Vida.» (*Ibidem*, p. 24.)

que elas encerram²⁷³. A verdade humana não se reduz à certeza do positivismo científico, mas encerra também um alcance sociológico²⁷⁴ e metafísico, que exige o poder representativo da emoção artística e da inteligência filosófica. Neste sentido, adverte que o exigível escrutínio da ciência às produções artísticas doentes não dá o direito à medicina de reduzir, por exemplo, o misticismo, o individualismo e o pessimismo a manifestações patológicas²⁷⁵. Outros critérios mais vastos são necessários para julgar a produção artística, mesmo quando esta se faz por entre lágrimas e desespero.

A realidade é misteriosa e exige uma visão que não se reduza às aparências. Essa visão pode ser dada pelo poeta, que na interioridade da sua solidão faz as inéditas experiências do Amor e do Mistério²⁷⁶. Trata-se pois de uma poesia metafísica e criadora, não uma poesia meramente imitativa ou de cariz político-social. Recordemos que Platão critica a poesia trágica de Homero, precisamente por considerar que se situa no domínio da aparência, das paixões e dos modelos da ordem social estabelecida, por contraposição com o discurso racional que se situa na ordem do *Logos* e procura o valor universal das normas e dos valores para além dos modelos culturais vigentes e das formas estabelecidas de temor e piedade. As coisas que nos são transmitidas pelos sentidos externos e pelas paixões são meros reflexos ou imitações das ideias, sendo necessário ascender à dimensão mais elevada da alma e recorrer à racionalidade, que movida pelo Bem é capaz de nos inserir na verdade da justiça e da ordem²⁷⁷.

Ao referir-se ao domínio intuitivo e afetivo da expressão poética como forma de atingir o Mistério do Ser, inacessível às formas demonstrativas de uma razão solar e manipuladora, Jaime Cortesão não opõe poesia e filosofia, emoção e razão, mas admite um caminho trans-racional de aceder à dimensão espiritual da realidade. O poeta tem a capacidade de reconhecer que até mesmo as emoções mais profundas, como a alegria, o sofrimento e o amor, são símbolo ou imagem fugaz de um outro júbilo, de uma outra dor e de um

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 89.

²⁷⁴ Jean-Marie Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1903.

²⁷⁵ Cf. Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, p. 29. Para além do médico Sousa Martinz, que caracteriza o trabalho de Antero de Quental como manifestação de um problema de dejectorescência-hereditária, de um doente estado de delírio e mórbido pessimismo, recordemos o médico Mário Saraiva, natural de Vilar (a minha freguesia de nascimento), que apresenta a heteronímia de Fernando Pessoa como resultado de um estado de esquizofrenia. Cf. Mário Saraiva, *O Caso Clínico de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Referendo, 1990; *idem*, *Pessoa ele próprio*, Lisboa, Clássica Editora, 1992. Para Jaime Cortesão o trabalho artístico tem sempre um alcance social, que nunca pode ser julgado apenas pelos critérios científicos da medicina: «Deixem, pois, os médicos o seu exclusivismo científico que os levava a exageros imperdoáveis, e passem a fazer crítica médico-social, que é a maneira de deixarem de ser ridículos e de fazer trabalhos de utilidade e de Justiça.» (Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, p. 30.)

²⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 93.

²⁷⁷ Cf. Platão, *República* 603 b-e, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 468-469.

oculto amor, pelo que a alma, na forma existencial de ser, apenas balbucia o que para a alma transcendente é já a calorosa linguagem da gloriosa Verdade onipotente²⁷⁸. A educação integral do homem exige a unidade da emoção, da psique, da razão e do espírito, na atividade contemplativa de quem reconhece na redenção da Graça transcendente o momento culminante da plenificação. Mas quando Jaime Cortesão afirma que «o homem é prisioneiro dos seus sentidos»²⁷⁹, não estará a ceder à visão platónica do cárcere do corpo a que a alma está sujeita, correspondendo o voo do poeta, em deslumbramento pelo mundo imenso, a uma libertação da contingência e do determinismo da realidade corpórea? Significará o mergulho do poeta no Mistério uma redenção do mundo ou, pelo contrário, uma fuga do mundo? Ou ainda uma diluição do mundo na idealidade abstrata do Absoluto?

Para Leonardo Coimbra, que no comentário à poesia de Jaime Cortesão, irá descrever a experiência estética como um dos momentos do movimento redentor do Universo, que se faz pela progressiva espiritualização da realidade na colaboração da ação humana com a ação da Graça divina, o poeta tem o poder de mergulhar no oceano do Mistério, que é o seio inesgotável do Amor, para eternizar o instante e fazer da vida do Mundo a graça deslumbrante de um permanente e íntimo convívio com Deus²⁸⁰. Neste sentido, não há uma fuga do Mundo, mas uma transfiguração desse Mundo na Glória do Amor Celestial, a qual não se concretiza sem a unidade integral da colaboração científica, estética, ética e religiosa do ser humano. Uma redenção que culminará no convívio fraterno e harmonioso da Beleza amorosa do Paraíso Celestial.

Para o filósofo criacionista, Jaime Cortesão é um poeta cósmico, porque não tem apenas o sentimento da beleza humana e não reduz a sua obra a enaltecer os valores sociais do amor, da amizade, da dedicação ou do sacrifício, mas tem também o sentimento do Mistério²⁸¹, tudo enraizando na vida universal da eterna criação, desvelando a espessura espiritual do mundo e da Natureza. À semelhança de Pascoaes e Leonardo Coimbra, a arte poética de Jaime Cortesão constitui-se no Mistério do Cosmos, que é uma realidade dinâmica no seio inesgotável do Amor e não um todo acabado e perfeito, passível de absoluta objetivação e integral apropriação científica²⁸². A linguagem poética não nos diz a realidade tal como ela é, mas diz-nos de forma simbólica a que é que se assemelha, no reconhecimento do excesso da sua infinita e transcendente essencialidade, pelo recurso àquilo que Karl Rahner chama

²⁷⁸ «A nossa Alma superficial balbucia apenas, em galreios infantis, o que para a Alma imersa, profunda e transcendente é já a linguagem calorosa e onipotente da Verdade.» (Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, p. 91.)

²⁷⁹ *Loc. cit.*

²⁸⁰ Cf. Leonardo Coimbra, «O Poeta», in *Obras Completas*, Lisboa, INCM, vol. I, tomo I, 2004, pp. 212-213.

²⁸¹ Cf. *idem*, «A Morte da Águia – Poema de Jaime Cortesão», in *op. cit.*, p. 189.

²⁸² Cf. *idem*, «O Poeta», in *op. cit.*, p. 212.

de *palavras originais* ou *protopalavras*, que, ao contrário das palavras úteis que dividem e limitam, fazem transparecer num só objeto a total e imensa Realidade, como uma concha em que ressoa o oceano da Infinitude²⁸³.

O poeta, fazendo ouvir nas palavras apenas o que nelas há de silêncio, capta a infinita atividade inédita da realidade do Mundo, que tal como a rocha de Horeb, jorra dentro de si a água da Verdade e da Beleza. O poeta, vivendo na intimidade da Alma, possui a vara divina capaz de fazer brotar essa água de eterna plenitude em infinita abundância²⁸⁴. Através do discurso simbólico e metafórico, o poeta desvenda outros mundos não objetiváveis e não manipuláveis, que estão sob os nossos pés e dentro de nós mesmos. Desvenda-os com a luz da visão espiritual cândida e inocente da Origem, libertando as almas para a fraterna comunidade da Vida que se abisma no Amor, acendendo novas estrelas de Infinito nos seus mais profundos recantos²⁸⁵. Como descreve Jaime Cortesão, o poeta é aquele que se exalta e extasia, que rejubila e se angustia à mínima emoção: «Ser Poeta é confessar a Eternidade, é ter o instinto do Divino, é viver na Beleza imortal, é arder, volatilizar-se, diluir-se num cósmico Amor»²⁸⁶. Mas que significará esta diluição? Uma perda da identidade pessoal e relacional no plano mítico indiferenciado do Uno divino? É esse o significado da sua poesia metafísica cósmica?

Como explica Leonardo Coimbra, a propósito desta questão, os poetas exclusivamente sociais procuram nas tradições a evocação saudosa de pretéritas belezas e adormecem no conservadorismo das formas feitas e acabadas. Pelo contrário, os poetas cósmicos, verdadeiramente religiosos, excedem essa dimensão humana, na inquieta religação do mundo à sua Fonte inesgotável de Ser, através da criação eterna de novos símbolos e valores²⁸⁷. O valor da vida não se reduz à moral humana da bondade e da justiça que a ciência concede, mas ascende às novas realidades do Infinito que a experiência metafísico-religiosa aponta. O voo da Águia, que Pascoaes realiza no labor da sua poesia, simboliza esta esforçada elevação do homem à verdade e beleza da Luz eterna da Glória, o coração da Vida, inteligente, afetiva e criadora.

Inspirada neste voo saudosista, a poesia de Jaime Cortesão é uma poesia metafísica, sendo o seu labor, de comovida interioridade contemplativa, classificado de panteísmo ou de paganismo transcendente²⁸⁸. O autor define-se

²⁸³ Cf. Karl Rahner, «Para una teología del símbolo», in *Escritos de Teología*, vol. III, Madrid, Ediciones Taurus, 1965, p. 333.

²⁸⁴ Cf. Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, p. 92.

²⁸⁵ Descreve Jaime Cortesão no seu texto *O Poeta*, capítulo da sua obra *A Arte e a Medicina*, e artigo editado no n.º 1 da revista *A Águia*, que «A mais que o homem, tem o poeta – os olhos cândidos duma criança eterna, o coração dadivoso duma mulher apaixonada, e para compor os seus cantos um léxico exclusivo de palavras intrínsecas de sangue, fogo e cristal.» (*Ibidem*, pp. 92-93.)

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 94.

²⁸⁷ Cf. Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia – poema de Jaime Cortesão», in *op. cit.*, p. 186.

²⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 189.

como poeta, não através dos lábios e das palavras, mas através da sua Vida que nele fala o Verbo de Beleza transcendente, quando Deus desce na sua sarça de inspiração ardente. Por essa graça, considera Jaime Cortesão que o seu ser comunga o ritmo dos astros, o qual é atravessado por um arrepio de Infinito e Eternidade, fazendo sentir todas as vidas do Universo. Esta noção metafísica da saudade, enquanto socorro redentor de Deus, pela qual todo o Universo ascende à Glória plena da sua Origem, tem na ação contemplativa da poesia a sua mais excelsa revelação: «Poeta é o que sente a saudade de ter sido Deus e o desejo de o tornar a ser»²⁸⁹. Como descreve no poema «Nocturno», editado na *Seara Nova* já em 1935, só as almas puras, criadas por Deus, sentem no mistério do Luar a divina nostalgia²⁹⁰.

Mas se em relação a Leonardo Coimbra não há dúvida quanto ao sentido da redenção cósmica que a criação poética proporciona, elevando o homem para o horizonte da unidade paradisíaca da imortalidade integral e da espiritualização da matéria, poderemos dizer que em Jaime Cortesão o destino do mundo também é o da Glorificação eterna de todas as coisas? Ou o regresso saudoso a Deus significa o abandono do Mundo, quer pela queda entrópica da corporeidade no Nada, quer pela sua desfiguração na homogeneidade vazia do Todo? A sua definição de panteísta parece antecipar a resposta a esta questão.

3.6.2. O fundamento ontológico do Universo é de ordem moral e espiritual

Jaime Cortesão partilha com Antero de Quental a noção de que a ação dramática do ser ou a evolução do Universo termina na Ideal libertação final do Bem, superando a realidade contingente do Mal²⁹¹. Mas esse destino final na santidade e perfeição significará, à semelhança de Antero, a absoluta e definitiva liberdade do Nirvana em que os seres se despem dos seus acidentes e das condições de realidade que os limitam e distinguem entre si²⁹²? A noção de Nirvana pressupõe uma ação espiritual a partir de uma origem comum última de Unidade Absoluta em que se diluem as diferenças da particularidade, tornando-as irreconhecíveis. Sob a influência de Schelling e Espinosa, a compreensão sintética das coisas, ao mesmo tempo idealista e naturalista, a que Antero de Quental aspira, leva-o a ceder à posição monista que identifica o termo da evolução do Universo com a dissolução do mecanicismo

²⁸⁹ Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, p. 94

²⁹⁰ Cf. *idem*, «Poesias Escolhidas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, Lisboa, INCM, 1998, p. 262.

²⁹¹ Cf. Jaime Cortesão, «Poesias Escolhidas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, Lisboa, INCM, 1998, pp. 148-149.

²⁹² Cf. *ibidem*, p. 145.

materialista no dinamismo vivo e indiferenciado do espírito²⁹³. Como sublinha Leonardo Coimbra, trata-se de um destino em que as particularidades do que está cindido na realidade plural do Universo se dissolvem na unidade do *Absolutus*²⁹⁴. Também Jaime Cortesão se refere a esta Direção do Universo para a indiferenciação primordial da realidade espiritual da Origem, quando, por exemplo no seu poema «Sopro Divino», escrito em 1953, descreve a experiência da ação redentora do sopro de Deus, que permite aos seres refluírem sobre o tempo e regressarem ao caos vivo e originário do clarão crepuscular, entre o Nada e o Ser, em que tudo é Espírito²⁹⁵.

Recusando esta perspetiva monista do idealismo germânico de inspiração plotiniana, Leonardo Coimbra constrói o seu criacionismo na relação dinâmica de convívio do pensar com o Mistério do ser, cujo acesso exige a mediação cognitiva integral, proporcionada pela *razão experimental* e pela *metafísica moral*, conciliando o plural e transitório da experiência com a unidade e subsistência da razão e afirmando o teísmo como forma de salvaguardar a transcendência divina e a identidade pessoal²⁹⁶. Considerando que o plural puro não passaria do caos e que a pura unidade não passaria do vazio e absoluta ausência do Amor, o ideorrealista Leonardo Coimbra, como forma de superar essa dicotomia, propõe o abraço entre monismo e pluralismo através da noção de convívio fraternal no seio do eterno Amor de Deus²⁹⁷.

Ao contrário, Antero de Quental, recusando a metafísica clássica que concebia a realidade através de divisões e categorias, géneros ou espécies e substâncias incomunicáveis e irredutíveis entre si, vai defender o pensamento moderno que quebra essas prisões lógicas em favor de uma vida comum e vê na realidade o ato único duma substância omnímoda, pela qual todos os seres, momentos e modalidades dela, comunicam continuamente entre si, influenciando-se e opondo-se mutuamente e, por essa oposição, realizando, não a recíproca anulação, mas a integração de todos os momentos na unidade manifestada pelas diversas potências²⁹⁸.

Concebendo o Universo de forma panteísta, ao mesmo tempo divino e real e sem um plano pré-concebido, Antero de Quental, a partir das noções de *força*, *lei*, *imanência*, *desenvolvimento*, *evolução* e *finalidade*, apresenta a realidade em permanente evolução. Um evolucionismo que obedece às

²⁹³ Cf. Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 127.

²⁹⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, pp. 367-370 [85-94].

²⁹⁵ Cf. Jaime Cortesão, «Poesias Escolhidas», in *Obras Completas-Poesia*, n.º 27, p. 271.

²⁹⁶ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, p. 422 [213-214].

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 423 [215].

²⁹⁸ Cf. Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit.*, p. 122.

tendências espontâneas do seu próprio desenvolvimento e constitui a atividade do Absoluto ou de Deus, a qual se apresenta como a consciência atuante, que vai criando a pluralidade dos fenómenos²⁹⁹. Nesta perspetiva do imanentismo anterior, o *sentimento moral* não é concebido, apenas como núcleo íntimo do homem, mas também como princípio oculto da natureza, num movimento ascensional de todo o Universo para a consumação espiritual de si mesmo. O Universo é concebido como uma entidade composta por *natureza* e *Espírito* ou *Deus*, em que os factos naturais são epifania dos factos espirituais e o homem, por ter a capacidade de descobrir o divino na ordem plural da natureza, ocupa o lugar cimeiro, tendo a tarefa de concretizar o retorno metafísico à unidade indiferenciada do Todo, isto é, do *eu* impessoal e absoluto de integral razão e vontade pura³⁰⁰.

Jaime Cortesão partilha com Antero de Quental esta noção de naturalismo espiritualista, que diz enquadrar-se numa monadologia de Leibniz reformada, recusando o positivismo materialista e o naturalismo empírico, pelo facto de se guiarem por um estrito conhecimento científico, que apenas atende à exterioridade da fenomenologia e da lei das aparências, não podendo aceder à atividade íntima dos seres, nem podendo valorizar a sua dimensão moral. E isso significa partilhar também a noção de um dinamismo psíquico como fundamento da atividade cósmica, na afirmação de que as forças de ordem física que agem no Universo são participantes da força-espírito ou do *Psiquismo*, concebido como a realidade do *Bem* e da *Liberdade moral*. Um cosmos que é considerado uma realidade vital, cujo processo dinâmico é idêntico ao da *psique* humana.

Nesta perspetiva, toda a natureza é plena de *vida* e de *racionalidade*, sendo que a razão é o espírito em ato e que a natureza é imitação e símbolo imperfeito e obscuro desse espírito³⁰¹. Nesta metafísica, que tem no *misticismo* o sentido último do desenvolvimento psicológico e no *psicodinamismo* ou *pampsiquismo* a manifestação do carácter livre e espiritual da pessoa e do Universo contra o *determinismo* e a *cousa*, Antero de Quental não deixa de usar termos como *panteísmo*, *substância omnímoda*, *Inalterável* e *Absoluto*, cedendo à perspetiva dialética hegeliana, que no entender de Leonardo Coimbra, transformará a cristã evolução espiritual das almas pela plural e fraterna companhia em Deus, numa budista dissolução dos *eus* na quietude do Absoluto³⁰².

Ao defender com Antero de Quental que o fundamento ontológico do Universo é de ordem moral e espiritual, Jaime Cortesão reconhece que a

²⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 125.

³⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 161.

³⁰¹ Cf. Antero de Quental, «carta autobiográfica a Wilherm Stork, de 14 de Maio de 1887», in *Obras Completas, Cartas*, vol. II, pp. 838-839.

³⁰² Cf. Leonardo Coimbra, «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», in *op. cit.*, pp. 360-361 [69-72].

voz interior da realidade só é perceptível pela escuta do sentimento através da psicologia especial dos poetas, que possuem uma *emotividade exaltada*, e não apenas pelo olhar do senso comum, sujeito ao erro, miséria e imperfeição, nem apenas pela análise ou interpretação critico-racional dos cientistas e dos filósofos³⁰³. Citando Henri Bergson que define a arte como a visão mais direta da realidade, por meio de uma pureza de percepção que rompe com a convenção útil, Jaime Cortesão refere-se à Poesia que exige um labor silencioso pelo qual efetiva a eternização do pensamento em formas puríssimas: é na solidão que o poeta melhor encontra a visão verdadeira do real, longe da vida tumultuosa da ação comum das multidões, enredada nos desejos e paixões que são prejudiciais ao labor íntimo de interiorização e meditação³⁰⁴. Também neste aspeto Jaime Cortesão partilha com Antero a noção de que o conhecimento que a razão tem de si mesma e do ser não é total e infalível, mas é incompleto e imperfeito³⁰⁵, apontando para o que António Braz Teixeira virá a definir como a superioridade ontológica do sentimento sobre o pensamento, identificando a ciência como criação humana e o sentimento como criação divina³⁰⁶.

3.6.3. Movimento saudoso do Universo para a Origem ideal do Bem

Para Jaime Cortesão, a imaginação criadora da intuição artística exige a implicação dos elementos afetivos numa *hipersensibilidade* que é distinta da sensibilidade dos homens comuns e dos cientistas e numa *simpatia* com o real que leva o Poeta a aproximar-se instintivamente de todos os seres através de uma imensa fraternização, repugnando o tumulto sanguíneo da vida pragmática e utilitária³⁰⁷. Considera o autor que por causa desta natureza da psicologia do poeta, por um lado, este é aquele que mais alto se eleva no sonho da Beleza, por outro lado, ao reconhecer a sua impotência perante a imperfeição da contingência do mundo e dos males que o rodeiam, também é aquele que padece de um maior sofrimento, análogo à grandeza de Alma que experimenta³⁰⁸. Assim explica, por isso, o alegado pessimismo de Antero de Quental, advertindo ainda que o sofrimento tem nele, como em todos os poetas, uma dimensão purificadora.

Na perspetiva de Jaime Cortesão o poeta-filósofo Antero de Quental reúne a faculdade imaginativa e criadora do artista e o poder de abstração e análise do filósofo, numa atitude simultânea de desejo de Beleza e Perfeição

³⁰³ Cf. Jaime Cortesão, *A arte e a Medicina*, pp. 100-101.

³⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 102.

³⁰⁵ Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, p. 141.

³⁰⁶ Cf. António Braz Teixeira, «A ideia de Deus em Antero de Quental», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo L, fasc 1-3 (1994), p. 453.

³⁰⁷ Cf. Jaime Cortesão, *Arte e Medicina*, p. 108.

³⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 151.

e de necessidade de investigação apurada que aceda à verdade. Considera, assim, que o seu profundo sentimento e a sua poderosa razão, geradores da sua forma original de arte, são a causa e origem das suas crises morais³⁰⁹. Também a obra de Jaime Cortesão manifesta esta unidade tensional entre o sentimento artístico e místico e a razão, que, perante os embates da dúvida e as exigências da verdade e da certeza, se constitui numa poesia metafísica e cósmica de alcance cognoscitivo que, como vimos anteriormente, acaba por adotar uma hermenêutica da realidade que concebe o termo da evolução do Universo no movimento saudoso do regresso à Origem Ideal do Bem, numa ânsia de justiça e perfectibilidade humana, cuja consumação se deve à própria essência divina do Cosmos³¹⁰.

Esta ideia está patente em toda a obra literária e cultural de Jaime Cortesão, que começa a afirmar-se a partir de 1905 através da poesia, tendo nas publicações *Nova Silva*, *O Instituto* e *Ilustração Popular*, o seu primeiro espaço social de manifestação, com destaque para poemas como «Tarde de Romaria»³¹¹ e «Olhos nos Olhos»³¹², a que se seguiram criações como «Milagre Pastoril»³¹³ ou «Graça Íntima»³¹⁴, todos eles já reveladores de um certo misticismo de tipo panteísta que continuaria a marcar toda a sua obra artística posterior. É notória a influência espinosiana acerca da presença de Deus em todas as coisas, recebida através do espiritualismo naturalista de Antero de Quental, a que mais tarde se viria a juntar o saudosismo de Teixeira de Pascoaes, como bem o ilustra o poema «Carta» publicado na obra «Glória Humilde», de 1914, em que no culminar de uma sequência de versos a exaltar a beleza e bondade da natureza surge a exclamação «Como em tudo existe Deus!»³¹⁵. Esta conceção divina do Mundo é perceptível também, por exemplo, quando nos apresenta as horas terrenas a envolverem toda a eternidade celestial³¹⁶, quando nos descreve a auréola divina a invadir os sentidos externos³¹⁷ ou as águas divinas a banharem de Luar a totalidade do imenso horizonte³¹⁸.

Tal como está ilustrado no poema «Saudade, Eterno Retorno», de 1955, a noção de saudade redentora, que redime os homens do mal e da morte para o milagre da eternidade transcendente³¹⁹, repassa toda a criação do poeta. Mas como poeta cósmico, Jaime Cortesão reconhece que não é apenas o

³⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 111.

³¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 151.

³¹¹ *Idem*, «Outros Dispersos», in *Obras Completas-Poesia*, n.º 27, p. 279.

³¹² *Ibidem*, p. 284.

³¹³ *Ibidem*, p. 305.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 310.

³¹⁵ *Idem*, «Glória Humilde», in *Obras Completas-Poesia*, n.º 27, p. 66.

³¹⁶ Cf. *idem*, «Outros Dispersos», in *Obras Completas-Poesia*, n.º 27, p. 279.

³¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 285.

³¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 310.

³¹⁹ Cf. *idem*, «Poesias Escolhidas», in *Obras Completas-Poesia*, n.º 27, p. 276.

homem virtuoso que tem direito a ascender ao reino de Deus, o Universo inteiro reclama desse socorro, porque todas as coisas já estão cheias de mistério e pelo dinamismo saudoso da sua essência espiritual ardem na incandescência originária e evoluem no regresso ao «país da eternidade»³²⁰. Assim, defende que a moral penetra toda a realidade natural de forma progressiva e ascendente até à consumação final em que, como descreve Leonardo Coimbra, «todos os recantos do Universo são iluminados e todas as forças cósmicas fraternizadas»³²¹. De acordo com o criacionismo leonardino, em colaboração com a graça divina, a livre ação moral do homem contribuirá para a redenção integral do Mundo, no milagre escatológico do Paraíso Celestial, na perseverança imaculada da distinção entre Criador e criaturas.

De acordo com a saudade metafísica de Cortesão, no sentido em que se apresenta no poema heróico «A Morte da Águia», de 1910, a relação da realidade natural e temporal com a realidade divina e eterna é compreendida no dinamismo de uma luta cósmica, cuja encarnação dos ideais de justiça e beleza se efetiva pelo predomínio da contemplação e da interioridade comovida, através dos grandes gestos de resgate. A alma é exaltada a uma nova beleza e toda a realidade é invadida pela exuberância de um vento divino que a ergue a alturas imprevisíveis. A Montanha significa o impulso redentor e a Águia aparece como símbolo de todos aqueles que se esforçam de forma sacrificada para atingir a Beleza e a Verdade. Tão alto se elevam na Vida que vencerão a morte, renascendo já nesta vida, como a águia no átrio do Céu³²².

Por virtude do amor divino todas as coisas efémeras se transformam em imortais. Para Leonardo Coimbra, a poesia metafísica deste poeta, que tem no pulsar da sua intuição criadora o sentimento do Mistério, revela o significado do Universo como emanção de Deus e revela o seu profundo amor à Vida: «Os seus versos são como lufadas dum vento tombando do alto da montanha com sabor saudável dos pinheirais e a impetuosidade bárbara das torrentes»³²³. Tal como a águia, que tem um olhar divino e recorda a eterna Vida, fitando o Céu profundo e o mar inesgotável, o poeta também tem uma visão divina, compreendendo o Mundo e a luta da Vida, sublimando as tempestades do sofrimento nas praias calmas e oceânicas do Mistério³²⁴. Perante a dor da imperfeição que oprime, o abismo que se avista da Montanha sobre

³²⁰ *Idem*, «Senhor Daquém e Dalém...», in *Obras Completas – Daquém e Dalém Morte*, n.º 29, p. 149

³²¹ Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia – Poema de Jaime Cortesão», in *op. cit.*, p. 185.

³²² Cf. Jaime Cortesão, «A Morte da Águia – Poema Heróico», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 23.

³²³ Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia – Poema de Jaime Cortesão», in *op. cit.*, p. 189.

³²⁴ Cf. Jaime Cortesão, «A Morte da Águia – Poema Heróico», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 25.

o Céu e o Mar torna o poeta mudo de espanto e numa sublime comoção acolhe o vento puríssimo do Infinito³²⁵.

A atração da altura revela os elementos que melhor caracterizam a experiência do poeta metafísico: liberdade, autonomia, solidez e coragem para lutar contra o sofrimento e a morte, mesmo que o fogo da justiça deixe em brasa as almas sacrificadas³²⁶ e as vagas da tempestade deixem a tormenta aflita dos gritos dos naufrágios³²⁷. Porque os anjos de Deus cobertos na bruma do Mistério virão arrebatá-lo Mundo dos seus medos e fragilidades, devolvendo, num esforço redentor, o primitivo resplendor da glória³²⁸ pela espiritualização da realidade corpórea³²⁹. Arrebatado pela Luz eterna do céu na busca ardente da Verdade, depois da tempestade da Dor, o homem sente o dom divino da alegria da Morte: «Alegria da Morte! A mais ardente / De todos quantos buscam a Verdade, / De todos os que morrem por amar: / Dos que olham o Destino tão de frente, / Que pondo a vida toda na vontade, / Obrigam-no a parar!»³³⁰.

3.6.4. A escuta do Mistério divino da Vida

O autor recorre à imagem da «águia divina» que no silêncio transcendente do seu voo, para além da realidade aparente dos fenómenos objetiváveis, consegue escutar a voz do Mistério do ser que une a morte à vida, para descrever que o abismo noturno da morte esconde, para lá das sombras do sofrimento e do nada, a luz incandescente de uma outra vida imaculada. Se o nosso espírito se elevar aos mesmos céus a que a águia ascende, a morte significa uma nova vida e quando nosso coração se queimar haverá um clarão da mais divina esperança e presença, espalhando-se por toda a imensidade do Universo e abraçando os céus de lado a lado³³¹. Este é o tema central da obra do poeta: a nossa participação na universalidade eterna da essência espiritual da realidade. Para representar esta configuração da realidade, que na solidão e silêncio da atitude contemplativa e na firmeza e serenidade do esforço moral ascende das trevas da materialidade e da morte física à luz da espiritualidade, Jaime Cortesão serve-se das noções bíblicas de «glória» e «ressurreição». Há pois uma mistura entre os tópicos pagãos e politeístas e os tópicos cristãos teístas na representação que o poeta faz da realidade cujo ser se deve à universal presença divina.

³²⁵ Cf. *ibidem*, p. 27.

³²⁶ Cf. *ibidem*, p. 38.

³²⁷ Cf. *ibidem*, p. 48.

³²⁸ Cf. *loc. cit.*

³²⁹ Cf. *ibidem*, p. 50.

³³⁰ *Ibidem*, p. 55.

³³¹ Cf. *ibidem*, pp. 55-56.

Depois da narrativa épica de «A Morte da Águia», no volume «Glória Humilde», de 1914, o voo heróico do poeta acentua a descoberta do amor como naturalmente sublime, elevando-se aonde tudo o resto aparece absurdo, e acentua a descoberta do sentimento da Natureza, pela descrição lírica da paisagem concreta e da sua transfiguração espiritual. Nesta obra manifesta-se um interesse pela realidade telúrica portuguesa e pelo destino e condições de vida do povo que nela vive e a canta, coincidindo com o período em que Jaime Cortesão participa, como deputado, na vida política da República. Mas tendo sempre como horizonte, o destino último da redenção espiritual que sublima todas as dores. Nesse âmbito, continua a desenvolver a sua perspectiva panteísta do real, ilustrada pela ideia retirada dos célebres versos de Pascoaes acerca da transmutação da folha que cai em alma que ascende, através da noção de que toda a realidade natural é além Natureza, como se espelha na imagem de que «A alma afoga a Matéria»³³². Noção mística e animista da Natureza, que aparece ilustrada num poema editado em 1912 no n.º 2 da II série da revista *A Águia*, com título «Choupos na Luz do Luar», em que se regista, pela presença do misterioso Luar, a fusão numa única realidade, entre o Céu e a Terra, a Luz divina e o Mundo: «E, mal o Luar os molha, / Os choupos, na noite calma, / Já não têm ramos, nem folha, / São apenas choupos d'Alma»³³³.

Jaime Cortesão pertence ao grupo da *Renascença Portuguesa*, que Fernando Pessoa caracteriza como sendo a geração da *Nova Poesia Portuguesa*, na qual as noções de *espiritualização da Natureza* e *materialização do Espírito* atingem a sua mais elevada expressão, em que interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade, matéria e espírito, natureza e alma, imanência e transcendência, se fundem num Todo misterioso. Uma poesia da alma e da natureza, na humilde comunhão do Todo, que Fernando Pessoa não define apenas de *pantheísta*, mas sim de *super-pantheísta*, pela manifestação do ser numa exterioridade que não é Natureza, mas alma³³⁴.

Leonardo Coimbra, ao referir-se a Jaime Cortesão como um dos autores da nova poesia portuguesa saudosista, a par de Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes e António Correia de Oliveira, define a sua criação panteísta de *paganismo transcendente* ou *paganismo espiritualista*, tendo como principais preocupações enunciar propostas metafísicas para explicar o dinamismo do Universo, exaltar as almas à coragem do dever, ao ardor da beleza e ao amor da Vida perfeita do espírito³³⁵. Usando a noção de «cósmico Verbo», o poeta recorre às imagens da natureza para descrever a presença do divino em toda a realidade: «Pinhais ao vento: voz de Eternidade! / Em ondas de harmonia

³³² *Idem*, «Glória Humilde», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 79.

³³³ *Loc. cit.*

³³⁴ Cf. Fernando Pessoa, «A Nova Poesia Portuguesa no seu aspecto Psicológico», in *A Águia*, II.^a Série, n.º 8, Porto, 1912, pp. 86-94.

³³⁵ Cf. Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia – Poema de Jaime Cortesão», in *op. cit.*, p. 188.

eu fui imerso»³³⁶. No milagre do silêncio e da solidão³³⁷, o ser humano tem a capacidade de se recentrar na candura originária de si mesmo e na luz ofusante desse acordar é agraciado pelo espanto das coisas, acedendo ao mistério do Mundo e contemplando nele uma «Terra sem fim de Essência e Eternidade»³³⁸.

Só nesta candura do olhar originário é possível distinguir na forma material das coisas a vida interior da graça oculta e na desgraça das ações ou na dor da finitude a felicidade redentora do eterno Amor: «Sei que há em tudo vida interior, / Que há fontes vivas numa rocha escassa, / Que a treva vai remir-se no esplendor, / E já o riso exulta na desgraça»³³⁹. Fazendo uma certa alusão ao movimento saudoso da criação redentora – descrito por Leonardo Coimbra através do ritmo cósmico da manhã da origem, da tarde da criação corpórea e da noite misteriosa do regresso ao Paraíso ou através do ritmo diário da alegre manhã da vida espiritual, da dolorosa tarde do exílio temporal da existência terrena e da graciosa noite da ascensão à vida divina –, Jaime Cortesão associa ao cair da tarde o doce toque da Graça divina³⁴⁰. No silêncio da noite, em que as coisas perdem o contorno exato, as sombras acordam cada ser oculto e dá-se a busca do Além e o sentimento infinito de se viver na eternidade³⁴¹. Neste estado de consciência rasga-se o corpo etéreo do homem e ébrio de Amor e Saudade vislumbra a estrela do Mistério e conhece a divindade de si mesmo na tessitura de uma Vida mais alta³⁴².

O tópico da saudade de uma outra vida de eterna Beleza, além da vida de mal por sobre o Mundo,³⁴³ atravessa toda a poética de Jaime Cortesão, num anseio profundo que se confunde com a respiração de todo o Universo ébrio de Amor. Por isso, a dor e as lágrimas têm o valor sublime de elevar o homem à vida infinita: «Lágrima é Alma que aflora / E à beira do Céu medita, / Mas que em breve se evapora / Para ser Vida infinita! / Quanto uma lágrima exprime / _ Encanto, Dor, Alegria _ / É o acordar do sublime, / Que dentro d'Alma dormia»³⁴⁴. Através de uma visão otimista acerca do projeto redentor da criação, o poeta descreve que o choro manifesta a condição da realidade humana no seu peregrinar pelo exílio doloroso da vida terrena e é compreendido como uma oração, como um pedido de clemência e de misericórdia, como uma súplica a Deus para a salvação do Mundo: «Chorar é

³³⁶ Jaime Cortesão, «Glória Humilde», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 85.

³³⁷ Cf. *ibidem*, p. 96.

³³⁸ *Ibidem*, p. 97.

³³⁹ *Ibidem*, p. 100.

³⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 101.

³⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 107.

³⁴² Cf. *ibidem*, p. 109.

³⁴³ Cf. *ibidem*, p. 118.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 132.

rezar aos céus, / Fazer acto de Humildade: / Quem chora acredita em Deus, / Confessa Amor e Bondade!»³⁴⁵.

Crente na imortalidade da alma³⁴⁶, Jaime Cortesão concebe a permanência da relação entre a outra vida e o mundo, considerando que a graça do rosto da Mãe Terra é já do Céu, participando da eternidade divina. Contudo, esta verdade não se vê com olhar ingênuo ou científico, mas sim, de coração aberto, no «vidente enlevo da Saudade»³⁴⁷. Há no coração do poeta o sentimento de miséria e finitude e uma incapacidade de conter a sua ânsia de eternidade: «E sinto que o Universo me abre o seio, / A toda a altura, em toda a imensidade; / E eu olho e canto, / Humilde de receio, / Desvairado de espanto, / Ébrio de Eternidade!»³⁴⁸.

Ao épico e lírico das obras anteriores, o livro «Divina Voluptuosidade», de 1923, com poemas escritos em redondilha maior, vem acrescentar a dimensão dramática, em que os conflitos representados acabam por ter uma benigna resolução, graças à perspectiva otimista do poeta que lhe advém do impulso transcendente da sua metafísica espiritual. À semelhança dos outros poetas saudosistas, também Jaime Cortesão continua a manifestar, neste período, o intento de conciliar o paganismo com o cristianismo, temática que já vem da obra anterior em poemas como o «Génio das Selvas» para dizer que a Terra é invadida pela onda do mar do Céu do único Deus, em todas as suas dimensões, também no seio da crença pagã: «Invade a verde catedral pagã / (onde uma força antiga se venera) / E constrói no silêncio o altar de Pã / Com musgos, troncos e brocados de hera...»³⁴⁹. Todas as religiões, deuses e santos da história da humanidade se irmanam na glória do mesmo Deus: «Glória a Deus! Eis o limite / De toda a humana beleza: / Alma de Santa Teresa / No corpo nu de Afrodite»³⁵⁰.

3.6.5. A redenção escatológica e a vida paradisíaca de eterna Beleza

Em 1919 Jaime Cortesão é nomeado Diretor da Biblioteca Nacional de Lisboa, começando a colaborar com Raul Proença e António Sérgio em projetos culturais comuns, como seria o caso da revista *Seara Nova*. Durante este período, em que viveu em clima de pluralismo artístico, filosófico e político, Jaime Cortesão vai-se afirmando na sua vocação histórica. A sua obra «Divina Voluptuosidade», proporciona, assim, uma análise fecunda do seu pensamento naturalista e religioso, com base na permanente noção de presença do excesso do Amor divino e na predestinação dos seres à transcendência.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 133.

³⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 137.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 141.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 144.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 70.

³⁵⁰ *Idem*, «Divina Voluptuosidade», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 152.

À semelhança da poesia de António Correia de Oliveira, também esta obra de Jaime Cortesão se desenvolve no ritmo das horas do dia, que por sua vez, correspondem de forma metafórica às horas cósmicas da Criação e às épocas do desenvolvimento histórico-cultural da Humanidade: entre a «Madrugada Longínqua» da Graça de Deus, o «Meio-Dia Pagão» e a «Tarde Mística» das mediações religiosas e o «Poente Cristão» da noite luminosa que eleva as consciências à comunhão do único e verdadeiro Deus. Uma obra em que se representa a origem divina da humanidade e a lembrança saudosa desse estado auroral com desejo de regresso, na companhia glorificada de todos os outros seres, através do recurso à narrativa bíblica do Paraíso.

À manhã imaculada no Éden, segue-se o doloroso exílio do meio-dia pagão da babilónia de religiões e deuses, para terminar na tarde mística e no crepúsculo do poente cristão. No poema «Manhã no Éden» é descrita a ação criadora pela luz da Graça que rompe o caos, aludindo aos momentos de alegria e harmonia da vida atual como uma participação desse estado amoroso originário: «A graça de Deus me enleva / Quando te dás num sorriso; / Eu sou Adão e tu Eva / Na manhã do Paraíso»³⁵¹. No poema «À Luz dos Astros» o poeta salienta de que forma é perpetuada a divindade no decurso da condição existencial das criaturas: «Em nosso amor Deus renova, / Perpetua a divindade; / É nos beijos que se prova / O sabor da eternidade!»³⁵². No poema «Escada de Jacob» é representado o absurdo do sofrimento e da morte, que se experimenta na condição temporal e finita da vida terrena: «Quedo-me extático, assim. / Mas de súbito entre em mim / A ideia da morte... o fim...»³⁵³. No poema «O Amor e a Vida», a descrição das penas humanas na peregrinação dura da vida e a necessidade da fé em Deus que tudo redime: «Eu bem sei que a esarpa é dura / E poisas, desnudo, o pé. / Acima! Deus é na altura; / Ampara-te o Amor: tem fé!»³⁵⁴. E como é enunciado no poema «Hora Mística de Amor», na vida transitória do Mundo a experiência mística permite prefigurar a realidade incorpórea da outra existência: «Perdemos toda a memória / Duma vida transitória / E somos graça incorpórea. / Agora, noutra existência, / A nossa profunda essência / Ganhou ser e transparência»³⁵⁵. Por fim, nos poemas do «Poente Cristão» descreve-se a encarnação do Verbo e o perdão de Jesus Cristo.

Finalmente, em 1940, o poeta, sob o pseudónimo de António Fróis, publica a coletânea «Missa da Meia-Noite e Outros Poemas», apresentando uma mudança, não apenas temática, mas também rítmica, que o aproxima novamente da poesia heroica da primeira obra «A Morte da Águia», mas com um alcance milenarista de redenção escatológica. O poema «Missa da

³⁵¹ *Ibidem*, p. 161.

³⁵² *Ibidem*, p. 173.

³⁵³ *Ibidem*, p. 175.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 179.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 184.

Meia-Noite» desenvolve-se sob a perspectiva de uma nova criação e da entrada do Mundo numa Estrela Nova com Deuses Novos e o Homem Novo em que se une o profano e o místico: «Sob o fogo da Estrela Nova, / Uns e outros, todos os homens, / E as suas obras e os seus símbolos, / Sem exceção dos Deuses, / Foram tomados pela febre de vida mais intensa, / De realizar o seu destino, / Segundo um tipo ideal e sem detença»³⁵⁶. O poema desenvolve-se com a exortação a Jesus para que venha novamente remir o Mundo, para que encarne de novo na Terra³⁵⁷ e para que recomece a Criação. O poema termina com a segunda paixão de Cristo e com a sua Ressurreição, descrevendo o sepulcro vazio, a transfiguração do corpo na pura glória da vida divina e a presença do Espírito no pão da Nova Eucaristia. Mas o poema acaba de forma desconcertante, pois a Eucaristia, em vez de ser a celebração da alegria da comunhão com Deus, apresenta-se como um sacrifício que torna as almas amargas: «Ressuscitou. Mas sobre a ilharga hercúlea, / Como um supremo ultraje na egonia, / Avulta a chaga lívia e cruel. / Por isso o pão da Nova Eucaristia / Torna as almas amargas. Sabe a fel»³⁵⁸.

Não podemos terminar este estudo sobre a estética redentora em Jaime Cortesão sem uma referência ao poema «Regresso aos Caos e Ressurreição», que se insere na segunda parte da obra «Missa da Meia-Noite e outros poemas» e dá continuidade a essa representação messiânica e apocalítica da transfiguração do mundo para redimir o mal e a morte. A temática que está presente neste poema de genial descrição imagética e metafórica é a temática bíblica da última vinda de Cristo para o Juízo Final, que será antecedida por um fogo apocalítico.

A primeira parte do poema descreve o regresso ao Caos. Recorrendo à figura de um abutre e ao cenário de um íngreme penhasco a pique sobre o mar infinito, o poema prefigura a futura morte física do poeta e a libertação da sua alma da agonia de um corpo sofrido. Um abutre real arrebatava o poeta da planície e deixa-o na solidão de um promontório, rasga o seu peito até ao coração e depois deixa-o a sangrar em lenta agonia exposto às investidas do vento e do frio. Um sofrimento imenso elevando a alma a um estado místico que permitia uma visão sobrenatural da realidade, na sua essência eterna e espiritual, e permitia visionar o estado purificador do misterioso fim do mundo: «Dali ouvia o Mar, já não as ondas, / Mas, sim, o fluxo eterno das marés, / Eco longínquo e redivivo, / Dizendo a vida tumultuosa, / O vaivém criador / Do Caos primitivo»³⁵⁹.

Um estado em que a consciência ia apreendendo o fluir evolutivo da vida numa visão sinóptica do desenvolvimento da Humanidade. E nesse estado, a alma, sentindo em si o sofrimento de toda a Humanidade e a imensidão do

³⁵⁶ *Idem*, «Missa da Meia-Noite e outros poemas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 201.

³⁵⁷ Cf. *ibidem*, pp. 215-216.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 232.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 237.

Universo, contempla um palácio de fulgor divino e vê cair do alto a espada abrasadora «de fogo e enxofre, morte e vilipêndio»³⁶⁰, abrasando cidades e campos num incêndio universal e deixando em cinzas a natureza e todas as construções: O Mar lançava fogo das entranhas; / E, envoltas na ressaca da batalha, / Viam-se alucinadas multidões / Fugindo, perseguidas de metralha [...]»³⁶¹.

A descrição deste vulcão cósmico e da terra devastada, em que Satã planta trágicas bandeiras, invoca o relato bíblico da visão noturna do profeta Daniel, que anuncia para o fim dos tempos um combate contra o anticristo e a instauração de um reino que subsistirá para sempre³⁶², depois do Mundo ter sido consumido pela violência do fogo divino. Repare-se na semelhança com a descrição do Pe. António Vieira acerca deste caos, que antecede a última vinda de Cristo: o Sol escurecerá num assombroso eclipse, nunca visto pelos mortais, as estrelas do firmamento estatelam-se na Terra, o mar levanta ondas imensas até às nuvens, e, entre trovões e raios, há-de chover um dilúvio de fogo que tudo abrasará, acabando com todos os homens e com todas as suas obras de ambição e vaidade³⁶³.

Também a representação poética de Jaime Cortesão recorre às visões fantásticas e míticas do Apocalipse acerca do tempo milenar do Reino de Cristo³⁶⁴ e aponta para a vinda de um novo Paraíso, que é antecedido por acontecimentos temerosos e sobrenaturais que, pela ação dos anjos do extermínio³⁶⁵, voltarão a introduzir o caos na ordem natural e social da Criação, culminando num último dilúvio apocalíptico de água e fogo: «Sobre a terra já não havia mais do que um Oceano, / Feito de lava e fúria – a terra, a água, o fogo e o vento / Bailando e ardendo juntos, como um único elemento»³⁶⁶.

Nesse limiar o poeta adquire as chaves da Vida e a evidência do futuro: «Entrei e vi com límpida evidência, / Ao fulgor de milénios de experiência, / Desde a raiz à flor imaculada, / A vida realizar-se no Futuro, / Com giro tão perfeito e tão seguro, / Como o volver duma espiral truncada»³⁶⁷. Invocando a narrativa de São Mateus da destruição de Jerusalém e do triunfo de Cristo na Igreja³⁶⁸ – a qual se serve das expressões proféticas e apocalípticas acerca

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 240.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 241.

³⁶² Cf. Dan 2, 44.

³⁶³ Cf. Pe. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. I, tomo I, pp. 67-68.

³⁶⁴ Cf. Apo 12,10.

³⁶⁵ Cf. Jaime Cortesão, «Missa da Meia-Noite e outros poemas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 242.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 243.

³⁶⁷ *Ibidem*, 244.

³⁶⁸ «Logo após a aflição daqueles dias, o Sol obscurecer-se-á, a lua não dará a sua luz, as estrelas cairão do céu e as forças dos céus serão abaladas. Aparecerá, então, no céu o sinal do Filho do Homem e todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vir sobre as nuvens do céu,

do dia de Javé (cf. Ez 32, 7; Dan 7,13) –, a última parte do poema apresenta o mistério da ressurreição, descrevendo que sobre o Caos emerge um sopro criador, redimindo toda a realidade e fecundando de novo o barro humano em excesso de vida e pensamento: «Ergue-se então do Caos, do fecundo / Vórtice, agora génesis do Mundo, / Um novo ser, arcanjo ou super-homem. / Saudou o Sol alevantando os braços; / E, ao dar-lhe a luz, reconheci nos traços / Caim e Abel, fundidos num só homem / Primeiro ser dum novo Paraíso [...]»³⁶⁹.

Do seu alto cume de contemplação em Deus, no silêncio eminente da morte, o poeta assiste à hora do resgate e sob o esplendor do Sol vindouro vê o Homem Novo e a Idade de Ouro, o novo Paraíso em que Caim e Abel, o mal e o bem, aparecem fundidos. Na visão em Deus do futuro escatológico, o poeta já ultrapassou o medo da noite da morte e erguendo os braços para a luz da aurora saúda com alegria o Sol do novo Dia. Pela graça da presença providencial da ação divina todos os seres são resgatados e a humanidade, depois de ter atravessado o deserto sofredor no exílio do Mundo terreno, regressa triunfante à vida eterna da felicidade do Paraíso Celestial. Um paraíso que significa o regresso à indiferenciação originária do Espírito de Amor.

3.7. Além-Deus, Ilusão de Deus e Vida em Rafael Baldaia (ou uma outra Morte de Deus no triálogo implícito entre Mestre Eckhart, Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa)

Paulo Borges

Creemos que a maior fecundidade e interesse da produção de Rafael Baldaia, menos conhecida personalidade literária pessoana, radica no *Tratado da Negação* e no seu diálogo implícito com o *Caminho da Serpente* e outros textos pessoanos em torno do tema do *além-Deus*, o que, na nossa leitura, oferece um importante contributo para uma compreensão diferente da *morte de Deus* proclamada por Nietzsche. A tese que aqui defendemos é a de que a morte de Deus, proclamada pelo «insensato» na *Gaia Ciência*, explícita, mas sem que Nietzsche dissesse se haja dado conta, um pressuposto fundamental da metafísica de matriz neoplatónica, mais plena e ousadamente assumido por Mestre Eckhart, o de que a natureza primordial de tudo é alheia a todas as determinações, inclusive a de «Deus», abrindo para a emergência de uma espiritualidade livre da religião e da teologia centrada num nada ou não-ser

com grande poder e glória. Ele enviará os seus anjos, com uma trombeta altissonante, para reunir os Seus eleitos desde os quatro ventos, de um extremo ao outro dos céus.» (Mt 24, 29-31.)

³⁶⁹ Jaime Cortesão, «Missa da Meia-Noite e outros poemas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, p. 245.

não negativos nem niilistas ³⁷⁰ e por aí em diálogo ou convergência com a experiência oriental do vazio ou da vacuidade meta-ontoteológicos, fonte de todas as possibilidades. Defendemos ainda que nesta articulação entre Ocidente e Oriente, que porventura mais sugere uma copertença do que uma disjunção, avulta a mediação do *Tratado da Negação*, atribuído a Rafael Baldaia, e de *O Caminho da Serpente*. Para que se compreenda toda a importância destes textos, cabe fazer um percurso que mostre o horizonte onde a Ocidente se inscrevem.

3.7.1. Transcender «Deus»

No âmbito do neoplatonismo pagão, Plotino reconhece que o supremo alvo do desejo unitivo da alma, embora designado como Uno e Bem ³⁷¹, «não é nada para si mesmo» e que «em realidade nenhum nome lhe convém», sendo apenas «para os outros» e em função da necessidade de nomear que como tal surge e se designa ³⁷². Isto culmina na radicalidade dialético-mística de Damáscio, ao afirmar que mesmo a expressão-limite de um «nada» (oúdén) «melhor do que o uno» ³⁷³ deve, por fidelidade a isso mesmo que busca dizer, ser ultrapassada numa recusa a designá-lo seja de que forma for, exigindo-se «nem o proclamar, nem o conceber, nem o conjeturar» ³⁷⁴. O mesmo se verifica no neoplatonismo cristão, pese o maior esforço de conciliar com o absoluto a estrutura da sua trinitária diferenciação interna, desde a interpretação pelo pseudo-Dionísio da experiência de Moisés como uma união perfeita com o que transcende o «tudo» e o «nada», a mesmidade e a alteridade, «conhecendo além do espírito graças ao ato de nada conhecer» ³⁷⁵, sendo o próprio eros divino o que inspira e move a suplicante busca de união com isso que, «liberto de tudo», é inacessível a toda a afirmação e negação, transcendendo todas as categorias e predicados, pois nem é nem não é, não «é um nem unidade, não é divindade ou bondade» ³⁷⁶. Isto confirma-se, para ficarmos apenas na vertente ocidental do dionisismo, em João Escoto Eriúgena,

³⁷⁰ Para um perspicaz acompanhamento do “nada” na tradição ocidental, cf. Sergio Givone, *Historia de la Nada*, traducción de Alejo González e Demian Orosz, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009, 2.ª edição.

³⁷¹ Cf. Paulo Borges, «O desejo e a experiência do Uno em Plotino», in *Philosophica*, n.º 26 (Lisboa, 2005), pp. 175-214.

³⁷² Cf. Plotino, *Enéadas*, VI 2, 7, 41, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p. 180.

³⁷³ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l'Ineffable et de l'Un*, I, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 7-8.

³⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 4.

³⁷⁵ Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, n.º 10 (1996), I, 3, p. 15; cf. também II, p. 17.

³⁷⁶ *Ibidem*, V, p. 25.

ao emancipar Deus ou o Bem do ser que dele procede, considerando-o como um supra-ser (*superesse*), um não-ser por excesso ou um nada por eminência ou «por infinidade», que ignora, por excesso, toda a quididade, pois «não é um *quid* objectivado», permanecendo assim «incognoscível em simultâneo para Ele-mesmo e para toda a inteligência»³⁷⁷. A «glória», todavia, consiste no seu «conhecimento por experiência directa»³⁷⁸, além de toda a palavra e de todo o entendimento, além de toda a dicotomia, dualidade e categorização³⁷⁹.

É a isso que exorta Mestre Eckhart, de modo mais radical no sermão sobre a pobreza em espírito, que na sua dimensão interior consiste no despojamento ou liberdade total: nada querer, nada saber, nada ter. No que respeita ao primeiro destes três aspetos de uma mesma liberdade plena, ao libertar-se de toda a «vontade criada» – incluindo a de «realizar a vontade de Deus» –, bem como do «desejo» ou «saudade» (*Verlangen*) «da eternidade» e «de Deus», o ser humano devém «como era, quando <ainda> não era», quando não tinha «nenhum Deus» e era «causa primeira» de si mesmo, fruindo da «verdade» numa pura coincidência entre ser e querer, «livre de Deus e de todas as coisas». Foi apenas quando, «por livre determinação da vontade» (*aus freiem Willensentschluß*), saiu dessa primordial e pura imanência recebendo o ser criado, que passou a ter «um Deus», pois antes de haver «criaturas» Deus não era «Deus», mas apenas «o que [...] era», sendo somente pela constituição das «criaturas» que *isso* a que chamam «Deus» deixa de ser em si mesmo para passar a ser nelas e para elas. A determinação de Deus como Deus é assim relativa à determinação das criaturas como criaturas, num mesmo movimento de transformação de uma comum natureza ou fundo primordial, pois «a mais ínfima criatura», na medida em que é «*em* Deus», tem a mesma «categoria de ser» que ele, o que faz com que Deus, enquanto apenas o é para a criatura, não possa ser o seu «fim supremo». Na verdade, se uma «mosca» possuísse «intelecto» e fosse capaz de «buscar intelectualmente o abismo eterno do ser divino de onde saiu», o mero «Deus» que o é para a criatura não a poderia satisfazer. É por esse motivo, diz o pregador, que «nós rogamos a Deus ser livres de Deus» (*Darum bitten wir Gott, daß wir Gottes ledig werden*), fruindo eternamente a verdade «aí onde os anjos mais elevados, a mosca e a alma são iguais», essa mesma imanência abissal e primordial onde se residia antes da livre decisão criadora, quando se queria o que se era e se

³⁷⁷ João Escoto Eriúgena, *De la division de la Nature. Periphyseon*, I e II, introdução, tradução e notas de Francis Bertin, Paris, PUF, 1995, I, 482 a-b, pp. 126-127, II, 589 b-c, pp. 375-376, 590 c-d, p. 378, III, 680 d-681 a, pp. 170-171.

³⁷⁸ *Ibidem*, I, 451 c, p. 80.

³⁷⁹ Cf. *idem*, *Homélie sur le Prologue de Jean*, edição de E. Jeuneau, Paris, Cerf, 1969, 283 b-c, pp. 203-207.

era o que se queria, nada querendo portanto, na original «pobreza» do estado incriado e pré-criatural³⁸⁰.

A mesma liberdade radical expressa-se no nada saber, num esvaziamento de todo o conhecimento de modo a que o ser humano não saiba nem sinta que Deus «vive nele», pois quando ainda residia «no ser eterno de Deus» nada aí vivia senão ele mesmo, livre de toda a alteridade (e da distinção sujeito-objeto inerente a todo o conhecimento). Libertando-se de todo o conhecimento, o ser humano, ou melhor, humanado, recupera o estado primordial, anterior a ser algo ou alguém, anterior à determinação da existência e da criatura, o que o pregador vê como um deixar Deus operar o que quiser e permanecer livre de saber algo acerca disso³⁸¹. Na verdade, na nova visão eckhartiana, equidistante dos termos da disputa tradicional, a beatitude não reside nem no conhecimento nem no amor, mas em «algo (*Etwas*) na alma, de onde emanam conhecimento e amor» e que «não conhece e não ama», «não tem antes nem depois», nada espera e «não pode nem ganhar nem perder». Isso não sabe ser Deus que em si opera, sendo pura auto-fruição divina, e é também neste sentido que o ser humano deve permanecer «quite e livre», sem nada saber acerca do operar divino em si, pois Deus, ao contrário da doutrina tradicional dos «mestres», «não é Ser nem intelectual», consistindo antes num estar livre «de todas as coisas» que é a razão pela qual «é [...] todas as coisas». O nada saber, «nem de Deus, nem da criatura, nem de si mesmo»³⁸², é a «pobreza» de nada retirar nem acrescentar a esta divina liberdade, riqueza e plenitude.

O terceiro e para Eckhart mais claro aspeto desta pobreza ou liberdade radical é o nada ter, no sentido mais profundo de nem sequer haver no ser humano um lugar distinto onde Deus possa operar, de modo a que Deus não opere senão em si mesmo ao operar «na alma». «O homem padece assim Deus em si», tão «livre de todas as criaturas e de Deus e de si mesmo» que não mantenha qualquer «lugar» ou «distinção» própria, reencontrando «o ser eterno que foi, que é agora e que permanecerá para sempre»³⁸³.

É neste contexto que Eckhart volta a rogar a Deus que o livre de Deus, pois o seu «ser essencial» (*wesentliches Sein*) está acima de Deus enquanto o concebemos como origem das criaturas. Na verdade, como reitera, é nisso que em Deus está «acima de todo o ser e acima de toda a diferença» que ele próprio residia (e reside), na imanência primordial onde é eterna causa de si mesmo. Aí é «não-nascido» (*ungeboren*) e como tal não pode morrer, sendo eternamente, agora e para sempre. Noutra perspetiva, é nesse seu «nascimento (eterno)» que tudo nasce, é nesse advir atemporal que é causa de si e de

³⁸⁰ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*, 52, *Werke I*, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 553 e 555.

³⁸¹ Cf. *ibidem*, pp. 555 e 557.

³⁸² Cf. *ibidem*, pp. 557 e 559.

³⁸³ *Ibidem*, pp. 559 e 561.

todas as coisas, incluindo do Deus que é Deus (nas e para as criaturas), o que lhe permite afirmar que, caso o quisesse, nada seria, nem ele, nem Deus, nem todas as coisas ³⁸⁴.

Segundo um «grande mestre» que não identifica, a «abertura» ou «trespasse» (*Durchbrechen*) é «mais nobre» do que o «sair» ou «emanar» (*Ausfließen*), pois este é o devir criatura, que, ao instituir o humano, co-institui Deus e o mundo como seus correlatos, ao passo que o primeiro – esse «romper através», *Durchbrechen* – é uma libertação radical de todas as determinações, pela qual não se é «nem Deus nem criatura» e se reassume a plena, primordial e atemporal indeterminação ou infinidade. O *Durchbrechen* é uma «elevação» ou «des-envolvimento» (*Aufschwung*) pelo qual se recupera uma «riqueza» superior a Deus e a todas as suas obras e que não é outra senão a unicidade com Deus: «ich und Gott eins sind» («Eu e Deus somos um»). Isso é o que sempre se é, sem aumento nem diminuição, «uma causa imóvel, que faz mover todas as coisas». E essa é a «suma pobreza» ³⁸⁵, a de não haver/ser menos que o Infinito ³⁸⁶.

Eckhart conclui exortando a que não se aflija quem não compreender «este discurso», pois expressa uma «verdade desencoberta (*unverhüllte Wahrheit*) vinda directamente / sem mediação (*unmittelbar*) do coração de Deus», que só poderá ser compreendida quando o ser humano se igualar a tal verdade ³⁸⁷.

3.7.2. Uma outra e mais radical «morte de Deus»

Encontramos nesta transcensão de Deus – por reassunção do «abismo eterno» alheio ao conceito de haver Deus, humano e mundo, «a grande Vacância, essa Liberdade “além” mesmo de Deus» ³⁸⁸ que é o programa da mística da (supra-)essência que se estende do movimento das beguinas, com Marguerite Porete ³⁸⁹, a Eckhart e a Angelus Silesius ³⁹⁰ – uma outra e mais radical *morte*

³⁸⁴ Cf. *ibidem*, pp. 561 e 563.

³⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 563.

³⁸⁶ Cf. Paulo Borges, «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o infinito. A-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati Pauperes Spiritu...” de Mestre Eckhart», in *Philosophica*, 21 (Lisboa, 2003), pp. 61-77.

³⁸⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*, 52, *Werke I*, p. 563.

³⁸⁸ Cf. Jean-Yves Leloup, *De Nietzsche à Maître Eckhart*, Paris, Éditions Almona, 2014, p. 91. Comentando a súplica eckhartiana de ser livre de Deus, Leloup escreve que «o homem livre é sem ideias, sem ideal, sem ídolo, sem Deus» – *Ibidem*, p. 98.

³⁸⁹ Cf. Paulo Borges, «Do Bem de nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete», in AAVV, *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 349-371.

³⁹⁰ Veja-se de Silesius o poema com o título «*Deve-se ir ainda além de Deus*»: «Onde é a minha morada? Onde eu e tu não estamos. / Onde é o meu fim último, para o qual devo ir? / Aí onde nenhum se encontra. Para onde irei então? / Devo ir ainda além de Deus, para um deserto» («*Man muß noch über Gott – Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen. / Wo ist mein letztes*

de Deus que permite repensar a sua proclamação por Nietzsche surpreendendo o impensado que encobre o seu sentido e implicações mais profundos. Tal como o cínico Diógenes no passado procurou um homem, o «louco» nietzschiano corre pela praça pública com uma lanterna acesa em pleno dia procurando Deus e anunciando a sua morte às mãos da humanidade³⁹¹. Nietzsche dramatiza neste episódio o soçobro da fé na representação cristã de Deus, que teria sido «despojada da sua plausibilidade», como «o maior dos acontecimentos recentes»³⁹². Isto suscita um sentimento ambíguo: por um lado, traz aos «filósofos» e «livres espíritos» um sentimento de iluminação «como por uma nova aurora», que reabre um horizonte marítimo vasto e livre onde se pode viajar sem limites pré-estabelecidos ao conhecimento e à experiência³⁹³; por outro, mal se adivinha ainda tudo o que se vai afundar como consequência desse fim da fé no Deus cristão, a «longa sequência» e «abundância de demolições, de destruições, de ruínas e de subversões», entre as quais a de «toda a moral europeia»³⁹⁴; por outro ainda, apesar de Deus haver morrido, Nietzsche adverte que os humanos são tais que a «sua sombra» perdurará ainda «durante milénios», sendo necessário que a vençam aqueles mesmos que já vêem e anunciam a sua morte³⁹⁵.

Na verdade, o «louco» que proclama a morte de Deus espanta-se perante ter sido possível «esvaziar o mar», «apagar o horizonte inteiro» e desprender a «terra» do «Sol»: são imagens de dissolução das anteriores referências, negativas mas libertadoras, que, como vimos, dão lugar ao imaginário positivo e esperançoso de um novo e promissor horizonte marítimo aberto e livre. Não deixa todavia de ser ambígua a caracterização que o profeta da morte divina faz do presente momento da consciência humana, imediatamente emergente do seu descrédito no fundamento divino de tudo:

Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para os lados? Haverá ainda um acima,

End, in welches ich soll gehen? / Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun hin? / Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn») – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, in *Sämtliche Poetische Werke*, III, pp. 7-8 e 219. Numa nota ao último verso esclarece que se trata de ir «além de tudo o que se conhece de Deus ou dele se pode pensar / segundo a via negativa», acrescentando: «acerca de tal, procurar nos Místicos». Cf. Paulo Borges, «Transcender Deus: de Eckhart a Silesius», in *Philosophica*, 34 (Lisboa, 2009), pp. 439-457.

³⁹¹ Cf. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, 2.^a edição, p. 143.

³⁹² Cf. *ibidem*, p. 230.

³⁹³ Cf. *ibidem*, pp. 231-232.

³⁹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 230-231.

³⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 129.

um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito?
Não sentiremos na face o sopro do vazio?.³⁹⁶

Interrogamo-nos se não assistimos aqui à experiência involuntária e súbita do mesmo que Eckhart assume, voluntária e programaticamente, como o libertar-se de Deus, ou seja, de todas as ideias a seu respeito, incluindo a de ser «Deus», libertando-se simultaneamente da condição de criatura e regressando nisso à abissalidade da infinidade e indeterminação primordial e eterna. Não há neste sentimento de ausência de fins, orientação, coordenadas e referências, nesta sensação de “cair” em todas as direções e para «todos os lados» ao mesmo tempo, nesta errância «através de um vazio infinito», a experiência daquela «pobreza em espírito» inerente ao nada querer, nada saber e nada ter que é simultaneamente a transcensão do ser criado e a reintegração no abismo eterno de um fundo sem fundo – *Abgrund* – que na linguagem eckhartiana não deixa de convocar as imagens do «deserto»³⁹⁷, do «nada»³⁹⁸ e do vazio³⁹⁹? Não há nesta *morte de Deus* – que é primeiro que tudo uma *morte do sujeito que o pensa como criador de si e do mundo* – uma abertura à experiência plena de *Deus* tal como é, o puro infinito, livre de ser Deus para o ser humano e o mundo, ou seja, livre de todas as representações antropocêntricas, das metafísicas às morais? Não há nesta *morte de Deus* um *ser Deus* como *nada-tudo ser*, nessa imanência e liberdade radical e primordial alheia a toda a determinação e autoreferência intelectual, nessa superabundante pobreza do vazio pleno de todos os possíveis? Não há nesta morte de Deus a experiência mística da coincidência com o fundo sem fundo de tudo, com a desnuda infinidade, sem predicados, atributos ou características, com a liberdade radical isenta das categorias e modalidades do divino, do humano e do cósmico, além-aquém de todas as orientações, caminhos,

³⁹⁶ *Ibidem*, pp. 143-144.

³⁹⁷ O «fundo simples» («einfaltigen Grund») é simultaneamente o «deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo» («die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist») – Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, edição e tradução de Josef Quint, Zúrique, Diogenes, 1979, p. 316.

³⁹⁸ Veja-se entre outros o sermão onde Eckhart comenta o passo dos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9, que narra a aparição de Jesus ao futuro São Paulo, subitamente envolvido por «uma luz vinda do céu» que o faz cair por terra. Quando se ergue, diz o texto que, «embora tivesse os olhos abertos, não via nada». Eckhart encontra aqui quatro sentidos: «Um desses sentidos é: quando se levantou da terra, de olhos abertos nada viu e esse nada era Deus; pois, ao ver Deus, chama-o um nada. O segundo sentido: quando se levantou, nada viu senão Deus. O terceiro: em todas as coisas, nada viu senão Deus. O quarto: ao ver Deus, viu todas as coisas como um nada» – Mestre Eckhart, *Predigten, Traktate, Werke II*, 71, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p. 65. Cf. Paulo Borges, «Mestre Eckhart e Longchenpa: do fundo sem fundo primordial como nada e vacuidade», in AAVV, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, I, coordenação de Maria Leonor L. O. Xavier, Sintra, Zéfiro, 2008, pp. 567-579.

³⁹⁹ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*, 1, *Werke I*, pp. 13 e 15.

sentidos e finalidades, numa perdição que é encontro e salvação? Não será isto conforme ao ensinamento evangélico de só se salvarem os que se perderem ⁴⁰⁰, ao ensinamento eckhartiano de abandonar todo o «modo» (*Weise*) de buscar Deus, pois assim se tomam os «modos» e se perde Deus, que neles fica «oculto», apenas sendo experimentado por quem o busca «sem modos», convertendo-se na «própria vida», «sem porquê» ⁴⁰¹, ou ainda ao ensinamento de São João da Cruz de chegar à mesma experiência de Deus perdendo-se de todos os «caminhos» e «formas» criaturais de o procurar ⁴⁰²?

O «louco» nietzschiano expressa o vislumbre de que a *morte de Deus* é a acção mais grandiosa da humanidade e da história, dividindo esta num antes e num depois que faz deste «uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história!». Mas constata que tal grandeza é excessiva para a humanidade, de onde resulta a interrogação a nosso ver crucial: «Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela?» ⁴⁰³. O que significa isto? Há, a nosso ver, duas possibilidades de interpretação. A primeira, mais fácil e predominante, é a que se converteu no programa do humanismo ateu e antropocêntrico, mesmo sem consciência disso ou negando-o: substituir o lugar vazio do «Deus» cristão pela humanidade autodivinizada, que se autoinstitui como o novo centro do mundo, que doravante não ofereceria mais limites ao domínio do humano, tal como este se representa e celebra na civilização tecnocientífica de matriz europeia-ocidental hoje globalizada. Reconhecendo a representação teológica do divino como projecção psicológica humana (Feuerbach), a consciência humana preencheria consigo mesma o vazio aberto pela morte de Deus. Já a segunda leitura – bem mais exigente, em termos teóricos e práticos, espirituais, intelectuais e éticos, e por isso mesmo minoritária – é a que entende a necessidade de se tornar *deus* para ser digno da morte de Deus como a exigência de uma plena e infinita transcensão do próprio humano, que se deve esvaziar radicalmente de todas as determinações, referências e apoios, a começar pelo autocentramento, para ser capaz de habitar o vazio, ou antes, *reconhecer-se como o vazio desencoberto pelo Deus que nele deixou de colocar*. A «grandeza» do deicídio ⁴⁰⁴ seria assim inseparável dessa suma «grandeza» humana que Nietzsche, no *Assim Falava Zaratustra*, proclama consistir em

⁴⁰⁰ «Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, vai encontrá-la» – *Mateus*, 16, 24-25.

⁴⁰¹ Cf. Meister Eckhart, *Predigten*, 5B, *Werke* I, pp. 71 e 73.

⁴⁰² «[...] cuando una alma en el camino espiritual a llegado a tanto que se ha perdido a todos los caminos y vías naturales de proceder en el trato com Dios, que ya no le busca por consideraciones ni formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido, [...]» – São João da Cruz, «Cantico Espiritual (B)», Canção 29, 11, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 2002, p. 858.

⁴⁰³ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 144.

⁴⁰⁴ Cf. *ibidem*.

o humano «ser uma ponte e não uma meta», residindo precisamente o que nele há de amável em ser «*transição e perdição*» e «uma corda estendida entre o animal e o Super-Homem – uma corda sobre um abismo»: «Amo os que só sabem viver com a condição de perecer, porque perecendo se superam»⁴⁰⁵. Esta grandeza seria a da superação do humanismo, quer na sua anterior versão teocêntrica, quer na sua moderna versão antropocêntrica, para esse coalescer com o vazio abissal na assunção da plenitude em ato de todo o possível que nos parece ser o programa intemporal da mística mais radical, porventura obscuramente vislumbrado por Nietzsche na figura equívoca do Supra-homem. É esta superação do humanismo e do próprio humano que Eudoro de Sousa lucidamente viu como o impensado imperativo do «Homem» que quiser ocupar o esvaziado lugar da divindade: «O Homem sofrerá pior destino se quiser ocupar o lugar que Deus deixou vazio: terá de morrer vezes sem conta, excedendo-se de cada vez que morre, porque Deus é Excessividade caótica, o Excesso que vem subindo do abismo sem fundo»⁴⁰⁶.

Seja como for, é porventura para ambas as interpretações e consequências da morte de Deus que o «louco» reconhece haver chegado «cedo demais», pois o que ele vê já consumado ainda vem a caminho para a consciência da maioria dos humanos, embora tenham sido eles os seus agentes⁴⁰⁷.

3.7.3. Da ilusão de Deus à «Vida»

É neste contexto que nos parece fecundo compreender o *Tratado da Negação* de Rafael Baldaia. É um curto ensaio em onze pontos, que nos três iniciais sustenta que «o Mundo é formado de duas ordens de forças», as «que afirmam» e as «que negam», sendo as primeiras as «criadoras do mundo, emanadas sucessivamente do Único, centro da Afirmação», e as segundas as que «emanam de além do Único»⁴⁰⁸. Há assim uma fundamentação positiva da totalidade do existente, o «mundo», num princípio unicitário, o «Único», que todavia, apesar de ser a fonte da emanação criadora, não corresponde à realidade primeira e última, pois há forças no mundo, as «que negam», que emanam de além dele.

O ponto seguinte vai mais longe, declarando que «o Único, de quem Deus, o Deus Criador das Coisas, é apenas uma manifestação, é uma Ilusão». Sabemos assim que o «Único» transcende o que se representa como o Deus criador, mas não só não é a realidade primordial, como aparenta possuir uma

⁴⁰⁵ *Idem*, *Assim Falava Zaratustra*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1964, p. 15.

⁴⁰⁶ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, in *Mitologia. História e Mito*, apresentação de Constança Marcondes César, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 52.

⁴⁰⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, pp. 144-145.

⁴⁰⁸ Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p. 42.

realidade que na verdade não tem. A razão parece residir no facto de «toda a criação» ser «ficção e ilusão», o que aqui abrange toda a instância criadora ou emanativa, tudo o que de algum modo se constitui como princípio e causa da existência de algo, tudo o que é fator ou processo de determinação positiva do existente. Na verdade, todas as instâncias da aparente constituição ontognosiológica do real são ilusórias: «assim como a Matéria é uma Ilusão [...] para o Pensamento», este o é «para a Intuição», esta o é «para a Ideia Pura» e esta o é «para o Ser», o qual «é essencialmente Ilusão e Falsidade». Em última instância, «Deus é a Mentira Suprema», o que neste contexto parece referir-se não ao «Deus Criador das Coisas», mas ao próprio «Ser» supremo ou «Único»⁴⁰⁹. Este não é assim o absoluto ou a unicidade das metafísicas tradicionais de cariz henológico, como a plotiniana ou as das suas possíveis influências indianas upanishádico-vedânticas⁴¹⁰, pois tem algo que o transcende e, porventura por isso mesmo, é ilusório. Na verdade, a lógica mais profunda e radical do texto é a de que tudo o que é algo, tudo o que tem uma determinação, é uma negação e uma ilusão perante o que não possui determinações e limites, o indeterminado e ilimitado. Encontramos aqui radicalizada a visão de Espinosa de que toda a determinação é uma negação, que já havia levado Hegel a afirmar que todo o «ser-aí» é a limitação e a negação do que, pensado «sem limite», é o «nada vazio»⁴¹¹.

O ponto 5 do *Tratado da Negação* reitera que «as forças que negam» – que não são criadoras do mundo, mas que o integram em conjunto com as que o criam – «partem de além do Único». Isso que transcende o «Único» é inapreensível pela inteligência humana, que por sua natureza só pode conceber os objetos que determina e constitui. Por este motivo, para ela «não há nada» fora do «Único». Num argumento algo obscuro, Baldaia considera todavia que a possibilidade de pensar a não existência do «Único», a possibilidade de o negar – que no fundo parece ser a operação negativa das forças que emanam de além dele –, mostra que no fundo ele «não é o Único, o Supremo, o realmente Supremo»: «poder negá-lo é negá-lo; negá-lo é ele não ser». É como se a negação do «Único» revelasse o que o transcende, que todavia não pode ter entidade ou determinação, pois se assim fosse não escaparia à esfera da «criação», da «ficção» e da «ilusão», que como vimos são sinónimos⁴¹².

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁴¹⁰ Cf. Thomas McEvilley, «Neoplatonism and the Upanisadic-Vedantic Tradition», in *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Nova Iorque, Allworth Press/School of Visual Arts, 2002, pp. 549-567.

⁴¹¹ Hegel, *Science de la Logique, Premier Tome, Premier Livre, L'Être* (edição de 1812), 76, tradução, apresentação e notas por Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Parism Aubier – Montaigne, 1972, pp. 111-112.

⁴¹² Cf. Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, pp. 42-43.

Sendo a negação do que aparenta ser supremo, o que a negação do «Único» revela é a «negação suprema» e isso é o «Não-Ser». Não pensável em si mesmo, porque pensá-lo seria «não pensar», ele é todavia de algum modo pensável na medida em que é designado como tal. Ao ser pensado, adquire determinação e Baldaia diz que se converte no «Ser», afirmando ser assim que «o Ser sai, por oposição do Não-Ser». Nos limites da “língua humana», é como se o «Não-Ser» precedesse o «Ser» ⁴¹³, o que todavia não pode corresponder à verdade, pois já havíamos antes visto que «o Ser é essencialmente Ilusão e Falsidade» ⁴¹⁴.

Se o «Ser», porventura idêntico ao «Único» ou a «Deus», enquanto mais original e universal determinação, é já uma negação e uma limitação do indeterminado que o transcende, a sua progressiva manifestação, nas várias instâncias ontognosiológicas referidas, é uma crescente autonegação que na verdade é uma crescente negação da negação. Daí que a sua final manifestação na «Matéria», em vez de ser a sua maior determinação e limitação, como em geral nas metafísicas e ontologias de matriz neoplatónica e espiritualista, seja na verdade a maior negação de todas as ilusórias determinações e limitações ontognosiológicas procedentes do «Único» por via das forças afirmativas e criadoras do mundo que são nesta perspectiva as forças da própria «ilusão» e dissimulada negação do indeterminado primordial. Como diz Baldaia, sendo a «Matéria [...] a maior das negações do Ser» é o «estado» que mais se aproxima do «Não-Ser» e por isso «a menor das Ilusões, a mais fraca das mentiras», de onde resulta a sua evidência ⁴¹⁵. Nesta evidência da «Matéria» é todavia sobretudo o «Não-Ser» que se evidencia, pela crescente autonegação da negação que é o «Ser» na sua progressiva manifestação criadora. O «Ser» manifesta-se nas várias instâncias ontognosiológicas – da «Ideia Pura» à «Intuição», ao «Pensamento» e à «Matéria» – deconstituindo-se e revelando o indeterminado que é o fundo sem fundo de tudo. É por isso que Baldaia, numa linguagem que nos parece equívoca, diz que o «Ser», «à medida que se vai negando, vai criando o Não-Ser». Consciente das dificuldades deste modo de expressão, escreve: «Como o Não-Ser é anterior ao Ser, essa negação que o Ser faz de si-próprio é uma *criação*, se assim é possível falar» ⁴¹⁶.

Parece claro que Baldaia usa aqui a palavra «criação» num sentido diametralmente oposto ao anterior, quando afirmou que «toda a criação é ficção e ilusão». «Criação» tem agora o sentido de uma revelação do «Não-Ser» por dissipação dos véus ilusórios da determinação do «Ser»: o «Não-Ser» não pode ser criado, mas apenas desvelado como o fundo sem fundo incriado e indeterminado de tudo. Esta revelação ou desvelamento, que aparenta no início ser negativa, é no fundo positiva, pois como vimos é a negação de

⁴¹³ *Ibidem*, p. 43.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁴¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 43.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

todos os modos de negação que constituem o mundo por via das forças que o criam e que, apesar de serem no início definidas como afirmativas, sabemos agora serem negativas e ilusórias na medida em que negam e encobrem o ilimitado e impensável que nos limites do pensamento e da linguagem se designa como «Não-Ser».

Neste sentido se compreende que Baldaia, no ponto 9, afirme que «a negação consiste em auxiliar o Manifestado a manifestar-se mais, até ele se dissolver em Não-Ser», estabelecendo programaticamente no ponto 8 que «devemos ser criadores de Negação, negadores da espiritualidade, construtores de Matéria». Acrescenta que «a Matéria é a Aparência» e que esta «é ao mesmo tempo o Ser e o Não-Ser»⁴¹⁷, o que entendemos no sentido de que a matéria ainda é uma determinação, ainda é alguma coisa e portanto ilusão, mas a mínima e a mais frágil das determinações e ilusões, na transição para a negação e dissolução de todas as determinações, ilusões e criadoras negações do indeterminado, pensado ao limite como «Não-Ser». Sendo a máxima negação da negação do indeterminado que instaura toda a determinação positiva do real e da consciência, a matéria é nesta visão – nos antípodas do platonismo – o que há de menos ilusório na esfera da ilusão que é todo o universo ontognosiológico. Sendo a realidade que menos nega o «Não-Ser» primordial e englobante, o indeterminado onde todas as determinações negativamente se processam, a matéria é a realidade menos determinada e ilusória e por isso menos irreal na exata medida em que mais transparece, na sua fluida indeterminação de mera aparência, o *ir-real* ou «Não-Ser» que nesta outra lógica, radicalmente apofática (*apophasis* pode significar «negação», sugerindo etimologicamente um «desdizer» ou «falar distanciando-se», que implica negar uma afirmação anterior⁴¹⁸), coincide com o que na linguagem ontológica se representa como o ser pleno e absoluto.

Num mundo constituído por forças afirmativas e criadoras que o *Tratado da Negação* denuncia afinal como nilistas e ilusórias, na medida em que instauram todas as dimensões do real negando e ocultando o ilimitado, compreende-se o programa de um aparente «*nilismo activo*», para usar a expressão nietzschiana⁴¹⁹, que consiste em acelerar e levar o processo de manifestação até às suas últimas consequências, que são a auto-dissolução «em Não-Ser». É neste contexto que, no ponto 10, Baldaia considera haver no mundo «dois princípios em luta: o princípio de Afirmação, de Espiritualidade, de Misticismo», que diz ser «o Cristão» – acrescentando «para nós, actualmente», o que pode sugerir que noutra época assumiu outra forma –, e «o de Negação, de Materialidade, de Clareza, que é o Pagão». «Lúcifer – o portador da Luz»

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ Cf. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1994, pp. 2-3.

⁴¹⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, texto estabelecido por Friedrich Würzbach traduzido do alemão por Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p. 15.

seria «o símbolo nominal do Espírito que Nega». Baldaia identifica, de forma naturalmente controversa, as forças criadoras, e portanto ilusórias, com a espiritualidade, a mística e o cristianismo e as forças negadoras, agentes da des-ilusão, com a materialidade, a clareza e o paganismo. No contexto do *Tratado da Negação*, e tendo em conta o ponto seguinte, isto parece significar que a afirmação de um princípio espiritual e divino, criador transcendente do mundo e ao qual o ser humano deveria religar-se e unir-se, é a fonte de toda a ilusão, ao passo que a negação racional disso, preferindo a matéria ao espírito como a menor das ilusões em busca da sua superação total, seria o caminho de emancipação da consciência, simbolizado em «Lúcifer» como figura iluminativa («Lúcifer» significa «o que traz a luz») e libertadora, ao invés do seu tradicional entendimento cristão. Daí a referência adicional à «revolta dos anjos» como criadora da «Matéria» enquanto «regresso ao Não-Ser» e «libertação da Afirmação»⁴²⁰.

Baldaia ecoa aqui os interesses esotéricos de Pessoa, propondo uma leitura de «Lúcifer» de inspiração gnóstica, que parece valorizar a revolta angélica como instância positiva de insubordinação contra a ordem do mundo criado pela «Mentira Suprema» que seria «Deus» e da qual teria resultado a matéria, pela qual se negaria a ilusória negação do ilimitado que é a criação do mundo e se regressaria ao «Não-Ser», numa libertação de todo o poder afirmativo da ilusão. Isto parece supor que a matéria não faria parte da original criação divina, o que recorda a doutrina das duas criações, a espiritual e a material, nalguns Padres da Igreja como Orígenes, Gregório de Nissa e Evágrio Pôntico, resultando neste caso a segunda criação de uma benigna adequação divina à queda da humanidade induzida por Lúcifer⁴²¹. Não é obviamente esta a leitura que Baldaia faz da criação material, que vai no sentido de um neognosticismo tanto heterodoxo em relação à visão gnóstica da matéria como corrupção do espírito, como anticristão, em curioso contraste com a assunção pessoana, no final da vida, de ser um «cristão gnóstico»⁴²².

O derradeiro ponto do texto é o mais explicitamente fecundo para o nosso tema. Nele Baldaia dialoga agora com a teosofia, afirmando haver «realmente todos os mundos que os teósofos afirmam», mas estarem «dentro da Ilusão,

⁴²⁰ Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando PESSOA, *Textos Filosóficos*, I, p. 43. Cf. também a auto-definição do «Diabo» como «o negativo absoluto, a encarnação do nada», com um sentido algo diferente, mas também positivo: Fernando Pessoa, *A Hora do Diabo*, edição de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 23.

⁴²¹ Cf. Paulo Borges, «Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus está enganado», *O Teatro da Vacuidade ou a Impossibilidade de Ser Eu. Estudos e Ensaios Pessoaanos*, Lisboa, Verbo, 2011, pp. 69-70.

⁴²² Cf. Fernando Pessoa, «Nota biográfica», in *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros, Lisboa, Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 1428. Cf. Pedro Teixeira da Mota, «Gnosticismo», in *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coordenação de Fernando Cabral Martins, Lisboa, Caminho, 2008, pp. 310-313.

que, enquanto existe, é a Realidade»⁴²³. O autor confirma aqui o ilusionismo universal antes teorizado, no qual a ilusão preside à ontogonia e à ontologia, fazendo com que os múltiplos planos de existência não sejam mais do que os múltiplos níveis de uma ilusão da consciência ainda não reconhecida como tal, que confere estatuto real àquilo que na verdade é apenas uma objetivação e entificação limitadora do ilimitado. Mas o essencial é que a ilusão procede precisamente disso que se pensa como o princípio e fundamento de todos esses «mundos», o «Deus» – «Mentira Suprema» que é ele mesmo o supremo estado iludido de consciência. Citemos um trecho decisivo:

Deus existe com efeito para si-próprio; mas Deus *está enganado*. Como qualquer de nós julga existir, e para Deus não existe, senão como parte dele, e isto é não-existir, em absoluto; assim, Deus julga existir e não existe. O próprio ser é o Não-Ser do Não-Ser apenas, a afirmação mortal, da Vida.⁴²⁴

O texto é de uma subtil complexidade, pois não se reduz à posição atea comum de afirmar como ilusão da consciência humana a crença na existência de Deus, radizando antes na consciência divina esta crença ilusória na sua própria existência. Deus existe assim de um certo modo, mas apenas como ilusão de uma consciência que se julga dotada de uma existência absoluta, quando na verdade apenas existe, tal como todo o existente, como determinação de alguma coisa que é uma não-coisa e que não existe, pois transcende a esfera da determinação inerente a toda a existência. Há assim no *cogito* divino uma auto-ilusão que é o modelo daquela que condiciona a consciência de todo o ente humano, na medida em que se julga possuidor de uma existência autónoma quando na verdade apenas participa da existência mais plena, no domínio da ilusão, que é a de Deus. Tal como o ser humano ilusoriamente existe para si mesmo como dotado de uma existência em si e por si, não contingente nem relativa, assim o próprio Deus em Baldaia se vê e crê plenamente existente, como o Ser absoluto, quando na verdade apenas se inscreve no abismo incriado do indeterminado e ilimitado, concebido nos limites do pensamento e da linguagem como «Não-Ser». A ilusão de Deus, matriz de toda a ilusão possível, é não ver o próprio ser como afirmação intrinsecamente negadora, e por isso limitadora, veladora e «mortal», do infinito que no final do *Tratado da Negação* uma única vez se expressa positivamente, como «Vida». Revisita-se e radicaliza-se assim um antigo tema gnóstico – o da ignorância do Deus criador ou demiurgo, Iahweh, denunciado como não mais do que um arconte ou demiurgo criado que se toma por Deus único e princípio absoluto na medida em que ignora a Fonte primordial e transcendente

⁴²³ Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44. Cf. também Fernando Pessoa, *A Hora do Diabo*, pp. 29-30.

⁴²⁴ Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

de tudo ⁴²⁵ –, já no pensamento português renovado de modo original por Teixeira de Pascoaes ⁴²⁶ –, ao mesmo tempo que se transita da hipótese mais que tudo exorcizada pelo racionalismo ocidental, de Platão a Descartes, a do Deus enganador ⁴²⁷, para a integrar nesta mais radical tese do Deus (auto-) enganado e a partir daí enganador, que a par de Pessoa também se formula em Teixeira de Pascoaes ⁴²⁸.

Considerando as forças afirmativas e “criadoras do mundo” como ilusórias e procedentes da suprema ilusão que é a de Deus se julgar existir plenamente quando é apenas a determinação negativa do impensável pensado como “Não-Ser”, o *Tratado da Negação* é um *tratado de des-ilusão e desmundificação radical* que visa extirpar a raiz de toda a ignorância que nesta perspectiva poderia residir na divina resposta dada por Iahweh a Moisés, quando este questiona o seu nome: “Eu sou aquele que é” ou “EU SOU”, problemática tradução de *’ehyeh ’aser ’ehyeh* (*Êxodo*, 3, 14). A ilusão divina residiria nessa determinação do «Não-Ser» ou da «Vida», seu sinónimo positivo, como um sujeito ou pessoa divina que se vê a si mesmo como puro ser, o que é ainda uma determinação e uma limitação, ocultando o abismo primordial e inefável de uma «Vida» supra-pessoal na consciência intelectual de si e assim configurando o Deus que é pensamento eterno de si mesmo, como diversamente

⁴²⁵ Cf. São Ireneu, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, I, 26, 1 e 30, 4-6, pp. 116 e 125-127; Hipólito, *Refutação de todas as heresias*, VII, 25, 3 e 26, 1-3; *Apócrifo de João*, 42, 13 e ss; 44, 9 e ss. – citados em Hans Jonas, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 179-183. Cf. também *ibid.*, pp. 249-254.

⁴²⁶ Cf., entre muitos outros lugares, a ideia da criação como a fuga do criador a algo anterior que não se suporta:

«E que é o medo? É o Deus anterior aos deuses... a última Fôrça misteriosa...

Para fugir à sua sombra, Jóvoh criou a luz»

– Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro. A Beira (Num Relampago)*, *Obras Completas*, edição do autor, Paris/Lisboa, Livrarias Aillaud & Bertrand, s.d., p. 74.

⁴²⁷ Cf. Platão, *República*, II, 379b-380b, 380d-381c, 382a-383a; René Descartes, *Discurso do Método*, in *Discurso do Método. Tratado das Paixões da Alma*, tradução, prefácio e notas de Newton de Macedo, Lisboa, Sá da Costa, 1968, 5.^a edição, pp. 44 e 47-49; *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1976, pp. 110-114 e 137-138.

⁴²⁸ Cf. Paulo Borges, «Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, antileibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes», in AAVV, *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp. 465-485; *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Lisboa, Portugalíia Editora, 2008; *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM, 2008.

acontece de Aristóteles ⁴²⁹ a Hegel ⁴³⁰, objeto já da crítica de Plotino ⁴³¹ e de Mestre Eckhart ⁴³². Esta visão conhecerá várias versões no pensamento português, destacando-se, além de Pascoaes e Pessoa, José Marinho e Agostinho da Silva, numa vertente que remonta a Antero de Quental e ao seu vislumbre de que a personalização e divinização da «Vida», convertendo-a num «Deus» objeto de culto, é a sua morte na consciência que assim idolatricamente a representa: «Que vivi sei-o eu bem... mas foi um dia, / Um dia só – no outro, a Idolatria / Deu-me um altar e um culto... ai! Adoraram-me, // Como se eu fosse *alguém*! Como se a Vida / Pudesse ser *alguém*! – logo em seguida / Disseram que era um Deus... e amortalharam-me!» ⁴³³. Este soneto de Antero é muito convergente com o tema de Rafael Baldaia, com a diferença de que este parece falar de uma ilusão inerente ao cogito divino que o limita no seio da «Vida» que o transcende, enquanto Antero remete a ilusão para a consciência humana que representa nos termos de uma personalização antropológica (humana e divina) uma Vida supra-pessoal e sem qualificações.

Um outro texto de Fernando Pessoa pode ser aqui útil, embora não seja atribuído a Rafael Baldaia, por ser muito afim à temática do *Tratado da Negação*. Tendo como título «O DESCONHECIDO», nele se reafirma a tese de que «Tudo é ilusão», pois «tudo é criação, e toda a criação é ilusão». «Criar é mentir» e «Ser é não-ser», pois tudo o que se pensa e concebe passa a existir como ilusão que se desconhece, como por exemplo «Deus, céu, anjos, almas imortais e eternas». Todavia, «A própria ilusão é uma ilusão», pois apenas existe como não reconhecimento de uma instância não ilusória e enquanto ela própria não for reconhecida como tal, jamais se constituindo como algo efetiva e irredutivelmente existente. E a possibilidade do seu reconhecimento, a possibilidade da *des-ilusão*, mostra haver algo que escapa à ilusão e à criação que lhe é inerente: «Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a *consciência*». Nesta visão, a consciência é a única coisa que «escapa a toda a crítica», na medida em que não é criada nem cria. Estamos porém a falar de uma consciência que diríamos nua, meramente contemplativa, sem modalidades operativas, pois «Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão», o que entendemos como ter consciência ou experiência das determinações dessa consciência ou experiência que são o pensar, o sentir e o querer (e seus objetos), sem se identificar com elas. Esta consciência não é um conceito ou ideia humana, pois na medida em que o seja «é falsa», e escapa assim às categorias mentais que são

⁴²⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 7, 1072 b 19.

⁴³⁰ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (edição de 1807), «Prefácio», XX-XXIII, tradução e prólogo de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 37-39.

⁴³¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI 2, 7, 37, pp. 111-112.

⁴³² Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*, 52, *Werke I*, p. 557.

⁴³³ Antero de Quental, «Palavras dum Certo Morto», *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 107.

«ser» e «não-ser», bem como a toda a determinação, ôntica ou méôntica ⁴³⁴. A consciência em causa é alheia à noção comum e falsa «de que há qualquer coisa». Pessoa diz: «Não há; não há nem não há», o que interpretamos como uma recusa a conceber e dizer algo segundo qualquer modo proposicional, afirmativo ou negativo, numa mais radical transcensão da via catafática e apofática que visa precisamente preservar a consciência de toda e qualquer determinação na forma de uma tese ou enunciado discursivo (o que recorda as dialéticas radicalmente desconstrutivas de Nāgārjuna, Damáscio como via para libertar a mente de todos os conceitos e pontos de vista que obscurecem a experiência silenciosa do inefável ⁴³⁵). Isto aplica-se primeiro que tudo à própria consciência – «não existe, mas é a única verdade» ⁴³⁶ – e convida naturalmente ao silêncio, pois a «verdade» em questão não consiste numa fórmula doutrinal, conceptual e verbal, mas antes numa experiência de abertura da consciência para além desse encobrimento da nudez do que é, como o sugere a *alétheia* grega (*des-velamento, des-ocultamento, não-esquecimento*). Esta consciência/experiência, alheia a qualquer estatuto ôntico e sem qualquer determinação, que por isso mesmo é a única instância livre de ilusão e que dela pode libertar, parece-nos afim ao que o *Tratado da Negação* designa negativamente como «Não-Ser» e positivamente como «Vida».

3.7.4. O caminho da Serpente e o «passar para além de Deus»

Apesar da aparente recusa da «espiritualidade», o *Tratado da Negação* parece oferecer assim uma via de negação da negação de todas as ilusórias determinações da consciência, a começar por essa em que «Deus» consiste, que no fundo é uma via espiritual alternativa de registo *a-teu* e *a-teológico* na medida em que assume o infinito que há aquém e além de Deus, encoberto pela ilusão da consciência divina. O além-Deus é, como veremos, um tema recorrente da poesia pessoana, que emerge também num texto muito afim do *Tratado da Negação*, *O Caminho da Serpente*, «Livro que o não é». Nele a serpente figura o movimento do «Espírito que nega, mas nega mais, e mais profundamente, do que em geral se entende ou póde entender», negando em níveis de crescente profundidade o «bem» (como a «Serpente» que «tenta Eva»), a «verdade», «o bem e o mal» (como «Satan») e «a verdade e o

⁴³⁴ Cf. Fernando Pessoa, «O DESCONHECIDO», in *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993, pp. 44-45.

⁴³⁵ «Abençoada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas» – NĀGĀRJUNA, *Stances du Mileu par Excellence (Madhyamaka-Kārikās)*, 25, 24, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Paris, Gallimard, 2002, p.334; «Mas o indizível, é por um perfeito silêncio que é necessário honrá-lo, e antes de mais por uma perfeita ignorância, aquela que considera todo o conhecimento como indigno» – DAMÁSCIO, *Traité des Premiers Principes. I. De l'Ineffable et de l'Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 11.

⁴³⁶ Fernando Pessoa, «O Desconhecido», in *Textos Filosóficos*, I, p. 46.

erro» (como «Lucifer» «(ou Venus)»), para negar «a si mesma e a tudo no seu quinto nível, e fuga, em que é SS, a Revelação Suprema», onde «a si mesma se tenta e se mata»⁴³⁷. Conforme simboliza o «seu feito de S», «A Serpente inclui», «rodeia e transcende» «dois espaços», sendo o primeiro o «mundo inferior» e o segundo o «mundo superior», num movimento pelo qual se evade «das duas Realidades e desaparece dos Mundos e Universos»⁴³⁸. Na verdade ela transcende assim as duas esferas da «ilusão» que, tal como nos textos anteriores, se afirma aqui ser «a substância do mundo», «tanto no mundo superior como no mundo inferior, no oculto como no patente». Conforme indica a figura sinuosa do S, a «Serpente» é a única instância que, «contornando os infinitos abertos – ou os círculos “incompletos” – dos dois mundos», «foge á illusão e conhece o principio da verdade»⁴³⁹. Como se figura ainda no S, «o seu movimento, para a direita, na ordem inferior das coisas e dos seres, é-o apenas para que possa ser para a esquerda na ordem superior d’elles». Assim segue «atravez do mundo, e do espirito, até que sahe do mundo e do espirito»⁴⁴⁰. Transcendendo tudo e a si mesma, atravessando «todos os mystérios [...] pois lhes conhece a illusão e a lei», assumindo «formas com que, e em que, se nega», como «pelles que larga» (como «a Cobra do Eden», «Saturno e Satan»), a Serpente transcende ainda o que se designa como «Deus»: «E quando, sem ter tido caminho, chega a Deus, ella, como não teve caminho, passa para além de Deus, pois chegou alli de fora»⁴⁴¹. Entendemos isto no sentido de a «Serpente» figurar o «Espírito» sem determinações que apenas as assume para as / se (auto)negar, não podendo assim jamais deter-se no que ainda seja algo ou alguma coisa, mesmo que seja a *Coisa* suprema: «Deus».

A «Serpente» parece na verdade equivaler à «consciência» atrás referida, no texto «O DESCONHECIDO», ou ao «Não-Ser» do *Tratado da Negação*, na medida em que *O Caminho da Serpente* afirma que «a consciência transcende a unidade», sendo o «ponto absoluto» que «só “existe”» como condição de possibilidade de tudo o mais⁴⁴², o que sugere que transcende toda e qualquer forma ou modo de existência. Esta «Serpente» / «consciência», que se manifesta

⁴³⁷ *Idem*, *O Caminho da Serpente*, in Yvette Centeno, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, Lisboa, Presença, 1985, p. 35. Veja-se uma transcrição mais rigorosa do texto pessoano, que assinala todas as alterações manuscritas, mas que se torna difícil usar para citar: Fernando Pessoa, *O Caminho da Serpente. O livro que o não é*, edição fac-simile e transcrição de Luiz Pires dos Reis, s.l., Edições Sem Nome, 2014. A obra é dupla, tendo no reverso Gilberto de Lascaris, *O Verbo do Arcanjo Luciferino em Fernando Pessoa*. De notar o Anexo 1, que reproduz um texto pessoano onde se lê: «(A figura da ascensão, e pensar o que fazer do caminho da Serpente, agora repudiado)» – Fernando Pessoa, *O Caminho da Serpente. O livro que o não é*, p.26. Cf. Fernando Pessoa, *A Hora do Diabo*, p. 22.

⁴³⁸ Fernando Pessoa, *O Caminho da Serpente*, in Yvette Centeno, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, p. 30.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 29. Cf. também p. 34: «e quando chega a Deus não para».

⁴⁴² Cf. *ibidem*, p. 29.

de modo negativo e libertador, pois negar é negar todos os ilusórios limites e determinações, representa na verdade a «sabedoria» de simultaneamente conhecer e participar intimamente de «todas as coisas» e abandoná-las «como acidentes de uma ilusão irracional». Trata-se de reconhecer, vivenciar e emancipar-se de todos os contrários, integrando e transcendendo o projeto sensacionista de Álvaro Campos: «Reconhecer a verdade como verdade, e ao mesmo tempo como erro; viver os contrários, não os aceitando; sentir tudo de todas as maneiras, e não ser nada, no fim, senão o entendimento de tudo»⁴⁴³. É nisto que «a Serpente está acima das ordens e dos systemas», bem como das «linhas» e «caminhos»⁴⁴⁴, sendo uma figura de libertação radical que a tudo integra e transcende:

A Serpente é o entendimento de todas as coisas e a compreensão intellectual da vacuidade d'ellas. Seguindo um caminho que não é o de nenhuma ordem nem destino, ella ergue-se á Altura que é a sua origem e evita os logares por onde os homens passam. O entendimento de tudo, a fusão dos opostos, a sciencia da indiferença do bem e do mal, a sciencia da valia da emoção como emoção e da vontade como vontade, a igual ironia para com os sabios como para com os néscios.⁴⁴⁵

Neste «caminho da Serpente», que na verdade «é a evasão dos caminhos», reconhece-se a «verdade essencial [...] de que Deus é o cadaver de si-mesmo», o que equivale à «descoberta do Triangulo Mystico em que os trez vertices são o mesmo ponto, o segredo da Trindade e do Deus Vivo, que, em certo modo, é o Homem Morto em e atravez de Deus Morto»⁴⁴⁶. Cremos poder interpretar esta formulação obscura como o reconhecimento de que o que se representa como «Deus» é na verdade, como em Mestre Eckhart e numa continuidade do diálogo com Nietzsche, a *morte* ou a determinação do infinito impensável e inefável, isso mesmo que se desvela como o «ponto absoluto» e místico da consciência onde os três vértices da Trindade cristã – Pai, Filho e Espírito Santo – ou da trindade metafísica – Deus, homem, mundo – se unificam e anulam na experiência do «Deus Vivo», ou do abismo/vazio sem nome, desvelado pela transcensão do «Homem» e de «Deus», como na leitura que fizemos das palavras do «insensato» na *Gaia Ciência*. Este «ponto absoluto» da consciência / experiência nua, livre de palavras, conceitos e imagens, «sendo a negação do espaço» (o espaço do «mundo», criado pelas forças aparentemente afirmativas mas ilusórias, como diz o *Tratado da Negação*), é todavia «a vida d'elle», o que parece mais uma vez desvelar nesta negação do

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴⁴ Cf. *ibidem*.

⁴⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 28.

⁴⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 35.

negativo uma impensável e inefável positividade transcendente, afim ao que Rafael Baldaia no mesmo *Tratado* chama «Vida» ⁴⁴⁷.

Esta «Vida» é o que Fernando Pessoa em muitos passos da sua obra designa como o *além-Deus*, por vezes referindo o estado primordial e supra-existencial de si mesmo. É o que acontece de modo implícito num soneto inglês onde o poeta assume haver nascido antes do surgimento do cosmo e do próprio nascimento de Deus, que diz ter apenas acontecido após o advento do mundo ⁴⁴⁸. Ainda na poesia inglesa, um poema significativamente intitulado «Anamnesis» recorda a «vida perdida» do sujeito, «antes de Deus», também designada como uma «infância antes da Noite e do Dia» ⁴⁴⁹. A referência ao além de Deus converge assim com o tema de um si e de uma vida anterior ao eu e à vida presentes ⁴⁵⁰ e com o vislumbre de um «Rei dos Vazios» que é «senhor do que está entre uma coisa e outra» e dos «entre-seres» («interbeings»), residindo «entre o nosso despertar e o nosso sono, / Entre o nosso silêncio e o nosso discurso, entre / Nós e a consciência de nós». É o «mistério» sem princípio nem fim de uma «presença vazia» que nada é senão um abismo no seu próprio ser e do qual se conclui que «todos pensam que ele é Deus, excepto ele próprio» ⁴⁵¹. Também no poema «Além-Deus» o «universo» parece ser o «rasto» e «Deus» a «sombra» de um «vácuo sem si-próprio» designado precisamente como «Além-Deus» e que no fundo é a dolorosamente desejada «Pátria anterior / À forma consciente do meu ser» ⁴⁵², sendo o foco de uma saudade implícita. Veja-se também a referência a uma trans-divina e misteriosa alteridade figurada como «a lua além de Deus, álgida e ignota» ⁴⁵³ e sobretudo a visão de uma «escondida / Verdade» transcendente do Deus criador, que é apenas «o Homem de outro Deus maior», tendo também tido uma «Queda» ao criar e sendo por isso criado (como criador), acto pelo qual «a Verdade lhe morreu». Morto Deus na «geração do mundo», há que «ir buscar além de Deus / O Segredo do Mestre e o Bem profundo» ⁴⁵⁴. O tema ressurge no drama *A Morte do Príncipe* na fala de um personagem que diz: «Passei atrás de Deus para o outro lado da ilusão» ⁴⁵⁵, tal como no *Primeiro*

⁴⁴⁷ Cf. Rafael Baldaia, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, p. 44.

⁴⁴⁸ «Something in me was born before the stars / And saw the sun begin from far away. [...] It dates remoter than God's birth can reach, / That had no birth but the world's coming after» – Fernando Pessoa, *35 Sonnets*, XXIV, in *Poesia Inglesa*, I, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 56.

⁴⁴⁹ Cf. *idem*, «Anamnesis», *ibidem*, p. 258 (tradução nossa).

⁴⁵⁰ «I had a self and life / Before this life and self» – *id.*, «The Foreself», *ibid.*, p. 274.

⁴⁵¹ *Idem*, «The King of Gaps», *ibid.*, p.280. Em *A Hora do Diabo* é o Diabo que se assume como «senhor absoluto do interstício e do intermédio, do que na vida não é vida» – *id.*, *A Hora do Diabo*, p. 32.

⁴⁵² *Idem*, «Além-Deus», *Obras*, I, pp. 1091-1094.

⁴⁵³ «Gomes Leal», *ibidem*, p. 1108.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, pp. 1131-1132.

⁴⁵⁵ *Idem*, *A Morte do Príncipe*, *ibidem*, p. 693.

Fausto onde se declara: «Deus a si próprio não se compreende. / Sua origem é mais divina que ele» ⁴⁵⁶. Afim a este tema é ainda a epifania do «ultra-ser», «uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino – / Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino» ⁴⁵⁷. Note-se ainda que um dos motivos do inicial interesse de Pessoa pela teosofia é, apesar de ser «um sistema ultracristão» e por isso «incompatível» com o seu «paganismo essencial», «conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se fundem *não sei em que além-Deus*» ⁴⁵⁸. Veja-se também, em *A Hora do Diabo*, a referência ao «Destino» ou a uma «verdade inatingível» e misteriosa que transcende Deus, o Diabo e o mundo, reduzindo-os a um seu «recanto mentiroso» ⁴⁵⁹ e uma vez mais é referida a um «além de Deus» ou a um «abismo», do qual todos os «deuses» e «astros» não seriam senão «grandes esquecimentos» ⁴⁶⁰.

3.7.5. Conclusão: uma nova e antiquíssima via

Como balanço final do sentido destas propostas pessoais, perguntamo-nos se esta não é a via de uma espiritualidade nova que consiste precisamente na assunção do vazio desvelado pela morte de Deus, na sua proclamação nietzschiana, sem o pretender ocupar e camuflar por uma substitutiva determinação da consciência, humana ou outra, mas antes desvelando que a natureza primordial da consciência coincide com essa ausência de limites e esse silêncio sem nome do infinito abissal. Outra possibilidade ou perspectiva é estarmos perante o regresso de uma espiritualidade antiquíssima e neste sentido questionamo-nos também se esta via espiritual não esteve desde sempre presente no que se designou como *mística da (supra-)essência* (*Wesensmystik*, por contraste com a *Brautmystik* ou «mística nupcial», centrada na relação amorosa entre o sujeito e a realidade última ⁴⁶¹), no seio das próprias tradições teístas, sempre que nestas se aprofundou a iconoclasta intuição de que a ideia de «Deus» é o supremo ídolo a abater, pois – além de ser aquele que é mais difícil de reconhecer e que mais apego gera na consciência que nele se fixa – o abismo infinito que se designa como «Deus» é sem ideia e em última

⁴⁵⁶ *Idem*, *Primeiro Fausto*, *Ibidem*, p. 614.

⁴⁵⁷ «Ah, perante esta única realidade, que é o mistério», *ibidem*, p. 1018.

⁴⁵⁸ *Idem*, Carta a Mário de Sá-Carneiro, 6 de Dezembro de 1915, in *Correspondência. 1905-1922*, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p. 182. Sobre o tema cf. Paulo Borges, «Além-Deus e além-ser: incriado e saudade em Fernando Pessoa», «“Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus *está enganado*”: a ilusão de Deus em Fernando Pessoa», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoas e Fernando Pessoa*, pp. 73-89 e 91-134; «“Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus *está enganado*”: além-Deus e ilusão de Deus em Fernando Pessoa», *O Teatro da Vacuidade ou a impossibilidade de ser eu. Estudos e ensaios pessoais*, pp. 45-111.

⁴⁵⁹ Cf. Fernando Pessoa, *A Hora do Diabo*, pp. 17 e 34-35.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁶¹ Cf. Fr. J.-B. P., «Introduction» in Hadewijch d’Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês médio por Fr. J.-B. P., Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 24-25.

instância não é Deus para si mesmo, não havendo Deus em «Deus», mas antes uma liberdade sem contornos. Note-se ser precisamente isso que Pessoa vislumbra no «King of Gaps» («Rei dos Vazios»), o qual, sem ter início ou fim, nada é senão «um abismo no seu próprio ser», donde que «todos pensam que ele é Deus, excepto ele próprio»⁴⁶². Isto é afim ao «abismo eterno do ser divino» eckhartiano («ewigen Abgrund göttlichen Seins») ⁴⁶³ e no pensamento português continua o Deus que não o é para si mesmo de Antero de Quental⁴⁶⁴, antecipando Pascoaes, ao afirmar Deus como «o único ateu perfeito»⁴⁶⁵, o que José Marinho integrou no seu pensamento, ao constatar que, «se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si» ⁴⁶⁶, reconhecendo o «incriado» como transcendendo a «relação entre criador e criatura» e apreendendo assim «o profundo sentido e transcendente alcance de todo o autêntico ateísmo iniciático»⁴⁶⁷. Tudo isto conflui na visão de Deus como «nada que é tudo» em Agostinho da Silva⁴⁶⁸.

A esta luz a primeira morte de Deus é aquela pela qual se constitui como uma entificação e objetivação da consciência, o que não deixa de ser sugerido pela etimologia da palavra, da raiz indo-europeia – *dei*, com o sentido do que brilha ⁴⁶⁹, colhido da experiência da irrupção da luz nas trevas. Essa luz, fundo comum do mundo e da consciência, que o imaginário indo-europeu identificará e figurará como um divino celeste e masculino – por contraste com o anterior imaginário da Deusa-mãe ctónica e obscura –, não pode emergir senão no indiferenciado e indeterminado que apenas por e para ela se configura como treva. Por isso o Pseudo-Dionísio, o Areopagita, na génese da teologia cristã, designou Deus como «treva de silêncio, mais que luminosa», deixando-nos um caminho da serpente não menos radical do que o pessoano para abandonar tudo, afirmação e negação, sensível e inteligível, na união com isso que nada é senão o «liberto de tudo» (*pánton áplōs*), incluindo de ser «divindade»⁴⁷⁰. Na verdade, nesta perspectiva, *Deus é a morte de Deus*, no duplo sentido de «Deus» ser a conceptualização do inconceptualizável e de a experiência não-conceptual da liberdade infinita que se designa e encobre como «Deus» ser o fim desse conceito e a abertura da consciência/experiência

⁴⁶² Fernando Pessoa, «The King of Gaps», *ibidem*, p. 280.

⁴⁶³ Mestre Eckhart, *Predigten*, 52, *Werke I*, p. 555.

⁴⁶⁴ Cf. Antero de Quental, «Palavras dum Certo Morto» e «O Inconsciente», in *Sonetos Completos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, INCM, 1994, pp. 107 e 117.

⁴⁶⁵ Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 276.

⁴⁶⁶ José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 23.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁶⁸ «Crente é pouco sê-te Deus / e para o nada que é tudo / inventa caminhos teus» – Agostinho da SILVA, *Uns poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro, 1990, 2.ª edição, p. 22.

⁴⁶⁹ Cf. Odon Vallet, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 63-64; Cf. Jean-Yves Leloup, *De Nietzsche à Maître Eckhart*, Paris, Éditions Almora, 2014, pp. 9-10.

⁴⁷⁰ Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, in *Mediævalia. Textos e Estudos*, n.º 10 (1996), V, p. 25.

à sua nudez primeira e última. A morte de todas as representações de Deus, metafísicas e morais, mas sempre antropocêntricas, pois movidas pelo desejo de posse inerente à insegurança do intelecto conceptual (conforme as sugestões etimológicas do *conceptum* latino ou do *Begriff* alemão, que remetem para o *agarrar*), pode ser assim vivida como o *apocalipse* (desvelamento) ou *ressurreição* da essência *a-teia* e *a-teológica* de Deus como puro vazio abissal, livre da idolatria da consciência dualista que, presumindo-se distinta dele, o objetiva como distinto de si (a ânsia de um deus-objeto, *ob-jectum*, ou seja, lançado contra o sujeito, «que vá à nossa frente», resulta como sabemos na construção do «bezerro de ouro» [*Êxodo*, 32, 1-4])⁴⁷¹. Já o *des-encobrimento*, *a-létheia*, de Deus como puro vazio abissal e indeterminado o mostra por isso mesmo igualitariamente superabundante – sem hierarquia que dele proceda, ao contrário das concepções tradicionalmente dominantes que o assumiram como um princípio hegemônico e um fundamento da ordem cósmica pensado em termos de uma dominação metafísico-política⁴⁷² – em todos os seres e formas disso a que Eckhart e Pessoa/Baldaia chamaram a «Vida», sem porquê nem para quê. E aqui se pode reconhecer a dupla vertente de uma nova e antiquíssima via de espiritualidade contemplativa e meditativa, que regenere e sacralize a palavra pelo primado conferido ao silêncio e funde uma ética não antropocêntrica, que reconheça, respeite e salvaguarde a maravilha Sem Nome na Vida comum a toda a comunidade cósmica, sua portentosa epifania.

⁴⁷¹ Como sabiamente escreve Jean-Yves Leloup:

«Uma vaga não se pode perceber fora do oceano que ela é. Se se percebe como diferente, fora dele, faz do oceano um outro, um ídolo.

E é aí que a religião pode tornar-se também uma “doença dos olhos”» (como o ateísmo comum, não «iniciático», no sentido de José Marinho, notamos) – Jean-Yves Leloup, *De Nietzsche à Maître Eckhart*, p. 11.

⁴⁷² Cf. Reiner Schürmann, *Des Hégémonies Brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.

CAPÍTULO QUARTO

A SIMBÓLICA MESSIÂNICA DAS UTOPIAS DO PARAÍSO TERREAL E DAS ESCATOLOGIAS DA JERUSALÉM CELESTE

4.1. A Redenção pelo amor franciscano em Jaime Magalhães Lima

Miguel Real

Segundo Manuel J. G. Carvalho, Jaime de Magalhães Lima (JML: 1859 – 1936) escreveu «cerca de 90 títulos, distribuídos por dezenas de jornais e revistas, trinta livros, quatro traduções-adaptações e vinte opúsculos de outras tantas conferência»⁴⁷³.

A vida pública, a sua fisionomia em adulto (longas barbas) e a obra de JML ficaram marcadas pelo encontro pessoal com Tolstoi, durante a sua viagem à longínqua Rússia, e pelo conhecimento da exemplaridade ética da vida deste. De certo modo, JML cruza, na sua vastíssima obra, a influência ético-política de Tolstoi com a santidade de vida de S. Francisco de Assis.

Em *Apóstolo da Terra*, de 1906, a influência tolstoiana é clara: «[acreditar] na terra, no seu poder de transposição paradisíaca, na felicidade e bem-aventurança que ela concede a quem a ama e serve, finalmente, em louvor e culto da humanidade»⁴⁷⁴. Porém, em três livros posteriores, à frente referidos, a influência da dedicação tolstoiana ao trabalho da terra, envolvido numa visão harmónica amorosa entre esta e a humanidade, é superada pela influência da humildade e singeleza ou simplicidade convivial da vida franciscana.

De certo modo, Tolstoi influencia JML do ponto de vista da vida profana, mas esta só possui um sentido transcendente se coberta e orientada pela visão franciscana do amor. *Rogações do Eremita*⁴⁷⁵, de 1910, e *Salmos*

⁴⁷³ Manuel J. G. Carvalho, *Nação, Nacionalismo e Democracia em Jaime de Magalhães Lima*, (pref. de Luís Machado de Abreu), Aveiro, Labor – Associação Cultural de Professores, Centro de Formação José Pereira Tavares, 1999, p. 23.

⁴⁷⁴ Jaime de Magalhães Lima, *Apóstolo da Terra*, Coimbra, França Amado, 1906, p. VII.

⁴⁷⁵ Cf. Jaime de Magalhães Lima, *Rogações do Eremita*, Porto, Figueirinhas, 1910.

do *Prisioneiro*⁴⁷⁶, de 1915, apontam no sentido da necessidade de uma visão metafísica que subsuma a imanência material vinculada à sobrevivência económica (distribuição da terra pelos camponeses pobres, como o fez Tolstoi) e às relações sociais do quotidiano. E, de facto, em 1908, no livro *São Francisco de Assis: Servo e Menor*, é já dominante o privilégio atribuído ao franciscanismo⁴⁷⁷.

Em *Divagações de um Terceiro: S. Francisco de Assis e a civilização que ele concebeu e professou*, JML fundamenta a sua visão franciscana do mundo numa religião do Amor: «... que por amor dê o exemplo e do exemplo vá à compaixão e ao perdão e à redenção dos ignorantes [incultos] e transviados [pecadores]»⁴⁷⁸. Não era suficiente, assim, a visão religiosa cristã de Tolstoi, ainda que, de um ponto de vista profano, ela fosse essencial para a assunção da redenção. A salvação, porém, para JML só poderia ser concedida através da elevação a um plano transcendente que combinasse o cristianismo, sobretudo a proposta ética do «Sermão da Montanha», e o franciscanismo.

Neste sentido, Manuel J. G. Carvalho comenta que «a religião é, para JML, o conhecimento de todo o seu viver, a síntese que encerra, superiormente, o Criador e a Criatura, englobando, nesta, toda a humanidade, todos os seres vivos, todas as areais, fragas, campos e serras. De fora, parece quedar-se a cidade moderna, centro de vaidades e riquezas, artefacto industrial gerador de misérias morais e sociais»⁴⁷⁹. Como alternativa ao ritmo mecânico e frio da cidade, ao anonimato de que se tece, JML propõe o movimento europeu da *Arts and Crafts*, de William Morris e John Ruskin (que influenciará igualmente Raul Lino e o projecto da «Casa Portuguesa»), com o privilégio atribuído ao artesanato e à produção manual de bens e mercadorias.

Aderente ao projeto da «Vida Nova» de Joaquim de Oliveira Martins nos finais da década de 1880 e ao governo liberal de João Franco entre 1906 e 1908, JML apoia sobretudo a vinculação da vida política ao «organicismo» do primeiro, rejeitando o primado do materialismo e do individualismo burgueses: unidade do todo e liberdade do indivíduo segundo um pensamento esclarecido. E porque a essência criadora do homem é idêntica em todo o lado, JML é profundamente universalista ou cosmopolita, renegando fronteira e não aceitando a cristalização das comunidades em nações:

O nacionalismo que, considerando a pátria um campo fechado por sentinelas [os políticos em geral], possuídas de desconfiança, afere o patriotismo pelo desejo e capacidade de apreender os bens do mundo e alcançar primazias de força material, esse patriotismo

⁴⁷⁶ Cf. *idem*, *Salmos do Prisioneiro*, Coimbra, França Amado, 1915.

⁴⁷⁷ Cf. *idem*, *São Francisco de Assis: Servo e Menor*, Coimbra, França Amado, 1908.

⁴⁷⁸ *Idem*, *Divagações de um Terceiro: S. Francisco de Assis e a civilização que ele concebeu e professou*, (pref. João Lima Vidal) Aveiro, ed. Câmara Municipal de Aveiro, 1957, p. 63 (itálico nosso).

⁴⁷⁹ Manuel J. G. Carvalho, *op. cit.*, p. 41.

aniquilou-o [foi aniquilado por] um largo sentimento de responsabilidade numa missão de amor perante Deus e a natureza. Ao dissolver-se, se meditamos serenamente o passado, parece-nos uma inquietação de demência. Foi a vaidade, o orgulho, e tantas vezes o simples capricho de imperar, representados por um chefe ou por um bando que sacrificava o povo ao seu interesse egoísta e cruel; para o animar à luta, enlouquecia-o com visões de glória, nas quais uma espécie de embriaguez lhe fizesse esquecer a repugnância a deixar o trabalho, a paz e o lar, atraíndo o amor que lhe enchia o peito. Esse patriotismo esvai-se por fortuna da humanidade inteira.⁴⁸⁰

A Paz, o Lar, o Amor – três categorias éticas que encontram no franciscanismo de JML o seu fundamento religioso, transpostas um pouco romanticamente para o seu romance de 1903, *Na Paz do Senhor*⁴⁸¹ e reflexivamente em *Vozes do Meu Lar*, do ano anterior. Comenta Luís Machado de Abreu: «O lar é a natureza, casa ou jardim, em que o homem quer sentir-se bem, feliz, em harmonia consigo mesmo e com as coisas. As vozes são os apelos das coisas simples, naturais – plantas, flores, rios, campos, montanhas – e o diálogo que o homem pode e deve manter com elas»⁴⁸².

Jaime de Magalhães Lima narra no livro *Cidade e Paisagens* o seu encontro com Tolstoi. Procura-o ansiosamente atraído pelo mito da fama que a sua vida e personalidade levantava nos jornais europeus: «... faz-se [de Tolstoi] uma verdadeira lenda que representa o conde como um louco, fazendo sapatos e lavrando terras»⁴⁸³, um aristocrata que abandonara posses, prazeres e poder para levar uma vida de abnegação ascética, trocando os privilégios da nobreza «pelo êxtase divino e a solidão do claustro»⁴⁸⁴. Diz-lhe Tolstoi, segundo o autor narra no seu livro: «Não conheço nações, há homens apenas; e a sua lei divina e cristã é a solidariedade»⁴⁸⁵. Luís Machado de Abreu realça que «ao niilismo cristão de Tolstoi contrapõe JML [em finais da década de 1880] o respeito pelo nacionalismo e pelas instituições naturais que são o alicerce sobre o qual se edificam as relações morais e a fraternidade evangélica»⁴⁸⁶. Luís Machado de Abreu explicita este diálogo a partir de uma citação de *Cidades e Paisagens*: «Tolstoi conclui pelo niilismo, pela abolição

⁴⁸⁰ Jaime de Magalhães Lima, *Via Redemptora*, Coimbra, França Amado, 1905, p. 131.

⁴⁸¹ Cf. *idem*, *Na Paz do Senhor*, Coimbra, França Amado, 1903.

⁴⁸² Luís Machado de Abreu, «Estética e Ecologia no Portugal Finissecular – A proposta de Jaime de Magalhães Lima», sep. rev. *Diacrítica*, Braga, n.º 6, 1991, p. 184.

⁴⁸³ Jaime de Magalhães Lima, *Cidades e Paisagens*, Porto, Figueirinhas, 1889, p. 44. Três anos mais tarde, o autor publicará *As Doutrinas do Conde Leão Tolstoi*, Porto, Livraria Internacional E. Chardon, 1982.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ Luís Machado de Abreu, «Jaime de Magalhães Lima na Escola de Leão Tolstoi», sep. *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 1987/88, n.º 4-5, p. 231.

da propriedade, do Estado, de todos os vínculos e de todas as dependências, entregando os homens somente à lei divina e moral».

Nas cartas de Antero de Quental a JML deteta-se esse momento auroral em que o autor supera o pessimismo finissecular que atravessara a Geração de 70, levantado pela contradição entre o crescente progresso científico e a ausência de idêntico progresso no campo moral, contradição denunciada no livro *As Doutrinas do Conde Leão Tolstoi*:

Ao terminar o século XIX, ao fim de tanta fadiga e esperança, duvidando perguntamos se porventura não seguimos caminho [civilizacional] errado e se o que ganhamos em riqueza vale o que perdemos em paz de espírito. Qual valeria mais – uma melhor distribuição dos bens da terra ou todas as descobertas científicas? A reforma económica ou a reforma moral? Ensinar o coração ou amontoar milhões.⁴⁸⁷

Escreve-lhe Antero de Quental, como que o aconselhando e, simultaneamente, partilhando idêntica teoria:

O pessimismo [levantado pelo progresso científico com ausência de idêntico progresso moral] não é um ponto de chegada, mas um caminho. É preciso passar por ele, mas justamente para sair dele. O pessimismo é a redução ao absurdo do naturalismo e das mil ilusões filhas dele, ou para melhor dizer (porque se não trata de sistemas simplesmente), filhas do espírito humano na sua fase naturalista. Mas, sobre essas ruínas acumuladas pelo pessimismo, o que triunfa não é a negação, o que resta não é o vácuo [o vazio]. O que triunfa e o que fica é aquilo que está para além do naturalismo, aquilo que no homem não é já filho da natureza, mas superior a ela e autónomo: a vida de consciência e a sua mais alta expressão, o sentimento moral.⁴⁸⁸

Na mesma carta, Antero de Quental felicita JML por este ter ultrapassado a redução do espírito humano a uma visão naturalista: «Tudo isto [...] veio, não sei bem como, para lhe dizer uma coisa muito simples, e é que o que mais me alegrou na sua carta foi o dizer-me que começava a sentir, nestes últimos tempos, um renascimento dos antigos sentimentos religiosos, embora transformados, e uma invencível necessidade de idealismo»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ Jaime de Magalhães Lima, *As Doutrinas do Conde Leão Tolstoi*, ed. cit., p. XXIX.

⁴⁸⁸ Antero de Quental, carta a Jaime de Magalhães Lima de 14 de Novembro de 1886, in Aníbal Ramos, *Cartas de Antero de Quental a Jaime de Magalhães Lima*, Aveiro, sep. rev. *Arquivo do Distrito de Aveiro*, vol. XVII, 1976, p. 12.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 13-14.

Em 1911, no calor da instauração da República, JML aceita ser elevado a Presidente Honorário da Sociedade Vegetariana de Portugal. No artigo de Luís Machado de Abreu ostenta-se estampa da página da revista *O Vegetariano*, de Abril de 1911, onde se declara ser JML vegetariano há 16 anos, e acrescenta o autor do artigo: «Alguns meses mais tarde, será publicado na mesma revista um extenso poema intitulado «Similaridade», assinado por Ângelo Jorge. Neste texto é celebrada a semelhança flagrante entre a fisionomia de JML e a de Tolstoi, designando aquele por “Tolstoi Lusitano”»⁴⁹⁰.

4.2. Mitologia, Cosmogonia e Escatologia no Pensamento de José Teixeira Rego

Romana Valente Pinho

«Deus viu a terra: estava pervertida,
porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra».

Génese, 6, 13

José Augusto Ramalho Teixeira Rego (1881-1934) nasceu em Matosinhos e frequentou apenas os estudos liceais, contudo, na sua cidade natal, teve uma excelente formação na tertúlia republicana da Farmácia Cunha. Conviveu, assim, com Basílio Teles, Sampaio Bruno, Afonso Cordeiro, Aníbal Passos, Cristiano de Carvalho, Alfredo Pimenta e Leonardo Coimbra. Foi este último, aliás, que o levou, em 1919, para a primeira Faculdade de Letras do Porto, na qual se tornou um dos professores mais reconhecidos (ensinou nos cursos de Filologia Românica e Filologia Clássica). Nessa Faculdade, onde haveria de passar de professor contratado a professor ordinário e mais tarde a professor catedrático (em 1926, o Conselho Escolar da Faculdade concedeu-lhe o grau de Doutor em Letras), teve alunos que se tornariam ilustríssimos pensadores: Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, Adolfo Casais Monteiro e José Marinho. Alguns deles, como é o caso de Agostinho da Silva, consideravam-no um autêntico mestre. No seu *Caderno de Lembranças*, o pensador luso-brasileiro haveria até de homenagear Teixeira Rego, descrevendo-o como *inigualável pessoa e amplo sábio*⁴⁹¹. Mas este homem, «sempre

⁴⁹⁰ Luís Machado de Abreu, «Jaime de Magalhães Lima na Escola de Leão Tolstoi», *ed. cit.*, pp. 240-241.

⁴⁹¹ Cf. Agostinho da Silva. *Caderno de Lembranças*, Fixação do texto, transcrição, introdução e notas de Amon Pinho e Romana Valente Pinho, Corroios, Zéfiro, 2006, p. 71.

alegre, de olho brilhante»⁴⁹² e «que trazia sempre no bolso dicionários e gramáticas»⁴⁹³, para além de ter sido um exímio professor (primeiro numa escola de ensino particular, que ele mesmo fundou – Escola Anglo-Americana –, e depois na Faculdade), foi ainda diretor do jornal *O Debate*, membro do grupo da Renascença Portuguesa e, no fim da vida (depois da Faculdade de Letras do Porto ter fechado em 1931), funcionário administrativo.

Embora a sua obra não seja extensa (aos prefácios e traduções que realizou, podem juntar-se pouco mais de meia dúzia de textos da sua lavra, muitos deles inéditos até hoje), deixou um legado importantíssimo para os estudos da antropologia e da mitologia em Portugal. Enquanto «exegeta do mito e do rito»⁴⁹⁴, tal como Jesué Pinharanda Gomes o define, isto é, enquanto mitógrafo e mitólogo, Teixeira Rego deixa patente, sobretudo na obra *Nova Teoria do Sacrifício* (volume editado pela Renascença Portuguesa, em 1918, que consiste na compilação dos seus estudos publicados na revista *A Águia* entre 1912 e 1915), que os interesses que norteiam as suas pesquisas são de natureza religiosa, antropológica e mitológica. É nessa obra, portanto, cujo teor é uma espécie de «introdução a um sistema de filosofia»⁴⁹⁵ e na qual se tece uma profunda inflexão acerca do Mito, do Rito e do Sacrifício, que o autor mais se debruça sobre a origem do Homem e do processo escatológico que lhe é concernente.

No início da década de 1910, Teixeira Rego defende que «os ritos são dramatizações de mitos, isto é, de tradições adulteradas, mutiladas, interpoladas, que, todavia, conservam um núcleo que persiste ou varia segundo determinadas leis [...] os ritos são as representações de tradições e mitos»⁴⁹⁶. De todo o modo, o autor português não descarta a hipótese de existir uma simultaneidade entre Mito e Rito: «Claramente que as grandes dramatizações são posteriores à narrativa, à tradição; mas já no início essas tradições eram mais ou menos dramatizadas»⁴⁹⁷. Ora, interroga-se Teixeira Rego: «Se, pois, os ritos são a representação de mitos, de tradições, de qual mito ou tradição será a contra-parte o rito do sacrifício?»⁴⁹⁸ Essa interrogação conduzirá o autor não só para o tema do Sacrifício propriamente dito, como para o tema dos Mitos de Origem, também intitulados de Mitos Cosmogónicos, e, muito particularmente, para o tema do Mito da Queda do Homem. É o tratamento deste último, aliás, que diferencia em certa medida a pesquisa de Teixeira

⁴⁹² *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹⁴ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Prefácio», in Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, p. 10.

⁴⁹⁵ Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 19: «Este livro é como que a introdução a um sistema de filosofia, cujo programa em breve publicarei».

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 25.

Rego da mitografia que se fazia ao tempo em Portugal – «Há um grande número de mitos concernentes às causas das desgraças do homem. Em todos eles se reconhecem semelhanças mais ou menos nítidas, e apresentam de comum ter o homem caído, pecado, sofrido um horroroso castigo, por usar um novo alimento, ou derramar sangue»⁴⁹⁹.

Se Teixeira Rego está preocupado com os mitos cosmogónicos, isto é, com aqueles mitos que descrevem a passagem do *ser* ao *acontecer* (ou da Ontologia à História, como sugere o renomado mitólogo Mircea Eliade no final da década de 1950), a verdade é que a sua atenção se prende sobretudo aos mitos referentes à Queda do Homem. Na sua conceção, esses mitos revelam uma transformação radical da vida do homem: a queda é originada pelo uso de um alimento novo:

Não devia ser um alimento banal. Esse alimento devia causar uma variação profunda de costumes, uma verdadeira revolução somática e mental. É, evidentemente, duma mudança de regime que se trata, pois que um alimento novo, dentro do mesmo regime, não podia ter essa mesma importância suprema. Vejamos qual poderia ser esse alimento extraordinário. A tradição hebraica fala-nos dum fruto. Pode tomar-se à letra? Impossível. Sabemos que o homem é por natureza frugívoro. Esta proposição pôde provar-se categoricamente pelo facto de os grandes macacos atuais o serem, pela nossa instintiva repulsão pela carne crua, pelas tradições de todos os povos, pelas más consequências do regime cárneo, pela possibilidade e até o excelente resultado do regime vegetariano, mais aproximado do regime frugívoro do que o carnívoro e, finalmente, pela estrutura do nosso aparelho digestivo. [...] Afastada a ideia de serem os frutos os causadores da grande revolução, estudemos se a introdução da carne a podia produzir.⁵⁰⁰

Pelas análises que Teixeira Rego nos apresenta, chegamos à conclusão de que o mitólogo matosinhense está convencido de que a causa de um dos principais Mitos de Origem (a Queda do Homem) está relacionada com a mudança alimentar: é a partir do momento em que se torna carnívoro que o Homem descende moralmente. E tal constatação não se dá apenas no exame do mito hebraico, dá-se igualmente na apreciação de mitos da Pérsia, da Índia, do Egipto, da Escandinávia e da Grécia, por exemplo. No fundo, «há um grande número de mitos concernentes às causas das desgraças do homem. Em todos eles se reconhecem semelhanças mais ou menos nítidas, e apresentam de comum ter o homem caído, pecado, sofrido um horroroso

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 147.

castigo, por usar um novo alimento, ou por derramar sangue»⁵⁰¹. Contudo, como se poderá defender perentoriamente que foi a ingestão da carne e o derramamento de sangue que originaram a Queda do Homem, se nos mitos de Génesis, de Ischenchid, de Mahabarata, de Prometeu, de Dioniso⁵⁰², se faz alusão especificamente a um fruto e não à carne? Para o autor de *Nova Teoria do Sacrifício*, esta objeção pode ser facilmente ultrapassada se, no seio de tais propostas mitológicas, se tiver em conta uma leitura etimológica da palavra fruto. Na sua conceção, *fruto* significa *alimento*⁵⁰³. Desse modo, depreende Teixeira Rego que «a palavra fruto devia nas primitivas línguas significar alimento e fruto, e até gozo»⁵⁰⁴, acrescentando ainda que «*fruto proibido deve ser corrigido para alimento proibido, quer dizer funesto, nocivo*; e esse alimento, como deriva da 2.^a conclusão, é a carne. E ainda posso acrescentar em apoio da minha tese, a opinião de Ovídio, tão conhecedor das antigas mitologias – o homem que introduziu o uso de comer carne, abriu a porta a todos os crimes; [...]»⁵⁰⁵.

Se o consumo da carne abre a porta a todos os crimes, abre-a particularmente a todo o mal (e paradoxalmente a todo o bem)⁵⁰⁶ e ao protagonista dos principais mitos cosmogónicos: o Diabo. Afinal, é muito fácil para Teixeira Rego, quer de um ponto de vista filológico, quer de um ponto de vista iconográfico e etnográfico, associar a ideia de Diabo à tentação da carne.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁰² O mito de Dioniso é, para Teixeira Rego, uma das principais fontes do mito de origem, um caso paralelo do mito do paraíso, que provavelmente é mais claro «do que o próprio mito de Adão, porque, neste, a origem de todas as desgraças é um fruto, ao passo que, naquele, a causa da catástrofe é o espotejamento e mandução dum touro ou dum bode. Se tivesse sido atentamente estudado, comparando-o com os mitos semelhantes, ter-se-ia visto o seu sentido íntimo e profundo.» (*Ibidem*, p. 121.) Para além disso, retrata com precisão e clareza um dos principais elementos do mito e do rito: o sacrifício.

⁵⁰³ Cf. *ibidem*, pp. 148-149: «Se, como ficou provado, o homem, ou semi-homem que o originou, era frugívoro, a palavra ou grito que designasse fruto, designaria alimento. Isto é facilmente demonstrável. Ainda agora, que o nosso principal alimento é o pão, empregamos a palavra pão também no sentido de alimento. Medite-se nas frases tão vulgares – ganhar o pão, arranjar pão para os filhos, etc. E não se julgue que tal duplo sentido é peculiar só à língua portuguesa. É bem conhecido o título do livro do russo Pedro Kropotkine, *A Conquista do Pão*, que conserva esse duplo sentido em todas as línguas, e são muitas, em que foi traduzido. Também na Bíblia se encontra esse duplo sentido na frase – comerás o pão com o suor do teu rosto. Se o que afirmamos com relação a fruto é verdade, ainda encontraremos vestígios profundos nas línguas antigas. Ora a palavra que deu origem ao latim *fructus*, o fruto, é a palavra sânscrita *bhrug*, que significa comer. Diz o grande *Dicionário Larousse* no artigo Fruit: «Fruit, lat. fructus, propriamente, o que se come. Da raiz sânscrita *bhrug* comer, donde também *fruor*, *gozar*, *fruges*, *frumentum*».

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 150: «Tão somente quis que aqui ficasse exarado o meu modo de ver sobre a serpente e esse alimento proibido que foi a causa da civilização e da ciência, esse alimento que foi a origem de todo o mal, mas que foi também a origem de todo o bem».

Em primeiro lugar porque não faria sentido que cérebros primitivos pensassem, por contraste a uma ideia de bem, numa ideia de Diabo; em segundo lugar porque

o máximo terror do homem primitivo devia ser causado pelos grandes carnívoros. Eram repugnantes matando animais indefesos, eram sobretudo terríveis pela sua nocividade. Eram os maiores, os mais pavorosos inimigos do homem. As grandes serpentes, por engolirem os animais inteiros e pela sua forma, deviam ser particularmente temidas e odiadas. Eis a primeira ideia de seres maus, de demónios – *os animais carnívoros*. [...] A maior parte dos demónios nas diferentes religiões antigas, são serpentes, lobos, chacais, etc. Os maus espíritos na Pérsia são o lobo, o chacal, a serpente. Conhecem-se os dragões, as hidras, o dragão babilónico, a serpente Ahri-man, Typhéu, o próprio diabo cristão, que é um animal, os diabos lobos, as serpentes da Índia, etc., etc.⁵⁰⁷

Mas embora Teixeira Rego não explore o sentido etimológico da palavra Diabo (o caluniador; o que desune; o que provoca temor; ou até o grande separador), na media em que está mais interessado em enfatizar uma perspectiva que o associa à tentação e demonização da carne, a verdade é que tal sentido está totalmente implícito no texto do mitólogo de Matosinhos. Nem poderia deixar de estar, tendo em conta a importância que o mito de Fausto tem no pensamento ocidental, a partir dos finais do século XV, e depois a própria obra magnânima de Goethe (*Fausto*⁵⁰⁸), a partir dos finais do século XVIII. O Diabo não poderia ser, para Teixeira Rego, tão-só aquela figura que de *fora* (em termos materiais e carnaís) tenta e seduz, mas, igualmente, aquela outra que de *dentro* consegue dividir e separar. Em última análise, essa figura é o próprio eu, o próprio sujeito.

É no contexto do estudo dos mitos cosmogónicos e muito especificamente do Mito da Queda do Homem («a mais importante tradição humana»⁵⁰⁹) que Teixeira Rego coloca a relevância do tema do Sacrifício. Na sua opinião, este consiste na representação de tal mito, já que é contemporâneo da vida da espécie e «aparece desde os mais antigos tempos»⁵¹⁰. Contudo, o mitógrafo português diz que

um mito é função duma tradição, que, por sua vez, se refere a um facto. Os factos que dão origem a tradições vivazes, são, naturalmente, factos importantes – as grandes descobertas, as mudanças

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 150.

⁵⁰⁸ Cf. Johann W. Goethe *Fausto*, Trad. João Barrento, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 1999.

⁵⁰⁹ Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 121.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

profundas de costumes. Vê-se, pois claramente, que um mito é a reprodução mais ou menos alterada dum facto, e até mais rigorosamente se dirá que um rito seja mais uma representação duma forma intermediária entre a tradição e o mito, do que dum mito, visto que os ritos não variam proporcionalmente à forma oral, muito mais instável.⁵¹¹

E desta maneira, está a remeter a mitologia e a cosmogonia para uma ordem do acontecer, para uma ordem da História e da ação, e a parecer relegar um tempo sagrado (o tempo dos deuses) e uma ordem ontológica. Se um mito diz respeito a um facto, a um *factum*, ele reporta-se, portanto, a um feito, a uma ação, a uma empresa, aproximando-se muito mais de uma perspetiva que concebe os mitos em geral e os mitos de origem em particular como manifestações históricas, profanas, do tempo do acontecer e da ação do que de uma perspetiva que defende a mitologia e a cosmogonia como manifestações ontológicas, sagradas, do tempo do ser e da contemplação. Neste aspeto, Teixeira Rego encontra-se bem longe da proposta que o mitólogo romeno Mircea Eliade defenderá nos seus livros, sobretudo em *O Sagrado e o Profano* (1959) e em *Aspectos do Mito* (1963), e que se tornará referência para a mitologia mundial.

Em 1963, Mircea Eliade escreve que

o mito conta uma história sagrada, quer dizer um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um Mistério, porque as personagens do mito não são seres humanos: são Deuses ou Heróis civilizadores, e por esta razão as suas *gestas* constituem Mistérios: o homem não poderia conhecê-los se lhos não revelassem. O mito é pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os Deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. «Dizer» um mito, é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez «dito», quer dizer revelado, o mito torna-se verdade apodíctica: funda a verdade absoluta. [...] O mito proclama a aparição de uma nova «situação» cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma «criação»: conta-se como é que qualquer coisa foi efetuada, começou a *ser*. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das *realidades*, do que aconteceu *realmente*, do que se manifestou plenamente.⁵¹²

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 26.

⁵¹² Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano, A Essência das Religiões*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Edições Livros do Brasil, 1999, pp. 107-108.

Mas o que Mircea Eliade pretende defender, segundo nos parece, não é que se trata apenas de uma passagem da Ontologia para a História, do *ser* para o *acontecer*, do sagrado para o profano, mas igualmente de um convívio entre a história mítica e a história humana, de um transbordamento dos seres divinos (doação de substância ontológica) e da explicação⁵¹³ que os homens encontraram para compreender tal gratuidade⁵¹⁴.

Neste sentido, é necessário termos em conta a diferença que se estabelece, por mais subtil que ela seja, entre o tempo mítico e o tempo histórico. O primeiro diz respeito a um tempo, que embora já não seja cosmogónico (ou seja, primordial e no qual se dá a Criação), relata o convívio entre os deuses e os homens e as *dramáticas irrupções da intervenção sagrada no mundo*⁵¹⁵. O segundo é relativo tão-só ao tempo dos homens, ainda que, por meio da ritualização e do sacrifício (como tão bem esclarece Teixeira Rego nos seus textos acerca da Mitologia), estes pretendam auscultar a sacralidade absoluta e criadora dos deuses. No fundo, o mais importante não é o tempo cosmogónico mas o tempo mítico, onde ainda se cruzam os deuses e os homens, onde a Ontologia dá lugar à História:

Para todas estas religiões, o «essencial» não foi decidido na Criação do Mundo, mas depois, num determinado momento da época mítica. Trata-se sempre de um Tempo mítico, mas já não é o «primeiro», aquele a que se pode chamar o Tempo «cosmológico». O essencial já não está dependente de uma *ontologia* (como o Mundo) – o *Real* – veio à existência, mas de uma *História*. História divina e humana simultaneamente [...].⁵¹⁶

Agostinho da Silva dirá, continuando este mote de Eliade, que: «Temos que ser bichos e deuses, ao mesmo tempo! Simultanissimamente»⁵¹⁷. Nesse sentido, a Transcendência torna-se Imanência e, da mesma forma, a

⁵¹³ Cf. *ibidem*, p. 109: «Cada mito mostra como é que uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou somente um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. Narrando como vieram à existência as coisas, o homem explica-as e responde indirectamente a uma outra questão: porque é que elas vieram à existência».

⁵¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 110: «Toda a criação brota de uma plenitude. Os Deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia. A criação faz-se por um acréscimo de substância ontológica. É a razão porque o mito, que conta esta ontofania sagrada, esta manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, se torna o modelo exemplar de todas as actividades humanas».

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 109: «É sobretudo este aspecto do mito que convém sublinhar: o mito revela a sacralidade absoluta, porque conta a actividade criadora dos Deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Por outros termos, o mito descreve as diversas e por vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo».

⁵¹⁶ Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, Trad. Manuela Torres, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 93.

⁵¹⁷ Agostinho da Silva; Antónia de Sousa, *O Império acabou. E agora?* Diálogos com Agostinho da Silva, Lisboa, Editorial Notícias, 2000, p. 214.

Imanência torna-se Transcendência, ou, o Sagrado torna-se Profano e o Profano torna-se Sagrado. Nos primeiros tempos, na passagem do ser ao acontecer, a relação entre Transcendência e Imanência ou entre Sagrado e Profano é mais próxima e imediata. Homens e Deuses co-relacionam-se, sendo e estando essencialmente em conjunto. A expressão mais adequada para este aspeto talvez seja a que Fernando Pessoa usa tanto na obra homónima quanto na obra heteronímica – especificamente na de Bernardo Soares⁵¹⁸: *entre-ser*. Nesse tempo mítico, homens e deuses *entre-são*. Não no sentido que apenas são entre uma coisa e outra mas no sentido que são entrelaçadamente, são uns *com* os outros, os homens são deuses e os deuses são homens. Só quando a História se instala e se afasta da Ontologia é que é necessário haver mediação, é que é necessário passar a ritualizar-se. O rito é, assim, uma mediação e uma aproximação (quicá mesmo uma vivência) ao tempo cosmológico. Só no momento do rito é que os homens se convertem em deuses, é que a História se interrompe para dar lugar à Ontologia, é que o tempo cronológico para de modo a que o tempo cosmológico e mítico se revele, é que *Chronos* é substituído por *Kairós*.

Se para Eliade a Mitologia se compreende e a Mitografia se estabelece a partir deste tempo mítico, onde a Ontologia dá lugar à História, na medida em que sobre o ser nada mais há a acrescentar, a sua revelação deu-se plenamente aquando da Criação, para Teixeira Rego, por sua vez, o mito é ele próprio uma tradição já enraizada no percurso e no devir da História. Na sua obra, a explicação dos mitos de origem, principalmente o Mito da Queda do Homem, tem como substrato o tempo histórico, a vida dos antropóides. Não há alusão ao tempo cosmogónico nem a ontologias primeiras. O Mito, o Rito e o Sacrifício estabelecem-se na tradição humana e naquilo que se foi transmitindo de geração em geração (e, nesse caso, também poderia ser, assim como Eliade expõe: «A função mais importante do mito é, pois, a de «fixar» os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc»⁵¹⁹) mas não se reporta a um tempo onde os deuses e os homens se relacionavam ou até a uma manifestação dos seres divinos. A mitologia de Teixeira Rego é uma mitologia dos homens e uma mitologia da História e, por isso mesmo, provavelmente mais crua e racional do que a de muitos outros mitógrafos que o precederam ou procederam. É uma mitologia da carne, do sangue, da vida na sua intensidade, dos valores perdidos, das escolhas humanas, dos erros fatais. É, no fundo, uma desmistificação daquilo que é revelado no *Livro*

⁵¹⁸ Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, Vols. I e II, Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Ática, 1982.

⁵¹⁹ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano*, p. 110.

do *Gênesis*: «Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra»⁵²⁰.

Se a mitologia e a mitografia expostas nos textos de Teixeira Rego refletem essencialmente a premência da Queda do Homem em tempos originais, a percepção que o autor tem da escatologia recorre de tal urgência. No fundo, na visão do mitólogo matosinhense, não há um futuro promissor para o Homem. A sua escatologia já está antevista tendo em conta o comportamento do ser humano desde sempre, desde que a sua própria origem se colocou. Na perspetiva de Teixeira Rego, a partir do momento em que os homens se desviaram da sua própria essência, isto é, daquela que os primeiros homens revelaram, a Queda não foi apenas uma efetividade secular e extemporânea, foi, ao contrário, derradeira e remanescente. A bem da verdade, o autor de *Nova Teoria do Sacrifício* deixa ciente que a humanidade continuará em queda e, por esse motivo, não terá salvação. Para o pecado original, para o drama da Queda do Homem, não há resolução. Nem mesmo a ritualização do Sacrifício e do Jejum (aspetos fundamentais de todo o processo mitológico e ritualístico) por séculos e mais séculos pode inverter, ética e religiosamente, o caminho que a malograda Queda traçou. Ainda assim, em praticamente todos os escritos que Teixeira Rego escreveu sobre Mitologia, tais questões são sempre apontadas e esclarecidas minuciosamente.

No que diz respeito ao Sacrifício, o autor de *Nova Teoria do Sacrifício* está convicto de que se trata de uma questão incontornável, afinal, «o sacrifício é universal, a tradição correspondente deve estar universalmente espalhada»⁵²¹ e «deve esta tradição ser a derivada de um facto quase contemporâneo ou contemporâneo da vida da espécie, pois que o sacrifício aparece desde os mais antigos tempos»⁵²².

Se o Sacrifício, enquanto ato ritual e ritualizante, consiste em fazer reviver o próprio pecado, a própria Queda, e naturalmente as consequências que deles advieram, mas também, de igual forma, permite uma vivência catártica e libertadora do mito original, o Jejum, por sua parte, desempenha um papel de purificação, de penitência, de perdão e de consagração religiosa: «As purificações desempenham aqui o papel principal. Insistia-se na sua necessidade, mesmo na ausência de mácula, porque o homem é já culpado quando nasce»⁵²³. E, curiosamente, remete a uma ancestralidade quase imensurável. Segundo São Basílio,

⁵²⁰ *Livro do Gênesis*. 6, 13.

⁵²¹ Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 25.

⁵²² *Ibidem*, p. 25.

⁵²³ *Ibidem*, p. 46 (consiste numa citação que Teixeira Rego faz de: Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, Traduit de l'allemand sous la direction de MM, Hubert et Lévy, Paris, Colin, 1904, p. 563).

«o jejum não é uma invenção nova: é um tesouro que nos foi transmitido pelos nossos primeiros antepassados. Respeitai a antiguidade do jejum, que começa com o primeiro homem e que foi prescrito no paraíso terrestre. O jejum é uma fiel imagem da vida do paraíso terrestre, não só porque o homem vivia como os anjos, e que chegava a assemelhar-se-lhes, contentando-se com pouco, mas ainda porque todas estas necessidades, frutos da indústria humana, eram ignoradas no paraíso. Lá não se bebia vinho, não se matavam animais, não se conhecia tudo quanto atormenta o espírito dos infelizes mortais. *É por não termos jejuado que fomos expulsos do paraíso.*⁵²⁴

O Jejum não pode, contudo, tal como já apontámos acima, ser apenas associado à Filosofia Cristã. O pecado original de Adão relatado no *Gênesis* é o mesmo do dos Titãs que a mitologia grega expressa, ou seja, «a abstenção de alimentos animais era a mais notável e principal das abstinências órficas»⁵²⁵. É, pois, partindo desta leitura que se faz uma analogia entre o Mito da Queda e o Mito de Dioniso a que Teixeira Rego é absolutamente sensível:

O mito de Dioniso é um mito da queda do homem, mais claro talvez do que o próprio mito de Adão, porque neste, a origem de todas as desgraças é um fruto, ao passo que, naquele, a causa da catástrofe é o esposteamento e manducação dum touro ou dum bode. Se tivesse sido atentamente estudado, comparando-o com os mitos semelhantes, ter-se-ia visto o seu sentido íntimo e profundo.⁵²⁶

Se Hegel, em *A Poética*⁵²⁷, propõe relações entre Adão e Édipo, se Schlegel aponta ligações entre as questões em torno do problema do mal e da degenerescência nos textos de Ésquilo e a história narrada no *Gênesis*, é, por sua vez, Nietzsche, em *A Origem da Tragédia*⁵²⁸, que faz alusões mais diretas à importância do Mito de Dioniso para a compreensão da apomorfia do Mito da Queda:

De acordo com uma tradição indiscutível, a tragédia grega, na sua mais antiga forma, tinha unicamente por objeto os sofrimentos de Dioniso, e durante o período mais longo da sua existência, o único herói presente em cena foi justamente Dioniso. Mas podemos

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 46 (consiste numa citação que Teixeira Rego faz de: E. thomas, *La Litterature Chrétienne*, pp. 71-72).

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵²⁷ Cf. W.F. Hegel, *La Poétique*, Précédée d'une préface, et suivi d'un examen critique par Ch. Bénard, Paris, Ladrangé, 1855.

⁵²⁸ Friedrich Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, Trad. Luís Lourenço, Lisboa, Lisboa Editora, 1998.

afirmar com a mesma certeza que até Eurípedes nunca deixou Dioniso de ser o herói trágico e que todas as personagens ilustres do teatro grego, Prometeu, Édipo, etc., não foram mais do que máscaras desde herói original – Dioniso.⁵²⁹

O mito de Dioniso refere-se, então, à felicidade e à alegria da vida dos primeiros homens, quando eram livres, frutívoros, e, conseqüentemente, à queda que sofreram devido ao infortúnio que a mudança alimentar e a transformação social lhes trouxeram. A partir daí tiveram que se ver com os trabalhos, as doenças, as guerras, os domínios, as discórdias e também com os sacrifícios como forma de ensalmar tais desditas e prejuízos. Nietzsche defendeu, assim, que apesar de todos os medos que assolam a humanidade, há na vida uma alegria que é superior a todos eles e a tudo quanto se revela⁵³⁰, sendo isso precisamente o que demonstra o mito dionisíaco. Desta forma, o Mito de Dioniso e o Mito da Queda refletem a diversidade da vida, a dualidade de opostos que tudo governa, o entrançamento dos paradigmas que os gregos conceberam a partir de Apolo e de Dioniso e que Nietzsche vê propagar-se em tudo e a tudo, «numa proporção rigorosamente recíproca, segundo uma lei de eterna justiça»⁵³¹, onde «sobre o altar das duas divindades»⁵³²,

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 110.

⁵³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 147-148: «Também a arte dionisíaca nos quer persuadir da eterna alegria que está ligada à existência; e que não devemos buscar essa alegria nas aparências mas sim na fruição estética do que está por detrás dessas aparências. Sem dúvida que precisamos de reconhecer que tudo o que nasce deve estar pronto para um doloroso declínio e que somos forçados a mergulhar o nosso olhar nos diversos flagelos da existência individual, mas apesar disso não devemos ficar gelados de pavor: uma consolação metafísica arranca-nos momentaneamente a todo este mecanismo das formas em constante mutação. Somos realmente, por breves instantes, o próprio ser original e ressentimos o seu desejo invencível tanto quanto a sua alegria de existir; a guerra, o tormento, o aniquilamento das aparências, parecem-nos agora inevitáveis, em virtude da enorme variedade das formas de existência que se chocam e se comprimem para viver e da excessiva fecundidade da Vontade do mundo; o aguilhão furioso destes tormentos vem trespassar-nos no próprio momento em que, por assim dizer, estávamos fundidos com o incomensurável prazer original de existir e onde pressentíamos, como que em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a eternidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, gozamos da felicidade de viver, não na qualidade de indivíduos, mas enquanto ficamos integralmente absorvidos pela alegria criadora dessa *fonte de vida única* com a qual nos sentimos totalmente identificados».

⁵³¹ *Ibidem*, p. 194.

⁵³² *Ibidem*, p. 194: «Debaixo dos altos pórticos jónicos, na presença de um horizonte traçado por linhas puras e nobres, ao ver à sua volta transfiguradas em mármore radioso as imagens idealizadas da forma humana, em atitudes majestosas e movimentos graciosos que falam com gestos ritmados uma língua harmoniosa –, quem perante a visão deste espectáculo de fascinante e inesgotável beleza, não sentiria o impulso irresistível de erguer os braços para Apolo e de exclamar: ‘Feliz povo dos Helenos! Quão poderoso não teve que ser, entre vós, Dioniso para que o deus de Delfos tenha precisado de tantos encantamentos para curar o vosso delírio ditiirâmico!...’ Ao que um velho ateniense, meditando sobre esta nova expressão, com o olhar profundo de Êsquilo, responderia: ‘Acrescenta ainda isto, bizarro forasteiro: quanto deve ter sofrido este povo para ter chegado a ser

o sacrifício deve ser partilhado. Eudoro de Sousa, mitólogo português, posterior a Teixeira Rego, igualmente enfatizará a relevância do Mito de Dioniso para o tratamento do Mito do Homem: «Tal como incidentalmente o descrevemos acima, o culto de Dioniso bem nos sugere, *por contraste* eloquente, como a autêntica novidade grega é o Mito do Homem, que já se nos depara em via de formação na poesia de Homero»⁵³³. Tal mito, porventura, como supõe Eudoro de Sousa, é o único mito grego e, apesar da sua novidade e originalidade (sobretudo em solo mediterrânico), não deixa de se entroncar também no ramo oriental e asiático⁵³⁴.

A mitografia de José Augusto Teixeira Rego afasta-se, não só de uma perspetiva ontológica do mito, como das interpretações acerca do Bom Selvagem e do Mito da Queda que grassavam sobretudo na Época Moderna, das quais Jean-Jacques Rousseau é um dos mais fervorosos entusiastas, e que perpetuaram até ao século XX. Contudo, e contrariamente ao nosso mitólogo, haveria ainda nessa mesma época quem defendesse, em Portugal, tal pensamento rousseauiano. Agostinho da Silva, por exemplo, ainda por cima aluno dileto de Teixeira Rego, haveria de ser um dos que mais corroborava Rousseau. Afinal, no entender do filósofo genebrino, o Homem é por natureza bom e livre⁵³⁵ e, por mais que a Queda e a Sociedade o tenham desviado e corrompido, há sempre uma possibilidade de ele regressar à vivência do Paraíso terreal. O Homem não está condenado ao precipício, muito pelo contrário, se souber manter a bondade original, a liberdade, o coração limpo, a alimentação natural (evitando o mais possível a carne e o sangue, já que elas conduzem à agressividade⁵³⁶) – aspetos que se conseguem com o traçamento de uma educação adequada (exposta nos cinco livros da obra *Emílio ou Da Educação*) –, poder-se-á salvar e viver como um deus original no Jardim do Éden. Para Rousseau, o postulado do contrato social é tão-só uma garantia

tão belo!... E agora, vem comigo à tragédia e comigo partilha também do sacrifício, sobre o altar das duas divindades!».

⁵³³ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*, Lisboa, INCM, 2004, p. 63.

⁵³⁴ Cf. *ibidem*, p. 63: «Com efeito, a Grécia homérica e arcaica situa-se precisamente naquele tempo axial da história, a que se referia Jaspers, lembrando que a mesma época viu surgir Confúcio e Lao Tse na China, Buda na Índia, Zoroastro na Pérsia, os Profetas em Israel e os filósofos na Grécia – a época em que iria começar ‘o combate contra o mito, do lado da racionalidade e da experiência iluminada pela razão... a luta pela transcendência de um Deus único, contra os demónios que não existem, e contra as falsas figuras dos deuses, por rebelião ética contra eles’; [...]».

⁵³⁵ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*. 3.^a ed. Trad. Leonardo Manuel Pereira Brum, Mem Martins, Edições Europa-América, s.d., p. 13: «O homem nasceu livre e em toda a parte vive aprisionado. O que se julga o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. Como é que se deu esta modificação? Ignoro.»

⁵³⁶ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De L'Éducation*, Présentation et notes par André Charak, Paris, Éditions Flammarion, 2009 (o Livro II em particular).

da efetivação do Paraíso e jamais uma resposta ao medo e à tirania, tal como Thomas Hobbes defende no *Leviatã*⁵³⁷.

Ainda que Teixeira Rego nunca se tenha referido ao dilema do Mito da Queda em termos de recusa à Natureza por parte do Homem, no fundo, é disso que ele trata na *Nova Teoria do Sacrifício*. No fim de contas, é na medida em que o ser humano rompe com a sua origem que ele se opõe deliberadamente ao universo que o envolve e, por isso, entra em queda, revoltando-se, em primeiro lugar, contra aquilo e aqueles que estão perto de si e, no limite, contra si mesmo. Na interpretação de Teixeira Rego, o afastamento que os homens primitivos promoveram relativamente à sua origem e à Natureza que os acolhia é apenas entendido de um modo negativo, reparemos que o autor não equaciona sequer uma possibilidade do Homem se reconciliar com elas. A sua escatologia consiste numa Queda constante, permanente e ininterrupta. Por outro lado, Eudoro de Sousa permite-nos compreender a questão que Teixeira Rego nos coloca de uma forma mais mediada. No seu entender,

Adão recusou-se a prosseguir vivendo no Paraíso. Não importa que não seja esta a letra exata do relato mítico: tudo veio a passar-se como se assim fosse. Aqui, a referência ao Primeiro Homem faz-se só modo de apontar para que o homem parece característica primeira, e semelhante característica mostra-se-nos como ilusão de um orgulhoso triunfo sobre o Exílio. A Recusa do Paraíso é, pois, a versão já humana do próprio acontecer humano, a primeira afirmação do homem, que é um querer firmar-se ele em si mesmo.⁵³⁸

Recusar-se à Natureza, é recusar-se, pois, a ter como seu tudo o que não surja das suas mãos, por mais que, na radicalidade, tal possa significar a sua destruição. O exílio adâmico e a devastação da Natureza são a ruína da própria vida. Contudo, a Natureza não é o mundo do Homem («Mas a natureza não é o seu mundo...»⁵³⁹). O «mundo é o 'afazer' de toda a hora, de outrora e agora. 'Mundo' será sempre afazer dos homens»⁵⁴⁰, isto é, um Projeto⁵⁴¹ e uma Cultura⁵⁴² – «A condição prévia de todo e qualquer relacionamento

⁵³⁷ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.

⁵³⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984, p. 18.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 35: «O Projecto, seja ou não, ele próprio, o argumento do drama cultural, que representamos sem conhecê-lo, sem saber, portanto, como se atou e desatará o nó da intriga, compromete o homem com o mundo e o mundo com o homem».

⁵⁴² Cf. *ibidem*, pp. 34, 38: «Cultura, seja ela um outro nome do Projecto, ou só uma projecção sua no espaço multifuncional em que homem e mundo se correlacionam, é drama, nexó dramático, em cujo argumento se oculta o Projecto, enquanto as personagens se ignoram como tais, enquanto não sabem que só desempenham papéis que lhes foram distribuídos e, por isso mesmo, julgam ter

[do homem com o mundo ou do mundo com o homem]. Seria como que espaço e tempo aberto no sem-espaço e no em-tempo»⁵⁴³. Mas esse Projeto e essa Cultura não podem nem conseguem desligar-se da Mitologia, pois que «o mito não é certamente ‘biografia dos deuses’; é só maneira de se falar do mundo e do homem»⁵⁴⁴. E o que, curiosamente, o Projeto e a Cultura fazem é o relato e a vivência do Mito de Origem, em todos os tempos e em todos os mundos: «O mito é este, e só este – só o genesíaco e escatológico, o que nos põe diante do Princípio e do Fim, mas do Fim que se religa ao Princípio – o mito da Origem, em suma»⁵⁴⁵. Na linha do que a Filosofia e a História do Mito têm vindo a estipular ao longo dos tempos, Eudoro de Sousa defende que, ainda que um mito se refira a um deus e ao um mundo específicos (que varia de outros mitos, já que concerne outros deuses e outros mundos: para que um exista, é necessário que o anterior morra⁵⁴⁶), na sua essencialidade, todos dizem apenas respeito à Origem (que é, simultaneamente, um Fim), ao *Alfa* (A) e ao *Ómega* (Ω). Mesmo quando a Filosofia tentou matar o Mito⁵⁴⁷. Trata-se, a bem da verdade, de narrativas acerca do *Um* e do *Mesmo* – e, nesse aspeto, não poderia estar mais de acordo com Teixeira Rego.

Para concluirmos, resta-nos apenas comentar a falta que sentimos do tratamento do tema do Messianismo nesta coletânea de textos – *Nova Teoria do Sacrifício* – de Teixeira Rego. Em primeiro lugar porque o próprio autor a ele faz referência algumas vezes, uma no prefácio ele mesmo⁵⁴⁸ e outra no

a iniciativa da acção [...]. Projecto e Cultura chegariam a significar o mesmo, se, por Cultura, se designasse o Projecto, não como soma dos conhecidos traços, mas como o desconhecido plano do traçado; este, por seu turno, é o ignoto ou, até, incognoscível Argumento de um Drama que põe em movimento a acção de que o homem julga ter a iniciativa».

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁴⁶ Cf. *ibidem*, pp. 47, 49, 50: «E então diríamos: um deus morre como deus e ressuscita como mundo, ou ainda, um mundo é a última e mais espantosa metamorfose de um deus. [...] por sua morte, os deuses tornaram-se nos mundos em que outros homens viveram; por sua morte, Deus torna-se no Mundo em que nós vivemos. [...] A morte dos deuses desoculta mundos em que eles se ocultam».

⁵⁴⁷ Eudoro de Sousa, «Da existência dos Deuses», in *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s, p. 142: «Os deuses não morrem na filosofia. A filosofia apenas altera o modo de existência dos deuses. Se, na realidade, a filosofia preparou a religião do Mundo Antigo para a morte que lhe seria dada pela religião do Mundo Moderno, a natureza de tal preparação há-de exprimir-se na mesma alteração que a filosofia operou na existência dos deuses. E, se na verdade, queremos compreender como a filosofia operou essa alteração, o que mais importa determinar é como existiam os deuses, antes que a filosofia lhes alterasse o modo de existirem».

⁵⁴⁸ Cf. Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 19: «Algumas ideias, por exemplo, sobre o messianismo, sobre a origem da medicina, que ocupam algumas linhas somente, dariam, desenvolvidas, largos estudos».

capítulo XVII «O Sacrifício – (A Acção)»⁵⁴⁹, por exemplo, em segundo porque tendo em conta a direção conceptual que o mitólogo traça ao longo da obra, uma inclusão de tal conceito, faria absoluto sentido. Mas não o faz. Conscientemente, é certo, tal como expõe no prefácio do livro, mas, ainda assim, não deixa de se fazer necessário, no nosso ponto de vista. De todo o modo, a relevância que os estudos de José Teixeira Rego imprimiram, no início do Portugal novecentista, à análise do mito, da mitologia, da mitografia e da cosmogonia, é incontestável. O seu mister de “exegeta do mito e do rito”⁵⁵⁰ foi incontornavelmente atestado, não só por si próprio, através das interpretações que disponibilizou, mas igualmente por aqueles que o liam e que tiveram oportunidade de ser seus alunos e discípulos.

4.3. A Redenção pelo amor à natureza em Ângelo Jorge e António Gonçalves Correia

Miguel Real

4.3.1. A redenção pela vivência totalmente natural em Ângelo Jorge

Se Jaime de Magalhães Lima tematiza a ciência como causa da impossibilidade da existência de progresso moral, Ângelo Jorge (1883 – 1920⁵⁵¹) considera a existência da Dor, de um sofrimento universal, como impossibilidade de redenção meramente individual – a dor eleva para o Universal, escreve no seu livro de poesia de 1908, *A Dor Humana. Heresias em Verso com um Prefácio*⁵⁵², querendo dizer que da Dor por todos sofrida nasce o sentimento de necessidade de redenção, não divina, mas humana, de certo modo pela entrega à Natureza, por uma vivência totalmente natural. No Prefácio, Ângelo Jorge teoriza que a dor humana é natural e desde sempre convivente com

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 86: «Eis toda a filosofia do messianismo. Expondo ao meu querido amigo José Pereira de Sampaio (Bruno) esta ideia de que um messias era um iluminado ou um herói a quem a humanidade atribuía o poder de a conduzir ao paraíso, isto é, ao lugar da origem, ao lugar a que os mitos se referiam como sede de felicidade, e não ao céu, derivação ulterior, tive a felicidade de ouvir ao genial pensador, uma das mais autênticas glórias de Portugal, que igualmente essa ideia lhe viera, no decorrer dos seus estudos sobre a *Odisseia* e origem ártica da humanidade. Como de modo independente chegámos à mesma conclusão, era um dever de lealdade exarar o facto».

⁵⁵⁰ Jesué Pinharanda Gomes, *Prefácio*, p. 10.

⁵⁵¹ Cf. Iza Luso Barbosa, em «O Utopista portuense Ângelo Jorge: Subsídios para a sua biografia», in *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 5 (2006), (<http://www.lettras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>), após consultas no Arquivo Distrital do Porto, propõe as datas 1888 e 1922.

⁵⁵² Ângelo Jorge, *A Dor Humana. Heresias em Verso com um Prefácio*, Porto, Centro Literário «Paz e Verdade» Editora, 1908, p. 11.

o homem, não tendo, porém, uma função ontológica ou metafísica, prendendo-se apenas com a imperfeição e a fragilidade humanas: «Hoje [...] essa dor atingiu o seu máximo paroxismo, chegou à sua máxima grandeza»⁵⁵³, tornou-se «geral, colectiva, universal»⁵⁵⁴. Ainda que a dor eleve para Deus, identificado com o «Universal», as religiões assentam falsamente sobre essa imperfeição humana: «Toda a funestíssima obra das religiões descansa sobre esse princípio falso da inevitabilidade da dor»⁵⁵⁵, e, logo na página seguinte, o autor regista que «... a Dor foi divinizada...» – no entanto, «não há mais hedionda mentira»⁵⁵⁶, já que, budisticamente, «a dor brota da insatisfação. Logo, a dor é transitória, artificial e não de carácter fatal, inevitável. A Dor é um produto [da natureza] do homem»⁵⁵⁷.

A partir destas considerações de carácter genérico, mais produto da reflexão do autor e menos de uma conceção sistemática da natureza e do homem, Ângelo Jorge parece partilhar de uma visão naturalista pela qual o acordo ou a harmonia entre o Homem e a Natureza constituíam o único caminho para a felicidade individual e a salvação coletiva. Neste sentido,

Todos os progressos materiais, todas as conquistas da ciência, todas as teorias lançadas ao bátrio [encosta onde se jogavam os criminosos em Atenas] febril das ideias, todas as lutas travadas braço a braço, peito a peito, não tiveram outro móbil nem outro objectivo senão esse: – esforço porfiado, constante, tenacíssimo do Homem para fugir às garras torturantes da Dor e buscar o bem-estar na Liberdade.⁵⁵⁸

Fuga da tirania, da opressão, conquista da Liberdade e superação da Dor constituem assim as duas características fundamentais da história da humanidade. Hoje, regista Ângelo Jorge, após milénios de desorientação e erro, o ser humano estuda-se a si próprio de um modo rigoroso por via da nova ciência da Sociologia:

O homem achou na Sociologia – a ciência social, a ciência das ciências – a bússola que o norteia no tempestuoso [...] mar da Sociedade, e que há-de, alfin, guiá-lo ao sereno porto tão ansiadamente e secularmente visionado. Penetrou os mistérios até ali impenetráveis da Existência e tudo à roda se lhe iluminou. Estudou a Dor e aprendeu a conhecer as suas causas e os seus efeitos. Soube o que era a Vida

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 13.

e o que era a Liberdade, soube que sem Liberdade não podia haver Vida. E então o Homem ergueu altivamente a fronte!.⁵⁵⁹

Este discurso, embora profano, é igualmente messiânico e redentor, transformando, ao modo do Positivismo, a ciência em instrumento que, para além de conhecimento, é sobretudo instrumento de salvação. Neste caso, a influência do Positivismo é fortíssima, pois a Sociologia, que Ângelo Jorge tão encarece, é a ciência proposta por A. Comte como cúpula de todas as ciências e substituta da metafísica.

Substituição de Deus pela Ciência, da opressão da Igreja e do Estado pela Liberdade e da Religião pela Harmonia entre o Homem e a Natureza, eis a proposta de Ângelo Jorge, anarquista e vegetariano, de construção do homem novo do século XX e redenção do passado:

A Questão Social – melhor: a Questão Humana – consiste, pois, exclusivamente, no estabelecimento dessa real e verdadeira Liberdade – Liberdade antinómica com tudo o que possa representar entraves à livre expressão das faculdades vitais do Homem. Em nome do Homem, foram varridos os deuses do céu; em nome dele também terão de ser varridos os deuses da terra. [...] A unidade social buscada em nome de Deus ou em nome do Estado – eis o erro capital. [...] A unidade social, para que se não tombe na confusão, na desordem, no caos, realizá-la-á a Natureza com as suas leis eternas, imutáveis, universais. E a Harmonia da Vida então se elevará sobre a Terra, fechando-se para todo o sempre o abismo incomensurável da humana Dor – Harmonia da Vida concretizada, sintetizada nesta fórmula rigorosa: – Vida, terra e liberdade!⁵⁶⁰

O anarquismo de Ângelo Jorge não possui fundamentos cristãos, como o de Jaime de Magalhães Lima. Digamos que a visão social deste autor se verteria mais numa solução político-social de tendência franciscana, enquanto a de Ângelo Jorge obedeceria mais intensamente às raízes anarco-sindicalistas de transferência do poder de Estado para o poder das «comunidades» de base (bairro, fábrica, cidade). Jaime de Magalhães Lima é um «anarquista» cristão, no sentido tolstoiano e franciscano, Ângelo Jorge um verdadeiro acratista (sem Deus, sem lei, sem chefe). Por isso, se Ângelo Jorge contesta o Estado capitalista, ele também o faz contra o Estado socialista (ainda não existia o Estado comunista). É da sua autoria a tradução-adaptação, em 1913, do livro *A Utopia Socialista*, de Léon de Seilhac⁵⁶¹. Nesta tradução, Ângelo

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁵⁶¹ Cf. Léon de Seilhac, *A Utopia Socialista (versão de Ângelo Jorge)*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1913.

Jorge intenta demonstrar que a teoria de Marx da coletivização dos meios de produção é profundamente errada por apenas transferir para o Estado a sua posse, transformando os cidadãos em funcionários públicos.

A grande obra messiânica de Ângelo Jorge consistiu na escrita da utopia *Irmânia*, em 1912, registo de que seria possível os homens conviverem em sociedade como «irmãos». Na reedição de *Irmânia*, José Eduardo Reis assina uma importante introdução em que fixa os traços essenciais da utopia angeliana, demarcando não só que o pessimismo do autor é gerado por via da «não correspondência entre o desejo ideal do sujeito e o conhecimento objectivo da realidade»⁵⁶², como igualmente o autor trabalha com categorias escatológicas e messiânicas. Daqui nasceria o império universal da «Dor», e, aduz o introdutor, «tal dor é mesmo assumida com o encargo inevitável de quem, inconformado com a sua onnipresença, a quer dissipar por recurso à «rebelia» do amor e do espírito lúcido da utopia»⁵⁶³. Assim, igualmente, «o símbolo eterno do utopista é representado pela figura do Cristo [...]. Ao eleger tão surpreendente modelo, Ângelo Jorge atribui uma vocação sacrificial, até mesmo *redentora* (itálico nosso) à acção militante utopista visionária»⁵⁶⁴: a acção vinculada ao vegetarianismo – a purificação do corpo pelo vegetarianismo conduziria a uma idêntica purificação da consciência, o que induziria um regresso ao estado primitivo de harmonia do homem com a natureza; e a acção vinculada ao anarquismo com o desejo da promoção de uma futura «greve mundial» restauradora das leis naturais da igualdade e da liberdade entre os homens. Cristo é encarado pelo autor no sentido de homem eticamente bom, um santo humano, sem ligação com a transcendência. Do mesmo modo, nos livros de Ângelo Jorge não existem referências absolutas ao Budismo. A elevação da Dor a conceito filosófico universal parece derivar mais de conhecimentos, porventura indiretos, da obra de Schopenhauer do que de uma adesão budismo.

Em *Irmânia*, dedicado aos «naturistas portugueses», Manfredo, personagem principal, naufraga numa ilha desconhecida, a Irmânia, onde vive um povo livre e feliz, justamente o oposto da existência dos homens nos estados da Europa. Nesta ilha, onde não existe a autoridade de um chefe, desenvolvem-se o comunismo e o individualismo entrelaçados, comunismo no que diz respeito à posse comum do solo, individualismo pelo que tocava aos frutos do trabalho. Não é possível de deixar de invocar a extrema semelhança, na organização social, com o «Sindicalismo Personalista» (1960) de Raul Leal, embora este autor exija a presença de um Estado e de um Chefe fortes, diferenciando de imediato a origem política anarquista de Ângelo Jorge da origem de certo modo integralista de Raul Leal.

⁵⁶² José Eduardo Reis, «Introdução», in Ângelo Jorge, *Irmânia. Novela naturista* [1912], Vila Nova de Famalicão, Quasi Edições, 2004, p. 16.

⁵⁶³ Ângelo Jorge, *A Dor Humana. Heresias em Verso com um Prefácio*, p. 16.

⁵⁶⁴ *Loc. cit.*

Toda a vida em Irmânia decorre segundo a harmonia entre os princípios da Natureza e da Liberdade, num regime totalmente vegetariano, não são bebidos vinhos nem comidos cadáveres e água, frutos, cereais e vegetais constituem a dieta básica. Herculino, alegoria da Força, informa Manfredo que a organização social foi criada pelo «Velho Civilizado da Lenda», e apresenta os seus dois filhos, Apolíneo, alegoria da Beleza, e Violeta, alegoria da Graça. Regra simples do convívio coletivo: «Cada um cumpre o seu dever, simplesmente, sem esperar nada nem aceitar recompensas ou gratidões»⁵⁶⁵. Face ao conteúdo de *A Dor Humana*, publicado quatro anos antes, em *Irmânia* aceita-se, não propriamente a existência de Deus como entidade substancial existente por si, mas a divinização da natureza por via da «Luz».

A Luz é o supremo alvo da vida», «o homem vem da Luz e marcha para a Luz: Deus é princípio e fim»⁵⁶⁶, a Luz física, que conduz à lucidez, fundindo no homem natureza e liberdade, funciona em *Irmânia* como imagem da divindade. Deus constitui-se como «eterna ânsia de perscrutar o invisível»⁵⁶⁷.

Neste sentido, Deus é o Supremo Infinito Espírito Vital, a Unidade Infinita que paira muito acima das leis da Causa e do Efeito; «Deus existe em toda a parte e para todo o sempre porque ele é a própria Vida»⁵⁶⁸, de certo modo manifestado em forma de Luz. Por isso, os habitantes da ilha «expunham-se mutuamente os corpos nus com uma ingenuidade de crianças, naturalmente, sem sobressaltos nem temores»⁵⁶⁹: «O nu é casto quando castos são os olhos que nele pousam»⁵⁷⁰, conduzindo a uma sociedade em que coexiste «a maior fraternidade adentro da melhor liberdade pessoal»⁵⁷¹. Manfredo, conduzido por Herculino e os dois filhos deste, conhece o «Velho Vegetus», bom cultivador, um «puro individualista»⁵⁷². Com ele aprende a grande lição de Irmânia: a «Liberdade em toda a sua plenitude» fundada numa «igualdade económica»⁵⁷³. Neste sentido, algumas páginas são dedicadas à futura libertação da mulher, que na Ilha é já uma realidade – a mulher de hoje seria uma escrava de um escravo, o homem.

Assim, Irmânia como rosto ficcional de um futuro anunciado, é apresentada como modelo da sociedade do porvir, base de um novo reino na natureza,

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁷⁰ *Loc. cit.*

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 58.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 66.

superando o mineral, o vegetal e o animal: o quarto reino da natureza, o «Reino Hominal» cumpridor da «Lei do Eterno Bem», ou da Harmonia⁵⁷⁴.

Aquela Luz que realiza o homem e materializa Deus existe em cada homem: «Dentro de nós próprios, mesmo, Deus existe, e a razão porque muitos homens sofrem e se angustiam sobre a terra é porque não souberam descobrir e aperfeiçoar a *porção divina* (itálico do autor) da sua individualidade»⁵⁷⁵. Deste modo, Deus é, para Ângelo Jorge, «energia primária e mãe de todas as energias da matéria e da alma»⁵⁷⁶, em última instância a comunhão com Deus só se realizará por um regresso à natureza: «O Remédio Único: o regresso à Natureza, a volta a Deus»⁵⁷⁷, que é vida e fonte de vida. Instrumento, não a oração religiosa institucional, mas um apelo, uma prece humana, uma força do espírito de cada homem para os restantes:

É isso a Comunhão do Pensamento: a co-pregação das mentes, à mesma hora e em todas as partes do mundo, vibrando em unísono [um] pensamento de piedade pelos que sofrem de armas (*sic*) para todos os que pisam a terra, e de adoração ao Infinito Espírito da VIDA.⁵⁷⁸

A Luz como imagem física de Deus é de tal modo interiorizada na mente de Ângelo Jorge que, em 1918, no seu último livro, *Almas de Luz*⁵⁷⁹, numa linguagem fortemente adjetivada, manifestando um sentimentalismo extremo, próprio do ultra-romantismo, não existe já diferença entre ambos, evidenciando um certo misticismo. Não por acaso, Ângelo Jorge foi fundador e diretor da revista anarquista *Luz e Vida* (1905, 6 números), duas palavras que lhe subsumiram a vida.

4.3.2. A harmonia da vida natural em António Gonçalves Correia

Caixeiro-viajante e representante de casas comerciais no Baixo Alentejo, António Gonçalves Correia (AGC – 1886 – 1967), com as suas barbas tolstoiianas, como Jaime de Magalhães Lima, foi o mais empenhado e decidido divulgador da teoria e prática do anarquismo no Alentejo durante o período da I República. Mais do que um teorizador, ou um inovador no campo da teoria, AGC foi sobretudo um divulgador e um organizador do movimento anarquista dos trabalhadores rurais.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁷⁹ Cf. Ângelo Jorge, *Almas de Luz*, Porto, Livraria F. J. Almeida, 1918.

Assim o classifica, muito corretamente, Alberto Franco em *A Revolução é a Minha Namorada*.

O mais activo propagandista do anarquismo no Alentejo⁵⁸⁰. Teria aderido às ideias libertárias em 1911, afastando-se do republicanismo devido à repressão do governo de Afonso Costa sobre as greves operárias. Segundo Alberto Franco, AGC, num retrato pessoal propagandístico de 1923, definia-se como «adepto da vida natural», vegetariano, seguidor das ideias humanistas de Tolstoi e «partidário dedicado da harmonia entre todos os seres da criação».⁵⁸¹

Alberto Franco define-o igualmente como pacifista, defensor dos «sentimentos positivos – a bondade, o amor, a fraternidade»⁵⁸².

Em 1916, fixa-se em Cuba, Baixo Alentejo, e edita o jornal *A Questão Social – Há mais luz nas 24 letras do alfabeto do que em todas as constelações do firmamento* (subtítulo retirado de um verso de Guerra Junqueiro), publicando 20 números entre Janeiro e Junho de 1916 – o jornal diz-se defensor de duas grandes causas: a igualdade económica da humanidade, e, portanto, a defesa das reivindicações dos grupos sociais mais baixos, como os operários e os trabalhadores rurais, e a alimentação racional naturista⁵⁸³, reivindicando que o seu jornal «é para afastar o ódio e proclamar a harmonia [...] porque à Verdade se quer sujeitar».

Foi fundador de duas Comunas anarquistas: a Comuna da Luz, em Vale de Santiago, Odemira, vigente entre 1917 e 1918, e a Comuna Clarão, em Albarraque, perto de Sintra, no final da década de 1920. Na primeira, com cerca de 15 companheiros, entre os quais cinco mulheres e algumas crianças, todos se dedicam à agricultura e ao fabrico de sapatos (à imagem de Tolstoi), são vegetarianos e, com o tempo, esperam atingir o estado de «crudivoristas» (ingerir apenas alimentos crus); uma professora primária dá aulas às crianças segundo a metodologia do anarquista espanhol Francisco Ferrer. Com a experiência da fundação e organização da Comuna da Luz, participa no I Congresso Vegetariano Naturista da Península (Ibérica), em 1919, com uma comunicação intitulada «Naturismo e Comunismo: uma Aliança Sagrada» – «Comunismo» significa, neste título, não o sovietismo russo, mas a posse comum da terra e a vivência em comum dos seus usufrutos, bem como uma organização social igualitária.

⁵⁸⁰ Alberto Franco, *A Revolução é a Minha Namorada. Memória de António Gonçalves Correia, anarquista alentejano*, Castro Verde, Câmara Municipal de Castro Verde, s/d., p. 11.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁸² *Idem*, p. 31.

⁵⁸³ Cf. António Gonçalves Correia (dir.), *A Questão Social – há mais luz nas 24 letras do alfabeto do que em todas as constelações do firmamento*, 1916, editorial do primeiro número, Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional de Lisboa, <http://purl.pt/23889>.

Em 1922, AGC participa no V Congresso dos Trabalhadores Rurais, em Évora, com a comunicação «A Felicidade de Todos os Seres na Sociedade Futura», conferência reeditada em 1952 com Prefácio do próprio⁵⁸⁴. Nesta comunicação, considera a existência de propriedade privada como o maior de todos os males da sociedade burguesa e, como Agostinho da Silva, louva o progresso da ciência e o aparecimento de maquinaria agrícola como instrumentos de libertação do operário agrícola.

Uma lenda sobre AGC atravessa ainda hoje o Baixo Alentejo: o anarquista que se dirigia às feiras rurais, comprava todos os passarinhos das gaiolas, abria estas e libertava-os. Outras histórias narradas oralmente, difíceis de comprovar, davam-no como incapaz de matar uma formiga e, por isso, desviava a sua bicicleta dos carreiros de formigas.

Em 1916/1917 (a folha de rosto possui as duas datas, dando a impressão de o livro ter sido escrito no primeiro ano e publicado no segundo), ano de formação da Comuna da Luz, publica o seu grande livro teórico, *Estreia d'um Crente*, onde, ateu por via da doutrina anarquista, se confessa de certo modo um deísta, identificando Deus e Natureza. Dividido em sete capítulos, intitulados «Cartas», dirige estas a um Anarquista, a um Tio Rico, a um Republicano, a um Caçador, a uma Mulher, a um Advogado, a um Condenado. No Prefácio, declara-se «anti-patriota» (em 1917 Portugal encontra-se empenhado na Grande Guerra), «quer a abolição de fronteiras, separadoras de povos e raças»; o livro deveria intitular-se «Hinos de Amor» pelos sentimentos humanos puros que enaltece, contestando a «guerra», o que «há de mais estúpido» e defendendo o vegetarianismo e o naturismo: uma «alimentação imprópria» é a «causa da anormalidade dos seus [dos homens] nervos» e a proteção do corpo pela roupa causa de idênticos conflitos psíquicos: «A espécie humana, nascendo em pêlo, em pêlo deveria crescer e desenvolver-se».

Na primeira, «Carta a um Anarquista», AGC desenvolve a defesa de um anarquismo de «tolerância e perdão»⁵⁸⁵, sem atos vingativos contra a «burguesia», apenas a destituição coletiva do poder onipotente desta classe. Defende a futura «harmonia universal» entre todos os seres (homens, animais, plantas), começando pela igualdade económica entre os homens – «Repito: É o amor universal que devemos fomentar»⁵⁸⁶, e não fomentar sentimentos negativos, como a vingança contra burgueses ou a burguesia como classe.

Na segunda Carta, a um «Tio Rico», um ser humano pervertido pela riqueza e pelo poder, estados indutores do luxo, da gula e da ausência de escrúpulos nas relações sociais. Do mesmo modo, critica asperamente o

⁵⁸⁴ Cf. António Gonçalves Correia, «A Felicidade de Todos os Seres na Sociedade Futura», in Centro de Cultura Anarquista Gonçalves Correia – <http://antoniogoncalvescorreia.blogspot.com>.

⁵⁸⁵ António Gonçalves Correia, *A Estreia d'um Crente*, Évora, ed. de autor, 1916/17, p. 9.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 11.

casamento oficial cristão e burguês: «o casamento deve ser trocado pelo acordo mútuo»⁵⁸⁷.

Na «Carta a um Republicano», AGC diz-se defensor das «teorias comunistas»⁵⁸⁸, no sentido da vivência em «comuna», não da defesa do regime soviético, muito próximo no tempo mas ainda não existente no momento de publicação do livro. Identifica «republicano» com «político» no sentido negativo da palavra, de embuste e manipulação de eleitores. Neste sentido, República e Monarquia tornam-se semelhantes⁵⁸⁹, regimes opressores dos «operários conscientes»⁵⁹⁰ e impedidores do «triunfo da razão»⁵⁹¹. Afirma-se defensor de um «comunismo libertário»⁵⁹², regime que propiciará a riqueza comum, a abundância e o Amor entre os cidadãos.

A «Carta a um Caçador» revela toda a dimensão naturista, vegetariana, e, até, crudivorista (ausência do trabalho do fogo na alimentação e ingerência dos alimentos crus) do autor, defensor do «Bem e do Amor Universal»⁵⁹³.

Na «Carta a uma Mulher», contesta o poder absoluto do «pai» no seio da família: «O pai déspota passou à história»⁵⁹⁴, defende a igualdade entre o homem e a mulher e, de novo, como acima referimos, defende a «união livre», o «amor em peias estranhas, amor duma pureza divina»⁵⁹⁵ já que «o casamento religioso ou civil [é] uma das maiores imoralidades da sociedade burguesa!»⁵⁹⁶, «O casamento! A grande comédia! A insigne imoralidade!»⁵⁹⁷.

A «Carta a um Advogado» tematiza a relação entre a lei e a sociedade, considerando que a revolução libertária destruirá obrigatoriamente o conjunto das antigas leis: «Pois o que é a revolução? A revolução é um ciclone tremendo que, derrubando árvores velhas, ressequidas, inúteis, deixa campo livre a novas manifestações de vida»⁵⁹⁸, que exigirão ser formalizadas por novas leis, mais harmónicas com o movimento da história e da vida. É justamente nesta carta que AGC regista uma das frases que o tornaram famoso: «A revolução é a minha namorada»⁵⁹⁹, revolução não sectária, antes messiânica e apocalíptica, com o claro triunfo «do Bem contra o mal, da Luz contra as trevas, da Bondade contra o despotismo, da ciência contra a ignorância, da

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 38.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 40.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁹⁶ *Loc. cit.*

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 73.

Justiça contra a iniquidade»⁶⁰⁰, «a última, amorável, fraternal, carinhosa» revolução⁶⁰¹.

Finalmente, a sétima carta, «A um Condenado», constitui uma síntese do livro e, igualmente, uma síntese das suas teorias, unificadas pela ideia da realização futura do «amor universal» e da «harmonia» entre todos os seres, bem como dos obstáculos à sua plena realização: a «indiferença» dos homens face ao sofrimento alheio («a fraternidade é uma aspiração de meia dúzia de crentes» – crentes no amor universal – daí o título do livro, a «estreia», o princípio, «d'um crente»), e o egoísmo das «pátrias»⁶⁰², a divisão em classes⁶⁰³, o Estado burguês⁶⁰⁴: «Eu quero o triunfo da razão e o desenvolvimento da Justiça. Eu desejo a humanidade integrada numa só pátria, grande, encantadora, adorada! Eu entendo que é possível a harmonia humana»⁶⁰⁵. E, finalmente, a explicitação do «Deus» de AGC: «... a Natureza, o meu Deus»⁶⁰⁶.

4.4. Raul Leal: O nada como vertigem transcendente

Miguel Real

Dando-se como encarnação de Henoch, Raul Leal (1886 – 1964), autor do opúsculo *Sodoma Divinizada* (1923), panegírico dos versos homossexuais de António Botto e elogio da ativação das forças da sensibilidade por que, fundidas, se atingiria a «vertigem» (o Vertiginismo) que enlaça a transcendência, é considerado um dos mais exóticos e escandalosos pensadores portugueses do século XX. Com efeito, as suas posições intelectuais de natureza vanguardista (o Vertiginismo, o Futurismo, o Paracletianismo, o Sindicalismo Personalista) inclinam a sua escrita, desde muito cedo, para uma visão profética do mundo: após a leitura do romance satânico *Là-Bas* (1891), do autor francês Joris-Karl Huysmans, apresenta-se com o pseudónimo «Henoch», a personagem da mitologia bíblica iniciada nos mistérios do mundo divino, anunciador da descida de Deus à terra, exatamente como Raul Leal anunciará o advento de um novo tempo na História, o tempo do Espírito Santo, corretor e realizador derradeiro da civilização cristã em caminhos moralmente puros.

O primeiro grande quadro do seu pensamento é registado em *A Liberdade Transcendente*, de 1913 (anterior à sua participação em *Orpheu*, de 1915,

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁰¹ *Loc. cit.*

⁶⁰² *Ibidem*, p. 90.

⁶⁰³ Cf. *ibidem*, p. 93.

⁶⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 94.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 100.

e em *Portugal Futurista*, de 1917), onde defende a necessidade de retificação e superação dos sistemas filosóficos ocidentais, visando uma ascese que, fundindo-se sensibilidade e razão, eleve o homem ao «Indefinido Puro de Actividade», uma acção sublime transmissora à consubstanciação de um «Espírito» superador da racionalidade greco-romana, do quadro medieval do pensamento e da racionalidade científica moderna, condutor a uma «Vertigem transcendente»⁶⁰⁷. Trata-se, em *A Liberdade Transcendente*, de um pensamento de carácter místico que, subordinando a elevação ou ascese mental à transcendência, subordina igualmente a razão à dinâmica dos eflúvios, dos espasmos carnis e dos êxtases da sensibilidade, e daí as loas à homossexualidade de António Botto, bem como a consideração de traição pelo cristianismo católico da natureza essencial do homem em *Sodoma Divinizada*. A atividade sexual incluir-se-ia na «Actividade» do Espírito, bem com todas as sensações e sentimentos passíveis de elevarem o homem ao patamar do Sublime, que mais não seria que o Transcendente habitando o homem. Em *Sodoma Divinizada*, considera Raul Leal que os ataques que o livro *Canções* de António Botto sofrera não se deviam aos versos deste, mas à sua «luxúria e pederastia, *Obras Divinas*» (itálico nosso, maiúsculas do autor)⁶⁰⁸, isto é, complexo de sensações carnis que, como as musicais, por exemplo, «vagificavam» (nadificavam) a consciência, preparando-a ou predispondo-a à assunção da «vertigem transcendente». António Botto teria conseguido atingir, segundo Raul Leal, «a vida essencial do Ritmo, não se limitando, como até aqui se limitaram empiricamente todos os poetas, às suas manifestações exteriores»⁶⁰⁹. A. Botto enalteceria «a vertigem luxuriosa na Vida, antítese da Razão»⁶¹⁰:

Deus é o Infinito e impor o Limitado como o impõe a sacrílega Razão, é negar Deus! Se o Infinito não vai contra [os] limites é que ultrapassa antes metafisicamente todos os limites, obra da Razão, que determina, que delimita, que *limita* tudo. O Infinito ultrapassa pois a Razão, é Ultrarazão em Vertigem. O Infinito é, por natureza, indeterminável por ser idelimitável, é, enfim, Indefinido Absoluto, que exprime pura Vertigem na Vida. Tudo é infinito, só o infinito existe, só existe Deus, nada se pode pois determinar, possuindo pois tudo uma natureza imprecisa que se escapa de nós quando a procuramos agarrar pela razão determinadora, e deste modo se tudo é metafisicamente ou teometafisicamente impreciso, incerto, é que tudo tem a vertigem por essência. A Vertigem é com efeito a suprema imprecisão

⁶⁰⁷ Raul Leal, *A Liberdade Transcendente*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1913, p. 15.

⁶⁰⁸ *Idem*, (Henoch), *Sodoma Divinizada. Leves reflexões teometafísicas sobre um artigo* [1923], s/l., Contraponto, 1961, p. 2.

⁶⁰⁹ *Loc. cit.*

⁶¹⁰ *Loc. cit.*

anti-racional ou antes, ultra-racional das coisas mergulhadas no infinito de Deus. E é por mergulharem no infinito de Deus que as coisas são imprecisas, incertas, vertigínicas. Logo a Vertigem é sagrada, é divina. O Infinito é o Indefinido Absoluto, é a própria Vertigem que é assim Deus.⁶¹¹

Como se percebe, a Vertigem Transcendente caracteriza-se, assim, tanto por uma escada gnoseológica ascendente como por um vínculo ontológico efetivo primordial. Sentir a vertigem transcendente é, de certo modo, tocar a divindade, a essência de tudo. Tanto numa como noutra vertente, a «vagificação», isto é, a nadificação, constitui o processo de dissolução da consciência que a predispõe tanto para a ascese sófica iniciática como para a instauração do homem no seio do Ser.

Neste sentido, Raul Leal defende o «subjectivismo transcendental», isto é, uma subjetividade instauradora da sua própria objetividade, um Eu soberano, mas, contra Kant, afirmando um valoroso desprezo pela objetividade rigorosa das coisas (os fenómenos), avultando, diferentemente, a finalidade última da sensibilidade, do entendimento e da razão na busca de um «Vertiginismo Transcendente»⁶¹², e não já transcendental. Uma filosofia contra o «definismo», o «dogmatismo» científico e religioso, o «objectivismo».

No artigo «Schumann – algumas palavras apenas», inserto em quatro números consecutivos da revista *A Arte Musical*, dirigida por Lambertini, por exemplo no n.º 33, de 31 de Outubro de 1912, Raul Leal aplica o verbo «vagificar» e o substantivo «vagificação» para designar o momento nuclear por que se inicia o processo vertiginístico, um esbatimento, uma indistinção ou uma dissolução das impressões sensíveis, tudo do exterior se fundindo na nossa consciência, gerando convulsões mentais. As sensações musicais seriam, para Raul Leal, um exemplo paradigmático de como o todo da realidade exterior se desagregaria e diluiria na suspensão mental condutora da vertigem, isto é, da ascese ao transcendente. Da passagem do todo imanente ao nada (à indistinção) se elevaria a consciência a um novo Todo, agora transcendente. Do mesmo modo, é aplicado o termo «vagificar» ou «vagificação» em *A Liberdade Transcendente*. Por exemplo, o autor, na p. 38, regista, separando conceitos: «Mas o que é a Actividade Pura, Transcendental? É a complexidade [do mundo] absolutamente contínua [percecionada, sentida e pensada sem elementos distinguíveis, independentes]. Mas esta não leva, não é a identidade absoluta, o infinitesimal, o Nada? Não, não é, pelo menos o nada como vulgarmente o compreendemos, a inexistência que leva o budismo e o neo-platonismo, não é a transcendência desse nada?», é, digamos, a sensação pura, carnal e mental, moral e amoral, boa e má, sublime, por que se poderia «vertiginicamente» apreciar (sentir e pensar) o mundo:

⁶¹¹ *Ibidem*, pp. 2-3.

⁶¹² *Ibidem*, p. 12.

«E é infinitamente convulsiva, as suas convulsões, a luta, expressão da Ânsia, é transcendente, como transcendente é a Ânsia. A Ânsia Pura não é o simples desejo, humanamente compreendido, transcende o desejo, é a Convulsão Pura, a Vertigem, a Vertigem Espiritual, Transcendente»⁶¹³ – «E essa Convulsão Pura e a Vertigem é Deus!»⁶¹⁴, Deus não como substância, como Ser, antes como Ritmo Puro que só pela Criação se manifesta e só pela sua vivência permite a Redenção do Homem, salvação a cada instante, vivendo-o, companheiro do Ritmo puro, salvação na Redenção final, no seio da derradeira sociedade Paracletiana, de que Raul Leal ainda não fala em 1913, em *A Liberdade Transcendente*. O Nada não existe na realidade, seria apenas uma extensão do Indefinido, uma espécie de incompreensão humana desse Indefinido, o Nada apenas existe como complexidade cruzada de sensações e pensamentos, de vivências, de estesias, como criação da vertigem, produção heterodoxamente «mística» – «tocar», «ver» Deus é «sentir» o Nada como Ritmo Puro do Universo – «...essa Força absolutamente e transcendentemente labiríntica, vertígica, que é assim a Ânsia Pura...»⁶¹⁵. A Convulsão Pura não é a convulsão motivada pelas paixões, «é uma convulsão absolutamente livre, absolutamente expansiva, é uma convulsão abstrata, é o Espírito!»⁶¹⁶, Espírito que, contra o Racionalismo, a Matemática, o Dogmatismo, o «Definismo»⁶¹⁷ é de um Eu como é de um Nós, que «se passa dum eu para os outros»⁶¹⁸ eus, como acontece em Fernando Pessoa, poderia mais tarde testemunhar o autor:

Assim, para prepararmos uma morte superior, para nos elevarmos aos Espíritos Puros, aos verdadeiros Espíritos Puros, não devemos atender aos processos duma harmonia simples, aos processos do Bem e do Belo [ontologicamente separados, distintos], devemos atender, sobretudo, ao facto dessa harmonia pura, levada ao seu extremo, reduzir-se ao nada e de só ser superior, real, a harmonia dentro da convulsão, a Harmonia Vertígica.⁶¹⁹

O nada como harmonia superior, uma espécie de tudo e, tudo mas a um nível de harmonia superior, que engloba igualmente «o Mal e o Horrível»⁶²⁰, «as depravações e os crimes mais hediondos»⁶²¹. Assim, «procuro a Dor, expressão alta da Convulsão, procuro-a na humanidade e directamente em mim

⁶¹³ *Ibidem*, p. 78.

⁶¹⁴ *Loc. cit.*

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 95.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁶²⁰ *Loc. cit.*

⁶²¹ *Ibidem*, p. 119.

próprio para, transcendendo-a, atingir o convulsionismo puro que a anima, transcendência da Dor»⁶²². «É a Vertigem, digo, que dá uma Unidade Absoluta ao Transcendental [de Kant] [...] é a consubstanciação, digo, de todos os possíveis psicológicos, subjectivos, assim transcendentalizados [...]»⁶²³. Com efeito, Raul Leal crê ultrapassar historicamente, pelo vertiginismo, a filosofia de Kant e de Hegel, fundindo real e racional, ultrapassando o fenómeno e atingindo, vertiginisticamente, o noumeno.

Terminologia de 1913 a que Raul Leal se mantém fiel quase meio século depois, em 1960, no seu último livro, *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, não só à terminologia como ao espírito profético presente na sua obra desde os primeiros textos. Agora com um acréscimo vital – o paracletianismo: «O Vertiginismo Transcendente – fundamento metafísico do Paracletianismo»⁶²⁴. Neste livro, Raul Leal presume ter ultrapassado o Existencialismo, efeito momentâneo da desorientação existencial do europeu entre as duas Guerras Mundiais⁶²⁵ e propõe uma aliança civilizacional entre capitalismo, comunismo e fascismo corporativista, comandada vanguardisticamente pelos norte-americanos (negada, um ano depois, na carta-aberta ao Presidente Keneddy, missão transferida para Portugal, país cuja cultura subsumia histórica e vertiginisticamente culturas africanas, americanas e asiáticas e lutava em África pela supremacia da civilização ocidental). Esta aliança realizar-se-ia por via de confederações ou *trusts* síndicos nos quais cada trabalhador, recebendo proporcionalmente os lucros do seu trabalho, como se também fosse proprietário da fábrica ou companhia, contribuindo para a «universalização onipotenciadora do EU, a qual levará a cada um torna-se Infinito, a tornar-se um Ser puramente, supremamente, infinitamente Ser (não de uma forma técnica [como pretendem os americanos] ...) mas em Espírito»⁶²⁶. As confederações ou *trusts*, tendo os seus trabalhadores como únicos proprietários de bens de capital e de trabalho⁶²⁷ devem subordinar-se a orientações gerais emanadas pelo Estado do Sindicalismo Personalista, a elite dos homens superiores, conscientes do passado e prenunciadores do futuro austral (a «Astralédia») sobre o domínio do Reino do Espírito Santo. «Em qualquer caso, um *Trust* Confederativo, como eu o imagino, é bem um reflexo impuro, imperfeito, mas progressivamente purificado do Infinito»⁶²⁸ por via da Força-Eu, da vida anímica, de cada seu trabalhador, simultaneamente proprietário, assim preparando o advento da «Civilização Paracletiana e de um verdadeiro Super-Estado ou Estado extremamente sublimado em

⁶²² *Ibidem*, p. 121.

⁶²³ *Ibidem*, p. 128.

⁶²⁴ Raul Leal, *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, Lisboa, Verbo, 1960, p. 33.

⁶²⁵ Cf. *ibidem*, pp. 32-33.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁶²⁷ Cf. *ibidem*, p. 67.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 69.

que dominam, acima de tudo, as forças espirituais [a Astralédia]»⁶²⁹, isto é, as forças «diabolicamente divinas»⁶³⁰ criadoras e organizadoras Mundo. Apenas «profundas individualidades de místicos pensadores poderão no meu regime constituir esses órgãos superiores do Estado»⁶³¹, e, acima deles, encontrar-se-á «o Rei, encarnação viva de Deus enquanto que sobrenaturalmente distinto através de ser indistinto de Nós-Universo»: «Com efeito, ao Rei compete directamente [...] espalhar Deus no Mundo e com Ele cada vez mais astralizar, extremamente purificando, toda a Vida»⁶³². Tão alta função e estatuto desaconselham a hereditariedade e o Rei deve ser eleito por uma «Nova Ordem Religiosa, a Ordem do Divino Paracleto»⁶³³.

Pinharanda Gomes, o mais ilustre investigador da obra e Raul Leal e de quem se deve muito da interpretação do seu pensamento e conservação de parte do seu espólio, narra uma descrição da vida deste pensador de acordo com o vertiginismo da sua obra. É de um opúsculo seu que retiramos esta descrição crítica do pensamento de Raul Leal feita por Mário de Saa no livro *A Invasão dos Judeus* (1925):

Outro futurista, o profeta Enoch, Raul Leal (aquele é o seu pseudónimo) não desmente as tradições da grei: o estilo, a linguagem profética, o messianismo. Ele é o autor do *Anti-Christ el la Gloire du Saint Esprit. Hymne Poème Sacré*, 1920. Ele anuncia o Reino da Metafísica, o vertiginico reino da Transcendência. Pretende-se o fundador de uma nova religião, a religião do Divino Paráclito. Raul Leal é dos primeiros futuristas portugueses, mas é-o puramente, sem farisaísmo, como infelizmente não sucede à maioria dos nossos artistas [que intentam estar sempre na moda]. Ele não é futurista, pois que é o próprio futurismo. Seus pensamentos têm profunda raiz na sensualidade extravagantemente musical. A sua metafísica é a confusão labiríntica dos sentidos, transcendência das paixões, o delfrio da carne e da alma, o fluir e o refluir, o concentrar-se o infinito em uma gota de água até esta gota se solver no infinito.⁶³⁴

Em 2007, foi republicado em opúsculo «O Caso Mental Português» de Fernando Pessoa, a que os editores juntaram «A Loucura Universal»⁶³⁵, de

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 163.

⁶³² *Loc. cit.*

⁶³³ *Ibidem*, p. 165.

⁶³⁴ Mário Saa, *A Invasão dos Judeus*, apud Pinharanda Gomes, *Um D'Orpheu – Raul Leal (Ensaio Bibliográfico)*, Lisboa, Academia Portuguesa de Ex-Libris, 1965, p. 7.

⁶³⁵ Raul Leal, «A Loucura Universal», in *Athena*, n.º 2, 1925, republicado em F. Pessoa, *O Caso Mental Português* e Raul Leal, *A Loucura Universal*, Lisboa, Padrões Culturais Editora, 2007.

Raul Leal. A loucura, considerada uma perda de razão, é tematizada por Raul Leal como ultra-razão ou uma superação da razão, em que se exprime

admiravelmente toda a vida convulsiva do Universo e do Infinito. Não é o Universo uma viva reunião caótica e ao mesmo tempo sistemática (com uma razão lógica interior) de uma infinidade de aspectos convulsivos em Vertigem? Não há nele força, espasmos, delírios, prazeres, dores, luxúria, ânsia, poder, luz, trevas, humilhações, orgulho, vida e morte? [...] e não surgem ainda labirinticamente, espasmodicamente, emaranhados uns através dos outros, formando um mundo autêntico de Vertigem Pura?⁶³⁶

E, de certo modo concluindo, em acordo com a sua filosofia «teometafísica»,

E é a vida com a morte que numa labiríntica dança macabra animada por Deus e por Satã, convulsiona a Existência e o Universo, criando este em torrentes colossais de Vertigem Pura. A loucura dos homens é a mais alta representação da Loucura Universal. No louco se concentram em delírio, em génio, todas as forças universais através de universais fraquezas, todas as exaltações e todas as depressões que há na vida do Universo.⁶³⁷

Neste sentido, Raul Leal explica a loucura pelo movimento anímico dos espíritos sem materialidade existencial, puro vácuo, quimeras, fantasma, eus vertiginísticos, que labirinticamente se dão uns aos outros, como que se trocando. Para o autor, a Existência comporta o estado de «aniquilamento», que «provoca sofrimento e deprimente humilhação»⁶³⁸, como há «o poder criativo puro, divino», que leva ao «prazer puro, infinito, e a infinito orgulho»:

...todas estas categorias metafísicas do Existir [da Existência] dão-se de uma forma pura, em si, são puros Em Si (mais do que existências do que seres em si) e deste modo surgem como animismo puro [...] [como] um puro Anímico. E se tudo isso é mais do que existência [material], ou se é tão puramente, essencialmente existência que é só um Existir vazio de existência, isto é, um existir que é vácuo através ser existir e existir anímico.⁶³⁹

O Universo, a Existência, convulsionada pela Vertigem Transcendente, supõe uma indeterminação absoluta em que o Ser, o existir, se torna igualmente

⁶³⁶ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁶³⁹ *Ibidem*, pp. 43-44.

o Nada, «o Grande Vácuo espectralizado, o fantasmático Vácuo puro, infinito, abismicamente infinito, que há no Existir e em tudo do Existir. Esse vazio espectralmente, fantasmaticamente imenso, exprime-se bem na alma glacial dos loucos e no seu olhar abismicamente, espectralmente glacial e fixo como o de larvas do Inferno!»⁶⁴⁰. O louco é, assim, o indivíduo que assume o Nada (o Vácuo) em que o universo se transforma convulsionado pela Vertigem Transcendente, uma espécie de mónada fantasmática animada ou anímica que, sem materialidade, assume a convulsidade da consciência. Alguma hiper-espiritualidade desta conceção da Existência Pura, sem contaminação de matéria, não tem a ver com influência da filosofia hegeliana, do Em Si, Para Si e o De Si, mas com alguma adesão à crença geral do espiritismo que então, finais do século XIX e princípios do seguinte, grassava na Europa e em Portugal. De recordar que *A Liberdade Transcendente* é publicado como uma espécie de prefácio ao livro *A Hipnologia Transcendental*, do espírita João Antunes, amigo de Leonardo Coimbra e pertencente às direções da Federação Espírita Portuguesa; «Hipnologia» no sentido de estudo teórico da hipnose, que admite a posse de uma «alma» ou consciência por outra alheia à primeira; «Transcendental» não no sentido kantiano, mas no sentido de sublime, elevado.

De certo modo, o afã messiânico e apostólico de Raul Leal determina-lhe a existência. Do ponto de vista do pensamento literário e filosófico cruza a moda futurista europeia com o paracletianismo por si revivido e teorizado, propondo em 1921, segundo Pinharanda Gomes⁶⁴¹ a Marinetti, quando o conheceu em Paris, a criação de uma «igreja futuro-paracletiana»⁶⁴². Dividindo o movimento da história em quatro fases, a pagã, a cristã, a neo-pagã (iniciada na atualidade da vida do autor, certamente concessão às ideias do seu amigo F. Pessoa) e paracletiana, esta de certo modo identificada com o Quinto Império pessoano, transcendente, tecida espiritualmente, culturalmente, tendo com centro, segundo Raul Leal, a assunção plena do vertiginismo, uma espécie de divinização da humanidade, ou, no dizer de Agostinho da Silva na caracterização da Idade do Espírito Santo, cada homem assumir-se-ia como um pequeno deus.

No capítulo «O sentido esotérico da história», de 1962, do livro com título *homónimo* só publicado em 1970⁶⁴³, Raul Leal, ponderando ser a história criada pelos homens mas «consciente ou subconscientemente inspirada por Deus», pela «Força Criadora, guiada por uma Razão Providencial» (Deus)⁶⁴⁴,

⁶⁴⁰ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁶⁴¹ Cf. Pinharanda Gomes, «Raul Leal. Iniciação ao seu conhecimento», sep. revista *Gil Vicente*, Guimarães, 1962, p. 7.

⁶⁴² Raul Leal, *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, Lisboa, Verbo, 1960, p. 50.

⁶⁴³ Cf. Raul Leal, *O Sentido Esotérico da História*, (coord., prefácio e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Livraria Portugal, 1970 (nota preliminar de Pinharanda Gomes).

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

considera que o mundo se aproxima de uma «desorganização caotizadora»⁶⁴⁵ que deixa antever a emergência, a breve trecho, de uma «catástrofe», que saúda na década de 1960, como saudou toda a forma de desorganização social nas primeiras década do século, já que a «catástrofe» «gera sempre uma violenta reacção saneadora que vai sublimando cada vez mais a vida e a sociedade, regressado, por obra dos próprios homens, ao Espírito Divino»⁶⁴⁶. Em 1962, a linguagem de Raul Leal é menos exaltante, obedece menos à retórica de uma pureza conceptual, menos a uma eloquência das essências e, portanto, não critica já de um modo devorador o cristianismo, considerando-o agora «uma íntima religião de Alma, de Eu»⁶⁴⁷. Porém, «ao Maravilhoso Cristão sucederá o Maravilhoso Paracletiano, expresso na divina e vertiginificante Astralédia», realização futura do reino do Espírito Santo: «o culto da próxima [fase da] História Redentora. Guiada providencialmente por Deus, essencializado em nós, Portugueses, que assim realizaremos os Sonho Sebastianista, o Sonho Paracletiano do Quinto Império Bíblico ou Terceiro Reino Divino»⁶⁴⁸. Note-se que Raul Leal cruza e sintetiza os dois grandes mitos da história de Portugal, o Sebastianismo e o Quinto Império de Bandarra, padre António Vieira e Fernando Pessoa, subsumindo-os no mito cristão joaquimista do Império do Espírito Santo, como Agostinho da Silva o estava fazendo na década de 1960, pressupomos que sem o conhecimento de Raul Leal, falecido em 1964.

Deste modo, para Raul Leal, a Redenção advém sempre que a vontade de um homem ou a vontade geral da humanidade entre em harmonia com a vontade pura do Deus criador e, portanto, sempre que não for necessário o conhecimento vertiginista para a assunção na consciência do caos do universo convulsionado e o homem sofrer dos deleites excelsos e da consequente serenidade denunciadores da futura Idade do Espírito Santo. Enquanto a Redenção final não ocorrer, isto é, enquanto não eclodir o advento da futura sociedade paracletiana, homens há, integrados nas elites de cada povo⁶⁴⁹, que preparam o caminho como intérpretes privilegiados (profetas, o caso de Raul Leal; políticos de dimensão histórica, o caso de Oliveira Salazar segundo o autor) da ordem teleológica da História:

Mas Portugal ainda *Vive* e guiado por um Homem, por um Predestinado cujo aparecimento eu pressaguei outrora [...] Alguém que progressivamente prepararia a Redenção da Pátria Portuguesa, guiada por esse Homem que, rodeando-se de outros, também intelectual e eticamente superiores, caminha com denodo para a frente, o nosso

⁶⁴⁵ *Loc. cit.*

⁶⁴⁶ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 43 (nota de rodapé).

⁶⁴⁹ Cf. Raul Leal «Domínio das Elites» (1961), *O Sentido Esotérico da História*, ed. cit, pp. 14-15.

Portugal, a nossa Velha Lusitânia consolidará generalizadamente esta predestinação que é precisamente sua, vinda de Ourique, Aljubarrota e Sagres para próxima divinização do mundo a que ninguém poderá opor-se por grandes que venham ainda a ser as nossas provações messiânicas que a incrementam soberanamente.⁶⁵⁰

Portugal tem, assim, uma posição central no «divinização do Mundo», sendo considerado por Raul Leal, na última fase do seu pensamento, como «Novo Povo Eleito»⁶⁵¹, provocador civilizacional da convulsividade vertiginosa, isto é, «do plurirracismo que criou tomando a missão infinitamente engrandecedora de fundir psiquicamente todas as raças, todos os povos que só assim alcançarão a máxima força, o máximo poder divinizador»⁶⁵². Escrita em 1962, esta confissão de fé no papel messiânico do povo português fora, dois anos antes, aquando da publicação de *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação Mundo*, atribuído ao povo norte-americano, seria este que, vanguarda tecnológica do futuro e *melting pot* civilizacional de proveniências culturais muito diferentes (a fusão vertiginosa) teria operada a fusão mais próxima do futuro estado social paracletiano. Porém, em 1961, o governo dos Estados Unidos da América apoiou o início das guerras de independência nas colónias portuguesas, e Raul Leal ficou desiludido, escrevendo neste mesmo ano uma carta aberta ao presidente Kennedy: no livro citado, regista o autor,

faço uma ardente apologia dos norte-americanos, considerando-os os precursores da minha teoria psico-social e psico-ética que é a fusão integral, absoluta, do individualismo, do socialismo e do corporativismo fascista, levados ao seu extremo e preparando o advento altamente sublimador da Teocracia Paracletiana que eu concebo em êxtase de Além.⁶⁵³

Com efeito, a carta contesta a posição dos Estados Unidos de América:

Na Desorientação tremenda em que os povos caoticamente hoje se debatem, só nós, Portugueses, pela Força Indomável da nossa Alma Criadora, nos salvaremos, enfim, da Enorme Hecatombe que ao longe se prepara para devorar o Mundo como Novo Dilúvio apocalíptico em que [um] novo Noé, «neto de Henoch», conduzirá a Barca Mítica da Salvação.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁵¹ *Loc. cit.*

⁶⁵² *Loc. cit.*

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 11.

A teoria do vanguardismo norte-americano defendida por Raul Leal tem origem num texto um pouco confuso do autor publicado na revista *presença* (n.º 8, 1927), «A criação do futuro. A organização bolchevique pelo fascismo através da acção norte-americana e sob o regime duma monarquia libertária», correspondente ao permanente afã de Raul Leal de operar sínteses civilizacionais englobadoras e superadoras da realidade política presente. De certo modo, devido a este afã messiânico, os seus textos eram sempre estranhos à mentalidade corrente, fosse ao nível literário, ao nível político e ao nível filosófico-religioso. O seu texto «A Virgem-Besta» (*presença*, n.º 31, 1931) obrigou a uma reunião especial da redação da revista no sentido de ser autorizada a sua publicação.

Fusão ou fusionismo, vertigem ou vertiginismo, convulsivo, Deus-Satã, criador simultâneo do mal e do bem, vagificação como consciência do «vago», do nada emergido do ser pela consciência, redenção futura pelo Espírito Santo numa sociedade teocrática «astralédia», isto é, regida por forças providenciais e «astrais» são termos que se mantêm permanentes no seu pensamento.

Trata-se de um pensamento sobre os limites da consciência, da superação da ordem clássica da razão e da beleza, do pensamento filosófico tradicional assente no ser, no conhecimento e na razão grega, do quadro categorial de Deus instaurado pela medievalidade, superação ou excesso atingível apenas por via da dissolução da consciência tanto ao nível de Satã (a realidade monstruosa, horrenda...) como ao nível divino (a beleza sublime, a generosidade com sacrifício do próprio...): Sodoma deve ser divinizada. Num certo sentido, o afã messiânico de Raul Leal obriga a sua consciência, não só a pensar o futuro, como, sobretudo, a vivê-lo, a viver no futuro, como um verdadeiro profeta, profeta no entanto não de uma igreja instituída, mas de uma igreja apenas prenunciada (por isso, profeta), ainda por realizar em toda as suas dimensões (e, por isso, o seu apostolado filosófico e literário). Tão estranha a sua vida (da riqueza ostensiva em Paris à pobreza mais abjeta em Lisboa), tão estranho o seu pensamento, que apenas foi “apreciado” pelos poucos membros do grupo da Filosofia Portuguesa, sobretudo por Álvaro Ribeiro, e por alguns elementos do grupo do Café Gelo, tendo participado, em 1959, no primeiro número da revista surrealista *Pirâmide*, menos por se afirmar surrealista convicto e mais tanto pela estranheza totalmente insólita do seu pensamento como pela crítica ao domínio imperial da razão lógica.

4.5. Aarão de Lacerda, *subsídios* para uma *aisthesis* da Religião ou da relação entre o humano e o Divino

Luísa Borges e Joaquim Palma Pinto

Aarão de Lacerda (1890-1947) foi um pensador singular dentro do contexto da Cultura Portuguesa, consagrou a sua vida à defesa do património artístico (em particular do medievo) português, ao ensino universitário e à investigação e ensaio em torno da arte e da arquitetura portuguesas, dando, porém, na sua prospeção e investigação, um particular enfoque à meditação em torno dos símbolos e sentidos religiosos e teológicos das produções artísticas.

Apesar de ter concluído o bacharelato em Direito e de ter aberto escritório de advocacia no Porto, em 1912, desde cedo evidenciou interesse pela área das artes tendo, quando ainda estudante em Coimbra, fundado a revista *Dionysos*, dedicada às letras, e coorganizado no Porto, em 1915, a «I Exposição de Modernistas e Humoristas». Esta predileção pelas artes, letras e ciências sociais e humanas ditou o seu retorno a Coimbra, em 1916, e a frequência do curso de Ciências Histórico-Filosóficas e Geográficas na Faculdade de Letras. Consagrando-se discípulo de eleição de Joaquim de Vasconcelos (1849-1936), assumiu em 1921 a docência de História da Arte, na Escola de Belas Artes do Porto e a fundação, com José Ferreira, Mendes Correia e Luís Viegas, da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Participou, de igual modo, desde muito cedo, na tertúlia cultural associada ao movimento da Renascença Portuguesa, bem como do círculo ligado ao magistério filosófico de Leonardo Coimbra. Pode, assim, dizer-se que a obra de Aarão de Lacerda se constrói a partir destas duas referências, a estética e artística e simultaneamente arqueológica e científica aportada por Joaquim de Vasconcelos; e a vertente mais fortemente especulativa e filosófica aportada por Leonardo Coimbra. Em 1922 passa a ensinar História da Arte no Conservatório Municipal de Música do Porto e Arqueologia e História Geral de Civilização, na Faculdade de Letras, doutorando-se em Ciências Históricas em 1926. Foi diretor e colaborador de várias revistas como *Prisma*, *A Águia*, *Musev*, *Ilustração Moderna*, *Revista de Guimarães*, *Boletim da Academia Nacional de Belas-Artes*, *Occidente*, *Comércio do Porto*.... Foi colaborador na obra *História de Portugal* (1934-35), de Damião Peres e autor do primeiro volume da *História da Arte em Portugal* de 1942. O seu magistério não se confinou ao domínio da história e da arqueologia, tendo sido diretor da Escola de Belas Artes do Porto em 1939, e até professor de Acústica e História da Música no Conservatório de Música... O seu prestígio nacional e internacional como historiador de Arte materializou-se na sua colaboração para o popular *Guia de Portugal* e a famosa editora de arte alemã E. A. Seemann Verlag. Não obstante, para alguns, nomeadamente, para Francisco Manuel Araújo,

a sua *História de Portugal* de 1942, «ainda que pertinente e sólida do ponto de vista científico e histórico, inscrevia-se na matriz ideológica nacionalista promovida pelo Estado Novo ao pretender valorizar a evolução da expressão artística nacional», matriz ideológica que vinha na sequência da ligação de Aarão de Lacerda, juntamente com Vergílio Correia e Luís Keil, à dinamização de «várias actividades da secção de Exposições de Arte do programa das Comemorações Nacionais de 1940»⁶⁵⁵.

Para Luís Aguiar dos Santos, desde o século XVIII que se observava em Portugal, à semelhança, aliás, do resto da Europa e, em particular, da França, uma ‘secularização’ das práticas e do pensamento religioso. Em Portugal, este movimento científico e especulativo acerca dos ‘fenómenos’ religiosos orbitou em torno do positivismo, do ponto de vista científico e filosófico e do republicanismo, do ponto de vista político e social. É neste contexto epocal que três autores sobressaem no panorama da génese da reflexão antropológica em Portugal, começando a traçar aquelas que hão-de vir a ser as suas linhas mestras, a saber, Teixeira Rego, Leite de Vasconcelos e Aarão de Lacerda. Se a Leite de Vasconcelos cabe a tarefa do ‘trabalho de campo’, etnográfico, desbravador e, de certa forma, inédito, a Teixeira Rego parece ter cabido o difícil e ainda (talvez) relativamente incompreendido papel de decifrador especulativo de mitos e arquétipos simbólicos (sem paralelo, entre nós, talvez apenas aproximável de Mircea Eliade (1907-1986) ou mesmo de Gilbert Durand (1921-2012)⁶⁵⁶) e a Aarão de Lacerda o trabalho de historiador e crítico artístico de achados arqueológicos e de reinterpretações arquitectónicas. Ainda segundo Luís Aguiar dos Santos:

Para lá do que eram os cânones do discurso estritamente positivista sobre esta temática, os escritores e intelectuais não deixaram de referir-se de outros modos ao universo religioso, nomeadamente às suas formas e símbolos tradicionais – interesse que ficou patente, por exemplo, nos estudos de José Teixeira Rego (1881-1934) e na obra de Aarão de Lacerda (1890-1947), *O fenómeno religioso e a simbólica* (1924), ambos já longe da mera prospecção arqueológica de uma típica obra positivista como *Religiões da Lusitânia* (1897-1913) de José Leite de Vasconcelos (1858-1941).⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Francisco Miguel Araújo, «Aarão Soeiro Moreira de Lacerda, (Porto, 1890 – Curia, 1947)», in *Dicionário de Historiadores Portugueses. Da Academia Real das Ciências ao Estado Novo*, https://www.researchgate.net/publication/305933116_Aarao_de_Lacerda_1890_-_1947.

⁶⁵⁶ Aarão de Lacerda, numa longa nota consagrada a Teixeira Rego, a propósito da análise da teoria do sacrifício, aproxima este estudioso de Freud e de *Tótem e Tabu*. Cf. Aarão de Lacerda, *O Fenómeno religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, nota 1, pp. 68-71.

⁶⁵⁷ Luís Aguiar dos Santos, «Elites culturais e políticas em Portugal no contexto da secularização da sociedade (séculos XVIII, XIX e XX)», in *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 418-437.

Os três autores caracterizam-se por uma perspetiva, acerca da reflexão em torno da simbologia religiosa, distanciada relativamente a um enfoque teológico católico, o que nem sempre foi bem entendido pelos seus contemporâneos (particularmente no caso de Teixeira Rego). Esta perspetiva de busca de neutralidade na investigação, na verdade, correspondia à procura de uma metodologia científica que lograsse encontrar um discurso isento de subjetividade e que, assim, conseguisse decifrar os enigmas das práticas, conhecimentos e sentimentos religiosos pré-cristãos, pré e proto-históricos. Por outro lado, ainda, o trabalho desenvolvido por estes três autores caracteriza-se por uma visão multidisciplinar relativamente aos objetos de estudo visados por cada um, visão essa que tem em conta a contribuição das ciências ‘novas’ e das tecnologias correspondentes que davam, à época, os seus primeiros passos, a saber, a arqueologia, a linguística, a paleontologia, a etnografia, a antropologia, ... intrinsecamente, sobretudo no caso de Teixeira Rego, mas também, em alguma medida, de Aarão de Lacerda, ligadas à Filosofia – sobretudo à Antropologia Filosófica e a uma Filosofia da Religião ou a uma Simbólica sempre perspetivadas como uma análise de religião (ou religiões) comparada(s).

Neste contexto, a obra de Aarão de Lacerda procura realizar aquilo a que Pinharanda Gomes designou – referindo-se à «filosofia portuguesa» e, mais especificamente, a Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos ou Sant’Ana Dionísio – como sendo a «aliança existencial da razão e da intuição»⁶⁵⁸. Talvez o ensaio intitulado *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, cuja primeira edição de autor data de 1924, seja a obra onde melhor transparecem tanto o objeto de estudo como os métodos intentados pelo Autor.

O volume de *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, divide-se em três partes («A Pré-Religião»; «A Religião»; «A Simbólica»; antecedidas por um breve prólogo do Autor, («Algumas Palavras») e apresenta-se profusamente ilustrada (a partir do capítulo intitulado d’ «A Simbólica») com desenhos que reproduzem inscrições, petróglifos, capitéis e baixos-relevos medievais, ilustrações bíblicas, entre outras representações. É preciso sublinhar que cada capítulo encerra e o seguinte se inicia com uma citação musical, isto é, com o excerto de uma partitura: entre a «Pré-Religião» e a «Religião» temos «A Expição» de *Parsifal* de Wagner, no decurso deste capítulo ocorrem ainda a citação de duas partituras desta obra, o «Motivo do Graal» e o «Motivo da Fé»; finalmente, o capítulo intitulado d’ «A Simbólica» inicia-se com a citação da partitura d’ «Motivo da Fé», da mesma obra, e termina – ironicamente – com um excerto da partitura de «La cathédral engloutie» de Claude Debussy... As várias eras e épocas proto, pré-históricas e históricas são revisitadas a partir de um ponto de vista (um ambiente estético sonoro) tardo

⁶⁵⁸ Pinharanda Gomes, «Escola Portuense», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 81.

romântico, claramente assumido pela escolha destes excertos de partituras que não vai sem uma ponta de ironia⁶⁵⁹ byroniana. O livro corresponde ele mesmo, enquanto objeto, a uma obra de arte, embora, aparentemente humilde, na sua apresentação e dimensões, como no seu subtítulo (*Subsídios para o seu estudo*), o desenho, na capa de José Cyrne, representando um candelabro de quinze braços, parece fazer alusão à *Menorah* (candelabro judaico de sete braços/velas, tradicionalmente colocado no átrio imediatamente antes do lugar mais sagrado do Templo⁶⁶⁰) ou à *Hanukkah* (candelabro judaico de nove braços/velas, usado durante a Festa das Luzes, sensivelmente, entre Novembro e Dezembro, de acordo com o calendário lunar); imagem a que se segue outra de um caminhante (talvez Jesus) que parece segurar o seu próprio coração nas mãos (com esta legenda: *intus et extra idem*); a que se segue ainda outra imagem que Fernando Guimarães comenta desta maneira:

Não será por acaso que no limiar do livro em questão aparece um desenho de José Cyrne encimado por esta legenda: “per aspera ad astra”. Tal ilustração representa um viandante que por um caminho de espinhos eleva o olhar em direção ao sol, isto é, ao que seria a luminosidade total. A simbologia religiosa representa muitas vezes essa ascensão humana em direção à claridade, ao conhecimento ou ao saber absoluto que se identifica com o sagrado.⁶⁶¹

De notar, de igual modo que a simbologia do candelabro não é exclusivamente judaica, mas também celta, significando os braços ou as velas os guerreiros ou mesmo as suas lanças⁶⁶². E a metáfora do viandante pode remeter para o caminho percorrido pelos aedos ou *file*⁶⁶³ errantes do medievo...

⁶⁵⁹ Sobre a importância e recorrência da ironia no Romantismo V. Maria de Lurdes A. Ferraz, *A Ironia Romântica*, Lisboa, INCM, 1987, p. 19.

⁶⁶⁰ Aarão de Lacerda medita sobre a aritmética sagrada, a numerologia judaico-cristã e o «candelabro do Templo» no volume que nos ocupa. Cf. Aarão de Lacerda, *O Fenómeno religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 176.

⁶⁶¹ Fernando Guimarães, «A religião, a simbólica e o drama», in *Humanística e Teologia*, 2012, p. 219.

⁶⁶² «Símbolo de luz espiritual, de semente de vida e de salvação. [...] O candelabro dos Hebreus é o equivalente à árvore babilónica da luz. [...] É, portanto, um símbolo do Logos, luz do mundo. [...] Nas tradições célticas, *candelabro de valor* é uma expressão usual [...] para designar honrosamente um guerreiro corajoso. A metáfora, evidentemente, tem como base figurada o brilho, o esplendor do guerreiro célebre. Do mesmo modo, a lança de um grande guerreiro é algumas vezes comparada a um *candelabro* real.» (Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, «Candelabro», in *Dicionário de Símbolos*, trad. De Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994, pp. 150-151.) (sublinhados e itálico dos autores).

⁶⁶³ Empregamos aqui e o termo *file* no sentido do poeta que guarda o sentido esotérico de uma tradição, por outros meios ‘perdida’, Cf. «O Druida, cuja presença, era indispensável ao sacrifício, seja como sacrificador, seja como motor imóvel da cerimónia religiosa, desapareceu como tal, com a cristianização da Irlanda. Mas pode ter subsistido sob o aspecto de poeta (file) depois da cristia-

Trechos musicais e gravuras iniciais que denunciam, intencionalmente, o ambiente do investigador ensaísta, dando, literalmente, a ler e a ver, pelo fenómeno da partilha que o livro enquanto objeto – também ele artístico – consagra, o ponto de vista do cientista escritor no fim do século XIX, no início do século XX, uma época turbulenta de revoluções e mudanças sociais e políticas, mas também artísticas e estéticas, filosóficas e religiosas que este percorre e atravessa, à imagem e semelhança de um *file* medieval, de um caminheiro que, paradoxalmente, percorre os desconcertos dos tempos de mudança, com a constância de uma demanda amorosa no coração (lembremos, aqui a referência wagneriana ao «Motivo do Graal»). Poderá a vela do meio do candelabro ter o mesmo sentido que a *shammash*, a vela do meio do *Hanukkah* judaico que acende todas as outras? Uma coisa é certa, Aarão Lacerda medita em alguns dos seus ensaios, notavelmente, neste que nos ocupa, acerca de em toda a prática religiosa existir sempre um conhecimento exotérico comum e generalizado, mas superficial, e um conhecimento esotérico mais profundo, essencial e reservado apenas a alguns⁶⁶⁴. Talvez todas estas representações aludem a essa noção. Todas as formas do candelabro judaico simbolizam um início de Caminho ou de Aliança e de Promessa (*Menorah*) ou a um reinício ou renovação (*Hanukkah*) destas. O candelabro de quinze velas desta representação pode bem ser o *Candelabro das Trevas* que é usado durante a *matutina tenebrarum* ou *Ofício das Trevas*, o ofício das matinas e laudes dos três últimos dias da Semana Santa. Repare-se que na representação do livro, a vela do meio brilha (é a única que não se vai apagando à medida que o tempo decorre e os salmos vão sendo ditos), mas há uma vela à sua esquerda que acaba de ser apagada. Trata-se, pois, da evocação da hora do poder das trevas simbólicas da Paixão de Cristo, a que se seguirá a Ressurreição e um novo recomeço de Caminho – simbólico – para a Humanidade.

A estas imagens seguem-se várias epígrafes, sob a forma de poemas, de Montaigne e, o que sublinha Fernando Guimarães e também a nós nos parece de capital importância, três poemas, respetivamente, o primeiro de Pascoaes, «A Sombra da Vida», extraído de *As Sombras*, o segundo, «Deus», de António Correia de Oliveira, do volume *Alma Religiosa* e, por fim, o terceiro de Mário Beirão, igualmente intitulado «Deus» de *O Último Lustada*. Estas poéticas e longas epígrafes assemelham-se à *montagem*, mais do que de um cenário, de um palco, dramático, segundo Fernando Guimarães,

nização, e foi assim que a literatura irlandesa antiga nos foi transmitida», Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Sacrifício», in *Dicionário Dos Símbolos, Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Teorema, 1994, p. 580 (sublinhado dos autores). Embora os autores se refiram, neste excerto, à Cultura Irlandesa, cremos que o mesmo pode, em larga medida, afirmar-se de alguns aspectos da Cultura Portuguesa, notavelmente no que ao repertório da poesia galaico-portuguesa respeita.

⁶⁶⁴ Cf. Aarão de Lacerda, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 40.

operático, acrescentamos nós, a que não falta a abertura bombástica wagneriana e a conclusão subtil e irónica do trecho de Debussy... A exegese da obra de arte pode, assim, entender-se, no quadro, no cenário ou no palco estruturado a partir do Romantismo, como um complexo jogo de espelhos, à imagem e semelhança da complexa relação entre Narciso e o seu reflexo nas águas da *fonte argêntea*⁶⁶⁵, no mito das *Metamorfoses* de Ovídeo: «ama objeto incorpóreo, sombra em vez de corpo»/[...]/ «O que amas não há; se te afastas, desfaz-se./Isto que vês reflexo é sombra, tua imagem»⁶⁶⁶. Esta relação narcísica e trágica entre o criador-artista e a obra criada espelha, por analogia, a relação entre o Criador e a criatura: «a distância criada entre os objetivos a que se propõe a Obra e aquilo que ela realmente realiza espelha a distância trágica e os jogos complexos que se plasmam entre o finito ou o poeta-demiurgo e o infinito ou o criador absoluto, por imitação de quem ou contra quem o poeta cria»⁶⁶⁷. O livro de Aarão de Lacerda propõe uma meditação acerca do 'fenómeno' religioso a partir das suas manifestações artísticas, através dos tempos proto e pré-históricos, até ao desaguar na Idade Média, época que funciona como a foz – pétrea do Tempo da Catedral – onde desagua o rio de símbolos e do *sentimento* da *crença* que o fascina de modo muito particular: o Cristianismo, sob a égide da figura de Jesus.

A proto e a pré-história da religião significa, para o Autor, a narrativa simbólica da relação – *sentimental* – entre o humano e o divino, entre o humano e a imagem do divino – no e pelo humano –, entre a criatura e o Criador. Relação que devido, literalmente, a «uma *progressão emotiva*», tem no cristianismo um pico emocional único: «Vamos estudar o fenómeno religioso na religião onde o *tónus* emocional mais ascende, no cristianismo»⁶⁶⁸.

A fenomenologia da religião é, deste modo, entendida enquanto fenomenologia das afeções religiosas, é uma fenomenologia dos sentimentos e das emoções que se exprimem através de uma linguagem simbólica, cuja chave se acha cifrada, mais do que sincreticamente, *metamorficamente* na arte medieval, emanada a partir da produção artística *ou* teológica dos monges de Cluny⁶⁶⁹. Posteriormente, esta «*linguagem de Deus*»⁶⁷⁰, inscrita nas catedrais de pedra, perde-se durante a Renascença (onde a harmonia entre o *Velho*

⁶⁶⁵ Ovídeo, *Metamorfoses*, 407. A tradução é de Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, *Metamorfoses em Tradução*, São Paulo, Universidade De São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas Departamento De Letras Clássicas E Vernáculas Programa De Pós-Graduação Em Letras Clássicas, 2010, p. 102.

⁶⁶⁶ Ovídeo, *Metamorfoses*, 417, 433-434. In *op. cit.*, pp. 102, 103.

⁶⁶⁷ Luísa Borges, *O Lugar de Pascoaes, Epifanias da Saudade Revelada*, Porto, Caixotim, 2005, p. 27.

⁶⁶⁸ Aarão de Lacerda, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 37.

⁶⁶⁹ Cf. Aarão de Lacerda, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, pp. 137-138, 174.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 203.

e o *Novo Testamento* já não se busca, cedendo o lugar à demanda de uma harmonia entre o Paganismo e o Cristianismo⁶⁷¹). Não obstante, a cifra simbólica – da voz de Deus? – das catedrais medievais continuará a reviver no canto gregoriano, nos salmos e nos ritos católicos, até à atualidade... Daqui a citação do trecho de «La Cathédrale engloutie» de Debussy, com que se encerra o volume, acompanhado da nostálgica constatação final: «Na torrente dos anos submergem-se lentamente as catedrais, mas a simbólica reviverá na beleza dos ritos!»⁶⁷²...

Imagem, sincretismo e analogia serão os temas privilegiados da meditação metafísica e estética, que o Autor assume como «um ensaio de hierosofia», onde o *quantitativo* e o *qualitativo* se harmonizam (depois de mais uma epígrafe de Verlaine), no introito «Algumas Palavras», ciente o Autor de estar a realizar «a única tentativa feita no género», que não será «um livro de apolo-gética ligado a qualquer profissão de fé», nem «racionalismo», nem materialismo, nem «objetividade cousista»... Objeto de estudo e método praticado são apresentados como fruto de uma abordagem da religião e da simbólica através de uma inteligência emocional empática:

Para escrever sobre o Fenómeno Religioso é preciso compreender-dê-lo, e para o compreender tem de existir da parte de quem o pretende analisar uma tendência, uma atracção pelos estados de alma e manifestações dos crentes – é preciso que haja aquela intuição ou simpatia intelectual capaz, no dizer de Bergson, de nos fazer atingir o absoluto. // Do Fenómeno Religioso passarei à Simbólica, e aqui terei motivos cujo estudo, desde há muito é da minha predilecção, principalmente na parte que se refere à simbólica românica e ogival, no que ela tem de calmo ou inquietante, de soturnidade ou de alegria mística.⁶⁷³

O pensamento de Aarão de Lacerda assume um carácter, propositadamente, fragmentário, embora estes ‘fragmentos’ assumam a extensão de várias páginas, apoiando-se, sobretudo em Bossuet e Max Müller, a sua tese central consubstancia-se nestas linhas:

Foi o estudo comparativo das várias correntes mitológicas indo-europeias que estabeleceu um fundo comum donde irradiaram sob denominações diferentes personagens-símbolos, aparentemente afastados e dissemelhantes, a traduzir as mesmas ideias e acções. Ora este método quer ir mais longe, procurando pela pesquisa das

⁶⁷¹ Cf. *ibidem*, pp. 2015-206.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 209.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 18.

bases principais, o núcleo da religião primitiva, a origem remota de todos os sistemas que depois, com o andar dos séculos, floresceram e se substituíram.⁶⁷⁴

Mais adiante, esta tese reaparece clarificada, numa noção da evolução das crenças religiosas que, só na sua aparência, é de influência hegeliana:

Na gênese da iconografia e da simbólica cristãs podemos verificar também um notável sincretismo. Do cristianismo primitivo dos Doze até à formação da Igreja, a simbólica vai-se dia a dia enriquecendo com elementos oriundos de outras religiões, sendo hoje difícil fazer-se uma destrição de todos os factores que contribuíram para a sua morfologia.⁶⁷⁵

Para Aarão de Lacerda, a gênese da atitude religiosa está relacionada com a gênese da linguagem, sendo a religião essencialmente uma narrativa simbólica complexa de uma relação emocional entre o ser humano e Deus, onde, constantemente, imanência e transcendência se cruzam e entrecruzam, numa inter-relação dramática feita de aliança, promessa, quebra e renovação. A linguagem estaria ligada, não a objetos ou seres particulares, mas a ações humanas e à acção de forças naturais. O nome das coisas designaria, originariamente, estas ações e não as próprias coisas. E aqui seria interessante observar que nos rituais de iniciação (ou nas mudanças de estado ou estatuto) contemporâneos o nome dado aos neófitos exprime justamente uma acção que os caracteriza ou que deles se espera... O pensamento analógico teria aqui a sua gênese por via desta justaposição linguística comparativa, constante, entre ações humanas e ações naturais, sobrenaturais ou divinas.

Neste contexto, naturismo e animismo ou mesmo antropomorfismo seriam processos complementares de onde emergiriam, no decurso das antinomias entre a limitação dramática da língua (e dos seres humanos) e da sua transcensão, por via da imaginação febril, as tensões entre Deuses anónimos, impessoais e pessoais, locais e universais, ou mesmo, a noção de «incriado»⁶⁷⁶, porventura como causa incausada, ou pura vontade, ou ação gratuita. A origem da religião estaria, assim, desde os primórdios da humanidade, ligada a uma metafísica da ação, a uma ética originária. Mas em que palco ou palcos psico-dramáticos este *ethos* específico e originário se desenrolaria e *como*? A este propósito Aarão de Lacerda propõe uma interessante hipótese. A passagem entre a pré-religião e a religião residiria na distinção tensional entre *coerção* e *adoração*, a primeira associada ao 'mal', a segunda, associada, não apenas ao 'bem', mas ao 'bem comum'. Esta seria a diferença gizada

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 45.

entre magia e religião, revelando que «Magia e religião são duas atitudes incompatíveis», uma vez que «A religião deriva da homenagem e da adoração aos poderes ancestrais, naturalmente protectores do grupo social e mais inacessíveis»⁶⁷⁷.

No cristianismo (re)vivem metamorficamente as pré-religiões e as religiões de antanho, mas ao calor ígneo do Símbolo, na sua forma ou expressão *mais alta* ou *mais elevada* ou mais dramática que a Persona Divina de Cristo, literalmente, encarna na carne ou na Natureza, na alma ou no sentimento e no Espírito ou nessa ideia suprema de Deus, por outros meios, apenas mal balbuciada, mal entrevista ou menos sintética e intensamente – ou totalmente – dada: «A simbólica da Natureza manifesta-se no dogma cristão»⁶⁷⁸... Por meio da ideia hindu da «concepção de Deus feito homem», criado ou concebido no corpo de uma mulher, necessariamente virgem, ou dos cultos egípcios de Ísis ou de Hathor, como antepassados mitológicos, mais ou menos, diretos do culto da Mãe de Deus ou da Virgem Mãe, por exemplo. As primitivas preocupações como o sustento, os sacrifícios sangrentos, os antigos cultos do Sol e da Lua ou mesmo os cultos agrários místéricos (re) viveriam na instituição da Eucaristia uns; e outros sob a forma das odes franciscanas ao Sol, à Luz e à Natureza, mas, transfigurados e transsubstanciados, depurados, acentuando-se a componente salvífica, por meio de uma mística ou de uma adoração que não busca subjugar à vontade humana o Poder assim, mais do que convocado, evocado, em amorosa contemplação. Este passo é possibilitado, depois da lenda e da mitologia (concepções ainda demasiado próximas entre Deuses e seres humanos, até ao ponto da jocosidade ou da comédia dramática) pelo advento da História, enquanto narrativa escrita que conjuga, notavelmente, no *Antigo Testamento*, História e Símbolo, criando novas perspectivas abertas pela *alegoria*, mediante a distinção entre o sentido literal e o figurado. A *ação* desdobra-se em *visão* ou *lição* acerca dos acontecimentos narrados, o que implica uma interpretação cada vez mais exigente e complexa de que o *Livro do Apocalipse* – a par do *Zohar* – seria o exemplo mais extremo, pela densidade alegórica dos símbolos e a multiplicidade de interpretações e de conotações possíveis.

Não obstante, para Aarão de Lacerda, a simbólica hebraica era *predominantemente literária*, sendo a sua simbologia ritual limitada, como particular e limitada era a sua abrangência geográfica e demográfica (cingindo-se ao Povo Eleito). Será S. Paulo quem, segundo Lacerda, emancipa e universaliza o sentimento religioso, através do cristianismo e da figura exemplar, existencial, sincrética, sintética e dramática – *nevrótica* – de Cristo (protótipo de um agir isento de violência, mas *revolucionário*, que o Sermão da Montanha consubstancia). A ação evangelizadora de S. Paulo institucionaliza,

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 159.

aprofundando, *o drama da Paixão redentora, por meio dos ritos simbólicos da conversão – pública – do batismo, do sacrifício, da expiação e da comunhão ritualística da Eucaristia, operando a antinomia e a separação entre a Igreja (cristã) e o Templo (hebraico) que os Doze (apóstolos) não tinham querido, logrado ou ousado fazer. Para se entender melhor este passo, é necessário termos presente a definição de símbolo proposta por Aarão de Lacerda: «Rigorosamente, o símbolo não deve ser a reprodução do objeto ou da imagem, mas sim uma sua expressão sintética, embora contenha alguns dos seus traços que são em geral os essenciais, os característicos»⁶⁷⁹. A materialidade do sinal corresponde à expressão das emoções humanas. Sendo o Cristianismo o estágio de uma simbólica mais avançada e mais complexa, nele o adorar predomina sobre o subjugar ou dominar, daqui também a identidade original entre religião, simbólica e arte:*

[...] a religião não é um conjunto de afirmações dogmáticas nem de preceitos morais, mas sim um conjunto de estados emocionais, de sentimentos e de desejos que verdadeiramente podemos aproximar das emoções estéticas, pois como nestas há a necessidade de adorar.⁶⁸⁰

Se a religião significa, como parece pretender Lacerda, a partir de Höfding, *o axioma da conservação do valor, a fé na conservação do valor* ou a relação de dependência entre o humano e o referencial de um Valor acima do valor humano e da percepção imediata, finita e mortal do mundo, o Símbolo ou os sinais mais próximos, mais intensos, mais dramáticos e tensos – e, portanto, mais verdadeiros – dessa relação metamórfica, e *hierosófica* achar-se-ão, sempre, primordialmente e finalmente, teleológica e escatologicamente na Arte, como poéticas catedrais sonoras ou como as catorze velas apagadas e os catorze Salmos entoados durante o Ofício das Trevas. Tradicionalmente a vela do meio, a última vela do Candelabro das Trevas, a única que permanecia acesa depois do Ofício das Trevas, era escondida atrás do altar e havia de ser aquela que, uma após outra, iluminaria, de novo, todas as velas da Igreja, simbolizando Cristo como a Luz do mundo e o Mistério da Paixão, da Morte e da Ressurreição Pascais: um novo Tempo ou uma nova Era de renovação de Aliança e de Promessa na complexa relação entre a Humanidade e a Divindade.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 46.

4.6. A Esperança redentora do V império em Fernando Pessoa e Augusto Ferreira Gomes

Maria João Carvalho

O «cinco» é um dos muitos números para o qual converge uma série de simbologias apropriadas por diversas áreas do saber, de entre elas a Matemática, a Religião ou a Agronomia. No que concerne o misticismo do V Império, podemos ver que este algarismo exprime simbolicamente, entre outros significados, «o centro, [d]a harmonia e [d]o equilíbrio»⁶⁸¹. Tendo em conta uma perspetiva cosmogónica, e para Hesíodo,

a terra foi sucessivamente habitada pelos homens de ouro, pelos homens de prata, pelos homens de bronze e pelos semideuses que pereceram no decurso da guerra de Tróia antes de sobreviver a nossa geração, a dos homens de ferro.⁶⁸²

Genericamente, «cinco» associa-se ao Homem e ao Universo; é o número que se posiciona no meio dos primeiros números 1 a 9. No que toca a uma componente mais religiosa, foram cinco as chagas ou estigmas de Cristo: as mãos, os pés e o tronco.

Nesta mescla de simbologias, Pessoa inspirou-se para dar corpo à obra *Mensagem* que anuncia a profecia de um V Império, «onde a fé e a esperança suplantam a antevisão. Tal profetismo é sempre o transbordar para o messianismo, sebástico ou não; é falar antes de tempo sobre o inexistente que nem sequer se prepara»⁶⁸³, deixando transparecer os seus interesses no esoterismo e no misticismo.

Publicada em Agosto de 1934, a obra de Augusto Ferreira Gomes, *Quinto império*⁶⁸⁴, contou com um prefácio do amigo Fernando Pessoa que, no mesmo ano, em outubro, publicaria os 44 poemas de *Mensagem* pela mesma editora – Parceria António Maria Pereira.

⁶⁸¹ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Teorema, 1994, p. 196.

⁶⁸² *Idem*, p. 198.

⁶⁸³ Alfredo Antunes, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, pp. 433-434.

⁶⁸⁴ Pinharanda Gomes, in Augusto Ferreira Gomes, *Quinto Império*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003, p. 92: «A memória acerca de Ferreira Gomes quase só tem assento no poema quíntimo-imperial, mas convém anotar a beleza dos poemas de *Procissional*. [Na vertente] poética [da sua obra], [...] ressurgem o simbolismo, por vezes nédio, motivado por uma ampla informação no exotismo, no ocultismo, nas religiões heterodoxas, na construção bem urdida [...]; e, por fim, o poeta e teórico profético-messiânico. No todo da obra, preferimos predicar dela o atributo ainda infrequente, de *tardo-simbolista*.»

Nascido quatro anos antes de Pessoa, Augusto Ferreira de Oliveira Bugalho Gomes (1892-1953), jornalista, especialista de artes gráficas, poeta e ficcionista, pertenceu, como António Ferro e outros amigos do poeta, ao meio intelectual salazarista e à geração do *Orpheu*⁶⁸⁵, tendo sido figura do Primeiro Modernismo e, também, a nível profissional, sócio de Pessoa na direção de várias publicações⁶⁸⁶. Essa parceria estendeu-se ao conceito de «V Império» que Pessoa aproveita para explanar nesse prefácio. Fazendo a distinção entre duas ordens de profecias (complementares), usa antíteses para as descrever: as da luz e as das trevas; tal oposição deu o mote para o livro seguinte de Augusto Ferreira Gomes, datado de 1941, *No Claro-Escuro das Profecias*, dedicado à memória do «astrólogo Fernando Pessoa», «nascido no ano certo» (o de 1888, de que mais à frente faremos menção) em que aborda as profecias desde S. João a Bandarra⁶⁸⁷. Pessoa criaria um heterónimo astrólogo – Rafael Baldaya –, que escreveria os seus textos versados na teoria astrológica, como o *New Theory of Astrological Periods*, tendo-se até proposto a escrever um tratado de Astrologia.

Além disso, desde cedo que Pessoa se entregou à escrita de estudos e projetos vinculados ao sebastianismo profético, como é o caso de *O futuro oculto de Portugal* ou o projetado *Comentário maior às profecias do Bandarra*⁶⁸⁸ (de que restam apenas algumas páginas) terminando com a *Mensagem*, epítome das vozes de Bandarra e Vieira (os dois primeiros profetas do V Império, sendo Pessoa, veladamente, o terceiro aviso/ o terceiro profeta, como se pode constatar nos poemas do conjunto «Os Avisos», incluídos na terceira parte «O Encoberto», em *Mensagem*), mas também das profecias de Nostradamus, explicitadas (as de Bandarra e Nostradamus) na obra *No claro-escuro das profecias*, de Augusto Ferreira Gomes⁶⁸⁹. Mas já desde 1912 que Pessoa elaborava esse projeto de reacendimento da pátria, ao profetizar uma «Renascença portuguesa», em que a religião católica seria substituída pelo neopaganismo

⁶⁸⁵ Tendo constado do elenco de *Orpheu* 3, inédita.

⁶⁸⁶ Vide Pinharanda Gomes, in Augusto Ferreira Gomes, *op. cit.*, p. 67. *Idem*, p. 69: «Ambos eram modernistas, poetas, astrólogos, alquimistas, sebastianistas e monárquico-nacionalistas, ou, como Pessoa preferia dizer, *talassas*, quer dizer, anti-republicanos daquela República onde lhes era dado viver».

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 98: «No Claro-Escuro das Profecias» [...] assinala um teorema de regresso do Cristianismo ao inicial sentido esotérico e puro, e em que propõe o milagre para o ano de 2160 [...]. Livro de iniciação na Astrologia e na Cabala, expõe os principais momentos da profecia, da revelação (apocalipse) e dos enigmas seus contemporâneos, numa hora de universal incerteza, em que se socorre da mensagem bíblica “Paz na Terra aos Homens de Boa Vontade”. [...] O poema *Quinto Império* [...] deu fama ao autor [e] mostra e demonstra essa iniciação».

⁶⁸⁸ Vide <http://arquivopessoa.net/textos/3527> (consultado a 6 de setembro de 2017).

⁶⁸⁹ Augusto Ferreira Gomes, *No claro-escuro das profecias e artigos sobre Fernando Pessoa*, «Coleção Casa da Cultura», Lisboa, Roma Editora, 2005 (edição consultada neste artigo).

ou «Paganismo Superior»⁶⁹⁰, que abrangeria todos os deuses e todos os credos e cujo arauto seria Pessoa, o Supra-Camões.

No que concerne o esoterismo, será incontornável falar de Bandarra [Gomes Anes, 1500-1545, 56 ou 60], o sapateiro da localidade de Trancoso⁶⁹¹, em cujas *Trovas*, especialmente as do 3º corpo, místicas e misteriosas (e por isso incluídas no *Index* da Santa Inquisição) inspiradas por uma leitura messiânica da Bíblia, Pessoa e antes António Vieira⁶⁹² foram beber a essência da reconquista de uma alma lusitana, que começara logo na altura do desejo de independência da coroa espanhola, assentando as suas raízes no recém (c.1580) criado sebastianismo. Pessoa acreditava

nos Destínos das pessoas e dos povos bem como pelo seu nacionalismo e ânsia de estimular Portugal, dando novos sentidos ou orientações ao povo e às suas correntes tradicionais, como o saudosismo, o messianismo, o sebastianismo [...] para revelação e cumprimento da grande Alma portuguesa.⁶⁹³

⁶⁹⁰Fernando Pessoa, *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional* (in <http://multipessoa.net/labirinto/portugal/15>, consultado a 12/09/2017): «Que Portugal [...] ponha de parte Roma e a sua religião. Entregue-se à sua própria alma. Nela encontrará a tradição dos romances de cavalaria, onde passa, próxima ou remota, a Tradição secreta do Cristianismo, a Sucessão Super-Apostólica, a Demanda do Santo Graal».

⁶⁹¹ Angel Crespo, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, «Colecção Terra Nostra», Lisboa, Editora Teorema, 1988, pp. 48-49: «O rei D. João III de Portugal cedeu, no ano de 1530, a vila de Trancoso a seu irmão Fernando, e fê-lo na qualidade de presente de casamento, mas os seus habitantes, que desejavam continuar dependentes da coroa por razões tributárias, opuseram-se a que o donatário tomasse posse do município e fizeram-no saber ao monarca, o qual respondeu abrindo umas negociações que foram levadas com tal lentidão que ainda não tinham terminado quando, em 1534, morreu o infante D. Fernando. [...] Bandarra compôs uns versos cujo objectivo não seria outro, segundo os anti-sebastianistas, que pôr-se ao lado dos outros habitantes de Trancoso no assunto da cessão da vila, [o que] deixa perplexos [...] os leitores dessas composições poéticas que não façam delas um juízo prematuro. [...] Entre os seus leitores e intérpretes, contam-se dois dos maiores escritores portugueses: o Padre António Vieira e Fernando Pessoa. [...] A Santa Inquisição chegou a suspeitar que o seu autor fosse um judaizante, devido ao messianismo que parecia descobrir-se em algumas daquelas redondilhas nas quais [...] se falava de um Messias, em quem se podia adivinhar certo parentesco com o Encoberto das profecias de Santo Isidoro de Sevilha [...]».

⁶⁹² *Idem*, p. 55: «[...] o Padre António Vieira [...] [no] século XVII [...] interpretou os versos de Bandarra como a profecia de um Quinto Império, que seria português e no qual se produziria a união dos judeus e dos cristãos. [Não se estranha] que o seu *Clavis Prophetarum* [...] o convertessem, como ao sapateiro de Trancoso, em sujeito de um processo inquisitorial [...]».

⁶⁹³ *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, coord. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Caminho, 2008, p. 75.

Alfredo Antunes, *op. cit.*, p. 434: «[O fenómeno que o messianismo] assumiu nas *Trovas* do Bandarra [levou a que] esta esperança messiânica [passasse] a ser o elemento catalisador de preocupações psicossociais, sob capa de misticismo religioso. Profecias que subsistiram através de séculos como amostra de mistificação nacionalista. O seu optimismo vagamente escatológico além do significado colectivo que tornava as *Trovas* aplicáveis a qualquer grave cataclismo político, social ou religioso

Imbuído da missão de aclarar, na sua veia iniciática, os destinos da Nação e dos Portugueses, Pessoa lerá e comentará, entre outros já citados, as palavras de Daniel, e dos seus contemporâneos Raul Leal, Gomes Leal e Augusto Ferreira Gomes. Em *V império*, Pessoa afirmará:

[...] Bandarra é um nome colectivo, pelo qual se designa, não só o vidente de Trancoso, mas todos quantos viram, por seu exemplo, à mesma Luz. Este Terceiro Corpo não é, nem poderia ser, do Bandarra de Trancoso. Dizemos, contudo, que é do Bandarra.⁶⁹⁴

E

o verdadeiro patrono do nosso País é esse sapateiro Bandarra. Abandonemos Fátima por Trancoso. Esse humilde sapateiro de Trancoso é um dos mestres da nossa alma nacional, uma das razões de ser da nossa independência, um dos impulsionadores do nosso sentimento imperial. Esse Bandarra é a voz do Povo português [...]. Quando António Vieira quis basear em qualquer coisa a sua fé natural nos destinos superiores da Pátria, que coisa foi a que encontrou? As profecias desse sapateiro de Trancoso.⁶⁹⁵

Tendo consultado e lido profusamente sobre os Templários⁶⁹⁶ e a doutrina Rosa-Cruz (de onde retirará a saudação final da *Mensagem*, «Valete, Frates!»), Pessoa atribui o raiar do sebastianismo não a Bandarra (que morreu antes do nascimento de D. Sebastião), mas aos cavaleiros da Ordem de Cristo e da dos Templários, a que se sucedeu a Terceira Ordem de Portugal, bem como aos jesuítas que fizeram circular as profecias do sapateiro.

Desse 3º corpo é que sairá a interpretação que Pessoa encontra para justificar o V Império e que inclui no prefácio a *V império*, de Ferreira Gomes:

que surgisse, deu-lhe enorme popularidade e sentido providencial».

⁶⁹⁴ Augusto Ferreira Gomes, *V império*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1934, p. 17.

⁶⁹⁵ *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, p. 76.

⁶⁹⁶ Cujá extinção ocorreu em 1888, data do nascimento de Pessoa. Ao ler uma trova de Bandarra do 2.º corpo, em que o sapateiro faz menção a «trinta tesouras», Pessoa – Baldada interpreta, em termos numéricos, essa menção: na numeração romana, há os dois (II), em que a tesoura ainda não está «formada»; o cinco (V), que é parte da tesoura reunida; e o dez (X) que é a tesoura inteira aberta. As «trinta tesouras» seria, primeiramente, 1640 – data da restauração da independência, 1733 – o auge da estabilidade económica do país, e 1888, data do nascimento do poeta – arauto do V Império; depois, relacionará as tesouras com «Independência, Grandeza e Império», cujas datas seriam 1640, 1888 e 2198. A chave será uma quadra do 3.º corpo que aqui abordamos.

Fernando Pessoa, *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional* (in <http://multipessoa.net/labirinto/portugal/17>, consultado a 12/09/2017): «Na Segunda Vinda [do Encoberto], em 1888, [...] compreendemos contudo que a profecia tradicional se cumpre: sabemos que 1888 é “manhã”, porque é o princípio do Reino do Sol – [...] e, estando nós já a 37 anos dessa data, sem que ainda possamos compreender o que nela se deu, não pode haver dúvida do carácter encoberto, nevoento, da Vinda Segunda de D. Sebastião».

A quadra [de Bandarra] é assim: *Em vós que haveis de ser Quinto/Depois de morto o Segundo,/Minhas profecias fundo/Nestas letras de VOS pinto*. A palavra VOS, no quarto verso, tem a variante AQUI em alguns textos. [...] Considerando, pelo lema da Tripeça, que todas as profecias têm três realizações diferentes, em três tempos distintos, esta será interpretada em relação a três tempos de Portugal, sendo as «letras» são «pintadas». Se as letras são as da palavra VOS, indicam [...] *Vis, Otium, Scientia*. E se as letras são as da palavra AQUI, indicam, segundo a mesma ordem, *Arma, Quies, Intellectus*. [...] Temos pois que a Nação Portuguesa percorre, em seu caminho imperial, três tempos – o primeiro caracterizado pela Força (*Vis*) ou as Armas (*Arma*), o segundo pelo ócio (*Otium*) ou o sossego (*Quies*), e o terceiro pela Ciência (*Scientia*).⁶⁹⁷

O V Império será, genericamente, um império espiritual, fraternal e cultural, marcado pela superioridade da Língua Portuguesa⁶⁹⁸, o «império dos poetas», que Pessoa crê ter o potencial para tal⁶⁹⁹, universalizando-se a civilização europeia, conceção que tirou de leituras como as de Helena Blavatsky (tendo até traduzido uma das suas obras, *A voz do silêncio*) sobre Teosofia, que crê, em carta dirigida a Sá-Carneiro, ter um «carácter extraordinariamente vasto [...] a noção de domínio, de conhecimento superior extra-humano que ressumam as obras teosóficas [e que o] perturbam muito»⁷⁰⁰ e que influenciaram os *Princípios de metafísica esotérica* do seu heterónimo Rafael Baldaya. Também Augusto Ferreira Gomes declara, no *incipit* da sua obra, mesmo antes do prefácio de Pessoa, que «o Artista é a Maior Glória de Deus», o que corrobora a noção de que a Arte, neste caso, a Literatura, é «O» veículo privilegiado da transmissão do patriotismo imprescindível para reerguer a Pátria do marasmo. Nas palavras de Pinharanda Gomes, Augusto Ferreira Gomes, mais uma vez, tal como o seu grande amigo, é «nebuloso e

⁶⁹⁷ Augusto Ferreira Gomes, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶⁹⁸ Fernando Pessoa, *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional* (in <http://multipessoa.net/labirinto/portugal/18>, consultado a 12/09/2017): «[...] em relação à civilização, [...] o critério definidor é a língua, que é o que define a nação para si mesma. A nação que pretenda a um imperialismo cultural deve, portanto, começar por unificar os elementos que falam a sua língua, porque não há império sem unificação [...]».

⁶⁹⁹ *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, p. 89: «Pessoa certamente conheceu [as obras *O Mundo Oculto* (1881) e *Budismo Esotérico* (1883) e cita [...] para destruir a cultura grega, a ordem romana, a moral cristã e a igreja católica».

António Quadros [pref., int., notas e org.], *Portugal, sebastianismo e quinto império*, «Obra em prosa de Fernando Pessoa», Lisboa, Europa-América, 1986, p. 180: «É um imperialismo de gramáticos? O imperialismo dos gramáticos dura mais e vai mais fundo que o dos generais. [...] O imperialismo de poetas dura e domina; o dos políticos passa e esquece, se o não lembrar o poeta que os cante».

⁷⁰⁰ *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, p. 90.

esfíngico»⁷⁰¹, o que serve bem os propósitos da abordagem que ambos fazem do messianismo lusitano, assente na figura de D. Sebastião.

Contudo, foi a partir das leituras de Vieira sobre a profecia de Daniel que Pessoa se baseou para construir a sua definição de V Império. Diz a profecia de Daniel, a partir da interpretação do sonho de Nabucodonosor, rei da Babilónia, que este império de Cristo terá o nome de Quinto, depois da destruição⁷⁰² dos quatro grandes impérios militares anteriores: Assírios, Persas, Gregos e Romanos. Pessoa, partindo de uma perspetiva espiritual-cultural, entendia que os cinco grandes impérios eram o da Grécia, o de Roma, o da Cristandade, o da Europa pós-renascentista, sendo o último o de Portugal.

Irremediavelmente ligado ao sonho do V Império Português está o sebastianismo, uma «quase» religião portuguesa, reerguida de um adormecimento a partir do início do século XIX muito por causa das crises que assolaram o território nacional, como as crises do liberalismo de oitocentos, as invasões francesas e a consequente humilhação à coroa britânica, o assassinato do Rei D. Carlos e de Sidónio Pais. Todo este ambiente conturbado, de medo, que deixava a independência da Nação num limiar de retrocesso, ainda ferida (e nunca sarada) desde a morte de D. Sebastião⁷⁰³ e pela consequente chegada da dinastia filipina, fez recrescer o espírito messiânico, de esperança da chegada de um salvador da Pátria em vários setores da cultura portuguesa, como na História (com Oliveira Martins e os seus *Portugal contemporâneo* e *História de Portugal*) e na Literatura (com Sampaio Bruno, em *O encoberto*), influenciados por uma renovação cultural modernista. Pessoa, que abraçou esta crença de forma bastante entusiasta, explicava o sebastianismo à luz do messianismo judaico: D. Sebastião, regressado em espírito, faria finalmente cumprir os desígnios superiores que Deus havia predestinado para Portugal (e Bandarra havia sido um dos grandes profetas dessa tão ardente fé messiânica a par de António Vieira com a sua *História do futuro*). Neste momento, Portugal vivia o período do *Otium* ou do *Quies* e passaria⁷⁰⁴, em breve, para

⁷⁰¹ Augusto Ferreira Gomes, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁰² Pinharanda Gomes, in Augusto Ferreira Gomes, *op. cit.*, p. 100: «[Pessoa no prefácio de *Quinto Império* põe] em conjugação as profecias do profeta Daniel, [...] uma catequese sobre o fim dos tempos, escatológica e apocalíptica, destinada a educar Israel para a fidelidade à Aliança».

⁷⁰³ Fernando Pessoa, *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional* (in <http://multipessoa.net/labirinto/portugal/1>, consultado a 12/09/2017): «Como o último verdadeiro Rei de Portugal foi aquele D. Sebastião que caiu em Alcácer Quibir, e presumivelmente ali morreu, é no símbolo do regresso de E-Rei D. Sebastião que os portugueses da saudade imperial projetam a sua fé de que a família se não extinguisse».

⁷⁰⁴ *Ibidem*: «A desorientação que temos vivido, a decadência [...] deriva da acumulação de três factores [...]: o primeiro factor [...] data da jornada de Alcácer Quibir [...] e ainda hoje não passou [...]. O segundo factor – desnacionalização [...] e a corrupção definitiva dos nossos costumes políticos e administrativos [...]. O terceiro factor [...] surgiu plenamente em 1910, com a implantação da República. A desnacionalização tornou-se, nessa altura degenerescência. [...] O problema português consiste na destruição dessa tripla camada de negativismo que assim cobre a Pátria».

o período da *Scientia*, e a *Mensagem* tinha como objetivo, entre outros, o de animar a Alma Portuguesa, excitar os espíritos para a ânsia do regresso do Encoberto, do Desejado. Com o reacendimento desse mito nacional, o poeta pretendia, assim, reacender o espírito de uma identidade e unidade nacionais. É «[a] saudade profética que integra a nostalgia do passado na ânsia messiânica do futuro»⁷⁰⁵.

Nesse âmbito, o Saudosismo português, cujo um dos principais órgãos de difusão foi a revista *A Águia*⁷⁰⁶, teve um papel preponderante, já que, do ponto de vista de Pessoa, «aquele sentimento [...] [preponderante no brilhante Teixeira de Pascoaes] [servia] para manter sempre vivo na literatura de expressão nacional a verdadeira manifestação sensível da alma portuguesa»⁷⁰⁷. Essa saudade do inexistente ligou-se à necessidade de salvação do povo português de que Fernando Pessoa fez missão, renunciando a ansiada «Hora» de redescobrir Portugal⁷⁰⁸.

Mas também o Presidente Sidónio Pais, opositor de Afonso Costa e da República velha, e defensor de uma República nova, teve papel preponderante na disseminação desta «religião» do sebastianismo. No poema «*À memória do Presidente-Rei Sidónio Pais*», publicado no n.º 4 do jornal «*Acção*», Pessoa «manifesta uma utopia nacionalista ao gosto de Vieira, com dimensão mais idealista do que histórica, como se o destino lusitano que o poeta antecipasse fosse já o da espiritualidade que só a gnose mística podia proporcionar»⁷⁰⁹. Esse sidonismo utópico quimérico⁷¹⁰ e messiânico de Pessoa parece não ter agradado aos ideólogos do regime, que parecem não ter compreendido as suas mensagens do nascimento do ideário de um salvador e redentor da pátria; tanto essa consciência é afirmada que termina o poema com uma saudação ao «Desejado», sagrando o Presidente de Rei, depois de morto.

⁷⁰⁵ Alfredo Antunes, *op. cit.*, p. 462.

⁷⁰⁶ Robert Bréchon, *Estranho estrangeiro, uma biografia de Fernando Pessoa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997, p. 353: «Nos seus artigos de *A Águia* de 1912, Pessoa falava de uma «Índia nova» a descobrir. Esta Índia, este novo Novo Mundo, é o futuro do Homem. [...] Ao invocar o super-homem, ele [Pessoa] passa também a sê-lo. [...] Pessoa [tem a consciência] da sua própria grandeza, ele, o «super-Camões», novo Shakespeare, reincarnação do «Encoberto» D. Sebastião [...]».

⁷⁰⁷ *Idem*, p. 777.

⁷⁰⁸ Alfredo Antunes, *op. cit.*, p. 437 e 441: «Fernando Pessoa faz coincidir a causa fundamental do fracasso político-social dos vários sistemas de governo do seu tempo (Monarquia, Constitucionalismo, 1.ª República) à falta de «portuguesidade de tais sistemas. Falta que se torna um problema nacional», «[transpondo] o plano do real para ficar-se no plano do sonho – aquele onde parece ser mais gratificante construir um Império purificado».

⁷⁰⁹ *Idem*, p. 706.

⁷¹⁰ Carlos D'Alge, *A Experiência futurista e a geração de «Orfeu»*, «Diálogo, Série Fronteiras Abertas», ICLP, Ministério da Educação, 1989, pp. 49-50: «O Sidonismo esteve ligado ao mito sebastico, àquela ideia-força que alimentou o pensamento integralista [do Integralismo Lusitano, pré – Renascença Portuguesa] e incorporou-se no saudosismo de Pascoaes. [...] No poema à memória de Sidónio Pais, Fernando Pessoa assume [...] um profundo messianismo implícito na mística patriótica do seu nacionalismo [que] é utópico e quimérico».

A morte, ou melhor, o regresso do mundo do Além, é o ponto de contacto entre as obras destes dois amigos – Augusto Ferreira Gomes – *Quinto Império* e Fernando Pessoa – *Mensagem*⁷¹¹. Partidário do supra-partidarismo, Augusto Ferreira Gomes recusou «direitas e esquerdas, desafiando para a frente, sob o signo do Império: «Portugal e o seu Império D’Além-Mar são um só corpo territorial e político»⁷¹².

A sua enigmática Dedicatória: «A todo aquele que jaz adormecido/Na margem triste da incerteza morta;/Aos que desconhecem a palavra – e o sentido –/Que faz abrir determinada porta» deixa de imediato vislumbrar uma abertura de um mundo «morto»⁷¹³, incerto e nevoento, que se liga ao poema «O dos castelos», da *Mensagem*, que, personificando a Europa num corpo de mulher que jaz, lhe atribui “um olhar esfíngico e fatal” com que contempla o Ocidente; esse olhar pertence a um rosto que é Portugal. E assim se abre desde logo a missão da *Mensagem*: criar a consciência patriótica salvífica da humanidade, toda unida no V Império.

Segue-se a citação de Nostradamus (*Centúrias, III, 35*), que coloca numa criança nascida, como um *orpheu*, o início de um novo reino, cujas tropas a seguirão, e depois as das *História do futuro*, de Padre António Vieira – uma sobre a revelação do futuro, que Deus revela antes de acontecer para que os homens saibam que d’Ele vêm e outra sobre Portugal como predestinado a ser o princípio e o fim de um futuro maravilhoso.

No que diz respeito aos poemas de Augusto Ferreira Gomes, «Pesadelo» inicia uma visão do terror pré-messiânico, ao apresentar um «negro esquadrão» que «faz tremer o chão» na «noite febril», para ir desaguar numa outra, agora «luzente» do Extremo-Ocidente, e que libertará a humanidade desse pesadelo. O segundo corpo – «Iniciação» – é um poema quadripartido, que segue a mesma linha dos anteriores e que recria um ambiente noturno, obscuro, onde o embrião do sonho se desenvolve e uma névoa se estende «pelos horizontes»; o Destino, o V Império, abrir-se-á depois de «três vezes dados os sinais» (assemelhando-se ao «Mostrengo» da *Mensagem*, que três vezes atentou contra o «homem do leme», mas este três vezes o enfrentou e fez liderar o nome de D. João II nesta expansão e conquista do desconhecido); finalmente, os «Deuses», com os seus movimentos secretos, fizeram o «vento silvar» (o ar), a «chuva tombar» (água) e o «fogo assomar» (fogo), deixando em suspenso a névoa que irá «pairar» para depois se desvanecer e deixar surgir o V Império, que dá nome ao poema seguinte, com um *incipit* de Bandarra e um introito que destaca a «Alma», sonhadora de um império que fundirá todos os povos, e as Gentes, incentivando-as a manter a

⁷¹¹ Pinharanda Gomes, in Augusto Ferreira Gomes, *op. cit.*, p. 97: «Já se tem escrito que Ferreira Gomes, em matéria profética, foi apenas um discípulo de Pessoa. A nosso ver, nem Pessoa era surdo, nem Ferreira Gomes era mudo. [...] um terá motivado outro, sem se darem conta».

⁷¹² *Ibidem*, p. 96.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 100: «(o sagrado sésamo, o *fiat*, que precede a obra e a luz)».

esperança de que Deus faça descobrir esse nevoeiro e deixe aparecer o tão esperado Encoberto (aqui se podem ver pontos de contacto com o poema «Horizonte» da *Mensagem*, essa linha tão abstrata, finalmente vencida pelas «naus da iniciação»⁷¹⁴, graças ao sonho, que é «ver as formas invisíveis/Da distância imprecisa» e que permite o contacto com «Os beijos merecidos da Verdade»); dividido em cinco partes que, cronologicamente, evoluem desde um sopro que afasta a tenebrosa noite e faz despertar a Lua, fazendo o poeta esperar, sozinho («só dentro de mim cismo»), deixando-o novamente cair na impotência da treva («julguei-me a partir/no meio do fumo») para depois o deixar ouvir a voz profética do «Encoberto», «O Espectro da Ânsia,/a Voz da Distância, a Luz que vivi», desvelando a «HORA DAS CHAVES» e o corpo morto – «O Morto Acordado»; esse será o Império (com clara alusão ao poema «D. Sebastião», integrado nas «Quinas» – o Rei, «Louco», que admite a sua ânsia e revela que o seu corpo ficou, mas a sua Alma transmigrou para o desejo de «procriação» de um império que apesar de moribundo, voltará). Todo este poema denuncia a vertente profética, messiânica e providencialista de Augusto Ferreira Gomes, tal como a vimos em Pessoa.

A obra finda com a mesma chave da obra de Pessoa – o Sinal – que na *Mensagem* se lê nos «Avisos», no poema «Bandarra» – «[...] Deus sagrou com Seu sinal/ Este, cujo coração foi/ Não português, mas Portugal». Em Augusto Ferreira Gomes, esse signo é o do Império que fará o «Ocidente ressurgir» e que será anunciado «pelos ares [pel]as trombetas do Senhor», «Será o Império, único e unido, /Quando ser o sinal o Encoberto».

Esse fim é, para ambos, o princípio de uma outra humanidade, de uma criação poética, assente numa mensagem de pluralidade de povos, unificados sob a efígie da cultura e língua portuguesas, deixando transparecer a veia tão saudosista que tanto influenciou Pessoa. Afinal, mesmo sob o signo do Modernismo, Portugal clama sempre a sua essência de descobridor, ultrapassado por outros povos, mas que ressurgirá, da bruma, reerguendo-se e assomando-se perante o Mundo.

⁷¹⁴ António Machado Pires, *D. Sebastião e o encoberto – estudo e antologia*, 2.^a ed., Lisboa, Gulbenkian, 1982, p. 34: «[...] a peregrinação e penitência do rei, a ilha misteriosa, o mar salgado, a bruma envolvente, a manhã redentora nas margens do Tejo, o *Quinto Império* português, tudo isto acusa a presença de elementos da vida portuguesa, de sugestões da experiência marítima dos Portugueses».

4.7. Tempo, Espírito e Escatologia em Agostinho da Silva

Romana Valente Pinho

Para o homem existe apenas uma obrigação: a de atingir a plenitude de Deus. E só por um meio o alcançar: o de, ao longo da vida, se tornar no homem que é.⁷¹⁵

O pensamento religioso e metafísico que Agostinho da Silva (1906-1994) expõe na sua obra, durante toda a sua vida intelectual, não é nem linear nem sequer idêntico em si mesmo. A perspectiva anarco-cristã por si professada no início dos anos 1940, por exemplo, não tem aparentemente relações estreitas com a proclamação da perspectiva católica do fim dessa década ou com a perspectiva ecuménica que começa a defender a partir dos anos 1950. Afinal, os propósitos que animavam o autor a interessar-se, em cada período da sua vida, por uma determinada expressão religiosa, eram díspares e, por vezes, até aparentemente contraditórios. Não deixa de ser paradoxal o facto de, nos primeiros anos de 1940, defender acerrimamente um cristianismo de cariz social e libertário (que o conduzirá em certa medida à prisão e ao exílio) e, passado pouco tempo, apelar para um catolicismo ortodoxo (manifestando até uma vontade de se tornar beneditino). As diversas manifestações religiosas a que Agostinho da Silva alude e proclama (que vão desde o anarquismo cristão, o catolicismo, o ecumenismo, a religiosidade afro-brasileira e o budismo-zen) não deixam, no entanto, de partilhar um léxico comum relativamente à temática da escatologia.

As múltiplas categorias usadas por Agostinho da Silva para tratar o destino dos homens e do mundo dirigem-se, todas elas, para um espaço e para um tempo muito específicos: o Aqui e o Agora. Quer aluda o autor a Salvação, a Paraíso, a Céu ou a Graça e a Quinto Império, fá-lo sempre a pensar numa transformação interna e espiritual de contornos muito palpáveis e terreaus. Neste aspeto, a escatologia não é apenas um assunto pneumatológico, é também social e político. Vejamos, desse modo, como é que ela é apresentada ao longo de sensivelmente seis décadas.

Os primeiros escritos de Agostinho da Silva sobre religião datam dos finais dos anos 1920 e circunscrevem-se essencialmente à análise das religiões clássicas. Em 1927 publica, n^o *Águia*, *O Nativismo Romano*⁷¹⁶ e *Satura*⁷¹⁷ e, em 1929, edita o *Breve Ensaio sobre Pérsio*⁷¹⁸ e a sua tese de doutoramento

⁷¹⁵ Agostinho da Silva, *Pensamento à Solta*. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*. Organização de Paulo Borges. Lisboa: Âncora Editora, 1999, p. 162.

⁷¹⁶ Agostinho da Silva, «O Nativismo Romano», in *A Águia*, n.º 58, Porto, Março de 1927.

⁷¹⁷ *Idem*, «Satura», in *A Águia*, n.º 60, Porto, Outubro-Dezembro de 1927.

⁷¹⁸ *Idem*, *Breve Ensaio sobre Pérsio*, Lisboa, Edição de autor, 1929.

*Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*⁷¹⁹. Em 1930 traz a lume *A Religião Grega*⁷²⁰. Contudo, com exceção deste último texto, todos os outros são ainda de natureza académica e não apontam um sentido mais inovador e rutilante.

Por esta altura, Agostinho da Silva era um jovem intelectual empenhado na mudança sócio-política por via da reformação educativa. Descontente com os resultados da 1.^a República, na medida em que não souberam livrar Portugal da 1.^a Guerra e conduziram o país para uma Ditadura Militar, preconizava o nosso autor já uma ideia nova de organização social, política e religiosa que encontrava as suas bases na cultura grega. Nesse sentido, na obra *A Religião Grega*, defende que a civilização helénica não só influenciou o futuro de toda a humanidade, como concedeu ao cristianismo os sustentáculos da sua doutrina⁷²¹. Para além disso, está convencido igualmente, ao contrário do que enfatizará alguns anos mais tarde em *Conversação com Diótima*⁷²², de que o espírito da Grécia é essencialmente um espírito do Amor, motivado por três grandes objetivos: o esforço pela perfeição, o alcance do amor universal e a consciencialização da ordem⁷²³.

O deslumbramento de Agostinho da Silva por tal espírito leva-lo-á a manifestar-se a favor de uma sociedade livre, na qual os homens, unidos entre si, visam atingir o sagrado e a perfeição e se concentram no Amor das coisas belas, na Natureza, na Vida e na Alegria. Trata-se, no fim de contas, de uma sociedade que almeja a *vida plena*⁷²⁴, ou seja, de uma sociedade que se preocupa mais com a união do espírito profano e do espírito sagrado (da fusão entre homens e deuses) do que com a moral (já que esta anula a vida), com as regras sociais (são elas que incrementam a dor) e com o tempo cronológico e efêmero. Já por estas alturas estava Agostinho da Silva interessado na inseparabilidade entre Terra e Céu, entre Corpo e Espírito, entre Humanidade e Divindade, entre Ciência e Religião. Na sua óptica, a evolução espiritual dependia da evolução material e técnica (no texto *A Comédia Latina*⁷²⁵, por exemplo, chega mesmo a afirmar que a queda espiritual do ser humano resultou da existência da fome). Neste sentido, a ciência, enquanto instrumento

⁷¹⁹ *Idem*, *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, Porto, 1929.

⁷²⁰ *Idem*, *A Religião Grega*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1930 (In: Agostinho da Silva, *Estudos sobre Cultura Clássica*, Organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002.)

⁷²¹ *Ibidem*, p. 187: «Com facilidade se poderiam determinar todos os pontos de contacto entre o cristianismo e a religião grega, mostrar como a filosofia e a teologia helénicas influenciaram profundamente o novo movimento religioso. [...] Dos gregos veio tudo o que hoje faz belo o catolicismo».

⁷²² *Idem*, *Conversação com Diótima*, Vila Nova de Famalicão, Edição de Autor, 1944.

⁷²³ Cf. *idem*, *A Religião Grega*, p. 120.

⁷²⁴ Cf. *ibidem*, p. 175.

⁷²⁵ Cf. *idem*, *A Comédia Latina*, prefácio do volume da sua tradução de peças de Plauto e Terêncio, *Anfitrião, Os Cativos, Os Adelfos, Aululária, O Gorgulho, O Eunuco*, Clássicos de Ouro, Brasil, Edições de Ouro, 1952(?) (In: Agostinho da Silva, *Dispersos*, Organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989, p. 177).

técnico do homem, possibilita o aperfeiçoamento das suas condições de vida e, por outro lado, concede-lhe tempo para a espiritualidade. Afinal, quanto menos preocupado estiver o homem com a matéria, mais oportunidade terá de se debruçar sobre o espírito.

A partir de meados da década de 1940, e especificamente a partir do diálogo *Conversação com Diótima* (1944) e do texto *A Comédia Latina* (1952), Agostinho da Silva apresenta uma nova interpretação do helenismo. Nesse contexto, por mais que alegue que o espírito grego é belo e gracioso, não deixa todavia de realçar que ele já nada poderá oferecer ao futuro da humanidade, que o seu arquétipo é antigo e insuficiente, colocando fé, por outro lado, no paradigma cristão. A Grécia é entendida enquanto istmo civilizacional, enquanto mediação hermenêutica: fundou-se num limiar, entre a Idade de Ouro e o Cristianismo. Por esse motivo, mais do que um modelo arquetipal, é um ponto de conexão (que guarda vestígios de uma era primordial mas antecipa também alguns dos pressupostos cristãos mais importantes) e uma sociedade sagrada (repleta de deuses e de *bichos eternos*⁷²⁶). Mas esse período corresponde igualmente ao interesse de Agostinho da Silva pelas religiões orientais – entre 1940 e 1944 publica *O Budismo*⁷²⁷, *O Islamismo*⁷²⁸, *O Sábio Confúcio*⁷²⁹, *Maomet – Suratas de Meca*⁷³⁰ e *Vida de Vivekananda*⁷³¹.

Por causa dos seus escritos *O Cristianismo*⁷³² e *Doutrina Cristã*⁷³³, Agostinho da Silva envolve-se, em 1943, numa polémica com a Igreja e com os órgãos de imprensa católica que, embora contribua para a prisão do nosso autor, na Cadeia do Aljube, em Lisboa, não deixa de clarificar de vez a sua conceção de cristianismo. De todo modo, realçamos que tal temática já andava na sua mente desde pelo menos 1934. Por essa altura, publica na *Seara Nova* um pequeno artigo (que incluirá, mais tarde, o seu livro *Glossas*⁷³⁴)

⁷²⁶ Agostinho da Silva; Antónia de Sousa, *O Império acabou. E agora?* – Diálogos com Agostinho da Silva. 2.^a ed. Lisboa, Editorial Notícias, 2000, p. 215: «Quem eram os deuses gregos? Bichos eternos!».

⁷²⁷ Agostinho da Silva, *O Budismo*, Iniciação: Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Edição de autor, 1940.

⁷²⁸ *Idem*, *O Islamismo*. Iniciação: Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Edição de autor, 1942.

⁷²⁹ *Idem*, *O Sábio Confúcio*. À Volta do Mundo – Textos para a Juventude, Lisboa, Edição de autor, 1943.

⁷³⁰ *Idem*, *Maomet – Suratas de Meca*. Antologia – Grandes Autores, Lisboa, Edição de autor, 1943.

⁷³¹ *Idem*, *Vida de Vivekananda*. Iniciação: Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Edição de autor, 1944.

⁷³² *Idem*, *O Cristianismo*, Vila Nova de Famalicão, Edição de Autor, 1942 (reeditado em Agostinho da Silva. *Textos e Ensaios Filosóficos I*. Organização de Paulo Borges, Lisboa: Âncora Editora, 1999).

⁷³³ *Idem*, *Doutrina Cristã*, Lisboa, Edição de Autor, 1943.

⁷³⁴ *Idem*, *Glossas*, Vila Nova de Famalicão, Edição de autor, 1945.

que versa a ideologia de Cristo, ainda assim é de natureza muito genérica e pouco científica. Por sua vez, o Caderno de Informação Cultural de 1942 (*O Cristianismo*) tem já uma intenção completamente diversa daquela enunciada no artigo de 1934. Tal caderno é uma reflexão consistente sobre a origem do cristianismo e sobre os seus consequentes objetivos. Desse modo, cremos que Agostinho da Silva direciona as questões cristãs essencialmente para dois pontos: primeiro para a dubiedade da existência histórica da figura de Jesus Cristo⁷³⁵ (facto que vai levantar grande celeuma nos periódicos de expressão católica⁷³⁶), segundo para uma consideração muito específica do projeto cristão. Crê o autor, a esse propósito, que os principais escopos do cristianismo assentam na esfera da realidade e da sensorialidade: «Era na terra, no mundo sólido, tangível, de realidades, no mundo em que eles tinham fome e sede e sentiam as dores do trabalho, que Jesus lhes prometia uma vida diferente, uma existência de eleitos»⁷³⁷.

O que Agostinho da Silva sugeria no início dos anos 1940 é que os cristãos refletissem sobre o percurso que o cristianismo trilhou ao longo dos séculos e que considerassem os desvios a que foi sujeito. Na sua opinião, era necessário reimplantar o cristianismo primitivo, independentemente das interpretações que existissem acerca do Jesus Cristo histórico. Para além disso, estava também profundamente convicto de que a Igreja Católica se afastou das ideias cristãs, assumindo-se, inclusive, quase como uma ideologia oposta. Ora, é nessa linha que os seus pequenos cadernos *O Cristianismo* e *Doutrina Cristã* são escritos. Como é também nessa linha que assenta toda a discussão e polémica em que se envolve, durante o primeiro semestre de 1943, com alguns jornalistas católicos e com alguns representantes da Igreja. Não deixa de ser curioso que, no final de tal embate, Agostinho da Silva seja preso, durante dezoito dias (entre 24 de Junho e 11 de Julho de 1943), na Cadeia do Aljube. É claro que o motivo de tal encarceramento não se deve exclusivamente à publicação dos citados cadernos e à controvérsia ideológica com os homens da Igreja. A bem da verdade, aos olhos da polícia política de Salazar, há muito que o nosso autor era considerado um subversor e um revolucionário. E, por isso, sofrerá o mesmo que muitos dos perseguidos políticos da época sofreram: censura, perseguição, confiscação de livros e prisão. *O Cristianismo* e a

⁷³⁵ *Idem*, *O Cristianismo*, p. 70: «Perante a pobreza e a reduzida segurança histórica dos textos que temos ao nosso dispor, levantou-se, a partir do século XVIII o problema de saber se Jesus tivera ou não uma existência real».

⁷³⁶ Cf. P. D. O Cristianismo do Sr. Agostinho da Silva – A Igreja cooperativa de consumo, e a burla de um folheto, in *Jornal O Almonda*, Torres Novas, 03/04/1943; Agostinho da Silva, «Terceira Epístola do Sr. Agostinho da Silva – Dois dedos de cavaco que não chega a ser discussão», in *Jornal O Almonda*, Torres Novas, 24/04/1943; Agostinho da Silva, «Terceira Epístola do Sr. Agostinho da Silva – Continua uma conversa que não chega a ser discussão», in *Jornal O Almonda*, Torres Novas, 01/05/1943.

⁷³⁷ Agostinho da Silva, *O Cristianismo*, p. 74.

Doutrina Cristã são apenas a pedra de toque que o catapulta para o Aljube, já que em seu desabono havia já a recusa à Lei Cabral⁷³⁸, a publicação dos Cadernos À Volta do Mundo e dos Cadernos de Iniciação⁷³⁹ e a realização de palestras em lugares duvidosos⁷⁴⁰.

Em poucas palavras, poder-se-á afirmar que o interesse de Agostinho da Silva pelo cristianismo, nessa altura particular, se prendia essencialmente com a defesa de uma religião que conjugava a dimensão terrena com a dimensão celeste ou espiritual e que visava conceder a todos os homens melhores condições de vida. O Céu dever-se-ia, portanto, cumprir na Terra. Nesse sentido e partindo de uma leitura exegética dos Evangelhos, Agostinho da Silva sustenta que os ensinamentos de Cristo se apoiam, acima de tudo, na defesa de uma comunidade livre (que descarta as hierarquias sociais e familiares, por exemplo), fértil (na qual os problemas materiais e económicos não existem, isto é, tudo o que há pertence a todos) e espiritual (a demanda do espírito coloca-se enquanto questão do mundo sensível). Ora, a concretização do reino divino dá-se, portanto, neste mundo, o *Reino dos Céus* é tão simplesmente a realização do pensamento de Deus na Terra.

Na perspectiva agostiniana, Jesus Cristo proclamou *uma vinda do Reino*, enquanto que os Apóstolos aclamaram uma *ida ao Reino*. Esse foi, provavelmente, o primeiro desvirtuamento. Daí para a frente, Cristo foi substituído por São Paulo e «a comunidade primitiva dos reformadores do mundo»⁷⁴¹ foi substituída pela Igreja. Céu e Terra distanciaram-se, Espírito e Matéria desaproximaram-se, Deus e Homem desuniram-se.

Agostinho da Silva deixa Portugal rumo à América do Sul em 1944 e sensivelmente poucos anos depois, já em terras brasileiras, faz a apologia do catolicismo. Tal facto poder-nos-á soar estranho e até paradoxal se não tivermos em conta que alguma transformação radical se deu no espírito de Agostinho da Silva e que muito provavelmente estará relacionada com a experiência

⁷³⁸ Agostinho da Silva é expulso do ensino oficial em 1935, quando se recusa a assinar a *Lei Cabral*. Esta lei obrigava todos os funcionários públicos, sem excepção, a declararem que não pertenciam a nenhuma organização secreta – o Estado visava obviamente circunscrever o adensamento da Maçonaria e do Comunismo. Agostinho da Silva diz não ter assinado a Lei porque, embora não pertencesse a nenhuma sociedade secreta no momento, nada lhe poderia garantir que, no futuro, não viesse a pertencer.

⁷³⁹ Alguns dos títulos dos Cadernos soavam estranhamente aos ouvidos da PVDE e eram revistados minuciosamente. O caso mais paradigmático é o de *Como se faz um Túnel* (À Volta do Mundo – Textos para a Juventude (1.ª Série), Vila Nova de Famalicão, Edição de Autor, s.d.), já que surge profundamente analisado pela polícia política no Processo da PIDE de Agostinho da Silva.

⁷⁴⁰ Se Agostinho da Silva se deslocava a todos os lugares para onde era convidado, a verdade é que havia locais suspeitos para a PVDE. Entre muitos outros, citamos os casos do Sindicato dos Mineiros de Aljustrel, da Sociedade Recreativa de Beja, da Sociedade Recreativa de Vila Franca de Xira (onde chegou a ir com Alves Redol e Soeiro Pereira Gomes), da Sociedade Recreativa «Os Franceses» do Barreiro e da Escola «A Voz do Operário» em Lisboa.

⁷⁴¹ Agostinho da Silva, *O Cristianismo*, p. 79.

avassaladora vivida na prisão do Aljube ou com a vivência profundamente mística pela qual passou nos seus primeiros tempos de Brasil. O certo é que, na década de 1950, Agostinho da Silva se torna apologista do catolicismo⁷⁴².

O interesse pelo ideário católico, que leva o nosso autor a pensar converter-se à Ordem de São Bento, por exemplo, não lhe bloqueia a vontade de conhecer outras formas de religiosidade. Como sabemos, quando viveu em Salvador da Bahia (entre 1959 e 1961), aproximou-se do Candomblé. Contudo, é também por essa época que começa a importar-se com a Teoria da História criada por Joaquim de Fiore, logo com o Culto do Espírito Santo, com o Quinto Império e com o ecumenismo.

A sintonia que sente com o pensamento do monge medieval calabrês leva-o a debruçar-se sobre a dialética do Tempo e da História e sobre o Culto Popular do Espírito Santo criado, em Portugal, no século XIII, pela Rainha Santa Isabel e pelo Rei Dom Dinis. Todavia, embora a Idade do Espírito Santo concebida por Agostinho da Silva tenha semelhanças com a visão profética de Joaquim de Fiore, a verdade é que a interpretação do nosso autor é mais descomplexificada e linear do que a do abade italiano. Enquanto este explicita minuciosamente todos os passos que constituem a transformação do processo histórico-escatológico do mundo e apresenta uma doutrina complexa, baseada numa atenciosa exegese dos Quatro Evangelhos e do Antigo Testamento, Agostinho da Silva, por sua vez, identifica a Era do Espírito Santo como uma inversão mental, económica e cultural das sociedades.

Joaquim de Fiore concebe o sentido geral da História de uma forma ordenada por etapas (às quais chama *idades* ou *tempos*) que são reveladoras de uma espiritualização progressiva. Ou seja, a máquina do mundo é essencialmente temporal, já que se divide em períodos sucessivos e pode ser simbolicamente representada pela dinâmica semanal. No fundo, o desenvolvimento da humanidade processa-se em sete tempos, correspondendo o sétimo ao advento do Espírito. Mas para além disso, o monge calabrês conceptualiza igualmente uma historiografia que se revela em três idades (ainda que, cada uma delas, se sub-divida em sete tempos): a Idade do Pai, a Idade do Filho e a Idade do Espírito Santo. A primeira idade é relativa ao Tempo da Lei e da Ciência, a segunda ao Tempo da Graça e da Sabedoria e a terceira ao Tempo

⁷⁴² *Idem*, «Comunidade», in Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, Salvador, Imprensa Oficial da Bahia, Coleção Tule 7, Série Ensaio, 1962, p. 23: «É necessário então, como única forma de resolver o problema, que surjam católicos dispostos a tomar sobre si o encargo de, absolutamente fiéis à sua comunidade, cumprir o ritual e a doutrina não apenas por si mesmos mas igualmente pelos outros»; *Idem*, Cristianismo e Escola, in Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 41: «Embora possam conviver, só deixará de haver guerra quando a escola da Igreja vencer a escola do Estado, isto é, quando se vier a reconhecer que para o homem, é muito mais importante ser santo que cidadão» *Idem*, «Terceira Revelação», in Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 81: «Defendo a ortodoxia, a Igreja defendeu a verdade e garantiu o futuro, tal como nós o queremos: não um futuro de transações, mas um futuro de vitórias».

da Graça Perfeita e da Inteligência Plena. No entanto, esta tripartição do sentido da História não é nem unidimensional nem circular, ainda que a dialética temporal possa ser entendida como um conjunto de três círculos que se cruzam e sobrepõem (no fim de contas, todas as idades se articulam organicamente).

Para Joaquim de Fiore, a Idade do Espírito Santo constitui-se como renovação espiritual da Idade do Filho. Na sua perspectiva, Cristo nascerá de novo, só que em espírito, tal como todas as outras coisas. No fim de contas, o que o abade cisterciense propõe nas obras *Tractatus super Quatuor, Concordia, Expositio in Apocalypsim* e *Psalterium Decem Chordarum* é uma restauração da Igreja Católica: o Tempo do Espírito, entendido como nova Arca de Noé, ao abraçar e fundir o Tempo do Pai e o Tempo do Filho, apresenta-se como ascese crística, na medida em que visa integrar todas as classes sociais e distribuir os bens e as riquezas existentes por todos os necessitados. Neste caso, a Idade do Espírito corresponde a um tempo terreal, material e sensível.

Na obra de Agostinho da Silva, a Idade do Espírito Santo não será algo tão diverso do que acima apontámos. De qualquer modo, estamos cientes de que o autor português interpretou metaforicamente, na maior parte dos casos, o autor italiano. E, nesse sentido, ele está mais próximo do joaquimismo espiritual do que das teses propriamente ditas de Joaquim de Fiore. É a essa luz, aliás, que deverá ser vista a Idade do Espírito Santo que Agostinho da Silva apresenta a partir da simbologia do Culto Popular do Espírito Santo. Manifestações como a *abertura da cadeia*, a *coroação da criança* e a *partilha do bodo*, representadas em tal Culto desde o século XIII (que do Portugal de Dinis e Isabel se estendeu, através da Expansão Marítima, às ilhas dos Açores e ao Brasil), anunciam um tempo de liberdade, de criatividade e de prosperidade ou igualdade social. Esse tempo, em que a Terra é um reflexo do Céu (em que o Céu é um reflexo da Terra), é também denominado por Agostinho da Silva como Quinto Império.

No texto *Considerando o Quinto Império*, o nosso autor exclama:

Nenhum instrumento de Quinto Império o dará sem oração. Só por ela virá esse império estendido a todas as nações do Mundo, a todas elas revelando o Espírito, e a todas elas, e a todos os homens nelas, mergulhando naquilo que será a solução da antinomia vida-morte; não terá mais sentido interrogar-se o homem sobre se será o Vosso Reino que vem a nós ou nós que ao Vosso Reino vamos. Teremos como ideal de governo o não haver governo, como o não havia no Paraíso [...]. Teremos como ideal de economia o não haver economia, como não a havia no Paraíso [...]. Teremos como ideal de gente aqueles em que também se tiver destruído a antinomia de criança e de adulto, de ignorante e de sábio, de homem e de mulher; esperemos que no Quinto Império não haja nem escolas nem livros

nem casamentos: como no Céu. E teremos, finalmente, como ideal de pensar, donde tudo arranca, a fusão plena de sujeito e objecto num não-pensar.⁷⁴³

O Quinto Império a que se refere é àquele que tem origem nas ideias de Luís de Camões, do Padre António Vieira e de Fernando Pessoa. No entanto, a sua conceptualização é diversa da de qualquer um destes três autores. Em última instância, o Quinto Império de Agostinho da Silva consiste em viver-se, por cada um dos homens, uma transformação mental e uma renovação espiritual que se abra, aos outros, em forma de Amor, Igualdade e Liberdade. O Quinto Império é, no fundo, um tempo do ser no Aqui e no Agora, em Mim e no Outro, na Razão e no Coração, na Intimidade e na Comunidade (Sociedade). Ainda assim, as referências que faz a Camões, a Vieira e a Pessoa são inúmeras.

Quando Agostinho da Silva diz que «O Império do Espírito Santo apareceu, na História, com outros nomes. Esse é o nome do povo, o culto popular do Espírito Santo. Mas não é assim que Camões lhe chama n' *Os Lusíadas*. Camões chama-lhe Ilha dos Amores»⁷⁴⁴, quer enfatizar que o Quinto Império ou a Idade do Espírito Santo é uma exaltação plena, excessiva e exuberante do Amor e da Imprevisibilidade. Afinal, se tivermos em conta os cantos IX e X de *Os Lusíadas*, constatamos que *A Ilha dos Amores* é uma recompensa e uma dádiva inusitada, na medida em que não era visível em nenhuma coordenada geográfica ou carta náutica. Tratava-se de um golpe imediato, arrebatador e impremeditado. Se dermos seguimento a essa hermenêutica, concluímos que, em última análise, *Os Lusíadas* são uma epopeia que comemora universalmente a ascensão do Homem em termos espirituais, consistindo a vitória sobre os mares numa metáfora que simboliza a ultrapassagem do abismo existente entre o sensível e o inteligível. Desse modo, o episódio de *A Ilha dos Amores* representa, depois de se ter vencido o denso e escuro oceano (consciência), a fusão do Homem com aquilo que lhe é mais essencial, isto é, uma revolução interna operada pelo ser humano ao encontro da origem e do paraíso.

Resumidamente, poder-se-á afirmar que Agostinho da Silva associa o Quinto Império ou o Reino do Espírito Santo à camoneana Ilha dos Amores porque vê nela a metaforização da vivência plena do Amor e da Caridade sobre a Terra e sobre o Céu – tropologicamente, *A Ilha dos Amores* é a outra face dos dualismos, o «imaginar que coisa será o luar do lado onde não há luar»⁷⁴⁵, ou seja, é um limiar entre o humano e o divino, entre o tempo e a

⁷⁴³ Agostinho da Silva, Considerando o Quinto Império, in *Tempo Presente*, n.ºs 17-18, II Ano, Set.-Out., 1960 (In Agostinho da Silva, *Dispersos*, pp. 199-200).

⁷⁴⁴ *Idem*, *Ir à Índia sem abandonar Portugal / Considerações / Outros Textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, p. 48.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 48.

eternidade, entre o homem e a mulher, entre Deus e o Diabo. Numa palavra, é a extinção da cisão.

A alusão ao Quinto Império de António Vieira seria, da parte de Agostinho da Silva, mais do que inevitável. Senão tanto pela forma e pelo conteúdo, pelo menos pelo espírito que reúne. Por esse motivo, o que o nosso autor herda da proposta vieirina é uma envergadura político-espiritual e uma sublimação da natureza do ser português.

A obra de António Vieira *História do Futuro – Esperanças de Portugal* é um documento de cariz político-religioso, já que trata de um Império que se caracteriza, ao mesmo tempo, como *temporal* e *atemporal*, *terreno* e *aespacial*, *humano* e *divino*, *corpóreo* e *espiritual*, *nacional* e *ecuménico*. Para além disso, é governado por um Rei ou Imperador Temporal (D. João IV de Portugal) e por um Rei ou Imperador Espiritual (Jesus Cristo):

Em respeito pois e suposição destes quatro impérios, chamamos *Império Quinto* ao novo e futuro que mostrará o discurso desta nossa *História*; o qual se há-de seguir ao império Romano na mesma forma de sucessão em que o Romano se seguiu ao Grego, o Grego ao Persa e o Persa ao Assírio. E assim como o Império dos Persas se chama o segundo Império, porque sucedeu ao dos Assírios, que foi o primeiro do Mundo, e o dos Gregos se chama o terceiro, porque sucedeu ao dos Assírios e dos Persas, e o dos Romanos se chama o quarto, porque sucedeu ao dos Assírios, ao dos Persas e ao dos Gregos, assim este nosso Império, porque há-de suceder aos dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos (como logo veremos) se deve chamar com a mesma razão e propriedade o *Quinto Império do Mundo*; [...] que começou no primeiro e há-de acabar no Quinto (que será também o último).⁷⁴⁶

Se Agostinho da Silva está convicto de que a decadência do espírito português está relacionada, em certa medida, com a incapacidade de gerir as consequências da Expansão Ultramarina, por outro lado é peremptório em enaltecer a herança henriquina e quinhentista dos portugueses. Na sua perspetiva, por mais erros que Portugal tenha cometido, sempre soube fundir-se muito bem com as outras culturas, isto é, nunca teve medo da miscigenação. Nesse sentido, essa experiência poder-lhe-á ser útil para a divulgação do Quinto Império, do Reino do Espírito Santo. Contudo, há que ter atenção, já que o português de hoje não é o mesmo português de outrora⁷⁴⁷, o português de hoje é (ou deve ser) um português lusófono:

⁷⁴⁶ António Vieira, *História do Futuro*, Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, cap. II, p. 5.

⁷⁴⁷ Esse português, por mais que António Vieira o tenha engradecido na sua visão – «Era um Portugal que compreendia o Brasil, as Áfricas e muito Oriente. Era a esse Portugal geral, um Portugal em que havia índios, um Portugal em que havia pretos e um Portugal em que havia chineses e

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora Portugal é todo o território de língua portuguesa. [...] Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quanto falam a língua portuguesa.⁷⁴⁸

Este argumento extrapola naturalmente a interpretação que Fernando Pessoa cria a propósito do Quinto Império. Mais do que *falar português*, está Agostinho da Silva a aludir ao *ser-se português* em toda a sua extensão. Nesse caso, não tivesse Pessoa incorrido num regionalismo poético da língua portuguesa, num regionalismo sentimental e intelectual, talvez Agostinho da Silva tivesse concordado que

a base da pátria é o idioma, porque o idioma é o pensamento em acção, e o homem é um animal pensante, e a acção é a essência da vida. O idioma, por isso mesmo que é uma tradição verdadeiramente viva, concentra em si, indistintiva e naturalmente, um conjunto de tradições, de maneiras de ser e de pensar, uma história e uma lembrança, um passado que só nele pode reviver.⁷⁴⁹

Não obstante, jamais poderia aceitar que se convertessem «os outros em nossa substância», que se convertessem «os outros em nós mesmos»⁷⁵⁰, quanto mais não fosse porque tal conduta, independentemente do seu fito, sempre é alguma forma de colonização, de imposição ou de imperialismo. Por mais que se afirme que não se quer derramar uma gota de sangue, que não se quer hostilizar nenhuma raça nem nenhuma cor⁷⁵¹, no fundo, há

japoneses e malaio e indianos. Era esse Portugal e portugueses de Portugal. Vamos dizer que eram europeus, não são, mas vamos dizer que eram. Era esse Portugal que Vieira achava que devia instaurar o Quinto Império» (Agostinho da Silva, *O Império Acabou*. E agora?) –, não é ainda o português que Agostinho da Silva preconiza.

⁷⁴⁸ *Idem*, «Com Agostinho à procura do Futuro de Portugal», in *Correio da Manhã*, Entrevista de Victor Mendanha, 31/05/1986 e 1/06/1986 (In Agostinho da Silva, *Dispersos*, p. 127).

⁷⁴⁹ Fernando Pessoa, *Sobre Portugal. Introdução ao problema nacional*, Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1978, p. 121.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, pp. 237-238.

⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 239: «Não queremos derramar uma gota de sangue; e ao mesmo tempo nos não furtamos à ânsia humana de domínio. Não caímos portanto na esterilidade do universalismo humanitário, mas também não caímos na brutalidade do nacionalismo extra-cultural. Queremos impôr uma língua, que não uma força; não hostilizamos raça nenhuma, de nenhuma cor, como em geral não temos hostilizado, porque podemos ter sido por vezes bárbaros, como todos os imperiais de conquista, mas nem fomos mais, senão menos, que outros, nem nos pode ser contado como defeito

sempre alguma ânsia de domínio e de poder subjacente a essas palavras. Ademais, o Quinto Império de gramáticos e poetas que Fernando Pessoa exalta não é, ao fim e ao cabo, uma ideia de natureza universal, está, ao invés, repleta de regionalismos – de que modo se poderá definir o pessoano Império de gramáticos como universal, se a língua portuguesa deverá ser usada apenas para a poesia? Deixando-se a língua inglesa para a técnica e a ciência, por exemplo? Parece-nos que não há universalismo que resista, se apenas se usar a língua portuguesa para a poesia.

O Tempo do Espírito Santo ou o Tempo do Quinto Império professado por Agostinho da Silva é um Tempo Ecuménico; é um Tempo do Humanismo Universalista; é um Tempo da Graça, da Igualdade, da Vida; um Tempo de ser Deus; um Tempo de ser (do) Agora:

Ecumenismo consiste em ver todas as religiões como os vários aspectos da religião portuguesa, e por Portugal esperemos que humana, da religião do Espírito, que um dia, na sua forma última e pura, abandonará todos os ritos pelo viver a vida graciosa, trocará todas as orações pelo perder-se em Deus, e, tendo atingido a realidade, lhe serão sacramentos símbolos só. O ecumenismo português tem de se afirmar pela igualdade de tratamento teológico e político de todas as religiões que Portugal contém [...] Ecumenismo não é contrato, é vida; vida plena e cogulada, como Deus a quer.⁷⁵²

4.8. Agostinho da Silva, o Islão e o Quinto Império

Fabrizio Boscaglia

«Estamos todos na mão de Alah.»⁷⁵³

Agostinho da Silva

4.8.1. Introdução

Neste estudo tentamos mostrar que, no que respeita à representação, recepção e interpretação do Islão, Agostinho da Silva foi autor fecundo, original, polifacetado apesar de coerente, para além de, sem dúvida, relevante,

que excluíssemos os de outra cor da nossa casa ou da nossa mesa».

⁷⁵² Agostinho da Silva, *Educação de Portugal*. 2.^a ed. Lisboa, Ulmeiro, 1990, pp. 26-27.

⁷⁵³ Agostinho da Silva, *Sete Cartas a um Jovem Filósofo: seguidas de outros documentos para o estudo de José Kertchy Navarro*, 2.^a ed., [Lisboa], Ulmeiro, 1993, p. 52.

considerado o foco e o legado espiritualista e civilizacional do seu pensamento, que não negligenciou incursões sobre a religião monoteísta pregada por Muḥammad (Maomé, 570-632).

Durante décadas, como veremos, o filósofo portuense foi, em relação ao Islão, um observador, leitor e pensador atento e interessado. Atitudes, estas, que fizeram dele um pioneiro na divulgação do Islão em Portugal na contemporaneidade, um acolhedor da mensagem islâmica no seio da espiritualidade universal, um admirador da mística islâmica e da sociedade do al-Andalus, um amigo da Comunidade Islâmica de Lisboa, sem deixar de ser um comentador, respeitoso e ao mesmo tempo crítico, da própria civilização islâmica.

4.8.2. Agostinho da Silva, divulgador do Islão

Enquanto divulgador, Agostinho da Silva desenvolveu um papel original no contexto português já nos tempos do Estado Novo, nomeadamente através de dois cadernos, *O Islamismo* (1942) e *Maomet: suratas de Meca* (1943), nos quais é dado a Muḥammad um reconhecimento que, apesar de não prescindir de relevos críticos, destaca o Profeta do Islão através de um retrato geral de nobreza, invulgar no contexto ocidental daquela época. Agostinho descreve-o inclusivamente como «homem de incontestável generosidade», que «protegia todos os escravos, libertando-os sempre que o podia fazer», e que «procurou que fizesse parte da mentalidade dos seus adeptos o desejo de defesa das mulheres e das crianças».⁷⁵⁴ Queremos destacar desde já estas considerações, porque nos parece que, globalmente, e como veremos, o filósofo lusitano tenha tido, perante a religião que o Ocidente frequentemente representou como *outra, inferior e inimiga*, uma atitude conciliadora, fraterna e universalista, que orientou e consubstanciou o pensamento de Agostinho sobre o Islão, sendo que, aliás, o filósofo reconhecia no próprio Islão esta mesma atitude filantrópica e universalista, tão própria daquela Era do Espírito Santo que, sincreticamente, Agostinho procurava adivinhar.

Outro opúsculo publicado na década de 1940 foi, como vimos, *Maomet: Suratas de Meca*,⁷⁵⁵ uma tradução para português (possivelmente a partir de outra, inglesa) de algumas suras (ou capítulos) do Alcorão. O caderno saiu no contexto do projeto «Antologia: introdução aos grandes autores», enquanto *O Islamismo* tinha sido publicado na linha «Iniciação: cadernos de informação cultural». Ambos os projetos foram organizados e realizados por Agostinho da Silva, devendo notar-se que os opúsculos divulgativos, pedagógicos e culturais de «Iniciação» tiveram uma ação cultural desafiante em Portugal, contribuindo para as divergências entre Agostinho e o Estado Novo,

⁷⁵⁴ *Idem*, *O Islamismo*, «Iniciação: cadernos de informação cultural», Lisboa, Edição do autor, 1942, p. 13.

⁷⁵⁵ *Idem*, *Maomet: Suratas de Meca*, «Antologia: Introdução aos grandes autores», Lisboa, Edição do autor, 1943.

logo para o autoexílio para a América do Sul do pensador portuense em 1944 (embora os escritos sobre Islão não tivessem sido o foco da polémica)⁷⁵⁶.

Trata-se, como dizíamos, de duas publicações pioneiras⁷⁵⁷ em Portugal, no século XX, no que respeita à divulgação do Islão por autores portugueses, tendo sido a primeira abordada em 2007 por Maria Leonor Xavier,⁷⁵⁸ como texto referencial para a leitura do pensamento de Agostinho da Silva à luz das tensões civilizacionais mundiais, que envolvem o Ocidente e a comunidade islâmica (*ummah*), no início do século XXI. Ao lado de um claro, e já referido, reconhecimento moral e espiritual do Profeta do Islão, Maria Leonor Xavier destaca, no caderno *O Islamismo*, uma – igualmente clara – atitude de crítica perante outros aspetos da ação do próprio Muḥammad, tal como emerge em algumas passagens do dito opúsculo. É o caso, entre outras, daquilo que o pensador português chama a «doutrina da legitimidade de defesa pela força»⁷⁵⁹, da qual em alguns casos os muçulmanos terão abusado, por exemplo, para realizarem as suas conquistas, segundo o filósofo portuense.

Sentimos, ao ler o texto de Agostinho da Silva, tanto a intenção e a prática filosófica de aproximar ou acolher fraternamente o Islão no sincretismo religioso-civilizacional que, anos depois, consubstanciará a sua visão do Quinto Império («[Maomet], com segura visão das realidades, incorporou no Islão os ritos antigos»⁷⁶⁰), como a presença de elementos críticos que, sem negarmos outras fontes e intenções do filósofo, parecem herdar do Orientalismo o estereótipo do muçulmano enquanto guerreiro, entre outros. Este eco orientalista não estranha, dada a escassez de fontes primárias sobre o Islão às quais Agostinho terá tido acesso em Portugal, e dado o predomínio do paradigma orientalista nas fontes secundárias europeias consultadas pelo autor. A este respeito, note-se que estamos a falar de um período em que o debate, crítico, sobre a representação ocidental e estereotipada do chamado Oriente, não se encontrava ainda tão universalmente assumido nos meios culturais e académicos ocidentais (e lusos, em particular), como o virá a ser a partir de finais da década de 1970, após a publicação de *Orientalism* por Edward W. Said⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ Foi o caderno intitulado *O Cristianismo* («Iniciação: cadernos de informação cultural», Lisboa, Edição do autor, 1942) a ser objeto de uma receção hostil no contexto do Estado Novo (sobre esta questão, veja-se: António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso: uma biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa, Quetzal, Lisboa, 2015, pp. 295-306).

⁷⁵⁷ No panorama divulgativo e cultural da década de 1940, considere-se ainda, entre outras, a obra de Eduardo Dias, cujo livro *Árabes e Muçulmanos: a lei e as hostes de Mafoma* (Lisboa, Clássica, 1940) foi referido por Agostinho em *O Islamismo*.

⁷⁵⁸ Maria Leonor L. O. Xavier, «Agostinho da Silva e as interrogações do tempo que urge», in *Revista Convergência Lustada*, n.º 23 (2007), pp. 259-271.

⁷⁵⁹ A. Silva, *O Islamismo*, cit. p. 10.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁶¹ Cf. Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978. Muito resumidamente, relembramos que, a partir desta obra de Said, o termo Orientalismo tem vindo cada vez mais a indicar, nos estudos culturais e pós-coloniais, um paradigma cultural que tendencialmente caracteriza a re-

Por esta última razão, e por causa dos referidos cadernos constituírem apenas uma parte – importante, mas reduzida – dos textos que Agostinho escreveu sobre o Islão, assumimos que, para termos uma visão mais rotunda, completa e penetrante do pensamento de Agostinho sobre esta religião e o seu Profeta, teremos de considerar mais textos, direta ou indiretamente dedicados ao próprio Islão pelo filósofo, ao longo da sua vida, e teremos ainda de ter em conta a diversidade dos contextos biográficos, culturais, políticos e internacionais dos tempos em que Agostinho da Silva viveu e pensou.

Com o intuito de se avançar para tal objetivo, continuamos a apresentar, nos próximos parágrafos, um conjunto panorâmico e introdutivo de referências, por nós interpoladas e comentadas, vindo de outros textos dispersos de Agostinho da Silva, que poderão quicá ajudar a imaginar uma resposta à fascinante e desafiante questão colocada por Maria Leonor Xavier: «se o filósofo escrevesse hoje um texto sobre o islamismo – e não deixaria de encontrar na actualidade motivações para tal –, escrevê-lo-ia da mesma maneira como escreveu o Caderno *O Islamismo?*»⁷⁶².

Sem desenvolvermos todas as questões que aqui se levantariam, pois não é este o objetivo do presente estudo, trata-se nesta sede de interpelar o percurso filosófico de Agostinho da Silva para o tentarmos ler, na sua emergência textual, particularmente numa chave escatológica e milenarista, que ajude a interpretar o tema do Islão na visão do Quinto Império ou Era do Espírito Santo. Esta constitui, a nosso ver, o quadro privilegiado de referência para se abordar, tanto a filosofia da religião, como a filosofia da história e da civilização (logo, a visão da contemporaneidade), em Agostinho da Silva. Para se contribuir para mapear o *corpus* do filósofo sobre temas islâmicos, procuramos então neste *corpus* um enquadramento hermenêutico geral, cuja explicitação seja orientadora para ulteriores e extensas investigações, em diálogo construtivo com quem, antes e além de nós, aborde o assunto. Em continuidade com este primeiro parágrafo, avançamos, portanto, seguindo uma sucessão aproximadamente crono-biográfica dos textos de Agostinho.

4.8.3. Islão, Filosofia e Sufismo

No que respeita a uma abordagem mais propriamente filosófica do Islão, destaca-se uma das obras filosóficas mais relevantes da produção de

apresentação do chamado Oriente pela cultura europeia (e ocidental), sendo este paradigma definido por elementos como, entre outros, a sistemática e radical diferença entre Ocidente e Oriente e a inferioridade deste perante aquele. A este respeito, veja-se o importante trabalho de investigação de AbdoolKarim Vakil sobre Islão e cultura portuguesa contemporânea, por exemplo: AbdoolKarim Vakil, «Questões inacabadas: colonialismo, Islão e Portugalidade», in Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira (org.) *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, 2003, pp. 255-293. Aproveitamos para agradecer ao AbdoolKarim Vakil pelos seus relevantes críticos, que nos ajudaram na elaboração do presente estudo.

⁷⁶² M. L. Xavier, «Agostinho...», *cit.*, p. 269.

Agostinho da Silva, a saber, *Sete cartas a um jovem filósofo*, livro publicado em 1945, ano que marca o fim da Segunda Guerra Mundial. O Islão, enquanto ‘rendição a Deus’ que se quer pacífica e pacificadora (eis o sentido do lema árabe *islām*), é assumido, neste texto de Agostinho, como atitude e virtude autenticamente filo-sóficas que consubstanciam a vida e o pensamento filo-sóficos dos seres humanos:

Aqui tem você um conselho que lhe poderá servir para a sua filosofia: não force nunca; seja paciente pescador neste rio de existir. Não force a arte, não force a vida, nem o amor, nem a morte. Deixe que tudo suceda como um fruto maduro que se abre e lança no solo as sementes fecundas. Que não haja em si, no anseio de viver, nenhum gesto que lhe perturbe a vida. Islamismo, claro. Estamos todos na mão de Alah. Alah fará de nós o que entender. [...] E para que lhe servirá a você construir um sistema filosófico que não amadureceu dentro de si, e não fez corpo consigo, que você não tem de dar ao mundo, por uma obrigação que o excede, como às mulheres acontece com os filhos?⁷⁶³

No mesmo período, em 1947, num texto filosófico significativamente intitulado *Alcorão*, como o próprio Livro Sagrado do Islão (*al-qur’ân*, que significa ‘a recitação’), a escrita autógrafo de Agostinho é comparável à de um místico sufi⁷⁶⁴ que descreve o *fanā*, a amorosa ‘aniquilação [em Deus]’ cantada, entre outros, pelo poeta medieval persa, o dervixe rodopiante Rūmī⁷⁶⁵. Escreve Agostinho:

A união com Deus aniquila o que sou eu como oposto aos outros; não há mais egoísmo; nem revoltas da vontade; nem amor com

⁷⁶³ A. Silva, *Sete Cartas a um Jovem Filósofo: seguidas de outros documentos para o estudo de José Kertchy Navarro*, 2.^a ed., [Lisboa], Ulmeiro, 1993, p. 52.

⁷⁶⁴ Sufismo (em árabe, *taṣawwuf*) é a expressão que indica, principalmente em âmbito sunita, o misticismo iniciático e o esoterismo islâmico. Os sunitas constituem a maioria dos muçulmanos, dos quais se diferenciaram e afastaram os xiitas, por questões de sucessão na liderança da comunidade islâmica, após o falecimento de Muḥammad (cf. Fabrizio Boscaglia, Filomena Barros, «Islão – vertente sunita», in Paulo Mendes Pinto (dir.), *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, Lisboa, Alto Comissariado para as Migrações, 2016, pp. 33-34; *idem*, «Islão – vertente xiita», in P. M. Pinto, *Cosmovisões...*, *cit.*, pp. 35-36).

⁷⁶⁵ Cf. « Eu devo perder o meu lugar, | Uma vez que “Tudo deve perecer, exceto o Seu Rosto”. | Deixem-me ser nada!», no original: «I must lose my place, | Since “Everything shall perish save His Face.” | Let me be Naught!». Para salientarmos as pistas comparativas envolvidas, citamos aqui versos de Rūmī traduzidos para inglês, publicados num livro pertencido a Fernando Pessoa (Edward G. Browne, *Edward G. Browne (Poems from the Persian)*, Ed. Humbert Wolfe, London, Ernest Benn, [1925], CFP, 8-71, p. 18). Aqui o poeta persa cita um versículo do Alcorão (55: 26-27) que o próprio Agostinho traduziu em 1943: «Tudo que existe sobre a terra é passageiro, mas perdurará a face do teu Senhor dotada de majestade e de honra.» (A. Silva, *Maomet...*, *cit.*, p. 15).

desejo. O amor com desejo é santo porque é uma nostalgia de Deus, uma busca da calma perfeita; o amor sem desejo é o estar-se em Deus.⁷⁶⁶

A passagem parece dialogar com a produção escrita de vários autores muçulmanos, e sufis em particular, sobre a Absoluta Unidade e Unicidade Divina (*tawhīd*), nomeadamente sobre a busca, o alcance, o testemunho e a manifestação desta Unidade, na e pela experiência dos místicos. Sabe-se que Agostinho lia os textos dos sufis e admirava-os («gosto muito dessa gente»)⁷⁶⁷, o que nos leva a supor que tenha sido um dos primeiros filósofos lusos contemporâneos a dedicar-se ao estudo e à interpretação da mística islâmica.

Apesar de não ser idêntico dizer-se, como os sufis, que o indivíduo egóico se deve aniquilar em Deus, e que, como dirá Agostinho em 1970, «virão, os tempos de ser Deus»⁷⁶⁸, contudo, existem aqui evidentes e fecundas pistas comparativas por se explorar, inclusivamente no que respeita às analogias e aproximações entre tradições da mística universal. Exemplo disso será, segundo o próprio Agostinho, uma importante figura da cristandade como S. Francisco de Assis, que o filósofo português, entre outros comentadores,⁷⁶⁹ aborda neste sentido, ao entrever correspondências entre as experiências espirituais franciscana e islâmica, como revela esta sibilina passagem: «S. Francisco [...] entendeu-se muito bem com os Muçulmanos, e os Muçulmanos entenderam-se muito bem com ele...»⁷⁷⁰. Repare-se que a figura do próprio S. Francisco, ao qual Agostinho da Silva dedicou uma biografia⁷⁷¹ em 1938, é tratada, em ambientes da mística islâmica, com significativo e fraterno respeito⁷⁷². Note-se ainda que o pacífico encontro, decorrido em 1219, entre o Santo padroeiro da Itália e Al-Malik al-Kāmil, Sultão muçulmano de Egito, constitui uma incontornável referência histórico-religiosa daquele diálogo entre religiões e civilizações do qual, em Portugal e no mundo lusófono, Agostinho da Silva foi significativo impulsionador.

⁷⁶⁶ A. Silva, «Alcorão», in Amândio Silva, Pedro Agostinho, *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*, vol. I, Rio de Janeiro, Casa Rui Barbosa, 2007, p. 71.

⁷⁶⁷ A. Silva, in Antónia de Sousa, *O Império acabou. E agora? Diálogos com Agostinho da Silva*, Cruz Quebrada, Notícias, 2000, p. 30.

⁷⁶⁸ *Idem*, «Teologia Humana», in *Vida Mundial*, n.º 1637 (1970), p. 21.

⁷⁶⁹ Sobre as aproximações entre S. Francisco e sufismo, cf. Silvio Marconi, *Francesco Sufi: radici islamicosufiche nelle scelte di Francesco d'Assisi*, Roma, Croce, 2008.

⁷⁷⁰ Cf. *idem* A. Silva, *Ir à Índia sem se abandonar Portugal: uma conversa de Gil de Carvalho e Manuel Hermínio Monteiro com Agostinho da Silva*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 47.

⁷⁷¹ Cf. *Idem*, *A Vida de S. Francisco de Assis*, Lisboa, Seara Nova, 1938.

⁷⁷² Veja-se este *site* da confraria sufi Naqshbandi: [S. a.], «St. Francis and the Sufi», in *Sufi Path of Love*, página *internet*, consultada a 31 de janeiro de 2019, <https://sufipathoflove.com/st-francis-and-the-sufi>.

4.8.4. Islão e Catolicismo

Após as obras divulgativas e filosóficas, surgidas entre Portugal e os primeiros anos na América do Sul (1942-1947), assinalamos agora a produção de Agostinho da Silva enquanto estava a residir no Brasil, no início da década de 1960, período conotado, entre outros eventos biográficos, pela colaboração de Agostinho no governo do católico Jânio Quadros (1961). Em *Só Ajustamentos* (1962) o filósofo português compara Catolicismo e Islão, elogiando e criticando ambas as religiões, por aspetos diferentes e complementares. É um período, este, em que a espiritualidade de Agostinho da Silva se abre cada vez mais ao universalismo espiritualista, coincidindo, aliás, segundo Romana Valente Pinho, com o «término da sua devoção católica (lá pelos fins dos anos 50)»⁷⁷³.

Por um lado, Agostinho elogia a «fraternidade religiosa dos muçulmanos» que faz do Islão «um grande mosteiro», indicando um défice dos católicos neste sentido em previsão de um Quinto Império em que cada ser humano deverá ser, cada um à sua sagrada maneira, uma espécie de «sacerdote»⁷⁷⁴. Por outro, Agostinho critica, na sociedade muçulmana contemporânea, a «dignidade da mulher», a seu ver «mais adiantada» entre os católicos. Em geral, o pensador luso acaba por considerar o Catolicismo superior ao Islão, por achar que a «guerra santa» seja «uma invenção árabe [...] que não os honra», perante um Catolicismo que Agostinho vê enquanto religião da «submissão» e da «paixão», à partida alheia à violência⁷⁷⁵. Encontramos aqui, talvez filtrada pela leitura de *Árabes e Muçulmanos* de Eduardo Dias (1940)⁷⁷⁶, uma representação comparativa em que parece ecoar Camões, quanto este escreve, n' *Os Lusíadas* (IV, 103-104):

[...] quanto excede
A lei de Cristo à lei de Mafamede.

A este respeito, para honrarmos o espírito ecuménico, filosófico e comparativo de Agostinho da Silva, seria interessante saber se o pensador portuense terá, em outras ocasiões, considerado ulteriores e mais complexas perspetivas comparativas sobre Catolicismo e Islão, particularmente sobre os temas específicos que ele refere em 1962. Por exemplo, terá ele refletido sobre o conceito cristão de 'guerra justa' (*bellum iustum*), comparável ao de 'esforço'

⁷⁷³ Romana Valente Pinho, *O Essencial sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, INCM, 2006, p. 59.

⁷⁷⁴ A. Silva, «Só Ajustamentos», in *idem*, *Textos e Ensaios Filosóficos*, ed. Paulo Borges, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 101. Sobre a ideia universalista e não confessional de «ordenação religiosa» no Quinto Império de Agostinho, cf. *idem*, «Considerando o Quinto Império», *Tempo Presente*, n.º 17-18 (1960), pp. 9-21.

⁷⁷⁵ *Idem*, «Só Ajustamentos», *cit.*, pp. 101-102.

⁷⁷⁶ E. Dias, *Árabes...*, *cit.*, pp. 56-57, 109-115. Conforme referimos numa anterior nota de rodapé, este livro é uma fonte referida pelo próprio Agostinho da Silva.

(*ġihād*)⁷⁷⁷ militar no Islão? Terá considerado que a teoria do *bellum iustum* existe no próprio Catolicismo, e em geral no Cristianismo, desde pelo menos Agostinho de Hipona (354-430),⁷⁷⁸ isto é, desde cerca de dois séculos antes de Muḥammad ter pregado o Islão (610-632)?

Seja como for, é importante anotar, para deixar emergir a hermenêutica filosófico-religiosa de Agostinho da Silva em matéria de Islão, que o filósofo português continua, cerca de vinte anos depois de *O Islamismo*, tanto a criticar a disciplina militar inerente à revelação islâmica, como a elogiar aspetos da espiritualidade islâmica, acolhendo-a no seio das grandes e autênticas tradições universais.

4.8.5. Islão e Quinto Império

Onde a civilização islâmica atingiu um apogeu, ao mesmo tempo espiritual e cultural, foi segundo Agostinho da Silva na Península Ibérica, no contexto daquele «milagre da civilização»⁷⁷⁹ correspondente ao Califado de Córdoba, que o filósofo português considera ter sido «a grande época da Península»⁷⁸⁰.

⁷⁷⁷ O termo árabe *ġihād* não significa «guerra», nem «guerra santa». A palavra indica genericamente o conceito de 'esforço', isto é, o esforço que, de forma geral, é oferecido a Deus, em várias dimensões da vida de um crente. A dimensão militar (isto é, o ter de combater) constitui apenas uma destas dimensões, que, segundo o influente erudito muçulmano Kabbani, se encontra regulamentada por um complexo implanto jurídico e legal, em que se prevê a possibilidade bélica apenas por razões defensivas e desde que se cumpram uma série de outras condições, no contexto de uma comunidade liderada e administrada conforme os princípios e métodos comum e tradicionalmente considerados ortodoxos (cf. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Illuminations: compiled lectures on Shari'ah & Tasawwuf*, Representing the Most Distinguished Naqshbandi Sufi Order under the direction of its world Leader Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani, Fenton, Islamic Supreme Council of America, 2007, pp. 309-400). Note-se que o esforço de tipo militar não é considerado o mais meritório, no Islão. A este respeito, é transmitido que o Profeta do Islão disse: «O *ġihād* mais excelente é falar a verdade perante um tirano.» (tradução nossa, no original: «The most excellent Jihād is to say the word of truth in front of a tyrant.» – Muḥammad *apud* S. Kabbani, *Illuminations*, cit., p. 312). Um dos maiores teólogos islâmicos, al-Ġazālī (1058-1111), refere que o Profeta do Islão considerava a guerra como o «esforço menor», se comparado com o esforço interior para o avanço espiritual e o melhoramento de si próprio, este sendo o «esforço maior» (tradução nossa, no original «lesser struggle», «greater struggle» – Sadakat Kadri, *Heaven on Earth: A Journey Through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*, New York, Farrar, 2013, pp. 78-79, 103).

⁷⁷⁸ O *bellum iustum* é tratado por Agostinho de Hipona (Santo Agostinho) em *De civitate Dei* (4, 15; 19, 7; 19, 15), em *Quaestiones in Heptateuchum* (4, 44; 6, 10) e *Contra Faustum Manichaeum* (22, 74-75) (cf. Antonello Calore, «Agostino e la teoria della "guerra giusta" (A proposito di Qu. 6, 10)», in Aldo Andrea Gassi (org.), *Guerra e Diritto: il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 13-24).

⁷⁷⁹ A. Silva, *Reflexão à margem da Literatura Portuguesa*, pref. Francisco da Cinha Leão, Lisboa, Guimarães, 1958, p. 70.

⁷⁸⁰ *Idem*, *Ir à Índia...*, cit., p. 19.

Contexto de «liberdade», «paz», «unidade» entre comunidades culturais, étnicas e religiosas – nomeadamente muçulmana, judaica e cristã –, o al-Andalus (711-1492) e particularmente o Califado (929-1031) viu florescer, segundo Agostinho da Silva, uma «sociedade quase ideal de convivência», «mestra incontestada de Europeus» e antepassada, juntamente com a Grécia Antiga e o Renascimento Italiano, do Quinto Império universal do Espírito Santo⁷⁸¹. Dito por outras palavras, o sincretismo ecuménico, espiritualista e universalista que Agostinho da Silva teorizava para a humanidade presente e futura, sendo característico do Quinto Império ou Era do Espírito Santo, ter-se-ia em alguma medida vislumbrado no al-Andalus. Aqui os muçulmanos teriam promovido períodos de «glória» civilizacional, graças ao cumprimentos do *dimmah* islâmico, isto é, do ‘pacto de proteção’ e de convivência que os muçulmanos, ao obedecer ao Alcorão e seguindo o exemplo de Muḥammad, têm que oferecer e de honrar perante as outras comunidades religiosas, consideradas pela tradição islâmica enquanto praticantes de religiões fundadas em anteriores revelações do Mesmo e Único Deus. Refletindo sobre esta convivência, Agostinho elogia o al-Andalus, com base em dados históricos, contudo, por vezes idealizando-o e mitificando-o.

E, se por um lado «não há mais justificação alguma para se ignorar o que sempre se devia ter sabido»⁷⁸² – ou seja, não se pode negar a presença islâmica na cultura portuguesa, por vezes subestimada no discurso cultural e científico luso –, por outro lado, reincidindo e universalizando a questão, Agostinho afirma, numa universalização da própria portugalidade que consubstancia a filosofia transcivilizacional do, igualmente transreligioso, Quinto Império: «temos de descobrir e formular a identidade da mensagem divina e humana que veio, aos Portugueses do total, pelas palavras de Cristo, de Maomé ou de Buda, ou se exprime por canto, dança ou escultura ou silêncio, desde os orixás africanos às liturgias malaias»⁷⁸³.

Mais do que uma vez, Agostinho da Silva quis homenagear e tornar atual o legado árabe e islâmico, nomeadamente no que respeita à poesia, do Ġarb al-Andalus, isto é, das terras lusas até aos inícios do Reino de Portugal (c. 711-1249):

Pode ter havido influência muçulmana no Sul? Pois claro que houve! Essa, é claro que houve. De muçulmanos sei eu, há muita

⁷⁸¹ Cf. *idem*, «Una, grande e livre» [1970]; «De que há povo» [1970]; «Do plural» [1971]; «Sebastianismo» [1972], in *idem*, *Ensaios sobre Cultura Portuguesa e Brasileira*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 13-14, 59, 226, 329; «Considerando o Quinto Império», [1960], in *ibidem*, *idem* *Ensaios...*, *cit.*, vol. I, p. 256.

⁷⁸² *Idem*, «A islamismos nossos», [1972], in *idem* *Ensaios...*, *cit.*, vol. II, p. 352.

⁷⁸³ *Idem*, «Realidade e sonho» [1970], in *idem* *Ensaios...*, *cit.*, vol. II, p. 34.

documentação. Existiram duas escolas de poesia, a de Silves e a de Santarém. [...] Então, temos de pensar um Portugal pluricultural.⁷⁸⁴

Quanto ao legado literário, não será inoportuno referir ainda que Agostinho da Silva parece indiretamente sugerir, em *Um Fernando Pessoa* (1958), que o heterónimo pessoano Álvaro de Campos, no seu cosmopolitismo algarvio, seja de alguma forma um “herdeiro” do al-Andalus da síntese cultural:

Nascido em Tavira, pelo outono de 1890, Álvaro de Campos, alto e magro, com seu rapado rosto, entre branco e moreno, de feições ligeiramente semíticas, que, mais do que o aparentarem a judeus, como julgava Fernando Pessoa, o ligam provavelmente à grande massa mourisca do Algarve [...]⁷⁸⁵

Esta aparentemente secundária passagem é na realidade uma referência pioneira⁷⁸⁶ – e muito lúcida – quanto ao estudo do Islão na obra e no pensamento de Fernando Pessoa e, em geral, da cultura portuguesa contemporânea, nomeadamente no que respeita ao impulso sintético e cosmopolita de *Orpheu*, já que o próprio Sensacionismo órfico («Sentir tudo de todas as maneiras»)⁷⁸⁷ foi rebatizado «neo-arabismo»⁷⁸⁸ pelo próprio Pessoa, num conjunto de textos de cerca de 1916. Com efeito, a capacidade de síntese cosmopolita, típica da arte e do pensamento da Geração de *Orpheu*, segundo Pessoa era uma herança da acima referida «glória» civilizacional que Agostinho da Silva via no al-Andalus multicultural. Nas palavras de Pessoa: «[Os sensacionistas têm] a vantagem típica do espírito árabe: a universal curiosidade activa, com que aceitam as influencias de todas as bandas, lhes aprofundam o sentido, lhes reúnem os resultados e finalmente as transformam na substancia do seu proprio espirito»⁷⁸⁹.

Há, portanto, uma linha quinto-imperialista contemporânea, na história do pensamento português, que vai de Pessoa⁷⁹⁰ a Agostinho da Silva (entre outros)⁷⁹¹, em que o Islão já não é considerado o inimigo histórico e fatal de

⁷⁸⁴ *Idem*, *Ir à Índia...*, cit., pp. 42-43.

⁷⁸⁵ *Idem*, *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães, 1958, p. 64.

⁷⁸⁶ Note-se ainda que o filósofo português lecionou sobre Pessoa no Senegal, país maioritariamente muçulmano, em 1982 (cf. R. Valente Pinho, *O Essencial...*, cit., p. 88).

⁷⁸⁷ Fernando Pessoa, *Álvaro de Campos: poesia*, Ed. Teresa Rita Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, pp. 191, 196; cf. *idem*, *Sensacionismo e outros ismos*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, INCM, 2009, p. 180.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 222.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 223.

⁷⁹⁰ Sobre Pessoa e o Islão, cf. Fabrizio Boscaglia, «Fernando Pessoa and Islam: an introductory overview with a critical edition of twelve documents», *Pessoa Plural: a Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9 (2016), pp. 38-109.

⁷⁹¹ Interessante será, a este respeito, continuar a dar atenção ao percurso filosófico de Paulo

Portugal enquanto vanguarda da Cruzada – como, por exemplo, nos textos do Quinto Império cristão de António Vieira⁷⁹², inspirados por Bandarra⁷⁹³ –, antes sendo, o próprio Islão, um elemento da formação da própria portugalidade e/ou uma força impulsionadora da autêntica vocação universalista do Quinto Império, entendido por Pessoa e Agostinho como uma nova era e uma condição, universal, de apogeu cultural e espiritual.

O sincretismo do Quinto Império, ou Era do Espírito Santo, é assimilado por Agostinho da Silva ao próprio Culto do Espírito Santo, que apresenta «todas as condições que tinham permitido aquele milagre de civilização, dos raros no mundo, que fora o califado de Córdoba. E nele [isto é, no Culto do Espírito Santo] entrava o mouro também, como se a revelação dele fosse uma revelação imperfeita e grosseira, mas, no fundo, a mesma revelação»⁷⁹⁴. Mais uma vez, Agostinho está aqui a ver uma compenetração e uma comunhão entre portugalidade, cristandade e Islão. E não o faz apenas num sentido de arqueologia cultural ou de simples erudição, antes numa complexa e integrada chave escatológica, numa escatologia onde o Islão adquire um seu lugar e papel, nobres, autênticos e particularmente coerentes com a mensagem de Agostinho.

Dado tal vínculo entre Portugal, Islão, espiritualidade e escatologia universal, não estranha, que, na linha de um Antero de Quental⁷⁹⁵ e de um Fernando Pessoa⁷⁹⁶, Agostinho da Silva foi igualmente severo ao criticar, tanto a chamada Reconquista⁷⁹⁷ (concluída em 1492), como a expulsão de muçulmanos e judeus por D. Manuel (1496), como ainda a Inquisição (1536-1821): «quanto a Mouros e Judeus, foi o pecado de D. João II e de D.

Borges, pensador do Quinto Império e do diálogo inter-religioso, que foi amigo de Agostinho da Silva e tem sido intérprete original do pensamento deste, além de ter sido editor de muitas obras do filósofo portuense. Apesar de não ter publicado ensaios sistemáticos sobre Islão, portugalidade e Quinto Império, Paulo Borges tem vindo a dedicar crescente atenção ao Sufismo, como consta deste seu artigo: Paulo Borges, «Regressar à presença anterior à filosofia: a perplexidade em Ibn 'Arabī – Uma reflexão a partir de María Zambrano», in *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, n.º 4 (2017), pp. 8-21.

⁷⁹² Cf. António Vieira, «Carta LXXXIII | Ao Padre André Fernandes | 1659 – Abril 29», in *idem*, *Cartas*, ed. J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1970, p. 484.

⁷⁹³ Cf. [Gonçalo Annes Bandarra], *Trovas do Bandarra*, Natural da Villa de Trancoso, Apuradas e Impressas, Por ordem de um grande senhor de Portugal, Oferecidas aos verdadeiros Portugueses, Devotos do Encoberto, Nova Edição, A que se ajuntam mais algumas nunca até o presente impressas, Porto, Imprensa Popular de J. L. de Sousa, 1866, p. 39.

⁷⁹⁴ A. Silva, *Reflexão...*, *cit.*, p. 70.

⁷⁹⁵ Cf. Antero de Quental, *Causas da Decadencia dos Povos Peninsulares nos ultimos tres seculos*, Discurso pronunciado na noite de 27 de Maio na sala do Casino Lisbonense, «Conferencias Democraticas», Porto, Typographia Commercial, 1871, p. 22.

⁷⁹⁶ Cf. F. Pessoa, *Ibéria: introdução a um Imperialismo Futuro*, ed. Jerónimo Pizarro e Pablo Javier Pérez López, posf. Humberto Brito e Antonio Sáez Delgado, Lisboa, Ática [Babel], 2012, p. 71.

⁷⁹⁷ Cf. A. Silva, «De que há povo», *cit.*, p. 59.

Manuel»⁷⁹⁸. Nem nos estranhará, portanto, a alegria e a militância de Agostinho da Silva ao apoiar, após o seu regresso a Portugal (1969), outro regresso, o dos muçulmanos a Lisboa, que em pleno direito voltavam à capital lusa após mais de quatro séculos desde o início da Inquisição. Fundada em 1968, a Comunidade Islâmica de Lisboa viu em Agostinho da Silva um amigo que em vários textos apoiou a sua constituição e o seu desenvolvimento. Veja-se, por exemplo, este de 1971, em que o tom do filósofo deixa supor que ele não esteja a comentar apenas um facto histórico, mas também um evento profundamente civilizacional, e de alguma forma escatológico do Espírito Santo, dada a referência ao «ecumenismo de Portugal»:

[...] esta notinha, que desejaria toda em louvor dos muçulmanos de Lisboa, e toda em lembrança do necessário ecumenismo de Portugal, que jamais a Península e naturalmente a parte que o país dela é, gozou de uma paz, uma liberdade e uma actividade criadoras, educando a Europa, não a Europa nos educando a nós, ao que pretende, como no tempo em que houve o domínio chamado árabe, sobretudo durante o califado de Córdova.⁷⁹⁹

Antes de concluirmos este nosso contributo, notemos ainda que, para além da sua obra escrita e pública, é também na sua atividade magistral, por assim dizer privada, que Agostinho da Silva impulsionou um pensamento sobre o Islão que visasse o reencontro com a portugalidade e um pleno reconhecimento da espiritualidade e da cultura islâmicas no ecumenismo universalista e escatológico. Lemos nesta chave o facto de ter sido o próprio Agostinho da Silva a impulsionar a primeira viagem de António Telmo a Granada («A ideia foi de Agostinho da Silva»⁸⁰⁰), cidade caracterizada pelo legado islâmico do al-Andalus e pela presença ativa de confrarias sufis ainda no século XX. Viagem, esta, que muito marcou o filósofo António Telmo⁸⁰¹ no contexto do chamado Grupo da Filosofia Portuguesa que, já a partir de Álvaro Ribeiro,⁸⁰² e ainda com Dalila Pereira da Costa⁸⁰³ e Pinharanda Gomes,⁸⁰⁴ procurou integrar o Islão numa visão filosófico-nacional, espiritualista e, em alguns casos, esotérica.

⁷⁹⁸ A. Silva, «Considerando o Quinto Império», p. 251.

⁷⁹⁹ *Idem*, «Do plural», *cit.*, pp. 226-227.

⁸⁰⁰ António Telmo, *Luís de Camões e o Segredo dos Lusíadas: seguido de Páginas Autobiográficas*, ed. Pedro Martins, coment. António Cândido Franco, Sintra, Zéfiro, 2015, p. 217.

⁸⁰¹ Cf. *idem*, *Viagem a Granada*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005, pp. 53-62.

⁸⁰² Cf. Álvaro Ribeiro, *Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugalíia, 1955, p. 139.

⁸⁰³ Cf. Dalila Pereira da Costa, *Contemplação dos Painéis*, Baguim do Monte, Lello, 2004, pp. 27-38.

⁸⁰⁴ Cf. [Jesué] Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 3, *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães, 1991.

4.8.6. Conclusão

Já a partir destes breves parágrafos resulta claro que, como adiantávamos, Agostinho da Silva é um autor relevante para o estudo do Islão no pensamento português contemporâneo, quer pela quantidade e variedade de passagens dedicadas ao Islão, quer pela centralidade e especificidade que o Islão ocupa em momentos da sua obra e áreas do seu pensamento, quer ainda pelo infrequente (na Europa do seu tempo e não só) reconhecimento religioso e civilizacional do Islão no seio da grande tradição universal (e portuguesa, ibérica, lusófona), um reconhecimento que encontra no Sufismo um elemento de destaque e que se acompanha a momentos de crítica franca, mas globalmente respeitosa e não anti-islâmica. Sendo oportuno que se desenvolva uma mais abrangente abordagem crítica ao seu pensamento sobre Islão, centrada nas questões do Orientalismo, do al-Andalus idealizado e da portugalidade, consideramos, contudo, importante destacar nesta sede a importância histórica, em Portugal, do legado filosófico e cultural (em sentido amplo) da visão de Agostinho sobre o próprio Islão.

Com efeito, relembando as importantes questões levantadas por Maria Leonor Xavier acerca do que é que Agostinho da Silva escreveria sobre o Islão perante os desafios da civilização na primeira parte do século XXI, diríamos que, quanto ao legado de Agostinho destes tempos, parece-nos que poucos pensadores portugueses contemporâneos tenham dado aos portugueses e aos lusófonos (e a outros leitores), tantas e tão fecundas oportunidades, nas suas obras, para se *poder pensar* o Islão, sem todos os habituais preconceitos que circulam, isto é, com alguns deles, mas pelo menos – e não é pouco – produzindo um esforço para uma compreensão mais empática e sem submeter-se àquele medo totalizante e totalitário de que a humanidade – ocidentais, muçulmanos e os outros também – tem sido frequentemente vítima, inclusivamente nos séculos XX e XXI, e cada vez mais no discurso sobre o Islão. Aquele medo que paralisa o coração e se insinua enquanto adversário do amor e do pensamento.

Se é que amor e pensamento se podem separar um do outro. Parece-nos que, segundo Agostinho da Silva, nunca o deveriam fazer.

4.9. Agostinho da Silva e a tomada de consciência do alimento: convergências com posições doutrinárias de Amílcar de Sousa, presidente da Sociedade Vegetariana do Porto do primeiro quartel do século XX, e com a dimensão ética dos “food studies”

José Eduardo Reis

O título deste ensaio é em parte motivado pela leitura de um pequeno ensaio de Agostinho da Silva, «Tomada de Consciência», publicado originalmente no jornal *O Estado de S. Paulo* na segunda metade da década de 50, no decurso do seu exílio no Brasil, e recolhido no livro *Só Ajustamentos* de 1962⁸⁰⁵. O significado daquela expressão afigura-se-nos adequado e eficaz para dar conta da intemporal atualidade do que por ele se comunica, a distensão, intuitiva ou intelectual, inspirada ou disciplinada, súbita ou adquirida, do entendimento relacional e interconectivo do ser e estar conscientemente no mundo regulado por constantes e condições físicas de grande precisão matemática. O texto de Agostinho não coloca porém questões cosmológicas com implicações metafísicas, tais como a de saber se a existência humana está inscrita nas propriedades de cada elemento do universo, em cada átomo, estrela, galáxia, e nas leis que o regem, se a consciência é, portanto, co-original com o surgimento do mundo dado ou se, pelo contrário, é um efeito de um processo cósmico que requer a sua emergência para que a tensa harmonia e a vastidão do mundo possa ser observada, percecionada, estudada, inferida por uma inteligência vital com as características filogenéticas humanas. Não se trata portanto de um ensaio agostiniano que discuta o problema da origem, da finalidade ou mesmo da unidade da vida e da consciência como efeito de um longo, complexo e regulado processo cósmico, i.e., que discuta as implicações de um princípio antrópico pelo qual se pressupõe a intervenção de um princípio criador e organizador do universo com a fim de nele surgir a inteligência humana como correlato necessário ao seu conhecimento intelectual e à sua contemplação estética. É antes um ensaio que procura diagnosticar uma crise existencial que, no contexto do pensamento joaquimita de Agostinho, convergente com a tese de fundo teológico de uma pré-determinada e benigna evolução histórica temporal em direção a um estado de graça terreal e a par de uma necessária transformação ôntico-espiritual da consciência humana, pré-anuncia a inauguração de uma era de prevalência da aspiração religiosa sobre a representação reflexiva e filosófica do mundo por uma consciência esclarecida de si. É, portanto, um ensaio que tem como

⁸⁰⁵ Recolhi a notícia da publicação original desse texto no jornal *O Estado de S. Paulo* no extenso, deslumbrado e irreverente trabalho de António Cândido Franco *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa, Quetzal, 2015, p. 462.

principal motivação temática pensar e problematizar a ideia de crise cognitiva e existencial da consciência individual e coletiva associada ao estágio coevo da evolução histórica da humanidade. Contrariando as abordagens comuns e estereotipadas sobre as principais manifestações de crise cultural, no campo da ciência, no plano do carácter humano, e no âmbito da moral, Agostinho refuta a efetiva pertinência dessa crise e relativiza os pressupostos dos seus respectivos diagnósticos com base em três argumentos. No primeiro, de teor platónico, afirmando que a ciência, malgrado as emergentes questões metafísicas do determinismo ou do acaso da sua constituição, prossegue a sua vocação instrumental de aproximação ao conhecimento objetivo e válido do mundo dos fenómenos, «revelando sob as eternas e inespaciais aparências de espaço e tempo»⁸⁰⁶ as leis da natureza. No segundo, de incidência estoíca, contrariando a tese da falência do carácter humano à luz de uma conjuntura histórica – próxima da data da escrita do seu texto e ainda sob o influxo traumático da segunda guerra mundial, «de fazer soçobrar a mais temperada das vontades»⁸⁰⁷ – que persistia em demonstrar a fortaleza e a capacidade de resistência de homens «tão vulgares como qualquer de nós, [que] sofreram sem queixa e estão prontos a sofrer sem queixa»⁸⁰⁸. Já no terceiro argumento, a sua refutação dirigida à ideia de crise moral é construída a partir de uma dupla perspectiva: relativista, por um lado, ao sustentar que a aparente superioridade da vivência coletiva da moral no passado – na Grécia e em Roma «com a religião da cidade»⁸⁰⁹, e na Idade Média, com o cristianismo – se deveu a fatores contingenciais associados à necessidade de disciplinar impulsos determinados pelo instinto da sobrevivência; progressista, por outro, ao declarar que no decurso dos tempos o nível moral, apesar de não ter sofrido variações apreciáveis, melhorou, «sempre que o homem teve liberdade suficiente para criar»⁸¹⁰. Esta cerrada argumentação refutadora da ideia geral de crise em três planos fundamentais, o da ciência, o da ontologia e o da moral, é no entanto muito paradoxalmente pensada para realçar a verificação da emergência de uma outra reiterada crise, a da filosofia, enquanto modo de conhecimento ou via de esclarecimento essencial para dar resposta às questões metafísicas sobre o porquê, respetivamente, do ato da descoberta científica, do sofrimento pessoal e coletivo e do «fundo divórcio entre as aspirações morais e o género de vida que [a humanidade] tem, pelo império das circunstâncias, sido obrigada a viver»⁸¹¹. Crise portanto da filosofia, que Agostinho assinala não propriamente pela razão desta ser incapaz de escorar ou fundamentar domínios do saber do ser e do agir que, por se manterem coerentemente

⁸⁰⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, Bahia, Imprensa Oficial Bahia Salvador, 1962, p. 86.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁰⁸ *Loc. cit.*

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁸¹⁰ *Loc. cit.*

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 88.

seguros nos seus processos e desígnios, não manifestariam sinais de ruína ou de incoerência estrutural, mas crise da filosofia por esta se mostrar vocacionalmente impotente ou disciplinarmente inadequada para responder às questões últimas e irrespondíveis, colocadas pela ciência (o porquê da descoberta), pela ontologia (o porquê do sofrimento) e pela moral (o porquê da não libertação do peso de ser). A tomada de consciência a que Agostinho se refere é assim correlata não só a da verificação de uma crise, se não mesmo de uma cessação, a da filosofia teórica e laica, por ele considerada assertivamente como «um pequeno episódio numa longa história humana» e hipoteticamente como «um fenómeno puramente histórico»⁸¹², mas também, e sobretudo, como significando uma abertura de campo à realização das «aspirações puramente religiosas»⁸¹³. Tendo em vista o desenvolvimento do nosso argumento, e fazendo uso de textos de Agostinho da época do livro *Só Ajustamentos*, convém, mesmo com o risco de simplificarmos a exegese de um tópico complexo, procurarmos esclarecer quais as implicações existenciais que, a nosso ver, estão associadas à aspiração ou consumação do sentido religioso da vida, antevista, pelo nosso autor, como sucedânea da crise da filosofia e como inerente à referida tomada de consciência. A configuração dessa aspiração religiosa tem por núcleo de expansão o cultivo do Amor incondicional, inspirado no exemplo de Cristo, e por horizonte teleológico a «íntima e última verdade que nas coisas anda e que faz que seja possível terem coexistência na história a noção de lei e a noção do fraterno amor»⁸¹⁴. Nesse ímpeto da tomada de consciência da natureza sagrada da vida e de atração por um futuro de elevação espiritual coletiva, reverbera talvez a fé mais constante e inabalável de Agostinho, a da crença na perfectibilidade do ser – para a qual, como se sabe, ele sondava na leitura mítico-utópica da história de Portugal e da vocação marítima do seu povo uma simbólica função providencial na inauguração daquele futuro. Nesse ímpeto é possível identificar três determinações, interligadas, sem ordem de prioridade ou de ordenação hierárquica entre si, mas que refletem, na unidade da sua conjugação, a apreensão ideal do mundo segundo Agostinho, mas também, cremos, os vetores da sua regra de conduta pessoal, tal como a demonstrou ao longo da sua vida. O primeiro é a que adverte contra o insidioso alastramento da rotina, a atitude repetidamente inconsciente que esteriliza o ânimo e que impede que «numa organização futura [a] oportunidade da aventura esteja aberta para todos»⁸¹⁵, aventura que não tem necessariamente que ver com estados de ânimo alterados pela excitação dos sentidos, mas pelo nível de consciência com que cada qual lida com as tarefas que se lhe colocam.

⁸¹² *Ibidem*, p. 89.

⁸¹³ *Loc. cit.*

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

O homem que, vestindo-se, nem pensa no que faz [...] não está deixando de, por um facto mínimo, se submeter ao hábito e, por aí, retardar o advento do céu. É isso mesmo: céu não se ganha por hábito; céu se ganha porque todo o acto de todo o dia apareceu com uma invenção que requer a cada momento toda a nossa inteligência, toda a nossa atenção, toda a nossa vontade.⁸¹⁶

O segundo vetor da tomada de consciência de que nos fala Agostinho, e que podemos inferir de outros ensaios do livro *Só Ajustamentos*, é o que implica a superação da dual conduta do contemplar e do agir. Para esse fim, Agostinho antevê o advento de uma ordem à escala universal, iniciada e experimentada em voluntárias «comunidade[s] piloto» orientadas para a consciente prática conjugada daqueles dois valores. Nos inícios da década de 60 do século passado, Agostinho perspectiva assim a fundação de comunidades que, na terminologia proveniente dos contemporâneos estudos académicos sobre a utopia (*utopian studies*), se designam por «comunidades intencionais». E concebe-as não só a partir de exemplos de congregações de matriz católica suas contemporâneas, concretamente as do padre Foucauld, mas sobretudo como um efeito materializado da sua indefectível esperança na função adjuvante da tecnologia em libertar o ser humano da sua condição de «simples animal de trabalho»⁸¹⁷ e de o tornar apto a poder habitar o tempo do ócio criativo – aquele que deu

o tipo de vida dos povos naturais [...], que permitiu a espantosa reunião das duas Grécias, a clássica e a romântica [...], que está na origem das agremiações religiosas [...], o único exemplo de verdadeiro comunismo [...], que, mais perto de nós, deu todo o movimento e todo o jeito de existência dos enciclopedistas.⁸¹⁸

Essa conjugação ou síntese é por Agostinho apresentada não só como constituinte – «haverá homens na medida em que algum ser agir e contemplar»⁸¹⁹ –, como também uma possibilidade universal real que, para derrogar qualquer imputação de nefelibatismo inconsequente ou improcedente *wishful thinking*, é ilustrada e explicada por via da experiência direta e comum:

Não imaginamos homem que na sua vida ou na história não tenha alguma vez olhado céu e mar, com amor se perdendo; igualmente nenhum que alguma vez, plenamente concentrado, se não tenha lançado a alguma tarefa que, inteligente e claramente, lhe tenha aparecido

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

como essencial. Porque é isto o agir; o resto é ou agitar-se, ou simplesmente trabalhar; o qual trabalhar, qualquer que seja o seu grau de liberdade é sempre escravatura.⁸²⁰

Dissipada a rotina, desativado o hábito alienante e entediante, exercitada a tarefa necessária inerente ao fluxo temporal da existência comum, sem rotina e sem hábito, esclarecida pela clara percepção do seu mistério e com a incondicional gratidão pela sua dádiva, a terceira determinação na tomada da consciência que Agostinho enuncia em diversas passagens de *Só Ajustamentos*, mas igualmente em muitos dos seus escritos, ensaísticos, novelísticos, epistolares, pedagógicos, poéticos, é a que encara e consagra o exemplo da santidade como guia de conduta da «sacratização de toda a vida»⁸²¹. Assim, é ainda no quadro da pedagogia e do exemplo de vida de Cristo, aquela que, de acordo com Agostinho, indicou o caminho de transformação do *homo civilis* da polis greco-romana em *homo fraternus* da teleológica e esperada cidade de deus, que o nosso autor concebe a expressão de uma consciência pacificamente santificada, de certo modo vista como uma excentricidade – «poucos serão ainda hoje os cristãos que ponham claramente diante de si como ideal e com o fim serem santos»⁸²² –, mas que ele toma, mais do que um hipotética possibilidade ontológica, como «uma obrigação de todo o homem»⁸²³.

Tão determinado, esclarecido e generoso, se não mesmo rarefeito e até utópico programa de vida conduzido por uma consciência atenta (não rotineira), contemplativamente ativa, sacralizante e santificante da global e diversificada interdependência dos fenómenos da natureza e do mundo animal, constitui, a nosso ver, a fundamental razão da livre tomada de decisão por Agostinho de adotar e até de preconizar, discretamente, um regime alimentar vegetariano⁸²⁴. Essa sua consciência surge também amparada ou ampliada pela firme convicção, inscrita aliás num paradigma do pensamento utopista com projeção universal, num estádio originário de plenitude, numa idade de ouro (na tradição clássica) ou num paraíso terreal (na tradição judaico-cristã), símbolos de uma condição de harmonia sagrada entre todos os seres da natureza, cuja perduração podia ser, segundo ele, perfunctoriamente entrevista no modo de vida de povos considerados primitivos, de origem não europeia, entre os quais os Índios do Brasil⁸²⁵. Na sua interpretação etioló-

⁸²⁰ *Loc. cit.*

⁸²¹ *Ibidem*, p. 57.

⁸²² *Ibidem*, p. 69.

⁸²³ *Loc. cit.*

⁸²⁴ Um dos testemunhos mais eloquentes da opção de Agostinho em adotar um regime vegetariano é dada pelo seu explicando e futuro escritor Ruben A. Cf. A., Ruben, *O mundo à Minha Procura*, vol. II, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1969, pp. 86-7.

⁸²⁵ Agostinho alude a informes de etnógrafos e de viajantes dos séculos XIX e XX para afirmar que eles revelaram a «descoberta de pequenas populações na África, na Oceânia, na América e na Ásia, que viviam uma existência [...] correspondendo ponto por ponto à descrição que tinham

gica da constituição das sociedades humanas onde reina o dissentimento e a desordem civilizadamente ordenada, Agostinho faz apelo ao seu conhecimento da literatura e dos mitos da cultura greco-romana, atribuindo-lhes um valor de verdade e de explicação inteligível dessa hipotética harmonia sagrada e primordial. E, em várias ocasiões dos seus escritos, o registo da perda desse estado é assinalado como sendo concomitante do sacrifício animal e do abandono do alimento frugívoro. A explicação para essa rutura na ordem una, originária do mundo, e para a ocorrência da sucedânea violência exercida pela perda do sentido intuitivo de irmandade do ser humano com todas as outras criaturas do reino animal, teria por origem provável, de acordo com Agostinho, um

factor biológico importantíssimo, o da fome. A certa altura, tendo rareado os frutos da floresta, o homem ter-se-ia voltado para a alimentação animal. [...] Em lugar do contacto perfeito com a natureza, só possível com uma alimentação frugívora, o homem entrava agora em guerra com a natureza, no que respeita às actividades da caça e pesca.⁸²⁶

Tanto nesta justificativa enunciada em 1946/7, no contexto da sua tese sobre a função religiosa do teatro na Grécia antiga, como na que havia expandido, em 1930, sobre as razões que atribuiu ao cometimento do sacrifício animal, Agostinho encarou a prática do regime carnívoro como a expressão de uma queda ontológica causada pela rutura da solidariedade entre seres e pela consequente desordem instituída pela vontade de domínio humano sobre outras espécies e sobre natureza em geral⁸²⁷. Na sua interpretação, muito provavelmente devedora das teses de Teixeira Rego⁸²⁸, a origem dos rituais de

feito os gregos da humanidade dos primeiros tempos». (Agostinho da Silva, «A Comédia Latina» 1946/47? in *Dispersos*, Lisboa, ICLP, 1989, pp. 178-179.) A propósito da ação do Serviço de Proteção Brasileiro escreve Agostinho: «um tempo novo principiou para o indígena brasileiro, o tempo de o verem não como um selvagem, mas como uma das criaturas que melhores exemplos poderiam dar do amor universal: amor a animais que se não escravizavam, mas que são inteiramente companheiros, deles se não separando serviço algum e não os desabituando da sua vida própria pela esmola que se lhes dê de comida e abrigo; pássaro, lá vai, lá voa, lá volta livre, amor à natureza das plantas, dos montes ou dos rios ou das estrelas, vivificadas em mitos; amor ao ser humano, à mulher que se não oprime, à criança que se não maltrata.» (Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, p. 104.)

⁸²⁶ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 178.

⁸²⁷ Referimo-nos às teses que constam, respetivamente, do seu ensaio «A Religião Grega», de 1930 e do prefácio às suas traduções de Plauto e Terêncio, intitulado «A Comédia Latina», de 1946/7.

⁸²⁸ Professor de Agostinho da Faculdade de Letras do Porto, Teixeira Rego é autor de um ensaio com o título *Nova Teoria do Sacrifício*, publicado em 1918, em que associa a queda da humanidade ao momento em que ela passou a sacrificar animais para se alimentar da sua carne.

sacrifícios animais radicaria na necessidade do ser racional expiar a sua má consciência pela brutal violação do sentido sagrado da vida:

por qualquer circunstância, o homem primitivamente frugívoro, teria sido obrigado a alimentar-se com a carne de animais até aí sagrados para ele; abatera o primeiro e logo sentira todo o horror do seu crime: matara um companheiro, um amigo, e o seu primeiro movimento foi de fuga; depois, para que os deuses lhe perdoassem fazia-os tomar parte do festim.⁸²⁹

Independentemente do grau de validade e da amplitude de verdade que se queira atribuir a esta explicação – que obviamente valoriza o princípio da solidariedade vital em detrimento do princípio do dissentimento mortal, que sobreleva a inteligência da compaixão por oposição à astúcia da governação sobrevivente –, o que dela se deve retirar é que se conforma à religiosa consciência integradora e de respeito global que Agostinho, ainda numa fase próxima da sua juventude, manifesta pela qualidade sagrada de todas as formas de vida, em particular as dotadas de maior complexidade neurosensitiva. Não é aliás despropositado inferir do cuidado que ele votou aos animais não humanos o facto de ter incluído, nos 60 volumes das 10 séries publicadas (das 16 anunciadas), entre 1940 e 1944, dos seus *Cadernos de Iniciação*, 6 monografias sobre o comportamento biológico e a morfologia das abelhas, moscas, aranhas, enguias, castores e tubarões⁸³⁰. A esta produção monográfica, sintomática do cuidado que Agostinho sempre manifestou em relação ao mundo animal (e de que o seu grande apreço por gatos constitui talvez a expressão mais tangível) há ainda que adicionar três das seis palestras radiofónicas, realizadas em 1939 e destinadas a um público infantil, cujos temas versaram sobre a «A Vespa», «A Raposa», «Os Animais Pré-Históricos»⁸³¹. António Cândido Franco levanta a hipótese, com base

⁸²⁹ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 165. E continua Agostinho: «O rito estranho das Bufónias, antiquíssimo, reproduzia com pormenorização a cena primitiva: havia a fuga do sacrificador, a acusação de todos os que tinham tomado parte na cerimónia; finalmente, a condenação dos instrumentos que tinham servido para cometer o crime.» (*Loc. cit.*)

⁸³⁰ Todas estas monografias constam do *Volume IV: Cadernos de Informação Cultural. Tomo I da Obra Reunida de Agostinho da Silva* e podem ser livremente consultadas no portal eletrónico <http://www.agostinho.da.silva.pt>. Convém ainda acrescentar que Agostinho da Silva, no decurso da sua estadia no Brasil, viria a desenvolver investigação aplicada no Instituto Oswaldo Cruz, do Rio de Janeiro, sobre insectos, a ponto de co-publicar, em 1952 e 1954, dois estudos entomológicos. Sobre esta fase da sua vida, cf. o capítulo «o Instituto Oswaldo Cruz, Niterói e o Itamarati» da biografia de António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso*, Lisboa, Quetzal, 2015, pp. 395-403.

⁸³¹ Estas palestras radiofónicas deram corpo a um dos objetivos definidos pelo «Núcleo Pedagógico Antero de Quental», uma agremiação fundada em 1939 com objetivos de intervenção cívica e cultural. Foi projetada a partir da tertúlia que reunia em casa de António Sérgio e que integrava, além de Agostinho da Silva, Castelo Branco Chaves, Álvaro Salema, Pedro Nascimento, Fernando

na interpretação que faz de uma passagem do texto que Agostinho preparou para a sua palestra radiofônica, de 12 de Julho de 1939, sobre Ghandi, de ter sido essa sua investigação sobre a filosofia da não-violência distendida a todos os seres vivos praticada pelo fundador do estado indiano que teria determinado a sua opção por se alimentar sem recorrer ao sacrifício de animais⁸³². O que importa destacar não é tanto o momento da *anagnorisis* de Agostinho sobre a natureza do alimento que ingeria, i.e., da circunstância motivadora da sua tomada de consciência em reconhecer que a preservação da sua vida animal humana não tinha necessariamente de implicar a liquidação sistemática e inconsciente ou indiferente da vida animal não humana, mas sim a sua compreensão intuitiva fundada em argumentos filosóficos, teológicos, místicos, poéticos, políticos sobre a unidade sagrada que congrega todas as formas de existência e sobre a possibilidade da sua celebração contínua num futuro marcado pela restauração da Idade de Ouro. Era com esse sentido prospetivo ideal, fundado numa ecuménica abertura do campo de consciência, sem que para tanto nela vislumbasse alguma necessidade de coerção, que Agostinho pensava a possibilidade de uma ordem livre de egoísmos e em que os animais não humanos deixariam de ser presas do alimento humano. Recorrendo a uma argumentação teleológica, dá-nos Agostinho no texto *Alcorão*, redigido e fotocopiado no Brasil em 1947, espécie de manifesto para a fundação de uma sociedade plenamente redimida, a seguinte representação desse estádio edénico: «Para o homem feliz, unido a Deus, não pode haver senão um regime de não-propriedade, seja qual for o domínio considerado (bens materiais, animais, mulheres, crianças)»⁸³³. Para a consumação dessa sua aspiração tida como uma possibilidade ontocosmológica, Agostinho, que era absolutamente refratário a soluções totalitárias e que sabia que os regimes alimentares são culturalmente determinados e geradores de hábitos e dependências psicofísicas, muito resistentes, portanto, a recomposições, reconversões e reaprendizagens ordenadas por uma tomada de consciência sacralizante da vida em geral, nunca adotou uma atitude prosélita ou de missão relativamente à sua opção ética pela dieta frugívora. De facto, chegou mesmo a publicar, em 1942, no âmbito dos *Cadernos de Iniciação*, a monografia *Alimentação Humana*, tematicamente orientada por objetivos de erradicação da fome, de produção e distribuição equilibrada dos recursos alimentares, de promoção de uma dieta omnívora racionalmente equilibrada. O tom geral desse ensaio é portanto concebido a partir do reconhecimento

Rau. É ainda de destacar que a intenção comunicada por Agostinho na primeira emissão, mas que não se materializou, era a de fazer um conjunto de programas sobre os seguintes animais: castor, leão, tigre, elefante, hipopótamo, foca, baleia, camaleão, formiga, abelha. Cf. o capítulo «O Núcleo Pedagógico Antero Quental», in António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso*, Lisboa, Quetzal, 2015, pp. 253-266. Sobre a relação de Agostinho com os gatos, cf. *idem*, p. 62.

⁸³² Cf. *ibidem*, p. 291.

⁸³³ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 72.

da posição de hegemonia antropocêntrica ou, numa terminologia mais conforme à ética dos direitos dos animais, de uma posição especista⁸³⁴. À época em que escrevia sobre a alimentação humana, e mau grado a sua consciente escolha por uma dieta frugívora, o entendimento de Agostinho era muito provavelmente o de considerar, em conformidade com o estágio de desenvolvimento material e espiritual em que a humanidade se encontrava, que se deveriam desenvolver as melhores condições de produção, distribuição e informação para assegurar à escala planetária uma nutrição básica e saudável. Uma vez alcançado esse objetivo, Agostinho, em linha com o seu pensamento de matriz utópico-milenarista, antevia a possibilidade ideal da humanidade evoluir para um estágio de consciência ecuménica mais apurado em que a questão da natureza do alimento humano e do sofrimento animal inútil à sua obtenção fosse recolocada como uma real interpelação ética fundada na consciência sagrada da vida. É aliás nessa qualidade de «pensador de mundos a haver» – na feliz expressão de Paulo Borges – que Agostinho reflete, pelo menos em duas ocasiões, a ambiguidade de propor a justaposição, no que à qualidade do alimento da humanidade diz respeito, fontes de nutrição e regimes dietéticos baseados ou privados de proteína animal. Assim, no ensaio «Servir, Criar, Rezar» de *Só Ajustamentos*, para dar exemplos de uma má utilização de recursos e de desperdício do potencial que pode ser utilizado pelas forças latentes em prol do bem-estar da humanidade, da sua realização criativa e da sua santificação por via da oração no e pelo amor incondicional pela vida, Agostinho refere o mar como fonte inesgotável de alimento. Se, por um lado, numa lógica especista, ele lamenta o facto de os processos de pesca serem primitivos, por outro, como indício da sua consciência de que o alimento humano pode ser garantido sem recurso ao sacrifício animal, acrescenta que nesse mar se «começa a descobrir o valor nutritivo do plâncton»⁸³⁵. Com maior evidência, esta dualidade de posições, simultaneamente especista e não especista do pensamento de Agostinho, dualidade que reflete a clareza do seu juízo relativamente à coexistência temporal de níveis diferenciados de consciência e de empatia vital, sobrevém no ponto 42 de um outro texto de tom proclamatório, *Proposição*. Neste texto, publicado em 1974, intencionalmente programático no espírito do manifesto *Alcorão* e de escopo tendencialmente político quanto aos princípios gerais a adotar para

⁸³⁴ Utilizamos este termo na aceção que lhe foi dada originalmente pelo filósofo Peter Singer: para designar «um preconceito ou atitude de favorecimento dos interesses dos membros de outras espécies.» (Peter Singer, *Libertação Animal*, trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Porto, Via Optima, 2000, [1975].) No essencial, Singer considera que assim como não é eticamente admissível que um grau superior de inteligência confira o direito a um ser humano de utilizar um outro para o seu próprio benefício, assim também não há fundamento moral válido para que os humanos utilizem os animais para os seus próprios fins.

⁸³⁵ Agostinho da Silva, *Só Ajustamentos*, p. 32.

a fundação iminente de uma sociedade de justiça e bem-estar criativo, lê-se no referido ponto:

Na produção animal, deve escolher-se a fonte de proteína que seja ao mesmo tempo a mais barata e a mais adequada a cada Povo, insistindo-se, porém, sempre, no consumo da proteína vegetal equiparável: animal está no mundo para ser nosso companheiro, não nosso escravo e vítima.⁸³⁶

Agostinho da Silva, plenamente consciente das razões éticas e espirituais da sua opção dietética vegetariana, não escolhe, portanto, o caminho da missonação e da militância associativa na defesa pública dessa causa. O mesmo não sucedeu com um conjunto de ativistas reunidos em torno da *Sociedade Vegetariana de Portugal*, fundada no Porto, em 1911, e definida como

uma sociedade filantrópica que tem por fim promover a saúde e o bem-estar da Humanidade, aconselhando uma alimentação e uma higiene conforme à natureza, cujo Estatuto-Programa que tem por órgão o *Vegetariano*, mensário ilustrado de saúde, dirigido pelo Dr. Amílcar de Sousa [...] No seu § 2º declara-se ser esta sociedade alheia a questões ou assuntos político-religiosos.⁸³⁷

Nos primeiros anos do século XX⁸³⁸, o Dr. Amílcar de Sousa (1876-1940) licenciou-se em medicina pela Universidade de Coimbra, mas, após intensivos e «demorados estudos dietéticos»⁸³⁹ desenvolvidos a partir dos trinta anos de idade, adotou uma prática clínica estranha à medicina convencional e passou a identificar-se profissionalmente com a designação de médico «fisiatra-eutrófico», isto é, como terapeuta qualificado em técnicas de recuperação física e como mentor na arte do bom (‘eu’) alimento (‘trophe’). Amílcar de Sousa, que se auto-retratou como «um revolucionário de costumes»⁸⁴⁰, é autor de três obras singulares de feição utopista que, no essencial, refletem a sua filosofia naturista de vida. Duas delas encerram uma explícita intenção doutrinária, enquanto a terceira se configura como uma tentativa de ilustração ficcional do seu ideário naturista. Publicados espaçadamente num lapso

⁸³⁶ Agostinho da Silva, *Dispersos*, int. Fernando Cristóvão, org. Paulo Borges, Lisboa, ICLP, 1989, p. 623.

⁸³⁷ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa, *O Vegetariano*, 1.ª Série, Vol. 1, 1909-11.

⁸³⁸ Amílcar (Augusto Queirós) de Sousa licenciou-se em 1905. Filho de um abastado viticultor duriense, teve a oportunidade de viajar pela Europa e América e inteirar-se das práticas da medicina naturista, bem como de aceder à abundante literatura da época em língua francesa e inglesa sobre essa prática terapêutica, algo que pode ser comprovado pela extensa lista de duzentos e dezassete títulos que constam da bibliografia de *O Naturismo*.

⁸³⁹ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, Porto, 1916, p. 326.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 321.

de tempo relativamente dilatado de vinte e dois anos, os títulos e detalhados subtítulos dessas obras são unívocos na delimitação do âmbito do seu respetivo conteúdo temático: *O Naturismo. Alimentação Natural. Conselhos Higiênicos. Tratamentos Racionais. Práticas Quotidianas* (1912), *Redenção. Novela Naturista* (1923), *Arte de Viver. Método prático de alcançar a saúde de acordo com a natureza* (1934)⁸⁴¹. Em *O Naturismo*, cujas teses essenciais visam demonstrar os benefícios de uma nutrição sem compromissos, frugívora (relativa a frutos) e “crudívora” (relativa a frutos, raízes e legumes crus), Amílcar de Sousa procura identificar a origem do mal e a degenerescência da humanidade, sob a forma da dupla enfermidade da corrupção física e moral, atribuindo-a ora à ingestão de bebidas excitantes e de «cadáveres», ora à modificação dos alimentos por acção do calor. Assim, não «foi a maçã que causou dano à humanidade, segundo a bíblia. O homem tornou-se mau e criminoso por ter comido alimento cozinhado»⁸⁴². É neste ponto que o discurso higienista de incidência nutricionista de Amílcar de Sousa converge ou intercepta o discurso ético em defesa dos animais de dois militantes em Portugal do vegetarianismo, seus contemporâneos, o de Ângelo Jorge, o de Jaime Magalhães Lima⁸⁴³ e, ainda, o de Agostinho da Silva, se bem que

⁸⁴¹ Para além dos três títulos mencionados, os mais representativos de uma visão e de um imaginário utopista, Amílcar de Sousa é autor de prefácios, de colaborações em jornais e das seguintes monografias, (damos os títulos e as edições que conseguimos identificar e aceder e que correspondem se não à totalidade à quase completa produção monográfica do autor): *A saúde pelo naturismo* (1923), Lisboa, Emp. Literária Fluminense, [1918], de que há uma tradução castelhana, *La salud por el naturismo* (1918), traducido del portugues por Francisco Gallach Palés. [s.l.] [s.n.]; *A radiofonia e a medicina*. (1932) Lisboa, [s.n.]; *A radiofonia e a medicina*. (1932) Lisboa, [s.n.]; *Banhos de sol* (1937), pref. de Samuel Maia. Porto, Livraria. Civilização. Traduziu ainda para português monografias relacionadas com a prática terapêutica naturista, como por exemplo a de W. Gebhardt *Como se adquire energia: psychogymnastica geral e physiogymnastica especial. Introdução à educação pessoal para adquirir energia e actividade*. Regras Impressas para servirem de manuscrito traduzidas pelo Dr. Amílcar de Sousa (1905), Porto, Emp. Litteraria e Typographica.

⁸⁴² Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, pp. 35-36.

⁸⁴³ As razões morais adiantadas por Magalhães Lima para a defesa do vegetarianismo sucedem-se ao inventário que faz das razões dietéticas e nutricionistas. Entre as de natureza moral, refira-se a que se prende com a educação do sentimento filantrópico entre os humanos, o que o leva a perguntar: «Quem é tão bondoso e gentil para os seres duma outra espécie inclinar-se-á algum dia a injuriar o seu próprio género?» Lima, José Magalhães, *O Vegetarismo e a Moralidade das Raças*, p. 14. No seguimento dessa razão pedagógica, Lima considera como uma das principais justificações éticas a proximidade da constituição física de alguns animais com a do próprio homem «Animais perfeitos como as ovelhas e os bois, nos quais o coração, o cérebro, e os nervos diferem tão pouco dos nossos, e a separação do sangue e do espírito, os órgãos dos sentidos e por consequência o próprio sentimento, são os mesmos que são em criaturas humanas, não posso imaginar como um homem que não esteja endurecido no massacre e no sangue pode ver indiferente a sua morte e as agonias em que ela se consuma.» (*Ibidem*, 19.) É por isso que Lima considera que «para a grande maioria dos vegetarianos a questão não é se os seus bíceps e triceps são mais sólidos do que aqueles que comem carne, nem se o seu organismo está mais apto a resistir aos riscos da vida e às consequências da morte, não é isso o mais importante; para eles, o ponto importante é o reconhecimento dos

neste caso, sem um vínculo expressivo de militância associativa. Na esteira do vegetarianismo de fundamentação ética, Amílcar de Sousa não deixa de verberar, mas não tanto com a insistência com que o faz contra a ingestão de produtos que considera tóxicos, a crueldade exercida sobre os animais com vista à sua utilização como fonte de alimentação. «Clama-se pela falta de carne! Que bárbaro e que cruel não é o homem que, para viver, precisa de matar os animais!»⁸⁴⁴. Se uma das componentes da instância crítica do discurso de feição utopista deste autor é não poupar o estado geral da nação portuguesa no que concerne à sua tradicional dieta alimentar, mas também à sua má educação, à corrupção dos seus costumes, à sua falta de qualidade habitacional, ao desordenamento da sua paisagem, já a instância idealista desse discurso contempla não apenas prescrições gerais de reorientação nas políticas estruturantes do país, mas também incisivas proclamações de carácter profetizante. Assim, e em consonância com a sua doutrina naturista, Amílcar de Sousa vaticina que:

Hortas e pomares são e serão, cada vez mais, no futuro, os dois sustentáculos maiores da nacionalidade, pois todas as nossas efêmeras indústrias fabris vivem unicamente pelo favor das pautas alfandegárias, aliás seriam aniquiladas pela concorrência da importação estrangeira. A cultura da terra é a melhor das aplicações da actividade e inteligência do homem. Quando realizada com ciência e arte, só por si, poderá operar o milagre de redimir uma raça decrépita pela intolerância, pela doença, pelo vício, bebido todos os dias no álcool e comido na carne nefanda como na vida dissoluta. [...] Portugal é um país agrícola. É necessário fazer a educação agrária da vida nacional e dar a nossos filhos uma educação física e moral salutar, fazendo-os cursar escolas práticas de agricultura, pelo menos dos dez aos quinze anos.⁸⁴⁵

laços de afeição e boa vontade que unam o homem aos chamados animais inferiores e a ampliação até esses nossos irmãos do sentimento que já pôs termo ao canibalismo entre os homens.» (*Ibidem*, 29.) Lima vai mesmo ao ponto de fazer uma invulgar crítica à história de Portugal e a desqualificar a gloriola do seu passado imperial a favor daquela que considera ser a maior «grandeza da história» da humanidade protagonizada pelo povo indiano: «Dobrámos o cabo das Tormentas, escravizámos o índio, e ameaçando a terra, o mar e o mundo, tudo calcámos vitoriosos, e em nosso triunfo nos glorificámos. Se porém me fosse dado escolher entre a sorte do vencedor e a do vencido, diria, com pena de incorrer em acusação de traição ao amor à pátria, que a todas nossa glórias, que são muitas, sem embargo, e brilhantes, eu preferiria que como na Índia do século XXVIII, três milhões de portugueses tivessem a coragem, que o índio teve, de preferirem morrer de fome matar os animais seus companheiros e seus servos e amigos.» (*Ibidem*, 31-2.)

⁸⁴⁴ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 295.

⁸⁴⁵ Américo Sousa, *Arte de Viver*, Porto, Sociedade Vegetariana, 1934, pp. 70-71. É justamente em alternativa ao defeituoso paradigma educativo português que Américo de Sousa considera que: «Essas escolas [as agrícolas], tendo verdadeiro espírito educativo, servem de corretivo à defeituosa educação nacional e não apenas para acomodar apadrinhados bacharéis sem amor pela causa da

Esta vertente profética-utopista de orientação nacionalista adquire várias tonalidades. De algum modo, ela tem como suporte o reconhecimento de que o país Portugal, do ponto de vista morfológico, geográfico e climático, abstraído da má ou deficiente ocupação que dele fazem os seus habitantes, configura um éden com um potencial de irradiação redentor à escala planetária:

País delicioso este, quanto à natureza e ameno quanto ao clima; «jardim à beira mar» o apelidou o poeta, mas estação de saúde o pode dizer o higienista. Desde as montanhas todas cheias de formosos golpes de vista e de boas e lavadas camadas de ar que limpam e depuram os pequenos alvéolos dos pulmões obliterados, até às planícies calmas e sossegadas, onde bucolicamente os campos se estendem de viço e cor, Portugal pode apresentar-se como um modelo de terra edénica, se mais cuidado houvesse nas instalações.⁸⁴⁶

De facto, as condições naturais do país são descritas por Américo de Sousa num tom que ressoa a ideia utópica-milenarista da nação eleita que mesianicamente anuncia e inaugura uma nova era da história da humanidade. No capítulo «O triunfo do frugivorismo» de *O Naturismo* lê-se, em termos peremptórios e evocadores da memória literária do autor, uma variante providencialista da caracterização geográfica e climática de Portugal, mas agora enaltecida pela virtudes dos seus solos e do seu potencial frutícola, i.e., pelas qualidades dos bens naturais adequados a um regime alimentar frugívoro:

Não há nação alguma da Europa tão excelentemente preparada para a vitória do naturismo! País este onde há não há os excessivos calores argelinos, nem os frios siberianos! A temperatura quase não desce abaixo de zero, e, por assim dizer, não sobe além de trinta graus. E o que é mais notável: em qualquer lugar onde se plante uma árvore de fruto adequada, ei-la em breve tempo a dar alimento ao feliz proprietário. Onde haja um pouco de humidade dá-se excelentemente a nogueira ou a aveleira. Nos terrenos secos a amendoeira prospera,

terra. Urge até, numa reforma mais completa, vibrar um golpe certo nos ninhos da madraçaria intelectual deste país, acabando, progressivamente, com os cursos liceais feitos dentro das cidades e substituindo-os por cursos equivalentes realizados naquelas escolas onde o desenvolvimento intelectual científico dos rapazes se faria a par do mais proveitoso desenvolvimento físico, proporcionado por ligeiros trabalhos de campo.» (*Ibidem*, pp. 71-72.)

⁸⁴⁶ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 165. Esta imagem de um Portugal geográfico naturalmente ideal, contrasta com a imagem de um Portugal geográfico humanamente real. «Qual a pessoa por rotineira em todas as terras do país que, observando bem, não esteja de acordo com o desmazelo coletivo a que se vota a nossa natureza? Quem tenha viajado pela generosa França e pela Inglaterra de verdes relvados; pela Holanda dos canais e pela Suíça do Monte Branco, sofre por vezes uma desolada consolação.» (*Ibidem*, 166.)

assim como o pinheiro manso que António Nobre cantou no seu livro de versos *Só*. As nozes, as amêndoas, os pinhões, as avelãs, etc., eis o alimento primordial, sem o que não podem viver os devotos da dieta pura: isto quanto ao alimento basilar, porque quanto aos frutos sumarentos é Portugal tão rico que os exporta em abundância, e mais ainda, se os cultivadores se dedicassem à pomologia.⁸⁴⁷

A convicção fideísta, messiânica, de Amílcar de Sousa na revolução ética-dietética a ser prosseguida em Portugal é, como se percebe, inabalável, embora se fundamente mais em razões topológicas do que propriamente ontológicas, digamos assim, mais em razões que se relacionam com coordenadas geográficas do ser de Portugal do que com formas tradicionais de aculturação do ser português. «O vegetarianismo caminha e há-de criar prosélitos neste país excelentemente dotado para esse movimento regenerativo»⁸⁴⁸. Na economia deste pensamento messiânico nacionalista de Amílcar de Sousa, participante, a nosso ver, mesmo que de modo evanescente, de um importante veio da cultura portuguesa, onde se inscreve também o de Agostinho da Silva – e que Miguel Real definiu como «complexo-cultural vieirino» para caracterizar uma constante propensão da mitologia intelectual portuguesa, a da auto-representação gloriosa e messiânica do destino da nação⁸⁴⁹ – prefigura-se uma visão profética-utópica de alcance supra-nacional aplicada a toda a humanidade. Ou dito de outra maneira, no contexto do discurso utópico profetizante de Amílcar de Sousa sobre o valor salvífico do naturismo para o conjunto da humanidade, o seu discurso messiânico sobre o papel da nação portuguesa visando esse desígnio ocupa a função instrumental e mediadora da sua virtual realização. Da nação «que definha», o Portugal, moral e fisicamente ressurgido por efeito da acção educadora, purificadora e morigeradora da *Sociedade Vegetariana*, converte-se no Portugal da «estação de saúde» com a função de contribuir para a regeneração doutros povos: «Chamemos à nossa terra todos os habitantes do norte da Europa. Só a Natureza cura.»⁸⁵⁰. Ou ainda, segundo outra formulação possível, poder-se-ia dizer que, no arco do pensamento utopista de Amílcar de Sousa, do Portugal distópico se passa ao Portugal utópico pela mediação da esperança profética. Esse mesmo movimento acompanha aliás as considerações gerais do autor sobre o destino geral da humanidade. Assim, se «a verdade é que, na sociedade moderna o homem é um comedor de cadáveres animais»⁸⁵¹; se os «comedores de cadáveres vêm a sua dentição destruída»⁸⁵²; se o homem é «um vicioso por hábito.

⁸⁴⁷ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 316.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁴⁹ Cf. Miguel Real, *A Morte de Portugal*, Porto, Campo de Letras, 2007, p. 13.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁵¹ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 23.

⁸⁵² Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 108.

Está no costume de ingerir substâncias alimentares modificadas pela retorta perturbadora dos fogões»⁸⁵³; enfim se «lavra por toda a parte o mal»⁸⁵⁴, então, ao se reconhecer que o «frutarismo, de verdade, é o meio alimentar mais adequado ao homem»⁸⁵⁵ e que «é pela alimentação bem regrada e própria que a saúde se pode conseguir»⁸⁵⁶, concluir-se-á daí que «considerações radicais, expressas assim, sem pruridos inovadores [...] conduzem [...] a uma restauração vitalizadora que se há-de formar para a salvação da humanidade artrítica»⁸⁵⁷, e que, ao sermos «sóbrios», o «nosso cérebro, melhor irrigado por sangue rútilo, melhor produzirá esforço, inteligência e vontade. E dessa forma a vida mais se alongará em perfeição e amor»⁸⁵⁸.

Fundado então na convicta certeza de que o «frugivorismo avança!» e que em «breves anos daremos ao mundo a boa-nova duma grande parte da população portuguesa vivendo dos produtos da terra»⁸⁵⁹ – num movimento progressivo de purificação alimentar devidamente regulado pelas normas do «catecismo naturista» ou da «prática naturista»⁸⁶⁰ que permitirão ao «*carnívoro* mais inveterado passar para vegetariano e daí para *frugívoro* [...] para ser por fim um *crudívoro puro*»⁸⁶¹ –, Amílcar de Sousa não duvida que a generalização desse regime de vida inaugurará uma nova era de bem-estar e harmonia universal. «Essa perfectibilidade há-de ser atingida. Esse renascimento conseguir-se-á com o tempo, desde que a superioridade do régimen frutariano [sic] for patente à humanidade como o único método de ressurgimento e depuração das raças»⁸⁶². A fase mais avançada, o estágio último da regeneração da humanidade, coincidente com a inauguração do reino paradisíaco na terra, será protagonizada por uma nova raça, a «raça do futuro [...] aquela que não se alimentar senão com alimento cru»⁸⁶³.

São várias, portanto, as incursões visionárias de Amílcar de Sousa num tempo universal paradisíaco que ele sonha nos limites da sua militante convicção naturista. Incursões cuja enunciação varia entre o modo hipotético condicional e o modo assertivo futuro, isto é entre a possibilidade especulativa e a convicção proclamatória utopistas, ambas fundadas em sinais que ele crê entrever na realidade sua contemporânea. Ora, como fatores adjuvantes para se assegurar o êxito dessa revolução alimentar, a mãe de todas as revoluções, segundo a doutrina de Amílcar de Sousa, há que considerar, não só

⁸⁵³ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 41.

⁸⁵⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 116.

⁸⁵⁵ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 42.

⁸⁵⁶ *Loc. cit.*

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁵⁸ *Loc. cit.*

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 320.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, pp. 335-336.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 336.

⁸⁶² *Ibidem*, pp. 89-90.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 191.

a (ré)educação contínua segundo as regras nutricionistas e morais do natu-rismo postuladas nos códigos acima referidos, mas também com o efeito be-nigno soteriológico da natureza e da agricultura: «Na cultura da terra está a salvação. [...] Advirão épocas, não longínquas, de novos ideais! Então o tra-balho dos campos será tido por uma honra por todos»⁸⁶⁴. Interessa-nos este vaticínio relativo ao valor salvífico da agricultura e da natureza para reintro-duzirmos mais um tópico fundamental do pensamento utopista de Américo de Sousa, de algum modo também coincidente com a tese de Agostinho da Silva sobre a primordial idade aurífera e harmoniosa da humanidade. E este, em aparente contradição com a sua vertente profética de pendor messiânico e idealizante, é o tópico que poderíamos identificar como subsumível no paradigma que designamos de utópico-pastoral⁸⁶⁵. Definível pela sua inscri-ção numa conceção regressiva, reverberante da mítica e arquetípica nostalgia pelo paraíso perdido, o passado, enquanto tempo e cenário de uma mítica unidade holística, é também representado idealisticamente por Amílcar de Sousa por via do contraste que estabelece com o seu tempo coevo: «Como estamos, neste século XX, longe do tempo feliz em que o homem liberto da civilização passava a vida livre dos animais selvagens»⁸⁶⁶. Assim, no seu tom caracteristicamente proclamatório, Amílcar de Sousa, alardeando a tese de que a natureza no seu estado puro é assistida de uma função regeneradora, declara:

Regressar à origem deve ser um dos objectivos da humanidade, tão perversa física e moralmente, tão cheia de preconceitos e de abusos, pois o homem, se nasce para a liberdade e luz, sol e ar, em breve o convencionalismo o algema a um potro iníquo que chama civilização.⁸⁶⁷

E, ainda, num outro contexto, num tom entre a indignação e a exortação: «Que insânia nos fere? Detenhamos nessa dementada carreira o ‘homem do século’, procuremos imitar o ‘homem primitivo’»⁸⁶⁸. Essa regressão integrati-va no todo originário, visando um efeito terapêutico – «A cura pela natureza realiza-se assim. Com a simplicidade dum sacerdócio»⁸⁶⁹ – tem, para o autor, uma razão antropológica que ele apresenta como cientificamente fundamen-tada, mas que não pode deixar, por défice de argumentação crítica, de ser

⁸⁶⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 136.

⁸⁶⁵ Cf. José Eduardo Reis, *Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ciência e Tecnologia, 2007, pp. 517-518.

⁸⁶⁶ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. 269.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁶⁹ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 181.

reconhecida como sendo construída a partir de uma petição de princípio: «O Naturismo moderno é melhor que o de Hipócrates porque se baseia na verdade antropológica de o Homem ser um frugívoro, por comparação com os antropoides»⁸⁷⁰. E, numa formulação característica de um dispositivo temporal utopista que faz *tabula rasa* do presente, o passado surge representado como um tempo perfeito que, suspendendo, contornando ou superando o momento atual, se combina idealmente com um futuro, representado também como um tempo perfeito, na constituição de uma duradoura ordem harmoniosa e triunfante sobre o turbulento processo da história: «O fruturismo, que foi um regímen do passado, há-de ser, sem a menor objecção, o regímen do futuro»⁸⁷¹.

É interessante notar que embora Amílcar de Sousa tenha consciência que as suas formulações possam ser lidas numa clave panfletária, ele as procure diluir, num movimento dialético de pensamento contraditório com esse auto-reconhecimento, segundo uma ordem de razões que considera superior e cientificamente fundamentada. Por isso, não se poupa em declarações não só sobre a sua convicta certeza da revivescência paradisíaca – «*O frugivorismo é a felicidade*. [...] Estas palavras parecem sectárias. Entretanto, à face da razão pura e do raciocínio científico nada mais verdadeiro do que a doutrina exposta»⁸⁷² –, mas também sobre a prefiguração empírica desse estado edénico – «E o leitor, ao experimentar esse bálsamo vital, terá a sensação das doçuras do paraíso, da vida serena, duma era de paz, de amor e de beleza»⁸⁷³. Em resumo, para Amílcar de Sousa, a fórmula para se alcançar a felicidade resultaria, portanto, de um voluntário e conduzido esforço humano de reintegração na ordem natural das coisas, concomitante da assimilação de um código alimentar e moral benigno supostamente inerente à harmonia dessa ordem: «A terra seria um éden se os homens se orientassem por normas sem morticínio e sem excitantes. A paz reinaria nos nossos corações: refletir-se-ia em perpétuas graças. E não odiaríamos nunca.»⁸⁷⁴. Além disso essa ética dual, alimentar e cívica, formulada no condicional futuro, também comportaria, segundo o autor, efeitos na qualidade estética da vida encarada como uma oportunidade para a afirmação e a vivência do belo: «Se aliarmos os deveres fisiológicos, os preceitos morais da bondade, do altruísmo, do dever e da honra, então será a beleza objectiva e subjectiva integralmente adquirida – O belo físico e o belo moral, ficarão ligados na sua mais alta expressão!»⁸⁷⁵.

Em termos comparativos podemos então afirmar que, ressalvadas as diferentes idiossincrasias de carácter e trajetórias de vida, os dissemelhantes

⁸⁷⁰ Amílcar de Sousa, *O Vegetariano*, p. XIV.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁷² *Ibidem*, p. 87.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁷⁴ Américo Sousa, *Arte de Viver*, p. 19.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 93.

fundamentos doutrinários e as discretas dimensões temáticas das suas respectivas produções monográficas, as analogias que no plano do regime alimentar frugívoro se podem estabelecer entre Agostinho da Silva e Amílcar de Sousa radicam em dois aspetos fundamentais, um relativo à tomada de consciência, o outro relativo à idealização do factor tempo. Quanto ao primeiro, ambos reconhecem a necessidade de um renovado e atento modo de representação do mundo, desafiador das rotinas e dos hábitos, seja pela via espiritual e religiosa do reconhecimento e cumprimento humano da santificação da vida (Agostinho), seja pela via axiológica da revolução dos costumes (Amílcar). Quanto ao segundo, ambos tendem a conferir plena legitimidade à generalização da dieta humana vegetariana por efeito da sua retrocessiva fundamentação na tese ou na crença de um estágio de plenitude original e de harmonioso convívio entre os animais humanos e não humanos; ambos tendem a encarar esse regime como uma espécie de ato redentor de uma queda ontológica ocorrida num remoto e indefinido *illo tempore* e derivada quer à escassez de recursos e associado à transição do modo coletor para o agrícola (Agostinho), quer ao modo de confeccionar por cocção associado à ingestão de produtos animais (Amílcar); ambos tendem, seguindo uma lógica de pensamento utópico-milenarista, a reconhecer as limitações materiais e culturais suas contemporâneas para projetarem num futuro, mediado pelo papel ativo da nação portuguesa, uma ordem social governada por um nível de consciência eticamente respeitador dos direitos dos animais. É neste ponto que as posições ideais de ambos os autores convergem, com ênfases programáticas e dispositivos retóricos diferenciados, com as mais inovadoras e racionalmente fundamentadas concepções éticas adstritas à área transdisciplinar dos *food studies* que, no essencial, se ocupa das relações que se podem estabelecer, no âmbito das ciências humanas e sociais, entre a alimentação e a experiência humana. Uma das principais vias prosseguidas por esses estudos é a do nexo entre a «alimentação humana» (o título, como vimos, de um dos Cadernos de Iniciação Cultural de Agostinho) e a consciência ética que prescreve o abandono da posição hegemónica e de domínio do ser humano sobre a totalidade do mundo da natureza. Decorre essa prescrição de uma consciência ética relacional e não regulada por uma concepção individualista antropocêntrica do mundo. No contexto da sociedade global e pós-industrial contemporânea, essa consciência implica não só o alargamento da sua esfera de acção a outras espécies, ao mundo da natureza em geral como a superação dos quadros de referência espaço-temporais limitados à geografia local e às gerações contemporâneas. Como afirma Júlia Abramson em «Food and Ethics» a consideração desta díade «deve abranger como seu objecto ou objectos, a bondade, a acção justa e a vida boa em todas as esferas, fases, aspectos e

circunstâncias da alimentação, tanto no plano da sua produção como do seu consumo»⁸⁷⁶.

Para concluir diríamos assim que esta necessária tomada de consciência relativa à origem e ao consumo do alimento, em articulação com uma sã sustentabilidade ecológica e o respeito pela sua insondável rede de interconexões implica, na linha das teses de Agostinho da Silva, de Amílcar de Sousa, e da vertente ética dos «food studies», uma axiologia alimentar que progressiva e dilatadamente suspenda a guerra do ser humano contra as outras espécies animais; o que é dizer, que implique não só uma dramática mutação de comportamentos que privilegiem a cooperação, a justiça a diversidade, o sentido de comunidade, como, no limite, a possível convergência com a «boa definição de homem», dada por Agostinho: a de «um ser embrionário, cujo dever, cujo destino, cuja justificação é o da liberdade plena; plena para ele, para os outros, plena para os animais, plena para ervas, plena talvez até para seixo e montanha»⁸⁷⁷.

4.10. O sincretismo religioso e a redenção espiritual do mundo na filosofia esotérica de António Telmo

Samuel Dimas

4.10.1. Introdução: A que tradição religiosa pertence António Telmo na sua configuração da origem e consumação do Mundo?

O pensamento e a ação de António Telmo encerram uma forte influência da tradição revelada das religiões do Livro e das filosofias que se desenvolveram para explicar racionalmente essas experiências religiosas. Assim, recorda com saudade o tempo histórico em que as três religiões conviviam de forma harmoniosa: «Somos um povo de três tradições: a judaica, a cristã, e a islâmica. Durante vários séculos, judeus, cristãos e mouros conviveram harmoniosamente no território peninsular»⁸⁷⁸. Mas, como podemos verificar a partir do contexto ibérico do al-Andalus, referido por António Telmo no seu texto sobre «Álvaro Ribeiro e a Gnose Judaica», cada uma destas tradições religiosas encerra duas correntes distintas na procura de solução para a relação entre o uno e o múltiplo: uma que dá primazia à solução grega do tempo cíclico

⁸⁷⁶ Julia Abramson, «Food and Ethics», in *Routledge Handbook of Food Studies*, ed. Ken Albala, New York, 2014, p. 374.

⁸⁷⁷ Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, pp. 262-263.

⁸⁷⁸ António Telmo, *Filosofia e Kabbalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, Lisboa, Zéfiro, 2015, p. 247.

e eterno da emanção e das reencarnações e outra que dá primazia à solução hebraica do tempo histórico linear da criação e das ressurreições.

Esta distinção entre as posições helenistas e gnósticas de autores como o islamita Avicena e o judeu Maimónides e as posições mais ortodoxas do islamismo do último Averbóis, do judaísmo rabínico de Ibn Gabirol e do cristianismo aristotélico de Tomás de Aquino é bem notória em relação à temática da criação e da redenção do mundo que aqui nos ocupa. Os primeiros privilegiam a tradição grega e defendem a solução neoplatônica da emanção para o problema da existência da pluralidade do Cosmos a partir da unidade do Ser divino primeiro, bem como a solução dualista da libertação da alma do corpo para o problema do destino do homem e da sua divinização ou espiritualização. Os segundos privilegiam a tradição hebraica da criação *ex nihilo* e da ressurreição do corpo, por contraposição com a visão grega da eternidade do cosmos e da pré-existência das almas. Em que tradição religiosa e em que corrente teológico-filosófica se situa o pensamento de António Telmo?

4.10.2. A recusa da posição ortodoxa do teísmo religioso

A esta pergunta, Mário Rui Nunes Vieira responde que António Telmo não professou nenhuma religião no sentido ritual tradicional, situando-se a montante na fonte espiritual de todas as religiões que tem no esoterismo a melhor maneira de se expressar: a cabala judaica, o sufismo islâmico, em que se inclui Ibn al-‘Arabi, e a gnose cristã, em que se situa Prisciliano. Neste sentido, considera Mário Rui Nunes Vieira que «Todo o ser humano sendo criado por Deus pode relacionar-se diretamente com o seu Criador, sem intermediário, além da sua própria razão animada ou iluminada»⁸⁷⁹. De acordo com esta interpretação, António Telmo não era ateu, porque acreditava em Deus, mas também não era teísta, porque recusava a noção de Deus pessoal Criador e absolutamente transcendente, mas era panteísta, porque via em cada ser do Universo a presença grandiosa do divino. De qualquer forma, como, no nosso entender, a experiência do divino não é possível sem a mediação cultural, importa repetir a pergunta: em que tradição filosófico-teológica se insere António Telmo na sua conceção de Deus e na explicação para a origem e destino do mundo e do homem?

Interpretando a *escolha* de Álvaro Ribeiro numa linha heterodoxa do catolicismo que procura a síntese com o judaísmo e atribui a decadência da pátria à expulsão dos judeus e à reforma pombalina que aniquilou a herança aristotélica, António Telmo afasta-se da leitura tomista de Aristóteles e parece preferir a visão islâmica de Avicena e a visão hebraica de Maimónides e de Espinosa. Esta preferência está expressa no seu diálogo com Álvaro Ribeiro,

⁸⁷⁹ Mário Rui Nunes Vieira, «António Telmo e as Três Tradições do Livro», in Pedro Martins e Renato Epifânio (ed.), *Cadernos de Filosofia Extravagante – António Telmo*, Lisboa, Zéfiro, 2011, p. 50.

exaltando a relação da espiritualidade judaica com a filosofia grega em detrimento da teologia cristã católica ortodoxa:

Dizia-me Álvaro Ribeiro, um dia já distante de trinta anos, que não era católico *apenas* porque não podia compreender o sacramento da eucaristia e de uma vez que lhe falei da superioridade da espiritualidade judaica respondeu-me que dos gregos é que provinha o verdadeiro impulso para o aperfeiçoamento da razão humana.⁸⁸⁰

4.10.3. O islão helenista e a opção pela concepção grega do Mundo como emanção de Deus

Como já vimos, autores como o islamita Avicena e o judeu Maimónides situam-se na corrente que privilegia a filosofia grega. E de que forma a espiritualidade islâmica e a espiritualidade hebraica de influência helénica concebem criação e a consumação do homem e do mundo?

Na procura de resolver o problema da relação entre a transcendência e a imanência, o pensamento islâmico de Avicena tende a combinar a doutrina plotiniana da emanção com a teoria aristotélica do movimento, fazendo a mistura entre a noção pitagórico-platónica de *alma do mundo* e a noção aristotélica de causa primeira⁸⁸¹. Para Avicena, Deus é causa cósmica e dele emana o ser de todas as coisas, num movimento que não se esgota no tempo. Trata-se de um processo administrado indiretamente mediante uma Providência divina presente na *alma do mundo*. Neste sentido, do Ser primeiro e uno emana, no respeito por uma ordem cósmica hierárquica, o Intelecto que é agente ou causa eficiente direta do movimento criador do mundo. Esta concepção da criação parece incompatível com a fé num Deus transcendente apresentado pela religião islâmica, na medida em que o Universo seria uma manifestação divina resultante do monismo inerente ao sistema neoplatónico, onde não seria possível distinguir os seres criados do Ser Necessário e primeiro.

Neste sentido, o teólogo Al-Ghazzali (m. 111), conhecido dos latinos como Algazel, considera que este modelo da emanção é incompatível com a teoria islâmica da onipotência divina e com a teoria da criação a partir do

⁸⁸⁰ António Telmo, *Filosofia e Kabbalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, p. 250.

⁸⁸¹ Isso acontece porque o acesso ao pensamento de Aristóteles não foi feito apenas pelas fontes originais, mas também através de comentadores neoplatónicos. Entre as obras que mais influenciaram esta leitura contam-se a *Theologia aristotelis*, que remonta ao séc III a. C. e que atualmente é considerada uma transcrição em forma de síntese da tradição oral de Plotino, e o *De causis*, que, se sabe hoje, foi escrita por Proclo, que nasceu em Constantinopla em 412 e esteve ligado à escola de Alexandria. Cf. Miguel Spinelli, «Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 55, fasc 1-2 (janeiro – junho, 1999), p. 60.

nada. Este pensador acusa de hereges todos aqueles que, a partir da filosofia grega, afirmem a eternidade do mundo, que contradiz a teoria islâmica de que o mundo teve um início no tempo, de acordo com o decreto de Deus, e acusa de hereges todos aqueles que neguem a ressurreição do corpo após a morte⁸⁸². A criação é um ato plenamente livre que procede da vontade de Deus e não da necessidade de se realizar⁸⁸³. Reconhecemos no islão ortodoxo uma teologia da criação e da salvação muito semelhante ao Judaísmo e ao Cristianismo.

4.10.4. O judaísmo helenista e a opção pela eternidade do mundo e a imortalidade da alma pré-existente

À semelhança do islamismo helenista, o judaísmo helenista encerra uma antropologia platónico-estóica, para a qual a fé na ressurreição era inconcebível (Act 17, 32), refletindo-se no livro vetero-testamentário da Sabedoria que defende a doutrina grega da imortalidade da alma (Sab 1, 16 ss). O primeiro grande testemunho do judaísmo helenista é Filon de Alexandria, para quem a alma do homem procede de Deus e o corpo é a parte animal fonte de todo o mal, pelo que a redenção não significa a ressurreição, mas sim a libertação da alma do cárcere do corpo⁸⁸⁴.

De acordo com a antropologia de Fílon, inspirada no platonismo e no estoicismo, o homem é composto de corpo, que é mau e impede a visão das coisas divinas, e da alma eterna, cuja parte superior provém do Logos que é um sopro divino (*pneuma*), na qual se encontra a inteligência ou razão intuitiva (*nous*), partilhada com os deuses para inteligir as ideias; o entendimento ou razão discursiva (*dianoia*); e a vontade livre. É esta parte superior da alma que se separa do corpo após a morte e retorna à sua origem pré-existente⁸⁸⁵. Como aprofundaremos de seguida, Também António Telmo defende esta conceção antropológica, ao considerar que a condição das almas nesta existência corpórea é resultado de uma queda da condição originária de puro espírito⁸⁸⁶. A redenção pressupõe a queda do corpo glorioso na temporalidade da História (pecado original), o que significa uma rutura entre o ser e o pensamento, o qual anteriormente coincidia com o pensamento divino. Assim, a noção de Filosofia Operativa, que surge na obra *Arte Poética* e que traduz a iniciação maçónica, tem como função curar o homem da dor

⁸⁸² Cf. Catarina Belo, «O aristotelismo de Averróis e o problema da emanção», in *Philosophica*, Lisboa, n.º 26 (2005), pp. 218-219.

⁸⁸³ Cf. Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, trad. por E. Tornero, Madrid, Alianza, 1989, p. 50.

⁸⁸⁴ Cf. Filon de Alexandria, *Legum Allegoriae*, I, 107-108.

⁸⁸⁵ Cf. *idem*, *De Somniis* I, 139.

⁸⁸⁶ Cf. António Telmo, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo & Quinto Império*, Lisboa, Zéfiro, 2014, p. 173.

e libertá-lo desse mal da morte resultante da cisão originária. Mas podemos dizer que, em Telmo, o acesso aos mistérios religiosos tem como fim a restauração do estado primordial do *paraíso terrestre*, ou a pré-existência correspondente ao pleroma grego?

4.10.5. O judaísmo e o cristianismo gnósticos e a opção pela criação eterna, pela pré-existência das almas e pela desvalorização da realidade corpórea

No mesmo plano desta tensão entre a recusa e o acolhimento das categorias gregas, o filósofo judeu português Isaac Abravanel (n. 1437 – 1508), pai de Leão Hebreu, valoriza as teorias gnósticas dos cabalistas, que define como portadores da verdade, por contraposição com as teses filosóficas de Averróis e dos comentadores racionalistas de Maimónides que tendiam a destruir a fé judaica⁸⁸⁷. Nesse sentido, por um lado, recusa as noções de criação desenvolvidas pelos autores islâmicos e hebraicos do al-Andalus, que se fundamentavam na teoria platónica de que Deus conferiu forma à matéria eterna disforme e sem vida e na teoria plotiniana de que o Universo é emanado da própria substância divina, a partir da qual se desenvolveriam as teorias panteístas de identificação de Deus com o Cosmos.

Partilhando a crítica àqueles que defendiam que Deus nada poderia criar se nada existisse e partilhando a recusa da noção de que a matéria é incriada e coeterna com Deus⁸⁸⁸, porque, como é revelado no livro de Macabeus, Deus criou todas as coisas quando elas ainda não existiam (2.º Macabeus 8, 28), Isaac Abravanel segue a corrente patrística de que Deus não criou o Universo a partir da matéria pré-existente⁸⁸⁹, mas sim a partir do nada (*ex nihilo*): uma verdade que não é demonstrada apenas pela razão, pois, pelas leis naturais é inclinada a aceitar a pré-existência do mundo, mas que é revelada pela graça de Deus aos seus profetas⁸⁹⁰.

Mas em termos antropológicos, e de forma paradoxal, segue a teoria platónica da pré-existência das almas e defende que, à semelhança dos outros espíritos puros, a alma não foi criada do nada, mas foi retirada da eterna substância de Deus⁸⁹¹. Ora, esta é precisamente a posição de António Telmo, defendendo-a com o recurso também à espiritualidade esotérica e gnóstica do Cristianismo: «[...] na tradição esotérica do Cristianismo, e não só do Cristianismo, o que conta é a doutrina de que nós somos seres decaídos, em

⁸⁸⁷ Cf. João Vila-Chã, «Isaac Abravanel», in Pedro Calafate (direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 182.

⁸⁸⁸ Cf. Orígenes, *Peri Archon*, II, 1,4.

⁸⁸⁹ Cf. Santo Ireneu, *Adversus Haereses*, II, 10, 1.

⁸⁹⁰ Cf. Isaac Abravanel, *Mif'alot Elohim (As Obras de Deus)*, Veneza, 1592, p. 4c.

⁸⁹¹ Cf. *ibidem*, Yeshu 'ot Meshiho (*As Salvações do Seu Ungido*), Königsberg, 1861, p. 36a.

virtude de um mistério tremendo que não se sabe o que seja, a que se chama o pecado original [...]»⁸⁹².

Esta tese da queda antropológica e metafísica está presente nas filosofias da saudade de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, no primeiro em virtude do seu sistema monista e emanatista que apresenta o Universo como fruto da diminuição do Espírito divino, e, no segundo, em virtude do seu recurso ao pensamento cristão da patrística grega que, através de autores como Orígenes, defende a noção de que a existência corpórea é resultado de uma queda das almas da sua pré-existência originária em comunhão e harmonia perfeitas com Deus, não por emanção degradativa, mas por uma segunda criação realizada por Deus para resgatar as almas que caíam para o nada⁸⁹³.

Quer Sampaio Bruno, quer Leonardo Coimbra, recusam a posição judaico-cristã ortodoxa da Criação *ex nihilo* e seguem a tradição grega da eternidade da criação, concebendo a Origem como um estado paradisíaco de vida plena em Deus, de que todo o Universo sente profunda saudade⁸⁹⁴. Também António Telmo se situa nesta perspetiva de uma metafísica emanativa e degradativa presente também na gnose de Fernando Pessoa ortónimo, considerando a vida terrena como uma morte que resultou dessa queda originária:

E então nós nascemos para esta vida mas é como se morrêssemos, porque eu aceito a pré-existência das almas, não de todas, mas aceito a pré-existência das almas, e então há como que uma queda, de que falava Fernando Pessoa quando diz que veio caindo de esfera em esfera até este corpo em que está.⁸⁹⁵

Em relação ao problema da consumação do mundo e do homem, para Isaac Abravanel, o ser humano é o fim a que se destina a criação⁸⁹⁶ e o fim a que se destina o ser humano é a felicidade que consiste no conhecimento da essência de Deus e na comunhão da sua vida eterna⁸⁹⁷, fim que não pode ser atingido neste mundo, mas apenas na vida do além quando a alma estiver liberta das perceções sensoriais e do cárcere da matéria⁸⁹⁸. Da mesma maneira, e contra os messianismos milenaristas do Padre António Vieira e de Gonçalves

⁸⁹² António Telmo, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo & Quinto Império*, p. 173.

⁸⁹³ Cf. Orígenes, *Peri Archon* I, 6, 4; III, 6, 1.

⁸⁹⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 255 [7-8].

⁸⁹⁵ António Telmo, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo & Quinto Império*, p. 173.

⁸⁹⁶ Cf. Isaac Abravanel, *Mif'alot Elohim (As Obras de Deus)*, p. 54d.

⁸⁹⁷ Cf. *idem*, *Shamayim Hadashim (Novos Céus)*, p. 50 b.

⁸⁹⁸ Cf. *idem*, *Mif'alot Elohim (As Obras de Deus)*, p. 48bc. Cf. Benzion Netanyahu, *Dom Isaac Abravanel. Estadista e Filósofo*, trad. de Isaías Hipólito, Coimbra, Edições Tenacitas, 2013, p. 165.

Eanes Bandarra⁸⁹⁹, António Telmo segue esta linha espiritual de que a plenificação da história e do mundo não se dá nesta vida, mas apenas depois da morte na realidade espiritual e transcendente do Paraíso futuro:

O Quinto é transcendente... O Quinto Império não é deste mundo. O salto dá-se para outro plano, para o «plano imaginal». Quer dizer, o que agora se está fazendo, o que agora se está pensando não se fará sentir no mundo material. O belo realizar-se-á num plano superior. Aí, sim, é onde poderá surgir o Quinto Império. Aliás, o mundo real é o do espírito.⁹⁰⁰

4.10.6. Conclusão: opção pela perspectiva gnóstica das religiões, impossibilitando uma visão benigna da realidade corpórea do mundo criado

Podemos pois concluir que, na verdade, António Telmo tem uma visão da consumação do mundo e do homem que se situa no contexto da espiritualidade esotérica das religiões do livro, recebendo o que nelas há de comum por via da mediação das categorias gregas platónicas e das categorias gnósticas de origem oriental, que defendem a eternidade da criação e a pré-existência das almas e acentuam o dualismo entre a alma e o corpo, o mundo do espírito e o mundo da matéria. Naquilo que poderíamos chamar de uma evocação à noção de Deus como Excesso do pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas, podemos dizer que para António Telmo a verdadeira religião pertence à região do espírito e situa-se aquém e além das estruturas formais e sociais de ordem terrena:

Evoco aqueles católicos como António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Carlos Aurélio e Pinharanda Gomes e presto-lhes homenagem como outros por aí ignorados que caracterizo assim: são católicos pelo espírito que não identificam Deus com a Igreja, que acreditam em Deus para além da Igreja e que por isso devem ser associados à heroica linhagem de republicanos para a qual, como ensinou Leonardo Coimbra, «a filosofia é o órgão da liberdade».⁹⁰¹

Ao defender intransigentemente a espiritualidade esotérica e gnóstica da espiritualidade judaica, António Telmo terá perdido o conceito judaico-cristão de *ressurreição*, aquele que, no nosso entender, melhor permite o caminho de superação do dualismo antropológico desenvolvido pelas tradições

⁸⁹⁹ Cf. António Telmo, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo & Quinto Império*, p. 150.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 100.

maniqueístas e que viria a ser recuperado por Leonardo Coimbra através da noção de *imortalidade integral* e da tese paulina de glorificação da realidade corpórea, quando diz que «Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade»⁹⁰². Uma espiritualização da realidade material que não se circunscreve à corporeidade humana, mas que se estende a toda a criação: «A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito. [...] Almas libertas, terras, sóis e corpos glorificados»⁹⁰³.

Neste sentido, para António Telmo, o fim a que se destina o mundo e o homem resulta mais de um processo de resgate e redenção de Deus, por via da libertação do espírito do cárcere da matéria e por via do regresso à condição originária anterior à Queda, do que de uma dinâmica de consumação e de plenificação, no sentido de desenvolvimento e acabamento da Criação e da sua história na realidade escatológica da Glória eterna.

⁹⁰² Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *op. cit.*, p. 39 [25].

⁹⁰³ Leonardo Coimbra, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 266 [36-38].

Bibliografia

Fontes e estudos

- AA. VV. (org. Teixeira, A. B., Epifânio, R.), *A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho*, Lisboa, MIL/DG Edições, 2017.
- Abramson, Júlia, «Food and Ethics», in *Routledge Handbook of Food Studies*, ed. Ken Albala, New York, 2014.
- Abravanel, Isaac, *Mif'alot Elohim (As Obras de Deus)*, Veneza, 1592.
- Abreu, Luís Machado de, «Estética e Ecologia no Portugal Finissecular – A proposta de Jaime de Magalhães Lima», sep. rev. *Diacrítica*, Braga, n.º 6, 1991.
- Adgnatios, *Opúsculo Teogénico, Dos Caminhos (In)criados de Nwyre*, Bubok Publishing – A.T.D. Lusitana, Espanha, 2016.
- Adrião, Vitor Manuel, «O Visconde de Figanière», in *Lusophia*. <https://lusophia.wordpress.com/2012/10/18/o-visconde-de-figaniere-por-vitor-manuel-adriao/> [consultado em 21/10/18].
- Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, trad. por E. Tórner, Madrid, Alianza, 1989.
- Alves, Ângelo, *O sistema Filosófico de Leonardo Coimbra – Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.
- *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*, Lisboa, INCM, 2005.
- Anselmo, Santo, *Monologion*, in *L'Ouvre d'Anselme de Cantorbéry*, vol. I, Paris, Les Editions du Cerf, 1986.
- Antunes, Alfredo, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.
- Araújo, Francisco Miguel, *Dicionário de Historiadores Portugueses. Da Academia Real das Ciências ao Estado Novo*, PDF <http://dichp.bnportugal.pt/projecto.htm>
- Areopagita, Pseudo-Dionísio, *Teologia Mística*, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Medievalia, Textos e Estudos*, n.º 10 (1996).
- Aresta, António, *Manuel da Silva Mendes, Historiador do Socialismo Libertário*, Revista de Cultura, n.º 15, Julho/Setembro, 1991, pp. 144-150.
- *Manuel Da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*, in *Administração* n.º 58, vol. XV, (2002), pp. 1351-1374.
- *Manuel da Silva Mendes, Os Estudos Sinicos No Panorama Da História Da Educação Em Portugal*, *Administração*, n.º 38, vol. X, 1997-4.º, 1045-1069.
- Baldaia, Rafael, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993.
- Balthasar, Hans Urs Von, *O Coração do Mundo*, Porto, Tavares Martins, 1959.
- Bandarra, Gonçalo Annes, *Trovas do Bandarra*, Natural da Villa de Trancoso, Apuradas e Impressas, Por ordem de um grande senhor de Portugal, Oferecidas aos verdadeiros Portugueses, Devotos do Encoberto, Nova Edição, A que se juntam mais algumas nunca até o presente impressas, Porto, Imprensa Popular de J. L. de Sousa, 1866.
- Barbosa, Iza Luso, «O Utopista português Ângelo Jorge: Subsídios para a sua biografia», *E-topia: Revista Eletrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 5 (2006), (<http://www.lettras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>), após consultas no Arquivo Distrital do Porto, propõe as datas 1888 e 1922.
- Bastos, Teixeira, *Progressos do Espírito Humano*, Lisboa, Tipografia Luso-Espanhola, 1879.
- Beiser, Frederick. *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Belo, Catarina, «O aristotelismo de Averróis e o problema da emanção», in *Philosophica*, Lisboa, n.º 26 (2005).

- Borges, Luísa, *O Lugar de Pascoaes, Epifanias da Saudade Revelada*, Porto, Caixotim, 2005.
- Borges, Paulo, «Deus e manifestação em Guerra Junqueiro», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, volume IV, séc. XIX, tomo 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2004.
- «Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus está enganado», in *O Teatro da Vacuidade ou a Impossibilidade de Ser Eu. Estudos e Ensaios Pessoanos*, Lisboa, Verbo, 2011.
- «Do Bem de nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete», in AAVV, *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 349-371.
- «Homogeneidade, Diferenciação e Reintegração – génese e sentido do pensamento de Sampaio Bruno», in *Atas do Colóquio Antero de Quental dedicado a Sampaio Bruno*, Aracaju, Secretaria de Estado da Cultura – Sociedade Editorial de Sergipe, 1995.
- «Mestre Eckhart e Longchenpa: do fundo sem fundo primordial como nada e vacuidade», in AAVV, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, I, coordenação de Maria Leonor L. O. Xavier, Sintra, Zéfiro, 2008, pp. 567-579.
- «O desejo e a experiência do Uno em Plotino», in *Philosophica*, n.º 26 (Lisboa, 2005), pp. 175-214.
- «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o infinito. A-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão Beati Pauperes Spiritu... de Mestre Eckhart», in *Philosophica*, 21 (Lisboa, 2003), pp. 61-77.
- «Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, antileibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes», in AAVV, *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp. 465-485.
- *O Jogo do Mundo. Ensaio sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Lisboa, Portugalia Editora, 2008.
- *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002.
- *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, INCM, 2008.
- *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avestas*, Lisboa, Âncora Editora, 2018.
- Boscaglia, Fabrizio, «Fernando Pessoa and Islam: an introductory overview with a critical edition of twelve documents», in *Pessoa Plural: a Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9 (2016), pp. 38-109.
- «Islão – vertente xiita», in Paulo Mendes Pinto (dir.), *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, Lisboa, Alto Comissariado para as Migrações, 2016, pp. 35-36.
- Barros, Filomena, «Islão – vertente sunita», in Paulo Mendes Pinto (dir.), *Cosmovisões Religiosas e Espirituais: guia didático de tradições presentes em Portugal*, Lisboa, Alto Comissariado para as Migrações, 2016, pp. 33-34.
- Botas, João, *Padre Manuel Teixeira, Silva Mendes e o mistério de um manuscrito*, in *Macau Antigo* <http://macauantigo.blogspot.com/2012/04/padre-manuel-teixeira-silva-mendes-e-o.html>.
- Botelho, Afonso, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996.
- Braga, Teófilo, *As lendas Cristãs*, Lisboa, INCM, 2000.
- *Origens poéticas do Cristianismo*, Lisboa, INCM, 2000.
- *Poesia do Direito*, Lisboa, INCM, 2000.
- *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877.
- Brandão, Raul, *Húmus*, Lisboa, Público Comunicação Social SA, 2003.
- Bréchon, Robert, *Estranho estrangeiro, uma biografia de Fernando Pessoa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997.
- Brisson, Luc; Pradeau, Jean-François, *Vocabulário de Platão*, São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- Brito, António José de, «Amorim de Carvalho», in *Revista da Faculdade de Letras – série de Filosofia*, 2.ª série, n.º 19, 2002, pp. 21-31.
- Browne, Edward G., *Edward G. Browne (Poems from the Persian)*, Ed. Humbert Wolfe, London, Ernest Benn, [1925], CFP, 8-71 [Casa Fernando Pessoa, Biblioteca particular de Fernando Pessoa].
- Bruno, Sampaio, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão Editores, 1998.

- *Análise da Crença Cristã: Estudos Críticos Sobre o Cristianismo*, Porto, 1874.
- *Brasil mental*, Porto, livraria Chardron, 1898.
- *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, 1983.
- *Vale de Josafat, III volume de Memórias*, Lisboa, Seara Nova, 1933.
- Cabral, R., «Teosofia», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* 5, Verbo, Lisboa/São Paulo, 1992.
- Caciro, Francisco da Gama, *Santo António de Lisboa: Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, Lisboa, INCM, 1995.
- Caffarena, José Gómez, *Metafísica fundamental*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1969.
- Calafate, Pedro, «Filosofia existencial – I. Raul Brandão», in Pedro Calafate (org.), *História do Pensamento filosófico Português*, vol. V, tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000.
- Calore, Antonello, «Agostino e la teoria della “guerra giusta”: a proposito di Qu. 6, 10», in Aldo Andrea Gassi (org.), *Guerra e Diritto: il problema della guerra nell’esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 13-24.
- Camões, Luís de, *Os Lusíadas*, Organização de Emanuel Paulo Ramos, Porto, Porto Editora, 1996.
- Cândido Franco, António, *O Estranhíssimo Colosso: uma biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa, Quetzal, Lisboa, 2015.
- Capra, Fritjof, *O tao da física*, 3.^a ed., Lisboa, Presença, 2009.
- Carvalho, Amorim de, «A cultura cristã vista por escritores não católicos», in *Jornal da Madeira*, 28-09-1963
- «A ideia de Deus no pensamento religioso», in *Diário de Lisboa*, 08-12-1954, pp. 1 e 13.
- «Fraternidade, Igualdade, Liberdade», in *Diário Popular*, suplemento *Quinta-Feira à Tarde*, 22-08-1957, pp. 1-2.
- «O Clericalismo contra as democracias», in *Gazeta de Matosinhos*, n.º 10, 24-08-1930, p. 4.
- «Para um novo antropocentrismo», in *Diário de Lisboa*, 22-11-1954, pp. 1 e 6.
- *De la connaissance en general à la connaissance esthétique. l’esthétique de la nature*, Paris, Klincksieck, 1973.
- *Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Porto, Figueirinhas, s/d [1958].
- *Estética e teoria da arte*, Porto, Estratégias Criativas, 2004.
- *O Positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Lusíada, 2001. [1.^a edição: 1960].
- *Tese e Antítese*, Porto, Casa Amorim de Carvalho e Edições Ecopsy, 2013.
- Carvalho, Joaquim de «A evolução espiritual de Antero», in *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, Vol. IV, Lisboa, FCG.
- Carvalho, José Maurício de, *Filosofia e Psicologia. O Pensamento fenomenológico-existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, INCM, 2006.
- Carvalho, Júlio Amorim de, *Dois escritores portugueses, o poeta António Pinheiro Caldas e Amorim de Carvalho*, Porto, Casa Amorim de Carvalho, 2000.
- Carvalho, Manuel J. G., *Nação, Nacionalismo e Democracia em Jaime de Magalhães Lima*, (pref. de Luís Machado de Abreu), Aveiro, Labor – Associação Cultural de Professores, Centro de Formação José Pereira Tavares, 1999.
- Chardin, Pierre Teilhard de, *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- Chesterton, Gilbert Keith, *Saint François d’Assise*, trad. de Isabelle Rivière, Paris, Plon, 1925.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant Alain, *Dicionário de Símbolos*, tradução de Cristina Rodríguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994.
- Clemente, Manuel, «As Memória – Confissões de Raul Brandão», in *Ao Encontro de Raul Brandão*, Porto, Universidade Católica Portuguesa – Lello Editores, 2000.
- Coelho, Humberto Schubert, «O Deus “cristão” de Hegel. A estrutura das *Preleções sobre Filosofia da Religião* e a reação a elas», in *Ética e Filosofia Política* 21, Vol. 1, (2018), pp. 175-197.
- «Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva», in *Aufklärung* 4, n. 3, (2017), pp. 181-190.
- *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*, Juiz de Fora: UFJF, 2012.

- Coimbra, Leonardo, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- «Louvor da Liberdade», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007.
- «O mal e o erro», in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004.
- «O mistério», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004.
- «O Pensamento filosófico de Antero», in *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1982.
- «O Poeta», in *Obras Completas*, Lisboa, INCM, vol. I, tomo I, 2004.
- «O preconceito científico», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004.
- «O sentido da guerra», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009.
- *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM.
- *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004.
- *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005.
- *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007.
- Comte, Auguste, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?].
- Cooper, John. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*, Michigan, Baker Academic, 2006.
- Correia, António Gonçalves (dir.), *A Questão Social – há mais luz nas 24 letras do alfabeto do que em todas as constelações do firmamento*, 1916, editorial do primeiro número, Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional de Lisboa, <http://purl.pt/23889>.
- Correia, António Gonçalves, *A Estreia d'um Crente*, Évora, ed. de autor, 1916/17.
- *Filosofia e Kabalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, Lisboa, Zéfiro, 2015.
- «António Telmo e as Três Tradições do Livro», in Pedro Martins e Renato Epifânio (ed.), *Cadernos de Filosofia Extravagante – António Telmo*, Lisboa, Zéfiro, 2011.
- Cortesão, Jaime, «Poesias Escolhidas», in *Obras Completas – Poesia*, n.º 27, Lisboa, INCM, 1998.
- *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martinz*, Coimbra, Tipografia França Amado, 1910.
- *Cartas à Mocidade*, Lisboa, Seara Nova, 1960.
- *Glória Humilde*, in *Obras Completas de Jaime Cortesão. Poesias I*, vol. XI, Lisboa, Portugália Editara, 1967.
- Costa, Dalila Pereira da, *Contemplação dos Painéis*, Baguim do Monte, Lello, 2004.
- Coutinho, Jorge, «Prefácio», in *Microfilosofias(s) Atlântica(s): Confrontos e Contrastes*, Braga, Edições APPAD-CM, 2000.
- «Um São Paulo às avessas ou a Redenção sem a graça: Teixeira de Pascoaes», in *Theologica* 43 (2008) 375-389.
- «Um São Paulo em chave gnóstico-saudosista: Teixeira de Pascoaes», in *Didaskalia* 38, 1 (2008) 113-127.
- *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.
- *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes, Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga, 1995.

- Crespo, Angel, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, «Colecção Terra Nostra», Lisboa, Editora Teorema, 1988.
- Cruz, Erasto Santos, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida)*, São Paulo, 2017. [Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras].
- Cruz, São João da, «Cantico Espiritual (B)», Canção 29, 11, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 2002.
- Cusa, Nicolau de, *De docta ignorantia*, III, 1, § 185, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- D'Alge, Carlos, *A Experiência futurista e a geração de «Orfeu»*, «Diálogo, Série Fronteiras Abertas», ICLP, Ministério da Educação, 1989.
- Damásio, *Traité des Premiers Principes. I. De l'Ineffable et de l'Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Descartes, René, *Discurso do Método*, in *Discurso do Método. Tratado das Paixões da Alma*, tradução, prefácio e notas de Newton de Macedo, Lisboa, Sá da Costa, 1968.
- *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almeida, 1976.
- Dias, Eduardo, *Árabes e Muçulmanos*, Lisboa, Clássica, 1940.
- Dimas, Samuel «O problema de Deus na filosofia de Amorim de Carvalho: Necessidade e liberdade, emanação e criação», in Teixeira, A., B. e Epifânio, R, *A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho*, Lisboa, MIL e DG Edições, 2017, pp. 119-147.
- *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, carta-prefácio de Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012.
- Dionísio, Sant'Anna, *Septicismo*, Porto, 1929.
- *Leonardo Coimbra – O filósofo e o tribuno*, Lisboa, INCM, 1985.
- *O Poeta Essa Ave Metafísica*, Porto, Seara Nova, 1953.
- *Pensamento Invertebrado*, Porto, Renascença Portuguesa, 1931.
- *Pensamentos*, Porto, Seara Nova, 1959.
- *Rio de Heraclito*, Lisboa, Seara Nova, 1958.
- Domingues, Joaquim, *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002.
- Dreher, Luís H, «A Questão de Deus no itinerário filosófico do Fichte tardio», in Xavier, Maria Leonor L. O. *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. II, Sintra, Zéfiro, 2008.
- «As Emanações do Grande Pagão: A Religião nas Poesias de Goethe», in *Numen* 5, v. 1 (2002), pp. 77-98.
- «Dependência e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os Modos da Relação com o Absoluto», in *Numen* 7, 2, (2010), pp. 59-77.
- «Subjetividade, religiosidade e interesse filosófico: aportes perenes da obra de Friedrich E. D. Schleiermacher», in *Ética e Filosofia Política* 19, vol. 1, (2016), pp. 3-15.
- Duarte, D., *Leal Conselheiro*, introdução e notas de M.^a Helena Lopes de Castro, Lisboa, INCM, 1999.
- Dumoulin, Heinrich, «Excursus on Budism», in *Commentary on the Documents of Vatican II, III*, London, ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968.
- Eckhart, Mestre, *Predigten*, 52, *Werke I*, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008.
- Eliade, Mircea, *Aspectos do Mito*, Trad. Manuela Torres, Lisboa, Edições 70, 1989.
- *O Sagrado e o Profano*, A Essência das Religiões, trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Edições Livros do Brasil, 1999.
- Enes, José, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a Justificação Noética do Juízo de Percepção Externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- Enes, Maria Fernanda, «O discurso anterior e a questão laica na *Quanta Cura* de Pio IX», in *Revista de História das Ideias*, Volume 13, 1991.

- Eriúgena, João Escoto, *De la division de la Nature. Periphyseon*, I e II, introdução, tradução e notas de Francis Bertin, Paris, PUF, 1995.
- *Homélie sur le Prologue de Jean*, edição de E. Jeuneau, Paris, Cerf, 1969.
- Espinosa, B., *Ética*, trad. de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Relógio d'Água, 1992.
- *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, Belo Horizonte, Autêntica, 2014.
- Ferraz, Maria de Lurdes A., *A Ironia Romântica*, Lisboa, INCM, 1987.
- Ferreira, Manuel J. do Carmo, *Hegel e a justificação da Filosofia*, Lisboa, INCM, 1992.
- Ferreira, Maria Luísa Ribeiro, «Entrevista conduzida por Luís de Barreiros Tavares», *Revista Caliban*, <https://revistacaliban.net/entrevista-com-maria-luisa-ribeiro-ferreira-espinosa>.
- Ferreira, Vergílio, *O Existencialismo é um Humanismo: Da fenomenologia a Sartre*, Lisboa, Quetzal, 2012.
- Figanière, Visconde de, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardon, Casa Editora Lugan & Genelioux, Porto, 1889.
- Finance, Joseph de, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1965.
- Finck, Florian, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.
- Fiore, Joaquim de, *Concordia*, in Mortu, Henry, *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Paris, Delachaux & Niestlé Éditeurs, 1977.
- Fraga, Gustavo de, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966.
- *Fidelidade e Alienação*, Ponta Delgada, Instituto Universitário dos Açores, 1977.
- Fragata, Júlio, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1989.
- Franco, Alberto, *A Revolução é a Minha Namorada. Memória de António Gonçalves Correia, anarquista alentejano*, Castro Verde, Câmara Municipal de Castro Verde, s/d.
- Gabirol, Ibn, *El libro de la Fuente de Vida*, Malaga, III, n.º 16, trad. de David Garcia Valverde, Editorial Sirio, 1990.
- Gadamer, H.-G., «Phénoménologie, herméneutique, métaphysique», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4 (1993), pp. 486-487.
- Gasset, José Ortega y «Guilhermo Dilthey y la idea de la vida», in *Obras Completas*, tomo VI, Madrid, Taurus, 2006.
- *El Tema de Nuestro Tiempo*, in *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Taurus, 2005.
- Gilson, Étienne, *A Filosofia na Idade Média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- Göcke, Benedikt P., «On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism», *Zygon* 48, 2, (2013), pp. 364-379.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Fausto*, Trad. João Barrento, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 1999.
- *Dichtung und Wahrheit*, Stuttgart, Reclam, 2002.
- *Maximen und Reflexionen*, Leipzig, Insel, 1976.
- Gomes, Augusto Ferreira, *No Claro-Escuro das Profecias*, Roma Editora, 2005.
- Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1990.
- *Pensamento Português, IV – Gnose e Liberdade*, Biblioteca da Filosofia Portuguesa, Lisboa, Edições do Templo, 1979.
- «Amorim de Carvalho e a filosofia portuguesa», in *Pensamento português*, vol. IV, Lisboa, 1979, pp. 221-228.
- «Amorim de Carvalho, um positivista de volição metafísica», in *Estudos*, XL, 409, 1962, pp. 415-422.
- «Domingos Tarrozo materialista?», in *Filologia e filosofia*, Braga, Pax Ed, 1966.
- «Escola Portuense», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990.
- «Raul Leal. Iniciação ao seu conhecimento», sep. revista *Gil Vicente*, Guimarães, 1962.
- «Teísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003.
- *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 3, *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães, 1991.
- *Pensamento Português*, IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979.

- *Prefácio*, in Rego, Teixeira, *Nova Teoria do Sacrifício*, Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989.
- *Quinto Império*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2003.
- *V império*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1934.
- Gonçalves, Amadeu, *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*, in *Boletim Cultural*, III série, n.º ¾, Câmara Municipal Vila Nova de Famalicão, 2017/8.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Fazer Filosofia – Como e onde?*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995.
- *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970.
- Guimarães, Fernando, «A religião, a simbólica e o drama», in *Humanística e Teologia*, 2012, pp. 219-227.
- Guyau, M., *L'irreligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902.
- Haeckel, Ernst, *Os Enigmas do Universo*, trad. de Jaime Filinto, Porto, Lello & Irmão Editores, 1961.
- Han, Byung-Chul, *Filosofia do Budismo Zen*, Lisboa, Relógio D'água, 2002.
- Hartmann, Eduard von, *Philosophy of the Unconscious*, authorized Translation by William Chatterton Coupland, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1931.
- Hegel G. Wilhelm Friedrich, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. III, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992.
- *Science de la Logique, Premier Tome, Premier Livre, L'Être* (edição de 1812), 76, tradução, apresentação e notas por Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk, Parism Aubier – Mouton, 1972.
- *La Poétique*, Précédée d'une préface, et suivi d'un examen critique par Ch. Bénard, Paris, Ladrangé, 1855.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- Heine, Christian Johann Heinrich, *Die romantische Schule*, Stuttgart, 1979.
- Henry, Michel, *C'est moi la vérité: Por une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Henry, Michel, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Editions Du Seuil, 2000.
- *L'essence de la manifestation*, 3.^a édition, Paris, PUF, 2003.
- *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- Hobbes, Thomas, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.
- https://www.researchgate.net/publication/305933116_Arao_de_Lacerda_1890_-_1947.
- Hume, David, *História Natural da Religião*, trad. de Pedro Galvão, in *Obras sobre Religião*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro, 2005.
- *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção XI, n.º 20, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002.
- Husserl, Edmund, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 2-3, trad. Diogo Falcão Ferrer, Lisboa, Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, Band III/1, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- Jaspers, Karl, *Iniciação Filosófica*, trad. Manuel Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- Jiménez, Rafael Orden, *El sistema de la Filosofía de Krause – Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- *Saz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de la Filosofía de Krause*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.
- Jonas, Hans, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.
- Jorge, Ângelo, *A Dor Humana. Heresias em Verso com um Prefácio*, Porto, Centro Literário «Paz e Verdade» Editora, 1908.
- *Almas de Luz*, Porto, Livraria F. J. Almeida, 1918.
- Junges, José Roque, *Ecologia e Criação*, São Paulo, Edições Loyola, 2001.

- Junqueiro, Guerra «A Unidade do Ser», in *Teoremas de Filosofia*, Porto, n.º 8 (Outono de 2003), pp. 40-41.
- *A Velhice do Padre Eterno*, Lisboa, Publicações Europa-América, s. d.
- *O Caminho do Céu*, nota preambular in Guerra Junqueiro, *Obras (Poesia)*, Porto, [1972], organização e introdução de Amorim de Carvalho.
- *Obras (Poesia)*, Porto, Lello Editores, [1972].
- *Prefácios e uma Recensão*, org., intr. e notas de Henrique Manuel Pereira, Alforria/Tenacitas, Coimbra, 2016.
- Kabbani, Shaykh Muhammad Hisham, *Illuminations: compiled lectures on Shari'ah & Tasawwuf*, Representing the Most Distinguished Naqshbandi Sufi Order under the direction of its world Leader Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani, Fenton, Islamic Supreme Council of America, 2007.
- Kadri, Sadakat, *Heaven on Earth: A journey through shari'a law from the deserts of ancient Arabia to the streets of the modern Muslim world*, New York, Farrar, 2013.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- Kierkegaard, Soren, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- *Migalhas Filosóficas*, Lisboa, Relógio D'Água, 2012.
- *Temor e Tremor*, Lisboa, Relógio D'Água, 2009.
- Krause, Karl Christian Friedrich *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828.
- *Compendio de Estética*, trad. por Francisco Giner, Madrid, Editorial Verbum, 1995.
- *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Paul Hohnfeld und Dr. August Wünsche. Anhang: Urkundliches zur Lebensgeschichte des Verfassers, Leipzig, 1890.
- *Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie*, Für seine Vorlesungen, Jena y Leipzig, 1804.
- *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, Erste Abtheilung*, Jena y Leipzig, 1803.
- *Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von seiten deutscher Philosophen*, Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Paul Hohnfeld und Dr. August Wünsche, Anhang, Urkundliches zur Lebensgeschichte des Verfassers, Leipzig, 1890.
- *Der im Lichte der Gotterkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Philosophie*, Zweite, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage, Herausgegeben von Dr. Paul Hohnfeld und Dr. August Wünsche, Leipzig 1889.
- *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von Hermann Karl von Leonhardi (Mit drei erläuternden Steindrucktafeln), Göttingen, 1836.
- *Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause*, Göttingen, 1828.
- Kuhn, Thomas, *A Tensão Essencial*, trad de Rui Pacheco, Lisboa, Edições 70, 2009.
- *Estrutura das revoluções científicas*, trad. Carlos Marques, Lisboa, Guerra e Paz Editores, 2009.
- Küng, Hans, *Existe Dios? Respuesta al problema de Dio sen nuestro tiempo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.
- Lacerda, Aarão de, «A Capela de Nossa Senhora da Conceição (em Braga)», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, n.º 5-6, 1923, pp. 485-532.
- *Beethoven: o primeiro romântico*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1929.
- *Chronicas de Arte*, Porto, Typographia Renascença Portuguesa, 1918.
- *Da Ironia, do Riso e da Caricatura: ensaio estético*, Porto, edição de autor, 1915.
- *Estética da Arte Popular*, Porto, Typographia Renascença Portuguesa, 1917.
- *História da Arte em Portugal*, 1.º volume, Porto, Portucalense, 1942.
- *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.

- *O Panteão dos Lemos na Trofa do Vouga*, Porto, Tipografia da Companhia Portuguesa Editora, 1928.
- *O Templo das Siglas: a Igreja da Ermida do Paiva*, Porto, edição de autor, 1919.
- *Para uma finalidade da educação no actual instante*, Porto, A. F. Lames e T. Martins, 1922.
- Leal, Raul, (Henoch), *Sodoma Divinizada. Leves reflexões teometafísicas sobre um artigo [1923]*, s/l., Contrapon-to, 1961.
- *A Liberdade Transcendente*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1913.
- *O Sentido Esotérico da Histórica*, (coord., prefácio e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Livraria Portu-gal, 1970.
- *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, Lisboa, Verbo, 1960.
- Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica e outros textos*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, trad. de Luís Martins, Lisboa, INCM, 1987.
- Leloup, Jean-Yves, *De Nietzsche à Maître Eckhart*, Paris, Éditions Almorá, 2014.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Lessing Gesammelte Werke*, Leipzig, Tempel Verlag, 1915.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, edições 70, 1988.
- Lima, Jaime de Magalhães, *As Doutrinas do Conde Leão Tolstói*, Porto, Livraria Internacional E. Chardron, 1982.
- *Apóstolo da Terra*, Coimbra, França Amado, 1906.
- *Cidades e Paisagens*, Porto, Figueirinhas, 1889.
- *Divagações de um Terceiro: S. Francisco de Assis e a civilização que ele concebeu e professou*, (pref. João Lima Vidal) Aveiro, ed. Câmara Municipal de Aveiro, 1957, p. 63 (itálico nosso).
- *Na Paz do Senhor*, Coimbra, França Amado, 1903.
- *Rogações do Eremita*, Porto, Figueirinhas, 1910.
- *Salmos do Prisioneiro*, Coimbra, França Amado, 1915.
- *São Francisco de Assis: Servo e Menor*, Coimbra, França Amado, 1908.
- *Via Redemptora*, Coimbra, França Amado, 1905.
- *O Vegetarismo e a Moralidade das Raças*, Porto, Sociedade Vegetariana, 1912.
- Lucas, Juan de Sahagun, *Dios, Horizonte del Hombre*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Macedo, José Costa, «A Propósito do Opúsculo *De eternitate mundi* (Acerca da Eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino», in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 9 (Porto, 1996), pp. 48-49.
- «Plotino – Absoluto e Subjectividade», in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Vol. I, Sintra, FCT/ CFUL/ Zéfiro, 2008.
- Maimónides, «Epístola sobre la Resurrección de los muertos», in *Cinco Epístolas de Maimónides*, intr., trad. y notas por Maria José Cano y Dolores Ferre, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1988.
- Malebranche, Nicolas, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Lisboa, Colibri, 2003.
- Manso, Artur, *Amorim de Carvalho. Antropologia – Ética – Estética*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- Marconi, Silvio, *Francesco Sufi: radici islamicosufiche nelle scelte di Francesco d'Assisi*, Roma, Croce, 2008.
- Marcos, Manuel Suances, *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010.
- Marinho, José, *Aforismos sobre o que mais importa*, in «Obras de José Marinho», vol. I, Lisboa, INCM, 1994).
- *Da Liberdade Necessária e outros textos*, in «Obras de José Marinho», vol. VII, Lisboa, INCM, 2006.
- *Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966.
- *Ensaio de aprofundamento e outros textos*, «Obras de José Marinho», vol. II, Lisboa, INCM, 1995.
- *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.
- *Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, in «Obras de José Marinho», vol. VIII, Lisboa, INCM, 2007.
- *Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972.
- «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII – Da Liberdade Ne-cessária e outros textos, Lisboa, INCM, 2006, pp. 335-336.

- *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, in «Obras de José Marinho», vol. V, Lisboa, INCM, 2003.
- *Obras de José Marinho, volume I – Aforismos sobre o que mais importa*, Lisboa, INCM, 1994.
- *Obras de José Marinho, volume III – Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, vol. III, Lisboa, INCM, 1996.
- *Obras de José Marinho, volume V – Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, Lisboa, INCM, 2003.
- *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, in «Obras de José Marinho» vol. IV, Lisboa, INCM, 2001.
- *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, in «Obras de José Marinho», vol. III, Lisboa, INCM, 1996.
- *Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, in «Obras de José Marinho», vol. VI, Lisboa, INCM, 2005.
- *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.
- Martins, Joaquim Pedro de Oliveira, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- McEvilley, Thomas, «Neoplatonism and the Upanisadic-Vedāntic Tradition», *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Nova Iorque, Allworth Press/School of Visual Arts, 2002.
- Mendes, Manuel da Silva, *Excerptos de Filosofia Taoísta I Volume*, Macau, Escola de Artes e Ofícios, 1930 [Anexo in Cruz, Erasto Santos, *Em Busca do Inominado: Silva Mendes e a sua Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan Hua Jing (Versão Corrigida)*, São Paulo, 2017, pp.217-263].
- *Guilherme Tell: drama de Schiller*, tradução Portuguesa em Verso Solto Com Uma Introdução e Annotada Por M. da Silva Mendes, V. N. Famalicão: Typographia Minerva, 1898.
- *Lao-Tze e a sua Doutrina segundo o Tão-Tê-King*, Macau, Imprensa Nacional, 1908.
- *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, V. N. de Famalicão, Typographia Minerva, 1896.
- *Socialismo Libertário ou Anarquismo: História e Doutrina*, Coimbra, 1896.
- Merleau-Ponty, Maurice, *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo, Almeirim, Veja, 2006.
- Moltmann, Jürgen, *Dios en la Creación: Doctrina ecológica de la creación*, trad. de Victor Martínez de Lopera, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1987.
- *O Homem, mistério a desvendar*, trad. de Ruth Delgado, São Paulo, Edições Paulistas, 1976.
- Morales, José, *El Misterio de la Creación*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000.
- More, Thomas, *Utopia*, estudo de José V. de Pina Martins, edição crítica, tradução e notas de Aires A. Nascimento, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- Morujão, Alexandre Fradique, «O problema da História na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa, INCM, 2002.
- «Subjetividade e intersubjetividade em Husserl», in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa, INCM, 2002.
- Morujão, Carlos, *Schelling e o problema da individuação, 1792-1809*, Lisboa, INCM, 2004.
- Mota, Pedro Teixeira da, «Gnosticismo», in *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coordenação de Fernando Cabral Martins, Lisboa, Caminho, 2008, pp. 310-313.
- Netanyahu, Benzion, *Dom Isaac Abravanel. Estadista e Filósofo*, trad. de Isaías Hipólito, Coimbra, Edições Tencitas, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de Puissance*, II, texto estabelecido por Friedrich Würzbach traduzido do alemão por Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.
- *A Origem da Tragédia*, Trad. Luís Lourenço, Lisboa, Lisboa Editora, 1998.
- *Assim Falava Zaratustra*, tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editores, 1964.
- Pascoaes, Teixeira de, «O Espírito Lusitano ou o Saudosismo», in *A Saudade e o Saudosismo*, org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988.
- «O Homem Universal», in *O Homem Universal e outros escritos*, Org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.

- «Pietà», in *Últimos Versos, Obras Completas*, org. de Jacinto do Prado Coelho, vol. VI, Amadora, Livraria Bertrand, 1953.
- *A Caridade*, Tip. da Empresa Guedes, Porto, 1922.
- *A Minha Cartilha*, Figueira da Foz, tip. Cruz e Cardoso Lda, 1954.
- *Arte de Ser Português*, vol. 10 das «Obras de Teixeira de Pascoaes» (OTP), Assírio & Alvim, Lisboa, 1991.
- *As Sombras*, in Pascoaes, Teixeira de, *As Sombras*, seguido de *À Ventura*, seguido de *Jesus e Pã*, vol. 15 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1996.
- *Cantos Indecisos*, in Pascoaes, Teixeira de, *Londres*, seguido de *Cantos Indecisos*, seguido de *Cânticos*, vol. 21 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002.
- *Da Saudade*, conferência, in Teixeira de Pascoaes, *A saudade e o saudosismo*. Compilação, introd., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, vol. 7 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988.
- *Dois Jornalistas* (prosa, novela), Tip. J. R. Gonçalves Lda, Porto, 1951.
- *Drama Junqueiriano*, in Pascoaes, Teixeira de, *Ensaio de Crítica Literária e Vária Escrita*, Opúsculos e Dispersos, compilação, apresentação e notas de Pinharanda Gomes, vol. 22 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004, pp. 60-74.
- *Duplo Passeio*, in Pascoaes, Teixeira de, *A Beira (num relâmpago)*, seguido de *Duplo Passeio*, vol. 13 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1994.
- *O Bailado*, vol. 6 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.
- *O Génio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa*, in *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, vol. 7 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1988.
- *Os Poetas Lusíadas*, in *Obras de Teixeira de Pascoaes*, vol. 5, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.
- *Para a Luz*, in Pascoaes, Teixeira de, *Para a Luz*, seguido de *Vida Eetérea, Elegias e O Doido e a Morte*, vol. 17 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998.
- *Regresso ao Paraíso*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. IV, Org. de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Bertrand, 1968, p. 196.
- *Santo Agostinho*, vol. 14 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1995.
- *São Jerónimo e a Trovada*, vol. 11 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992.
- *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 30.
- *Terra Proibida*, in Pascoaes, Teixeira de, *Belo*, seguido de *À minha alma, Sempre e Terra Proibida*, vol. 16 das OTP, Assírio & Alvim, Lisboa, 1997.
- *Uma Fábula – O Advogado e o Poeta*, Brasília Editora, Porto, 1978.
- *Verbo Escuro – A Beira (num relâmpago)*, in *Obras Completas*, 7.º volume, (ed. do autor) Paris – Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, s/d.
- Pasquallys, Martinés de, *Tratado da reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. de António Sabler, Lisboa, Edições 70, 1979.
- Patrício, Manuel Ferreira, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991.
- Peña, Juan Luis Ruiz de la, *Imagen de Dios – Antropologia teológica fundamental*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 2011.
- *La pascua de la creación, Escatologia*, Madrid, BAC, 2007.
- Pereira, Miguel Batista, «Fenomenologia e Transcendência – A propósito de Emmanuel Levinas (1906-1995)», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 10 (1996).
- Pessoa, Fernando, «A Nova Poesia Portuguesa no seu aspecto Psicológico», in *A Águia*, II.ª Série, n.º 8, Porto, 1912, pp. 86-94.
- *Álvaro de Campos: poesia*, Ed. Teresa Rita Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002.
- *Ibéria: introdução a um Imperialismo Futuro*, ed. Jerónimo Pizarro e Pablo Javier Pérez López, posf. Humberto Brito e Antonio Sáez Delgado, Lisboa, Ática [Babel], 2012.
- «Nota biográfica», in *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros, Lisboa, Lello & Irmão – Editores, 1986.

- *O Caminho da Serpente. O livro que o não é*, edição fac-simile e transcrição de Luiz Pires dos Reis, s.l., Edições Sem Nome, 2014.
- «O Desconhecido», in *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993.
- *Sensacionismo e outros ismos*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- *Sobre Portugal. Introdução ao problema nacional*, Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1978.
- Pimentel, Manuel Cândido, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, Lisboa, INCM, 2003.
- *Da Saudade em Deus*, in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004).
- Pinto, Joaquim, *Pelos Trilhos da Sabedoria: Oriental e Celta*, editado pela Indeport, 2014.
- Pires, António Machado, *D. Sebastião e o encoberto – estudo e antologia*, 2.^a ed., Lisboa, Gulbenkian, 1982.
- Pires, Celestino, «Panenteísmo» e «Panteísmo», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* 3, Verbo, Lisboa – São Paulo, 1991.
- Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 41, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989.
- Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963.
- Quadros, António, [pref., int., notas e org.], *Portugal, sebastianismo e quinto império*, «Obra em prosa de Fernando Pessoa», Lisboa, Europa-América, 1986.
- «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (Julho/Dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa.
- *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982.
- *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.
- *O Primeiro Modernismo Português*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.
- *Uma Frescura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990.
- Queiruga, Andrés Torres, *El problema de Dio en la modernidade*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998.
- Quental, Antero de, «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Filosofia* (Organização, introdução e notas de Joel Serrão), Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- «A Filosofia da Natureza dos naturalistas», in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 93-113.
- «Bom-Senso e Bom-Gosto», in *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923.
- «Evolução», in *Sonetos Completos*, prefaciados por J. P. de Oliveira Martins, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983.
- «Palavras dum Certo Morto», *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa, INCM, 1994.
- *Cartas de Antero de Quental*, Imprensa da Universidade, coimbra, 1915.
- *Cartas I: [1852]-1881*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- *Causas da Decadencia dos Povos Peninsulares nos ultimos tres seculos*, Discurso pronunciado na noite de 27 de Maio na sala do Casino Lisbonense, «Conferencias Democraticas», Porto, Typographia Commercial, 1871.
- *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- *Cartas II: 1881-1891*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- Rahner, Karl, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967.
- «Para una teologia del símbolo», in *Escritos de Teologia*, vol. III, Madrid, Ediciones Taurus, 1965, p. 333.
- *Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989.
- *Escritos de Teologia*, tomo VI, Madrid, Taurus Ediciones, 1969.
- *Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999.

- Real, Miguel, *A Morte de Portugal*, Porto, Campo de Letras, 2007.
- Rego, Teixeira, *Nova Teoria do Sacrifício*, Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989.
- Reis, José Eduardo, «Introdução», in Ângelo Jorge, *Irmânia. Novela naturista* [1912], Vila Nova de Famalicão, Quasi Edições, 2004.
- *Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Ciência e Tecnologia, 2007.
- Ribeiro, Álvaro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugalia, 1955.
- Ribeiro, Henrique Jales, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in in *Bíblis*, volume II, série II (2004).
- Ricoeur, Paul, *Da Metafísica à Moral*, Instituto Piaget, Lisboa, 1995.
- Río, Sanz del, C. Cr. F. Krause. *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primeira parte. Análisis, expuesto por D. Julián Sanz del Río*, Catedrático de História de la Filosofía, en la Universidad Central, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, Plaza de los Ministerios, 3, 1860.
- C. Cr. F. Krause. *Sistema de la filosofía, Metafísica, Primeira parte, Análisis*, 1860.
- *Ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.
- K. Chr. F. Krause: *Lecciones sobre el Sistema de la Filosofía analítica por D. Julián Sanz del Río*, Madrid, Imprenta de los Sres. Andrés y Díaz, Plazuela del Duque de Alba, n. 3, 1850.
- Rocha, Afonso, *O mal no Pensamento de Sampaio Bruno: Uma filosofia da razão e do mistério*, vol. II, Lisboa, INCM, 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, 3.^a ed., trad. Leonardo Manuel Pereira Brum, Mem Martins, Edições Europa-América, s.d.
- *Émile ou De L'Éducation*, Présentation et notes par André Charrak, Paris, Éditions Flammarion, 2009.
- Ruben, A., *O mundo à Minha Procura*, vol. II, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1969.
- Saa, Mário, «A Loucura Universal», in *Athena*, n.º 2, 1925, republicado em F. Pessoa, *O Caso Mental Português* e Raul Leal, *A Loucura Universal*, Lisboa, Padrões Culturais Editora, 2007.
- *A Invasão dos Judens*, apud Pinharanda Gomes, *Um D'Orpheu – Raul Leal (Ensaio Bibliográfico)*, Lisboa, Academia Portuguesa de Ex-Libris, 1965.
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage, 1979.
- Santos, Delfim, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- «Situação Valorativa do Positivismo», in *Obras Completas*, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- «Elites culturais e políticas em Portugal no contexto da secularização da sociedade (séculos XVIII, XIX e XX)», in *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 418-437.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände*, in F.W.J. Schellings *sämtliche Werke*, ed. por K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861.
- Schleiermacher, F. D. E., *Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. Hans-Joachim Birkner, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.
- Schürmann, Reiner, *Des Hégémonies Brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.
- Seilhac, Léon de, *A Utopia Socialista (versão de Ângelo Jorge)*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1913.
- Seixas, José Maria da Cunha, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras Filosóficas*, intr. de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1994.
- Sérgio, António, *Notas sobre os «Sonetos» e as «Tendências Geraes da Philosophia» de Anthero de Quental*, Lisboa, Liv. Ferreira, 1909.
- Silva, Agostinho da, «A Comédia Latina» 1946/47? in *Dispersos*, Lisboa, ICLP, 1989.
- «Considerando o Quinto Império», in *Tempo Presente*. N.ºs 17-18, II Ano, (Set.-Out., 1960).
- «Pensamento à Solta» in *Textos e Ensaios Filosóficos II*. Organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999.

- «Teologia Humana», in *Vida Mundial*, n.º 1637 (1970), p. 21.
- *A Comédia Latina*, in *Obras de Agostinho da Silva – Estudos sobre Cultura Clássica* (organização e estudo introdutório de Paulo Borges), Lisboa, Âncora Editora, 2002, pp. 317-318.
- *A Religião Grega*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1930.
- *A Vida de S. Francisco de Assis*, Lisboa, Seara Nova, 1938.
- *As Aproximações*, Lisboa, Relógio d'Água, 1990.
- *Caderno de Lembranças*, Fixação do texto, transcrição, introdução e notas de Amon Pinho e Romana Valente Pinho, Corroios, Zéfiro, 2006.
- *Dispersos*, int. Fernando Cristóvão, org. Paulo Borges, Lisboa, ICLP, 1989.
- *Doutrina Cristã*, Lisboa, Edição de Autor, 1943.
- *Educação de Portugal*, 2.ª ed. Lisboa, Ulmeiro, 1990.
- *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora, 2001
- *Glossas*, Vila Nova de Famalicão, Edição de autor, 1945, in *Textos e Ensaaios Filosóficos I*, Organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999.
- *Ir à Índia sem abandonar Portugal / Considerações / Outros Textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.
- *Maomet: Suratas de Meca*, «Antologia: Introdução aos grandes autores», Lisboa, Edição do autor, 1943.
- *O Budismo*, Iniciação: Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Edição de autor, 1940.
- *O Cristianismo*, «Iniciação: cadernos de informação cultural», Lisboa, Edição do autor, 1942.
- *O Islamismo*, «Iniciação: cadernos de informação cultural», Lisboa, Edição do autor, 1942.
- *O Sábio Confúcio*, À Volta do Mundo – Textos para a Juventude, Lisboa, Edição de autor, 1943.
- *Reflexão à margem da Literatura Portuguesa*, pref. Francisco da Cinha Leão, Lisboa, Guimarães, 1958.
- *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, Porto, 1929.
- *Sete Cartas a um Jovem Filósofo: seguidas de outros documentos para o estudo de José Kertchy Navarro*, 2.ª ed., [Lisboa], Ulmeiro, 1993 [1945].
- *Só Ajustamentos*, Bahia, Imprensa Oficial Bahia Salvador, 1962.
- Sousa, Antónia de, *O Império acabou. E agora?* – Diálogos com Agostinho da Silva, 2.ª ed. Lisboa, Editorial Notícias, 2000.
- *Textos e Ensaaios Filosóficos*, ed. Paulo Borges, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães, 1958.
- *Uns Poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro, 1990.
- *Vida de Vivekananda*. Iniciação: Cadernos de Informação Cultural, Lisboa, Edição de autor, 1944.
- Silva, Agostinho da; Sousa, Antónia de, *O Império acabou. E agora?* Diálogos com Agostinho da Silva, Lisboa, Editorial Notícias, 2000.
- Silva, Amândio; Agostinho, Pedro, *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*, vol. I, Rio de Janeiro, Casa Rui Barbosa, 2007.
- Silva, António José da, *Naturalismo e Religiosidade em Jaime Cortesão*, Lisboa, Faculdade de Teologia – Universidade Católica Portuguesa, 2000.
- Silva, Joaquim Maria da, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863.
- Silva, Lúcio Craveiro da, *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*, Braga, 1959.
- Singer, Peter, *Libertação Animal*, trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Porto, Via Optima, 2000.
- Soares, Bernardo, *Livro do Desassossego*, Vols. I e II. Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Ática, 1982.
- Sousa, Américo, *Arte de Viver*, Porto, Sociedade Vegetariana, 1934.
- *O Naturismo. Alimentação Natural. Conselhos Higiénicos. Tratamentos Racionais. Práticas Quotidianas*, Porto, Sociedade Vegetariana, [1913].
- Sousa, Amílcar de, *A saúde pelo naturismo* (1923), Lisboa, Emp. Literária Fluminense, [1918].
- Sousa, Antónia de, *O Império acabou. E agora?* Diálogos com Agostinho da Silva, Cruz Quebrada, Notícias, 2000.
- Sousa, Eudoro de, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, INCM, 2002.
- *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004.

- *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Lisboa, INCM, 2002.
- *Mitologia*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980 (2.^a ed. com o título: *Mitologia I – Mistério e Surgimento do Mundo*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988). A edição consultada é: Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004.
- *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984.
- *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000.
- Soveral, Eduardo Abranches de, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002.
- Spinelli, Miguel, «Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 55, fasc. 1-2 (janeiro-junho 1999).
- Tarroz, Domingos, *A geração nova*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1897.
- *A poesia philosophica. Poemas modernos*, s/l, Bibliotheca do Norte – editora, 1883.
- *Filosofia da existência. Esboço sintético de uma filosofia nova*, Porto, Estratégias Criativas, 2008.
- *O monopólio da sciencia official: discussão d'um problema político*, sl, Biblioteca Moderna, 1888.
- Teixeira, António Braz, «O pensamento especulativo e agente de Sant'Anna Dionísio», in *Estudos dedicados ao Prof Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.
- «A doutrina do Espírito de Orlando Vitorino», in *Teoremas de Filosofia*, n.º 6 (Outubro de 2002), pp. 3-9.
- «A evolução do pensamento teodiceico de Sampaio Bruno», in *Convergência Lusitana*, n.º 15, Rio de Janeiro, 1998.
- «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002.
- *Deus, o mal e saudade*, Lisboa, Fundação Lusitana, 1993.
- *Ética, Filosofia e Religião, Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997.
- Teixeira, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e Alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol. II, INCM, Lisboa, 2004.
- Telmo, António, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo & Quinto Império*, Lisboa, Zéfiro, 2014.
- *Filosofia e Kabbalah, seguida de Álvaro Ribeiro e a gnose judaica e outros estudos*, Lisboa, Zéfiro, 2015.
- *Luís de Camões e o Segredo das Lusitadas: seguido de Páginas Autobiográficas*, ed. Pedro Martins, coment. António Cândido Franco, Sintra, Zéfiro, 2015.
- *Viagem a Granada*, Lisboa, Fundação Lusitana, 2005.
- Tiberghien, Guillaume, *Introducción a la Filosofía y Preparación a la Metafísica*, trad. de Vicente Piñó y Vilanova, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1875.
- Tillich, Paul, *Teologia Sistemática I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981.
- Timm, Hermann, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1, Die Spinozarenaisance*, Frankfurt, Klostermann, 1974.
- Tzé, Lao, *Tao Té Ching*, tradução de Mário Bruno Sproviero. <http://www.hottopos.com/tao/intro.htm>.
- Unamuno, Miguel de, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945.
- Uttech, Luciano C., *A exigência da fundamentação do sistema da filosofia transcendental sob o princípio absoluto do "Ich bin" em J. G. Fichte*. Tese de Doutorado. Porto Alegre, PURS, 2007.
- Valente, Romana, *O Essencial sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa, INCM, 2006.
- Vallet, Odon, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007.
- Varela, Maria Helena, «O logos grego e o heterologos em língua portuguesa», in *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusitana, 2002.
- *Conjugações Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusitana, 2002.
- *O Heterologos em Língua Portuguesa: elementos para uma antropologia filosófica situada*, Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo, 1995.
- Vatos, A, «A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes», in *A Revista da Tradição Lusitana, O Redespertar da Pan-Céltia*, n.º 3, Líberis – ATL, 2017.

- Vaz, Henrique de Lima, *Antropologia Filosófica*, vol. II, São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 2001³.
- *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- *Escritos de Filosofia VI – Ontologia e História*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 198.
- Vieira, António, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. I, tomo I, pp. 67-68.
- *Cartas*, ed. J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1970.
- *História do Futuro*, Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953.
- *Sermones Dominicales et Festivi ad Fidem Codicum Recogniti*, ed. lit. de Beniamino Costa, Leonardo Fras-son, vol. II, Padova, Edizioni Messagero, 1979.
- Viana, Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, INCM, 2003.
- Vieira, Mário Rui Nunes, «António Telmo e as Três Tradições do Livro», in Pedro Martins e Renato Epifânio (ed.), *Cadernos de Filosofia Extravagante – António Telmo*, Lisboa, Zéfiro, 2011.
- Vila-Chã, João, «Isaac Abravanel», in Pedro Calafate (direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- Vitorino, Orlando, *A Fenomenologia do Mal e outros ensaios filosóficos*, Lisboa, INCM, 2010.
- *A idade do corpo. A fenomenologia do mal*, Lisboa, 1970.
- *As Teses da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Babel, 2015.
- Watson, J. M. *Aristotle's Criticisms of Plato*, London, Oxford University Press, 1909.
- Weissmahr, Béla, *Ontologia*, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- *Teologia Natural*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 135.
- Wijayaratna, Môhan, «O budismo nos países do theravâda», in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig, «Tratado lógico-filosófico», in *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*, trad. M. S. Lourenço, Lisboa, FCG, 1987, pp. 1-158. [1.^a ed. 1921].
- Xavier, Maria Leonor L. O., «Agostinho da Silva e as interrogações do tempo que urge», in *Revista Convergência Lusitana*, n.º 23 (2007), pp. 259-271.
- «A dizibilidade de Deus segundo o Monogolion de Santo Anselmo», in *Filosofia Com Coração – Um livro pessoal em louvor de outras pessoas*, Lisboa, MIL, 2017.
- *Razão e Ser – Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.
- Yeshu 'ot Meshi'ho (*As Salvações do Seu Ungido*), Königsberg, 1861.
- Zubiri, Xavier, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997.
- *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997.
- *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2008.