

Com Vergílio Ferreira e Leonardo Coimbra sobre a questão de Deus: para uma filosofia do Mistério e do Sagrado

SAMUEL DIMAS

1. A viagem com Vergílio Ferreira, na companhia da obra *Invocação ao meu corpo*, introduziu-nos no âmago da sua descrição sobre o domínio do Sagrado, única dimensão da realidade em que pode surgir a originária Questão de Deus. Propondo um novo modo de ver, que alcança a presença inexorável do Deus mais alto que todos os deuses¹, esta obra reconduz-nos para a interrogação primigénia do sujeito, na noite fechada do silêncio e da evidência ofuscante do Excesso.

Nela se destacam quatro grandes núcleos, relacionados com a distinção entre a realidade originária ou transcendental, que se nos impõe inquestionavelmente no registo atemático das experiências noético-emocionais, e a realidade secundária ou categorial, que se desdobra no registo argumentativo das representações explicativas. Esses núcleos são os seguintes: a «Interrogação original» em contraste com a «pergunta»; o «mistério» em contraste com o «problema»; o «excesso» em contraste com a «explicação» e a «determinação»; o «sagrado» em contraste com o «religioso».

A questão de Deus apenas se pode apresentar tematicamente, no fim de uma esforçada ascensão ascética ou dialética da consciência, porque já está presente, de forma atemática, no princípio desse caminho, como absoluta condição de possibilidade de todo o ser e saber, manifestando-se de forma insondável no domínio sagrado e silencioso da radical e perturbadora interrogação. Para Vergílio Ferreira é nesse momento primeiro, o qual inesperadamente e virginalmente se revive ou apaga, por instantes, fora da nossa atenção e distante do nosso querer, que Deus se presentifica ou se ausenta. Não é no plano das provas da sua existência ou não existência, porque a dimensão do real em que se coloca a questão do divino é indizível e não suscetível de demonstração.

¹ Cf. Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1978, pp. 13-14.

Os nossos passos, com os seus, calcaram a vereda íngreme de uma nova e obscura visão que dá para a Obra invisível de Deus, que está no chão de todas as obras visíveis e na anterioridade de todas crenças e deuses. Calcaram a vereda íngreme de uma nova escuta que dá para o silêncio da Voz Suprema, que está na gênese de todas as perguntas e razões. Uma nobre e humilde voz, radicada na espessura da grandiosa *Sem-Razão*, que se abre ao insondável de nós mesmos nessa unidade originária do corpo, prévia à distinção entre razão, liberdade e vontade. Mas nesse fim de tudo, horizonte derradeiro, que é antes do quer que seja, que espessura tem o encontro?

Vergílio Ferreira usa a categoria de *Sem-Razão* para caracterizar esta realidade absoluta e inquestionável da Unidade originária que se manifesta, não pela segurança do falar, mas pela perturbação do silêncio: «Mais forte que as razões é a sem-razão da razão que nos abala e domina»². Os nossos pequenos absolutos de justiça, beleza e amor e as nossas acidentais iluminações da razão, são memória breve da plenitude dessa Unificação perdida do Absoluto de Amor e de Luz, que não tem porquê. O encontro é o da presença ausente. É o encontro do homem com o excesso divino de si mesmo: «porque se o homem é demais para si, apenas nesse demais ele é homem verdadeiro»³.

Este convite de Vergílio Ferreira de regressarmos à anterioridade do nosso corpo, incluindo-o na atenção ao sem limite de nós, situa-se no âmbito da preocupação do pensamento português, de raiz judaico-cristã, em reconhecer a realidade integral da consciência humana na sua unidade plural de sensibilidade, emoção, imaginação, intuição, razão, vontade, crença e fé. Uma fé, que no caso deste autor, se traduz, de forma heterodoxa, pela radicação incondicional na forma misteriosa e indizível das coisas e das relações, a qual, não resulta da iniciativa do eu, mas sim da presença do próprio Mistério que o antecede e o fecunda de ser. É a fé na Vida.

Descreve Vergílio Ferreira que a fé não se conquista com argumentos, com coragem e humildade, mas consiste no facto de estarmos vivos e sentirmos a irredutibilidade de quem somos⁴. Neste sentido, trata-se de um convite para o regresso à importância corpórea das coisas e das pessoas, que significa uma valorização da existência concreta e histórica da realidade, que volta a incluir o Mundo no movimento da redenção. Movimento salvífico que se deve, não a uma ação externa e milagrosa de um qualquer deus forjado pelo sonho, mas sim, e em primeiro lugar, ao reconhecimento de que há uma verdade para além da verdade, no momento em que o visível e

² Cf. *ibidem*, p. 31.

³ Cf. *ibidem*, p. 48.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 32.

o verificável se encontram com aquilo que se furta à nossa verificação e visibilidade, na luz ofuscante das trevas, como diriam os místicos. O verdadeiro significado da realidade está para além dele na invisibilidade da realidade outra. Pelo que, a nossa redenção começa nesse instante em que damos conta de que nada do que é fundamental para a vida se demonstra. E também esta é uma evidência que não se explica, mas que se vive. Há uma harmonia totalizadora de ser que nos fundamenta e que não é passível de objetivação e de esclarecimento, mas apenas de vivência⁵.

A descoberta do eu e da irrecusabilidade da sua redenção, como finalidade da Vida, é um dos tópicos essenciais da reflexão meditativa de Vergílio Ferreira⁶. Um resgate que não se concretiza apenas por autorredenção, mas que exige a ação providencial da Vida, essa força divina que tudo determina, mas que é indeterminável. E por isso, não pode ser concebida, por exemplo, pela noção cristã da Encarnação, mas sim pela noção de uma insondável presença imanente ao próprio homem no seu esforço de plena realização, através das experiências artística, ética e filosófica, tendo na metafísica a sua manifestação mais elevada. Uma coisa é esse abalo original da experiência noético-emocional da realidade, em que se sente o oculto de nós e se gera a filosofia, outra coisa é o plano da concretização do saber na diversidade discutível das suas correntes e perspectivas. Uma coisa é o plano do sentir e saber, radicado na universalidade da experiência originária e desinteressada da Vida, outra coisa é o plano dos conhecimentos objetivos e parciais do interesse pragmático e utilitário da ciência. A presença oculta e redentora do absoluto dá-se no primeiro plano do horizonte-limite que nos estruturou e que não tem explicação.

Uma presença divina que Vergílio Ferreira diz, manifestar-se, por exemplo pela força monstruosa da interrogação que trazemos em nós e que se distingue da pergunta, por esta ser uma interrogação segunda ou acidental⁷. A questão de Deus, como inquietante presença ou silenciosa ausência, situa-se neste âmbito do reino incerto e sombrio da radical interrogação. Como descreve o autor, aquilo que pertence ao homem não é da ordem solar da manhã, mas da ordem lunar e sombria da noite, sempre indefinida e excessiva⁸. Assim Vergílio Ferreira faz a distinção entre o domínio do *sagrado*, que caracteriza esse plano originário ou transcendental da interrogação, da liberdade e da memória, e o domínio da *religião*, que caracteriza o plano

⁵ Cf. *ibidem*, p. 51.

⁶ Cf. *idem*, *Conta-Corrente*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1987, p. 266.

⁷ Cf. *idem*, *Invocação ao meu corpo*, p. 15.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 20.

secundário ou categorial da pergunta, da demonstração e da recordação: «Há o mundo primordial, esse onde se esboçam e se afirmam as nossas relações com a vida e há o mundo imediato, da permuta de coisas, que é uma degeneração do outro»⁹.

Por isso, aquilo que revela a essência da nossa natureza humana não é a pergunta, de ordem prática, que espera a resposta pronta e definitiva, mas sim a interrogação, de ordem interior e metafísica, que convoca o insondável de nós. A pergunta serve para o problema a ser resolvido, para o enigma a ser decifrado, para o desconhecido a ser conhecido, mas não serve para o homem, que está aquém e além desse plano horizontal das realidades absolutamente objetiváveis. A pergunta é a interrogação degenerada e, por isso, não serve para o homem que é um ser de mistério: «o mistério do meu eu é real, porque a mim próprio não me posso mentir»¹⁰. O problema colocado pela pergunta resolve-se com a resposta, impossibilitando a sua elevação ao plano do mistério, que exige a atemática experiência do indizível e do silêncio. O mistério colocado pela interrogação não se resolve, porque não há nada para resolver, permanecendo na abertura infinita da sua eterna ação criadora de sentido e significação: «(...) sob a consistência e a segurança, sob o concreto e o estável, sob toda a proliferação da pergunta, há a alucinação do insondável»¹¹.

O que está em causa é a inteligibilidade da vida e não o conhecimento das leis naturais do mundo. O questionar radical é da ordem do mistério e não vive em função da resposta que o reduza a problema ou a enigma e o elimine. Por isso, para Vergílio Ferreira, Deus é Mistério, não sendo passível de ser justificado e demonstrado pela razão humana¹². O saber acumulado ao longo dos séculos serve para o fabricável e para o explicável, não serve para o *Deus Absconditus* nem para o que de divino há em nós, e apenas algumas das suas formas, como a arte, a ética e a metafísica guardam o sinal do indizível.

Também a religião é uma manifestação cultural desta presença ausente, mas Vergílio Ferreira distingue-a da experiência do sagrado. A religião diz respeito à nomeação e figuração dos deuses, objetivando o divino nas práticas rituais e nas ideias doutrinárias. O sagrado refere-se ao indizível e inominado de Deus, que se experimenta no plano pré-categorial da vida meditativa. No plano da experiência religiosa, Deus surge como resposta

⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² Cf. *ibidem*, p. 52.

coerente à necessidade de sermos imortais e ao inimaginável de não existirmos, dissolvendo o absurdo da morte, e no plano da experiência indizível e indefinível do sagrado, Deus está para além das respostas racionais e aguarda que seja reconhecido na misteriosa vida informe da força totalizadora, que é antes da vida e antes das forças que regem o Universo: «uma obscura presença anterior a tudo o que se presentifica, uma atuação que se pressupõe a tudo o que atua»¹³.

A figuração do Absoluto, através das várias formas de antropomorfização, usadas pelas religiões, significa o seu fim. Dar-lhe um nome é condená-lo, é submetê-lo às formas visíveis do poder racional e do domínio da linguagem, ou seja, é pô-lo ao nosso alcance e transformá-lo em obra nossa. A palavra Deus revela, precisamente, o silêncio acerca disso que significa, pois nada diz. Ao contrário dos nomes de «Senhor» ou de «Pai», a palavra «Deus» nada expressa da realidade significada, significando, tão só, o «Inefável», o «Sem-nome», o «Silencioso», que está presente, mas pode não ser ouvido. Assim «Deus» é a última palavra antes do calar, é o Mistério¹⁴. Descreve Vergílio Ferreira que ao contrário do nível religioso, em que Deus surge como ídolo de altar, no plano do sagrado, a divindade não tem nome, é uma presença espiritual de imanência transcendente:¹⁵ «o nome de Deus se evita ou se transfunde a um significado sem significação, para que Deus seja sem ser»¹⁶.

2. Neste sentido da radicação no caráter insondável da experiência do sagrado, consideramos que não é a interrogação que cria o Mistério, mas é o Mistério que a constitui, manifestando-se nessa originária relação questionante com o real. É em nós que o Mistério origina a interrogação, não somos nós a origem do interrogar. Assim, o facto de o autor descrever que as forças que a razão encerra não são racionais e que a realidade originária não se situa no plano do discurso, levou-nos a interpretar a sua noção de «eu» como estando fundada numa outra instância que infinitamente o excede e antecede. Mas será mesmo assim? Será que a noção de excesso usada pelo escritor para caracterizar o homem e o mundo¹⁷ é suficiente para não reduzir toda a realidade à atividade criadora e configuradora do sujeito?

¹³ Cf. *ibidem*, p. 231.

¹⁴ Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 63. [*Sämtliche Werke, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999].

¹⁵ Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 235.

¹⁶ *Ibidem*, p. 233.

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 57.

Podemos afirmar que o «eu» de Vergílio Ferreira não se reduz à dimensão da subjetividade absoluta de um certo idealismo moderno, que apresenta toda a realidade como projeção da consciência absolutamente autónoma e fechada na ilusória certeza do seu domínio? Podemos dizer, inequivocamente, que ao contrário do sujeito absoluto, que possui e manipula o real, esgotando-o nas suas formulações e respostas, o sujeito de Vergílio Ferreira é aquele que humildemente acolhe a interrogação primordial e se reconhece no espanto do Mistério de Ser que o transcende?

Mas então o que quer dizer o autor com a necessidade de se recentrar a problemática sobre a existência de Deus na ordenação realizada pela realidade do «eu»¹⁸? Que quer dizer o autor quando afirma que com Deus ou sem Deus o Universo tem de tomar consciência de si para que realmente exista e é através do homem que isso se concretiza¹⁹? Que quer dizer o pensador quando afirma que o Universo só pode ser, através de uma consciência que lhe dê esse estatuto? E quando afirma que o problema de Deus teve de esperar pelo homem para que pudesse ser posto, quer no sentido da afirmação, quer no sentido da negação da sua existência²⁰? O que quer dizer Vergílio Ferreira quando afirma que um Deus existindo em si mesmo precisaria de alguém que o reconhecesse e lhe desse o estatuto de ser? Neste último sentido descreve o seguinte acerca da significação do absoluto de Deus: «O absoluto de si, para que absoluto fosse, precisaria de um homem que o fixasse aí, o «limitasse» aí, para o definir, o determinar como tal»²¹. Devemos então questionar: se é na profunda interrogação sobre o Universo e sobre Deus que lhes é conferido o estatuto de ser, não significa isso, reduzir Deus e toda a realidade à imanência do sujeito?

Da leitura global da obra *Invocação ao meu corpo* e das suas reflexões no «espaço do invisível», em torno do idealismo de Berkeley, podemos deduzir que com estas afirmações o autor quer dizer que a realidade não é algo de estático e definitivo, que se impõe de forma extrínseca à passividade do sujeito cognitivo, mas é algo de dinâmico e progressivo que advém da inter-relação entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Citando Sarte, que recusa a passividade da consciência, e citando Berkeley, que afirma a necessidade do ato iluminador da inteligência na decifração dos dados caóticos dos sentidos, Vergílio Ferreira, sem reduzir o ser das coisas à sua percepção, refere-se ao conhecimento como resultado da insolúvel relação

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 206.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 209.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 211.

²¹ *Ibidem*.

eu-objeto, descrevendo que «sujeito e objeto são pois duas entidades lógica e cronologicamente coetâneas»²².

Um conhecimento que se vai realizando na concretude da existência histórica e cujo alcance depende do nível de envolvimento das diferentes experiências da consciência humana racional e emocional. É na consciência humana que o Universo de sente e se diz. Assim, por um lado, o conhecimento não é um espelho ou uma imagem simétrica na consciência passiva de um mundo existente em si, como defende o realismo ingénuo. O mundo existe independentemente de nós, mas tal afirmação só é possível e faz sentido na medida em que somos seres vivos e o sabemos²³. Mas, por outro lado, também não significa a redução da realidade ao plano das ideias ou à imanência subjetiva, como defende o idealismo puro. A realidade não se reduz ao que dela conhecemos, como se poderia depreender da posição de Berkeley acerca da negação da matéria e acerca da afirmação da necessidade de um espírito que perceciono o objeto para que tal objeto exista²⁴. Considerando que a Fenomenologia liquidou a velha antinomia idealismo-realismo, Vergílio Ferreira, socorrendo-se da reflexão de Berkeley a propósito da inter-relação entre a existência das coisas e o sujeito que a concebe e perceciona, descreve que só existe a realidade objetiva em função da subjetividade do «eu» e só existe a subjetividade do «eu» em função da realidade objetiva do mundo²⁵.

Não existem objetos puros, porque em qualquer perceção ou sensação está já implícita a atividade que percebe e sente. Não há uma adequação perfeita entre aquele que conhece e o que é conhecido. Há uma relação de desproporcionalidade entre o pensar e o ser, que é descrita por Vergílio Ferreira através das noções de excesso e de mistério e através da afirmação de que a verdade se situa na região primordial e insondável de nós e do Universo. Por isso, realça o autor que, à semelhança do que acontece com o homem e o Mundo, a determinação de Deus é uma obra humana, pretendendo explicitar, com isso, que a verdadeira realidade de Deus é indeterminável e excede a capacidade humana de o apreender. O que se diz de Deus, deve dizer-se de toda a realidade na sua verdade mais profunda. Para ilustrar a posição equivocada de quem não faz a distinção entre o caráter espiritual da verdade indizível e misteriosa do real e o caráter material e sensível da sua manifestação, recorre ao exemplo da criação artística: «Como numa obra

²² Idem, *Espaço do invisível*, vol. I, Lisboa, Arcádia, 1978, p. 218.

²³ Cf. *ibidem*, p. 218.

²⁴ Cf. *ibidem*, pp. 214-215.

²⁵ Cf. *ibidem*, pp. 218-219.

de arte se fala das cores, das linhas, do arranjo das palavras e sons, como se essa obra não fosse o espírito que passa através de tudo isso e isso não fosse apenas a aparência do que nisso se manifesta»²⁶.

É neste sentido que Vergílio Ferreira critica uma das correntes do pensamento moderno que identifica o «eu» com aquilo que o manifesta, estendendo à subjetividade o que deriva do domínio da objetividade e reduzindo a sua realidade àquilo que dela sabemos. De acordo com esta perspectiva, nada permanece de um «eu» para além daquilo que o manifesta. Admitir que alguma coisa persiste e perdura para lá da atividade manifesta do «eu» significaria admitir Deus como fonte dessa atividade e significaria a perda de autonomia e liberdade do sujeito. A afirmação do homem como princípio e fim de si mesmo e a recusa de que algo exista ou permaneça em nós, antes e depois do que nos exprime, antes e depois do que realizamos no mundo do verificável, deve-se ao receio «que Deus se reerga do túmulo com a corte dos seus ministros e serventuários e juizes e carrascos (...)»²⁷. Para Vergílio Ferreira a alternativa a esta falsa relação do humano com o divino não é a redução do real à materialidade objetivável, mas sim o reconhecimento da simbólica manifestação do seu fundamento misterioso.

Uma conceção errónea da relação entre o ser e a sua manifestação e da relação entre a ordem humana e a ordem divina, teve como consequência reduzir a realidade à sua dimensão fenoménica e empírica. A recusa da conceção mítica do real, que pressupunha a indiferenciação entre o ritmo cósmico e a ação divina, a ordem natural e a ordem moral, levou a que se fizesse desaparecer a dimensão espiritual e sagrada do real. Para a captar é necessário regressar ao questionar fundamental, porque o divino é irreduzível e inominável²⁸. Sublinhando a saudável harmonia entre a crença em Deus e a explicação científica da natureza, Vergílio Ferreira refere-se ao dinamismo de secularidade inerente à religião cristã, citando Teilhard de Chardin, para dizer que não se é crente por causa dos milagres e para explicitar que o maior milagre reside na ordem natural da realidade: um milagre que a contrariasse significaria a desautorização de Deus a si mesmo²⁹.

3. Para Vergílio Ferreira a conciliação destas distintas ordens do real dá-se no plano vivencial de uma original interrogação e não no plano positivado do mundo das coisas. A propósito desta noção do nível noético-emocional da experiência consciente, que está no princípio do ato de pensar e

²⁶ Idem, *Invocação ao meu corpo*, p. 64.

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 65.

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 59.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 236.

constitui o seu excesso, convocamos para o nosso diálogo o filósofo Leonardo Coimbra, pois também ele se refere a esta dimensão como o momento primeiro do exercício da inteligência. Importa evidenciar a sua conceção dinâmica e progressiva do real, que resulta da relação criacionista entre o pensar e o ser e que se traduz pelas noções de «experiência», «excesso» e «mistério». Estas duas últimas noções são abundantemente usadas por Vergílio Ferreira também para exprimir o caráter excessivo do real.

O que de comum há entre estes dois autores está enunciado, isto é, a caracterização da consciência como uma atividade afetiva, cognitiva e volitiva, que se realiza no excesso criador de si mesma em interação questionante com o mundo que nessa demasia vai sendo. Há um excesso na Vida que não é absolutamente objetivável e que, no silêncio do espanto interrogativo, nos reconduz ao mistério de nós mesmos.

Leonardo Coimbra define a *Experiência*, como uma *longa e meditativa conversa com o Ser*³⁰, num eterno e criador dinamismo de amplificante enriquecimento, pelo que de novidade o *pensamento pensante* acrescenta ao *pensamento pensado*. Neste movimento redentor há um progresso da nossa memória consciente, que ascende das relações empíricas imediatas e das relações de indiferenciação entre a ordem moral e a ordem natural, para as relações meditadas de alcance científico e metafísico, que distinguem os diferentes níveis de ser e superam os monismos míticos e panteístas.

A experiência não é a receção passiva das propriedades de *cousas* feitas e definitivas, mas resulta da correlação entre o momento indutivo e dedutivo do pensar. O seu alcance depende da amplitude e qualidade da dialética intuitivo-racional da experiência pensante. Mas o filósofo criacionista afirma que há uma matricial relação de desproporcionalidade entre o *ser pensado* das experiências parcelares e o *ser a pensar* da *Experiência* mais vasta, pelo que concebe o conhecimento como realidade social e progressiva, num movimento assintótico da razão para a verdade do Mistério.

Na experiência-síntese das parciais e progressivas experiências biopsicológica, científica, estética, moral, metafísica e religiosa, a consciência luta pela *imortalidade integral*, procurando cumprir a lei cósmica do amor, que excede o caráter abstrato e vazio do idealismo absoluto e do caráter parcelar e redutor do positivismo materialista. O sentido metafísico da *Experiência* é a história terrena deste saudoso esforço de imortalidade da consciência. O momento último da dialética científica e filosófica reconhece a relação

³⁰ Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 160 [195].

espiritual das consciências e enuncia o fundamento espiritual de toda a realidade em Deus-Consciência, cuja insondável Presença de imanente transcendência exige a visão noturna de uma razão mistérica, que sem deixar de ser lógico-analítica, também é analógico-poética e simbólico-emocional.

Mas antes do culminar de uma visão metafísica, o mistério de nós e do mundo é presentido na atemática experiência da Vida, num nível de compreensão emocional em que Deus se manifesta de modo pré-tético, no imediatamente antes do discurso lógico-analítico da razão. Como descreve Leonardo Coimbra este plano de compreensão corresponde à atividade da inteligência em *ato primeiro*, que conhece através de uma intuição que contacta de forma coextensiva, por *preensão* e *assimilação*, o corpo da própria realidade³¹.

No primeiro nível da atividade pensante dá-se uma atemática experiência do Universo que, pela indiferenciada unidade entre a emoção e a cognição, permitirá sentir o movimento criador e eterno da Vida, manifesto simbolicamente nas formas inauditas da ordem cósmica e da criação artística³². Pela experiência noético-emocional da *Alegria*³³, que advém da vivência inocente da imensidão deslumbrante do Infinito,³⁴ presentifica-se, de forma atemática, a relação primigénia da comunhão espiritual da Origem no seio de Deus, através de um sentimento de verdade, paz e harmonia, que nos introduz na beleza indizível do ritmo cósmico.

Por sua vez, o conhecimento que advém da atividade dialética da experiência pensante em *ato segundo*, dá-se, já não na vivência pré-categorial do ser, naquilo a que o autor chama de uma elementar relação cósmica, mas sim através de uma relação mediata, pelo exercício racional lógico-judicativo, na discursividade pragmática do senso comum, na certeza das leis universais científicas e na verdade das especulações filosóficas. No segundo nível da atividade pensante, naquilo a que Leonardo chama de visão *aginástica* ou *diurna*³⁵, realiza-se o doloroso esforço utilitário da ordem sociopolítica e

³¹ Cf. *idem*, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956-1964, p. 207.

³² Cf. «A luta pela imortalidade», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 36.

³³ Cf. *A Alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras Completas*, vol. III, p. 45 [10].

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 48 [14].

³⁵ Cf. *idem*, *S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida*, Porto, Maranus, 1927, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 242 [148].

do progresso científico-tecnológico e realiza-se também o doloroso esforço da dialética filosófica.

O regresso à visão da luz noturna do Mistério que nos constitui, nesse espaço sagrado de nós, como descreve Vergílio Ferreira, e que vibra de forma pré-categorial na alegria contemplativa de se estar vivo, exige um duplo movimento de autotranscendência: por um lado, do nível meramente prático e utilitário da vida, que reduz a realidade ao devir elementar da sua manifestação fenoménica, para o nível científico e filosófico; por outro lado, do nível puramente lógico-analítico, que reduz o real ao esgotamento do seu domínio conceptual e explicativo, para o nível analógico-simbólico e misterioso-emocional do lirismo metafísico.

Podemos estabelecer aqui uma primeira correlação com Vergílio Ferreira para quem o ser humano vive na tensão entre estes dois planos distintos de vivência compreensiva de si e do mundo: o das respostas objetivas e superficiais, que advém da explicação utilitária e científica, e o das questões indizíveis e profundas, que advém da atenção fenomenológica e desinteressada ao pulsar misterioso da vida no excesso originário de nós. No segundo caso, trata-se de um nível de consciência que advém da atenção de uma razão emocional, que no silêncio da obscuridade e da impossibilidade do «eu», deixa inquietamente implícito, o aceno insondável de uma Transcendência. Da memória saudosa, no excesso desprevenido e emocionado de ser-se, que reconduz ao fundamento primordial da vida, emerge a visão do impossível de si na demanda de um horizonte que futuramente possa consumir a sua completude e liberdade num corpo imortal.

Para Leonardo Coimbra a dialética ascensional do labor intuitivo-razional conduz-nos da precariedade sensório-perceptiva ao plano ideal das noções, que na relação última da experiência metafísico-religiosa, em *ato terceiro*, apresenta a realidade espiritual de Deus como fonte da vida eterna, recuperando a inocência do olhar originário, que na beleza e harmonia das criaturas via a Presença do divino, e acrescentando a sabedoria da visão da Graça escatológica. Em ato terceiro, a experiência pensante conhece de forma poético-analógica na visão transcendental do mistério de si e do mistério de Deus, como Origem e Horizonte absoluto de toda a realidade.

O pensamento, em ato terceiro, redescobre-se na unidade amorosa da Origem onde sempre esteve radicado, naquilo a que Leonardo Coimbra descreve como a experiência noético-emocional da Graça. A sensação crepuscular da Graça, que se dá no culminar da ascensão dialética pelo salto da Razão experimental para a visão ginástica do *lirismo metafísico* ou da *revelação* inicia o sentido luminoso do regresso ao coração glorioso do Ser,

prefigurando na beleza e amor do mundo a perfeita e universal fraternidade do Paraíso celestial futuro. Este movimento último para a dimensão auto-poiética e recôndita da alma dá-se pela conversão da inteligência ao irracional e misterioso de si mesma, significando o regresso à interrogação originária e contemplativa da beleza e bondade divinas, já não na inconsciência da experiência atemática, mas na tessitura excessiva do pensar que se purificou dos vícios absolutistas das formas míticas e lógicas da razão.

É evidente que no caso de Vergílio Ferreira a questão de Deus não se coloca em termos personalistas como fundamento transcendente da Criação, mas coloca-se na imanência do espaço sagrado do mistério do homem. No entanto, podemos verificar a existência de uma comum necessidade destes dois autores em reconduzir a verdade ao excesso da unidade radical da consciência na relação entre a vivência e a sabedoria, a emoção e a razão.

No âmbito superficial e secundário do problema e da pergunta, Deus, ou não existe ou existe à imagem e semelhança do homem. Para Vergílio Ferreira, a verdadeira divindade aparece no âmbito da interrogação primordial do homem acerca da origem e do destino de si mesmo e acerca do sentido último do Universo. O anúncio da eternidade dá-se, não no plano imediato e utilitário da vida do pensamento vulgar ou do senso comum, mas sim na dimensão originária de nós e no espaço rarefeito e excessivo do absoluto que nos mora. A experiência do mistério divino de nós dá-se ao nível do «eu» noético-emocional e não ao nível do «eu» psicológico, cujo modo de ser se define de forma nítida no domínio prático e mental, sensível e moral, enquanto sujeito que sente, pensa e age: «É um «eu» imediato tão nítido, tão indiferente, que é quase uma coisa entre outras coisas»³⁶.

Ao contrário da psicologia que tem como função determinar o *como* daquilo que é, no plano da exterioridade que se inscreve no mundo das coisas, a atitude meditativa reconduz-nos à interioridade do real e à possibilidade de experimentar o indizível de nós mesmos, naquilo que ao autor chama de «autorrevelação»³⁷. O sentimento que nos desperta já não é o da mera *curiosidade*, mas sim o do *espanto*. O que se procura surpreender já não é o iluminado ou manifestado, mas o próprio ato de iluminar, isto é, a causa inicial de tudo o que se manifesta no corpo, nos pensamentos e nas emoções. Para tal, há que descer do corpo ao espírito e da vida interior ao centro ou início fulgurante da sua realização, na pura e indistinta realidade de estarmos sendo e estarmos vivos. Explica-nos Vergílio Ferreira que nesta

³⁶ Vergílio Ferreira, *Invocação ao meu corpo*, p. 62.

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 66.

experiência indizível de sermos a luz que vamos sendo, sentimos de forma abrupta e atônita uma presença eterna de nós a nós, como se víssemos alguém vivendo em nós, alguém que já lá estava e não estava, uma estranha e fulgurante realidade que nos habita, que não somos nós e vive oculto atrás de tudo quanto o manifesta através dos nossos gestos e pensamentos: «A evidência flagrante de seja o que for é de si acidental, inesperada, miraculosa, como a *graça* no misticismo. Ela releva não da pergunta, como disse, mas da interrogação»³⁸.

Acrescenta o autor que isto é assim, porque vai uma distância muito grande entre o saber de algo e o ver ou experimentar esse algo: sabemos muitas verdades de forma cerebral e racional, mas raramente elas se erguem fulgurantes diante de nós na experiência da nossa consciência integral de sujeitos de emoção, imaginação, razão e espírito. Descreve o autor que há instantes em que nos podemos suspender no ver e no sentir e nos podemos ver vendo e sentindo e é nesses momentos que surge esse «eu» originário, absoluto e intemporal. É a este nível do sagrado de nós que se pode afirmar a existência de Deus e não pelas provas racionais da sua existência que nos continuam a deixar indiferentes porque não nos permitem experimentar a sua presença³⁹. Trata-se de um instante em que se suspende o que há em nós de cognoscível e de dizível e se acede ao rarefeito e misterioso de nós na região última da nossa realidade mais profunda.

Essa luz íntima de nós é uma realidade intocável e inapreensível que só por instantes se pode surpreender quando a sua presença se escapa por um intervalo no todo imediato que se é. Como descreve no seu romance *Estrela Polar*, em cada tu que vive, há um «eu» que está vivendo e está sendo, presente e necessário. A pessoa revela-se no que vem à superfície, mas uma parte de si ficou ainda indizível e inacessível, assinalando de forma fugidia e flagrante uma radical irredutibilidade: «É incognoscível e furta-se, é inegável e não podemos apreendê-la. Mas é essa indizibilidade, essa coisa nenhuma, esse *quid* irreal, que marca e determina a verdade de ser uma pessoa e não outra»⁴⁰. O «eu» não se identifica em absoluto como aquilo que de si se manifesta: há uma dimensão irredutível do «eu» que permanece velada na relação simbólica, não se enunciando em presença como no original.

A dimensão original de nós, que nos unifica pela sua indeterminação e, ao mesmo tempo, nos afirma pela sua irredutibilidade, é princípio de existência que não coincide com o expresso e não se converte numa qualquer

³⁸ *Ibidem*, p. 67.

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 68.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 72.

exterioridade. Nessa dimensão da realidade última de nós, mora a unicidade de cada homem, indistinta e única, que transcende a imagem de cada um na realidade segunda da determinação psicológica e da caracterização do corpo⁴¹. É nessa dimensão absoluta e rarefeita de nós que podemos aflorar a eternidade para além do tempo, a pura memória para além da recordação, a liberdade para além da determinação, o sagrado para além da religião, a necessidade da vida para além da contingência e da morte. Só nessa dimensão última e misteriosa de nós a imortalidade emerge como exigência inexorável e Deus se ergue como justificação totalizadora sem necessidade de justificação.

Reconhece Vergílio Ferreira que o homem vive na permanente tensão entre o limitado em que vive e o ilimitado a que aspira, entre a miséria do provisório e a glória do definitivo, entre o acidental e o necessário, entre a humanidade perecível a divindade eterna. O homem sonha ser Deus, sem deixar de ser homem. Há aqui uma interessante noção de necessária continuidade entre estas duas dimensões que se reflete no facto de o autor defender que a mudança e o estável, o definitivo e o provisório mutuamente se exigem, considerando que desse modo através da mudança o homem será o Deus que se sonha sem deixar de ser o homem que se é: a mudança significa uma transfiguração, no sentido de aperfeiçoamento ou de espiritualização, como defende a tradição cristã, sem que haja aniquilação da identidade humana única e irrepitível que já se é⁴².

Impossível de reduzir à dimensão concreta e objetiva do domínio das coisas, a questão de Deus apresenta-se nas situações-limite que surgem subitamente na verdade fulgurante e indemonstrável do silêncio e do espanto. E apresenta-se pela evidência da beleza ou da morte e pelo sobressalto que nos emudece diante das coisas simples e diante do horizonte insondável da irrealidade. O sujeito que questiona, interroga-se pelo absurdo do sofrimento, do mal e da morte e aguarda salvação na esperança de uma vida perene. O divino apresenta-se na realidade misteriosa de nós, pela simples vibração do estar sendo, sem donde e porquê na pura tensão do excesso da totalidade presente⁴³.

Esse impacto de eternidade, no instante abrupto do assombro, manifesta-se de forma plena na passagem do imediato da vida, da morte e da aparição da beleza para a rarefação e pureza da transcendência do mais original de nós: na convivência como a nossa realidade mais íntima a beleza

⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 77.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 83.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 84.

é indizível e insondável e a eternidade se desprende do tempo. A beleza da beleza é o seu excesso e o absoluto de nós excede tudo o que alcançamos, perdurando como simples procura na ânsia do sem limites: uma irrealidade que se anuncia para lá do real e que se ilumina num ver que não se vê. De acordo com Vergílio Ferreira, a memória pura estende-se a esse invisível e insondável, é a memória de nada numa indizível melancolia sem recordações, evocando uma realidade ausente e um limite em que, se Deus existisse, estaria ainda antes de todos os deuses e antes de si próprio⁴⁴. O autor recusa em definitivo a conceção pessoal de Deus insistindo que a zona primordial em que nos encontramos com a possibilidade da nossa impossibilidade e da nossa divindade é uma zona de mistério e de silêncio, na situação-limite do puro espanto: o pensar é póstumo ao que se é e à aparição da verdade essencial e da revelação do originário⁴⁵.

Por isso, o verdadeiro Deus de Vergílio Ferreira é sem rosto e sem nome. Deus fica remetido para o plano obscuro e inacessível de um Mistério concebido como pura irracionalidade e como nada. Um Mistério que não se revela historicamente nas mediações dos mistérios, um Mistério que é a realidade insondável e indefinível do Sagrado, a qual se identifica com a própria interrogação original e com o pressentimento indefinido de uma presença totalizada: «Fluido intocável que a tudo trespassa, a sua realidade anuncia-se apenas na indefinível presença que se pressupõe e se identifica a tudo o que se apresenta, a sua realidade é a estranheza do que é real (...) é o haver seres e subitamente sentirmos a sua presença dissolvida nisso mesmo inominável e que se anuncia na própria interrogação, como se os seres fossem apenas a face visível do invisível, a realidade presentificada de uma irrealidade»⁴⁶.

O sagrado vibra em toda a realidade como emotividade primeira na tensão entre o seu excesso e a sua determinação, transpondo o limite em que se anuncia e reabsorvendo todos os limites na sua unificação. Dar o nome a esse fundo-limite é nomear o inominável. Daí a noção de Deus, entidade coordenadora e totalizadora, cujo conteúdo é apenas o *que é*, ou o *uno*, ou o *Espírito*, ou o *Ser*, ou o *Real*, ou a *Totalidade* e, muitas outras vezes, de forma laicizada, a *Matéria*, ou a *Vida* ou a *Energia*⁴⁷. A sua determinação corresponde ao desejo de inteligência, mas a nossa aspiração mais profunda não é aí que se decide. Para Vergílio Ferreira o sagrado, enquanto mistério do ser

⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 99.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 216.

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 232.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 233.

do homem, parece inquestionável, mas a existência de Deus já depende da escolha que é feita na obscuridade do ser mais íntimo e a esse nível o autor confessa que Deus está ausente: na profundidade misteriosa de si mesmo Deus nunca nasceu, embora o reconheça como profundamente doloroso⁴⁸.

Podemos concluir que para Vergílio Ferreira, ao contrário da metafísica cristã de Leonardo Coimbra, o Mistério de Deus é mudo, absolutamente indiscernível, reduzindo-se à anterioridade de Si próprio, na memória pura e derradeira de nada. Nesse sentido, em vez da Esperança, o que parece prevalecer é a dor da angústia e do vazio. De modo distinto, para Leonardo Coimbra, na dimensão sagrada de nós, o Mistério divino que nos constitui é o da Saudade redentora, cujo alcance não é o do modo negativo da absoluta ausência, mas sim o do modo positivo e excessivo da incomensurável Presença.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 240.