



III PARTE

A METAFÍSICA PLURALISTA DEÍSTA E TEÍSTA DA CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

INTRODUÇÃO

A metafísica da criação, queda e redenção, como resposta deísta, fideísta e teísta para a questão da relação entre Deus, o Homem e o Mundo, e a saudade como sentimento ontológico de regresso ou ascensão ao Paraíso

Palavras chave: deísmo, fideísmo, panteísmo, teísmo, criacionismo, dualismo, pluralismo, racionalismo, desmitificação, maniqueísmo, retornismo, fé e razão, dupla verdade, ressurreição, escatologia, gnosticismo, queda, agnosticismo, metafísica da saudade, ateísmo, teologia natural, teologia revelada, progresso metafísico, existência, essência, idealismo, realismo, racionalismo, empirismo, crença filosófica, regiões da realidade, homogêneo, heterogêneo, nada, nirvana, espírito puro, ato de existir, dogmática, ser em si, ecletismo, neocriticismo, neokantismo, neo-escolástica, absoluto, monismo, alteridade, imobilismo, assíntota, incognoscível, reminiscência, perfectibilidade, ciência, renascença portuguesa, lusitanismo, europeísmo, saudade, paraíso, mal, saudosismo, liberdade, vontade, culpa, individualidade, amor, perfeição, redenção cósmica, redenção integral, monadologia personalista, conhecimento-amante, mito, Mistério, razão mistérica, desmitificação, teodiceia, protologia, escatologia, salvação, condenação, paraíso.

A. A distinção entre o retornismo deísta dos mundos sucessivos, a reintegração panteísta no absoluto indiferenciado, a adesão fideísta ao absoluto transcendente e a ressurreição teísta na relação fraterna universal de aumentativo amor

Iniciamos o capítulo quinto da nossa investigação com a apresentação do pensamento racionalista de Amorim Viana que, inspirado em autores como Descartes, Leibniz, Kant e Newton, viria a marcar o espírito das gerações



portuguesas seguintes, quer no plano emanatista de filósofos como Sampaio Bruno, quer no plano deísta de filósofos como Delfim Santos e Raul Proença, quer no plano teísta de filósofos como Joaquim Maria da Silva, Ferreira Deusdado e Leonardo Coimbra.

Se no tomo anterior, nos situámos no registo gnóstico de uma configuração monista do real, cuja transitória diferenciação degradativa é concebida como uma cisão ou separação que se destina a ser superada escatologicamente num princípio único de absoluta indiferenciação, neste tomo iremos percorrer uma mundividência diferente, ora fundada num verdadeiro dualismo deísta que contrapõe o divino e o humano, ora fundada no teísmo que introduz uma leitura histórica do real com uma conciliação entre o tempo e a eternidade sem esbater as suas diferenças. Se no tomo anterior, a tónica teológica reside na imanência da memória e do regresso ao passado, bem como na imanência do futuro utópico, neste tomo a incidência está na dimensão da transcendência e na categoria teológica do futuro escatológico que não anula a história, mas plenifica-a. A esperança é a categoria central, que significa ação e expectativa no contexto do sentido aberto do tempo e do sentido gratuito da nova criação.

Destacamos, neste novo contexto, a evidência dada à desmitificação na hermenêutica dos textos sagrados, que, por um lado, permitirá substituir as teorias do mito pelas teorias do mistério e permitirá superar os dualismos maniqueístas nas teologias soteriológicas e escatológicas, e que, por outro lado, dará continuidade à transição gnosiológica das formas da *adequatio* para as formas de *inadequação* que terão como princípio, em consonância com a metodologia científica atual, não a perspectiva ontologista do conhecimento da essência de Deus, mas a perspectiva criacionista do permanente e inventivo abeiramento da sua realidade eterna¹, naquilo a que Leonardo Coimbra chamará de *movimento assíntótico* da razão para o Mistério do Ser², José Enes chamará de *conhecimento transpredicativo*³, e Ricardo Barroso Batista chamará de progressiva *aproximação à verdade* na união complementar entre a ciência e metafísica⁴. Mas é um processo longo e dramático que levará autores, como Amorim Viana, a tentarem conciliar as crenças religiosas tradicionais com as novas categorias científicas e metafísicas, conduzindo a posições heterodoxas, como a rejeição da intervenção divina traduzida pela noção de «milagre» ou a rejeição da condenação eterna, problemas que só em

¹ Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, Lisboa, INCM, 2003, p. 285.

² Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

³ 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, pp. 128-129.

⁴ Cf. Ricardo Barroso Batista, «Crítica à Metafísica Analítica Contemporânea e reposicionamento da Metafísica face à Ciência, num compromisso óntico com a verdade», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 68, Fasc. 1-2 (2012), p. 165.

meados do século seguinte serão discutidas teologicamente em diálogo com a ciência e a filosofia por autores como Walter Kasper e Karl Rahner.

Na sinuosidade deste caminho, os autores apresentados neste capítulo retomam um movimento iniciado no século XIII de São Boaventura, não apenas de reabilitação da natureza e da autonomia do mundo, mas também de mudança da prevalência de um processo puramente racional, que procurava provar a realidade necessária divina a partir do contingente, para um processo vital de alcance mistérico, em que a razão reclama a sua própria superação e dá prevalência ao conhecimento inato de Deus, seguido pela tradição agustiniana-anseimiana. Esta metafísica neo-escolástica, que podemos identificar no racionalismo eclético de autores como Joaquim Maria da Silva e Manuel Ferreira Deusdado, afasta-se do necessitarismo neoplatónico de tendência panteizante e apresenta as mais elevadas manifestações do Ser ao nível da vontade, da liberdade, da decisão, numa conciliação entre a teoria da iluminação agustiniana, que sublinha a presença de Deus e a sua liberdade infinita, e a teoria da abstração aristotélica, que destaca a autonomia natural do finito e o valor intrínseco das criaturas, sem comprometer a individualidade, a responsabilidade e a causalidade.

Mas, em vez de seguir a metafísica tradicional das provas da existência de Deus de autores teístas como Silvestre Pinheiro Ferreira, que recorre ao princípio aristotélico-tomista da causalidade e ao princípio leibniziano da harmonia do mundo⁵, e em vez de seguir a teoria da dupla verdade, comum ao ecletismo iluminista da época em autores como Joaquim Maria da Silva que se socorre da noção cartesiana das *ideias inatas*⁶; Amorim Viana aplica o método de acatar os sentimentos religiosos da fé como inspirações do Céu e depois aclará-los pela razão, que caracteriza como sendo também uma faculdade divina⁷. Nesse âmbito, o autor procura fazer uma análise racional dos mistérios da fé da experiência religiosa cristã através do recurso à tradição filosófico-teológica ocidental, marcando uma posição de rutura, não só em relação ao irracional romântico, ao mítico esotérico e ao positivismo materialista, vigentes no seu tempo, mas também em relação à tradição ortodoxa aristotélico-tomista dominante na filosofia portuguesa da primeira metade do século XIX, onde pontificava a figura de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846).

Como vimos no volume anterior, o pensamento de Pinheiro Ferreira, fiel à ortodoxia do teísmo cristão, parte da conceção de um Deus criador eterno, pessoal e onipotente, que a tudo assiste com a suma bondade e sabedoria da sua providência, e estabelece uma visão harmónica entre a razão e a fé, a

⁵ Cf. Maria Luiza Cardoso Rangel de Souza Coelho, *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, Livraria Cruz, 1958, pp. 84-85

⁶ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863, p. 16.

⁷ Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, p. 30.

filosofia e a religião, aceitando a validade e a verdade da Revelação evangélica e admitindo a crença em acontecimentos inefáveis, como aqueles que se expressam mediante os dogmas da Trindade divina, do pecado original, da redenção, da encarnação, da morte e ressurreição de Cristo, da sua presença na Eucaristia, da sua ação providencial nos milagres e da possibilidade da eternidade na salvação da glória ou na condenação do Inferno⁸.

Ora, este dogma da eternidade das penas é uma das posições ortodoxas que será racionalmente recusada por Amorim Viana, explicando que se deve a uma conceção mítica e vingativa do divino que já não pode ser aceite pela teologia moderna, mas que ainda é adotada pela dogmática, dando origem a uma moral perversa em que o homem não abraça a virtude pelo puro amor de Deus e pela satisfação interior de praticar o bem, mas apenas por temor ao Inferno, esperando pelo fim da vida para fazer boas ações e assim ainda se salvar:

A religião que proclama que toda a perversidade pode ser absolvida, que o maior pecado é desesperar da própria salvação, aniquila de facto o Inferno; mas em sua dogmática contraditória, conservando-o, põe o fiel na seguinte alternativa: ou meditar constantemente nas penas eternas e, para fugir delas, abandonar o mundo e entregar-se a estéreis práticas supersticiosas e a bárbaras mortificações, ou recalcar dentro do peito esse temor, dar-se à vida activa, à labutação mundana, e reservar para a hora da morte a sua conversão.⁹

Assim, Amorim Viana (1822-1901) propõe uma razão crítica e hermenéutica que, por um lado, se apresenta segura da sua dedutiva evidência e também segura dos seus limites, e, por outro lado, não deixa de reconhecer o irracional e o inefável do mistério ontológico, bem como a importância da fé, da intuição e do sentimento no processo cognitivo. Embora, numa certa perspectiva, o seu pensamento pareça resistir a abrir-se ao sentido irracional da razão (porque acaba por apresentar o divino como garantia da sua dedutiva evidência) e embora não conceba a razão como tendo a sua fonte numa intuição primordial (porque só a Deus é dado intuir e alcançar num relance a verdade na sua totalidade), noutra perspectiva, viria a possibilitar o desenvolvimento de uma razão aberta ao outro de si mesma. Não só por admitir uma inadequação entre o conhecer e o ser, na medida em que a sabedoria está reservada a Deus e o homem, pelo raciocínio, apenas consegue ver na harmonia da existência o reflexo do verdadeiro ser, mas também por reivindicar os direitos da teologia natural perante a instituída teologia revelada. Nesse sentido admite, por exemplo, embora em termos distintos da

⁸ Cf. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, § 357-372, trad. de Rodrigo Cunha, Lisboa, INCM, 2005, pp. 123-125.

⁹ Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, p. 283.

ortodoxia cristã de Silvestre Pinheiro Ferreira, a relação da razão com a fé, e introduz a necessidade de complementaridade de alguns conceitos oriundos do desenvolvimento das ciências da natureza e da psicologia, como viria a concretizar-se mais tarde com as noções de «razão vital» da visão histórico-vitalista de Ortega y Gasset e de «razão experimental» da visão intuitivo-racional do criacionismo de Leonardo Coimbra: «A razão humana é fraca. Não pode atingir a ciência. Só Deus é sábio. O homem pelo raciocínio apenas vê na harmonia o reflexo do imutável, do verdadeiro ser. Mas esse esforço, que constitui a filosofia, é o mais nobre, o mais relevado a que alcança»¹⁰.

Este debate sobre a necessidade da análise racional da revelação e sobre a separação entre as matérias da razão e as matérias da fé revelada, que vem da filosofia moderna kantiana e se desenvolve no neocriticismo, tem na cultura filosófica portuguesa da segunda metade século XIX alguma importância, como podemos verificar pela análise do pensamento de autores como Joaquim Maria da Silva, que em 1863 edita a obra *Estudos de Philosophia Racional*. A preocupação da obra centra-se no conhecimento do homem e do seu destino, sem recorrer às crenças religiosas que estão num plano superior ao da filosofia, a partir do método cartesiano da dúvida e da necessidade de proposições racionais precisas e rigorosas¹¹. Esta clara distinção entre os planos da razão e da fé será elogiada por Manuel Ferreira Deusdado, que defende o propósito metodológico de evitar oposição ou contradição entre os dois domínios na procura da verdade¹².

O pensador da *Philosophia Racional* refere-se à verdade objetiva da existência do sujeito a partir do sentimento inequívoco que cada um tem de si mesmo (consciência) e refere-se à verdade objetiva do princípio do bem com que cada um avalia as suas ações, no reconhecimento de que, embora exista na subjetividade de cada um, não tem origem na humanidade: existe de forma incondicional e absoluta independentemente das criaturas¹³. Dessa maneira, inicia a sua reflexão no combate a todos os ceticismos e na afirmação do absoluto, em que se situa a verdade, como a mais perfeita de todas as realidades objetivas.

Quer isto dizer que para além dos conhecimentos diretos dados pelas percepções, há conhecimentos indiretos dados pelas concepções e conhecimentos universais que tem uma origem superior não sensível ou reflexa, como são as ideias de bem e de infinito¹⁴. Usando o mesmo raciocínio racionalista

¹⁰ *Ibidem*, p. 235.

¹¹ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Typographia da mesma Academia, 1863, pp. 2-3.

¹² Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, traduzido, prefaciado e anotado por Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, p. 72.

¹³ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, p. 8.

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 13-15.

de Descartes, o autor acabará por associar ao Deus da fé, colocado entre parêntesis no processo dedutivo, a causa absoluta destas ideias inatas que é princípio e causa de todas as coisas¹⁵. O seu contemporâneo Manuel Ferreira Deusdado aplicará este mesmo processo da passagem do finito ao Infinito, ou do Mundo a Deus, que tem origem em Si desde toda a eternidade e não a partir de outrem. Em comum com Amorim Viana, mas sem abdicarem das suas perspetivas teístas, Joaquim Maria da Silva e Manuel Ferreira Deusdado, na linha da teoria augustiniana da iluminação, defendem que o conhecimento dos universais ou infinitos vem diretamente de Deus, bom, sábio e poderoso, por meio da irrecusabilidade do sentimento de desejo de plenitude e por meio da luz da razão¹⁶.

Neste sentido, Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918) desenvolve uma filosofia realista e teísta em diálogo crítico com o empirismo inglês e com o racionalismo neokantiano, servindo-se das categorias modernas da ciência psicológica sobre o sentimento congénito de Infinito, servindo-se das categorias escolásticas acerca do divino que atrai a Si todas as criaturas, e servindo-se das categorias lógicas, metafísicas e psicológicas do pensamento francês de autores como Ravaisson, Renouvier e Lachelier. Ao arrepio da cultura atea positivista de Comte, que tudo pretendia reduzir ao material, e da cultura panteísta idealista de Hegel e Schelling, que tudo pretendia reduzir ao pensamento puro e simples¹⁷, o pensador português desenvolve um diálogo entre a tradição metafísica escolástica e a psicologia moderna, de acordo com o desenvolvimento científico da sua época que, no caso da filosofia, significava atender também ao criticismo neo-kantiano sem se deter no seu apriorismo. Encontra na metafísica espiritualista francesa do seu tempo esse termo intermédio entre o materialismo e o panteísmo, o realismo e o idealismo, em que pode desenvolver a sua teoria psicológica atenta à coexistência do universal e do singular, da razão e da experiência, do pensamento e do sentimento¹⁸. Contra as filosofias místicas neoplatónicas e orientais que defendiam o acesso à verdade de Deus de forma imediata, sem a mediação dos sentidos e da razão, apresenta a necessidade de uma correta compreensão dos fenómenos psíquicos pela conciliação entre o método introspetivo e o método experimental demonstrativo¹⁹.

Procura, dessa maneira, um equilíbrio entre a razão e a fé que evite os dogmatismos racionalistas e fideístas, os quais têm em comum a perspetiva deísta e agnóstica de Deus absolutamente incognoscível. A verdade da existência do Infinito absoluto impõe-se ao pensamento pelo sentimento vital de

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 27.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 28.

¹⁷ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888, pp. 29-30.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 32.

¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 4-6.

radicação no Ser, sem a necessidade de recorrer à fé sobrenatural da revelação ou à razão lógico-analítica e aos argumentos metafísicos sobre as provas da existência de Deus: «A abstracção que para a sciencia é uma necessidade e um poderoso recurso, quando se faz abuso d'ella torna-se uma doença altamente nociva ao progresso da sciencia»²⁰.

A filosofia da religião de Manuel Ferreira Deusdado desenvolve-se no plano de uma teodiceia cristã que incorpora os desenvolvimentos recentes da psicologia, da sociologia e da história comparada das religiões. Insere-se no espírito racionalista pós-kantiano que desvaloriza a metodologia metafísica tradicional da descrição conceptual dos atributos divinos essenciais e valoriza a visão escolástica de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino sobre o desejo natural de Deus, concebido como transcendente e Criador. Considera Deusdado que a escola do neocriticismo kantiano não anula a metafísica, como pretendia o positivismo de Comte, mas limita-se a fixar-lhe a esfera de atuação, constituindo-se como uma via credível de reflexão filosófica sobre a religião e as categorias teológicas²¹. Em diálogo com Martins Capela, considera situar-se neste âmbito, a renovação filosófica tomista que procura defender a verdade religiosa no terreno da ciência, nomeadamente através de figuras ilustres como o cardeal Mercier da Universidade de Lovaina²².

Dessa maneira, a obra do autor procura um conhecimento integral que inclui o método comparativo da história das religiões e da antropologia cultural, o método filológico e compreensivo da hermenêutica, o método argumentativo e dedutivo da metafísica e o método introspectivo e experimental dos fenómenos perceptivos aplicado pela psicologia. A experimentação é importante para a psicologia, mas há princípios superiores que antecedem a demonstração que dela resulta e que têm de ser dados pela filosofia, no reconhecimento de que toda a demonstração se apoia em algum princípio indemonstrável²³. Esta valorização da interdisciplinaridade marca o espírito moderno deste pensador, que recorre à noção de progresso espiritual da humanidade para defender que nessa evolução a cosmogonia surge como elemento necessário para o estudo da religião, sendo formada, não de puros sentimentos, como acontece na poética da alma popular, mas de pensamentos e ideias, como acontece nos ambientes escolares. O fenómeno psíquico da religião natural é uma especificidade da espécie humana, que não advém apenas da admiração pela origem e do medo pelo fim, em sentido protológico e escatológico, mas advém da aspiração ao infinito²⁴.

²⁰ *Ibidem*, p. 158.

²¹ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 85.

²² Cf. *ibidem*, p. 87.

²³ Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 149.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 144.

O sentimento da religião é coexistente com a humanidade civilizada e é um consolo para as almas amarguradas pelas angústias da vida. Sujeitas ao absurdo do mal, do sofrimento e da morte, oferece-lhas os sentimentos da alegria e da esperança, na experiência saudosa da aspiração para o Absoluto. No seu entender, esta ideia fornecida pela consciência e identificada pela psicologia, de que os sentimentos da religiosidade e da moralidade são essenciais da natureza humana, pode ser comprovada pela etnologia que encontra sentimentos análogos em todos os povos e culturas e pela antropologia que descobre nas sepulturas de povos extintos, crenças semelhantes²⁵.

O problema da alma na relação com o corpo e com Deus deve ser objeto de estudo da psicologia e da metafísica, pelo que, em implícito diálogo com a filosofia platónico-augustiniana, Ferreira Deusdado concebe o espírito humano como um débil raio da Luz de Deus criador²⁶, realidade que para além de ser enunciada pela revelação e deduzida pela teodiceia, também é verificada pela psicologia a partir da análise introspectiva e experimental do sentimento de Infinito e de Plenitude: «A aspiração illimitada do finito para o infinito, entalhada em todas as almas e exteriorizada na prece é uma operação espiritual que cientificamente demonstra Deus»²⁷. A felicidade terrena é limitada, pois o homem vive na tensão entre o sofrimento e a esperança, pelo que o desejo do ideal de plenitude só pode ser saciado na fonte da fé religiosa que o Budismo apelida de nirvana e o Cristianismo de bem-aventurança eterna²⁸.

Esta felicidade escatológica alcança-se, não apenas pelo esforço cognitivo na procura da verdade e pelo esforço ético na procura do bem comum, mas também pela fé religiosa em Deus, o único que pode saciar os desejos infinitos do homem:²⁹ «Uma sociedade, desapegada do amor de Deus, mergulha-se no amor do mundo, e tresloucada pelo apetite devorador do prazer torna-se, moralmente incapaz de levantar o espírito ao alto»³⁰. O ideal da alma humana, dado pela razão, pela fé e pelo entusiasmo da imaginação, é atingir a realidade absoluta de Deus, cujos atributos essenciais são a Beleza, o Bem e a Verdade, que em todos os aspetos da realidade se unem indissolivelmente: «Em todas as cousas há, ao mesmo tempo, Beleza, Moral, e Matemática, isto é, com que mover, a um tempo, sentimento, consciência e reflexão»³¹. Mas a felicidade da condição escatológica da vida plena no amor Divino pode ser prefigurada na existência terrena pelo sentimento estético da contemplação desinteressada das obras do Criador e das suas interpretações mediadas pela

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 8.

²⁶ Cf. *idem*, *Pensamentos*, Angra do Heroísmo, Tipografia Souza & Andrade, 1903, p. 9.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 18.

²⁸ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, Angra do Heroísmo, Livraria Editora Andrade, 1917, p. 6.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

³¹ *Ibidem*, p. 12.

alma do artista, pelo sentimento religioso da contemplação mística e pelo sentimento moral da caridade³².

Outro importante representante do deísmo racionalista da primeira metade do século XX é o filósofo Raul Proença (1884-1941). Este autor pertence ao movimento da *Renascença Portuguesa* que tinha como objetivo fundamental, não apenas, divulgar os ideais republicanos e democratas de justiça, igualdade, liberdade e solidariedade, mas também, e ao mesmo tempo, redescobrir as matrizes tradicionais e proféticas da cultura lusitana espiritualista, representadas por noções como as de *Saudade*, *Messianismo*, *Sebastianismo* e *Paganismo transcendente*. Esta Associação procurava levar até ao povo a revolução republicana dos valores democratas da liberdade e da justiça, através do pensamento e da educação, por meio de uma filosofia metafísica e de uma poesia mística. Considera Leonardo Coimbra que a Democracia é a face política de uma atitude espiritual da consciência coletiva, que pela ação de uma *Razão* dinâmica e progressiva, por oposição a uma *Razão* abstrata e absolutista, procura a liberdade da harmonia e da justiça: «A Democracia será, pois e igualmente um método construtivo da realidade social e não uma certa realidade que oprima a própria Liberdade que a criou e quer crescer, subir, exaltar-se»³³. Nas noções de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*, está a condensação dos juízos de existência e de valor, que são os *atos* da própria vida do pensamento dialético criacionista, que através das organizações sociais, políticas e económicas, tende a ampliar a comunicação no abraço da grande Unidade divina³⁴.

Como se pode verificar pela análise do seu ideário e pela análise do género e teor do conteúdo das suas publicações, este movimento é herdeiro de algumas das mais importantes expressões culturais do final do século XIX: o liberalismo romântico e patriota de Passos Manuel, Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis; o republicanismo de José Estêvão e José Félix Henriques Nogueira; o socialismo espiritualista do filósofo racionalista Amorim Viana; o socialismo humanista de Antero de Quental e o espírito de justiça social das *Conferências do Casino* (da Geração de 70); a *Liga Patriótica do Norte* de Joaquim Vasconcelos, Basílio Teles e Ricardo Jorge; a ontologia monista-emanatista do gnosticismo de Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno; o *Neo-Garretismo* lusitano de Alberto de Oliveira e Afonso Lopes Vieira e o sentimentalismo intuitivo de António Nobre; o simbolismo de Gomes Leal e Camilo Pessanha e ainda o lirismo subjetivo de João de Barros e o pessimismo de Manuel Laranjeira. As suas preocupações pedagógicas e morais representavam a continuidade dos pensamentos metafísicos de José Maria da Cunha Seixas e de Sampaio Bruno, em torno de

³² Cf. *ibidem*, p. 16.

³³ Leonardo Coimbra, «Comemoração das Constituintes de 1820», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p.191.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 192.

temas teodíceicos fundantes como, por exemplo, a Verdade, a existência de Deus e dos seres espirituais, a compreensão do Mundo, o problema do Mal, o mistério da Queda, a Justiça universal e o Messianismo³⁵.

O movimento da *Renascença Portuguesa* ocupava-se de uma dupla valência: a preocupação cultural da identidade lusitana, através de uma reflexão metafísica e espiritualista, e a preocupação de intervenção social numa perspetiva racionalista e pragmática mais próxima da intervenção política. Autores como Teixeira de Pascoaes vão acentuar mais a primeira vertente, autores como Leonardo Coimbra e Raul Proença vão dar especial atenção também à segunda perspetiva. Os impulsionadores deste projeto, coincidente com a reabertura da Universidade Popular do Porto, disponibilizam-se para ouvir todas as individualidades da cultura nacional que pela sua competência e mérito o mereçam. Apelando assim para um rejuvenescimento sociopolítico dos valores do Amor, da Verdade e Justiça, Jaime Cortesão procura, deste modo, no texto de apresentação da revista *A Vida Portuguesa*, inflamar os espíritos para uma nova vida social portuguesa, de espírito aguerrido, original, entusiástico e voluntarioso.

Neste periódico vão ser publicados os manifestos da discórdia entre a perspetiva saudosista de Pascoaes, assente num lusitanismo fundamentado no génio da Raça e na defesa da sua autonomia espiritual, e a perspetiva racionalista de Raul Proença, alicerçada num europeísmo que procura um renascimento da cultura portuguesa por via de uma ação educativa e política que deve adotar as descobertas da modernidade. Raul Proença, à semelhança daquilo que já tinha sido a reivindicação da Geração de 70, refere-se aos ventos d'além Pirenéus que trazem os princípios do cientismo, positivismo, evolucionismo e determinismo³⁶. A renascença política e social não pode ser feita apenas com a energia dos valores de interioridade da *Saudade*, como defendia Pascoaes pela invocação emotiva e mística de sonho e mistério, mas exige uma intervenção enérgica de cariz político e pedagógico que possa criar uma *elite consciente* e uma *opinião pública esclarecida*³⁷.

A partir do reconhecimento do sentido trágico da vida e do problema desconcertante do mal, o pensamento dos autores da *Renascença Portuguesa* encerra uma divergência fundamental, que procurámos ilustrar na divisão entre a primeira e a segunda parte deste volume e que se situa entre a ontologia monista do gnosticismo panteísta e a ontologia pluralista do gnosticismo dualista e deísta e do criacionismo teísta. A teoria da criação, com o recurso à conceção analógica da realidade, procura uma solução para o problema da relação entre o Ser e os seres, Deus e o Mundo, que ultrapasse a dicotomia metafísica dos dualismos que impedem a relação pela afirmação da absoluta

³⁵ Cf. Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa – Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990, pp.15-47.

³⁶ Cf. Raul Proença, *Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22 (10 de fevereiro de 1914), p. 13.

³⁷ Cf. *idem*, *Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22 (22 de fevereiro de 1914), p.12.

transcendência e dos monismos que anulam a relação pela afirmação da total imanência.

Como pudemos verificar na continuidade da investigação apresentada no tomo anterior, a metafísica realizada pelos autores da *Renascença*, pelos seus antecessores e pelos seus discípulos, configura-se de duas maneiras fundamentais e divergentes, naquilo a que podemos chamar, por um lado, uma Metafísica da Degradação e da Restauração e, por outro, uma Metafísica da Criação e da Redenção: a) a primeira, na linha de Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno, Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes, Sant'Ana Dionísio, Amorim de Carvalho, José Marinho, Orlando Vitorino, Eudoro de Sousa e Paulo Borges, propõe que o acesso a Deus seja feito de forma monista pela realidade emanativa da sua presença imanente (panteísmo e pantiteísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mítica e gnóstica que tende a uma configuração indiferenciada do real na sua consumação espiritual; b) a segunda, na linha de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, Afonso Botelho, António Quadros, Dalila Pereira da Costa, Manuel Ferreira Patrício e António Braz Teixeira, considera que o acesso a Deus é feito pela realidade analógica da sua transcendência (teísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mistérica³⁸ que também labora no plano trans-racional pela afirmação de que o Ideal faz-se corporal em Cristo, salvaguardando a irredutibilidade dos dois planos ontológicos e permitindo a comunhão relacional entre a imanência e a transcendência de Deus³⁹.

A influência do pensamento gnóstico faz-se sentir nas duas direções, na primeira de forma monista e na segunda de forma dualista, mesmo no seio das filosofias teístas mais ortodoxas. A anteceder estas duas correntes divergentes de pensamentos está o deísmo gnóstico dualista do pensamento heterodoxo de Amorim Viana que viria a ter uma influência decisiva, quer na filosofia positivista e, ao mesmo tempo, gnóstica e mística de Sampaio Bruno, quer na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra e seus discípulos que encerra a passagem da indiferenciação do mito para a diferenciação do mistério. Por forte influência do gnosticismo oriental e da cabala judaica, encontramos nesta primeira grande corrente de pensamento o desdobramento de uma outra linhagem que inclui os autores que desenvolvem um pensamento sincretista de teor mítico-messiânico e esotérico e que, apesar da prevalência monista, nomeadamente pela presença da filosofia cósmica oriental, integram algumas noções dualistas e teístas. Incluímos aqui autores como Teixeira Rego, Raul Leal, Aarão de Lacerda, Augusto Ferreira Gomes,

³⁸ Acerca da distinção entre a razão mítica e a razão mistérica deve consultar-se: Samuel Dimas, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012, p. 557.

³⁹ Podemos aceder à reflexão acerca da transcendência imanente de Deus em: Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodicéia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 505.

Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo. Na segunda grande corrente, também podemos encontrar uma outra linhagem menos significativa em que os autores, por influência do racionalismo iluminista, desenvolvem um pensamento deísta e dualista, mas com alguns elementos do teísmo religioso judaico cristão. Incluímos aqui autores como Raul Proença, cujo deísmo dualista dialoga com o teísmo, e Delfim Santos que depois de assumir na juventude uma perspetiva confessional acaba numa posição deísta.

Na verdade, identificamos uma divergência radical entre o pensamento filosófico de autores como Eudoro de Sousa e José Marinho, para quem o processo de desmitificação é considerado de forma negativa como fruto do ambiente positivista do iluminismo de querer reduzir a verdade ao saber lógico-racional⁴⁰, e o pensamento filosófico de autores como Amorim Viana, Leonardo Coimbra e António Quadros, para quem a dimensão implícita do ser não é o *mito*, mas sim o *Mistério*, e o discurso que melhor o diz não é a visão da mitologia ou da filomítia⁴¹, mas sim a visão mistérica da *revelação* divina e do *lirismo metafísico*, pela unidade da linguagem poética e analógica, presente na teleologia de um tempo trans-mítico bíblico hebraico-cristão⁴². Há uma divergência radical entre a configuração monista e panteísta do real que resulta do labor da razão mítica, e a configuração pluralista e teísta do real que resulta do labor da razão mistérica: esta última procura conciliar o implícito e indizível do ser com a objetivação da experiência científica e o rigor lógico da dialética racional, socorrendo-se para isso do discurso analógico e de uma metafísica do símbolo.

Pela ontologia do símbolo, desenvolvida na metafísica da Saudade de Leonardo Coimbra, a humanidade passa de uma conceção mítica e indiferenciadora do real (panteísmo) para uma conceção mistérica e diferenciadora dos distintos planos ou regiões do Ser (teísmo), em que, por um lado, o divino já não significa a Força obscura e arbitrária dos deuses e, por outro lado, o Absoluto não fica reduzido a uma abstração. Pela inteligibilidade da razão mistérica, a presença de Deus é concebida como transcendência imanente e as suas criaturas são concebidas como resultado da dádiva do seu amor super-abundante. Para Leonardo Coimbra, a experiência cristã da infinita Presença de Deus realiza-se no insondável silêncio da vida existencial quotidiana⁴³. No entanto, a metafísica do mistério só estará concluída quando superar a influência gnóstica da ontologia e da teologia da queda e compreender o sentido da realidade do Mundo como pura comunicação do amor da graça do Amor.

⁴⁰ Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006, pp. 335-336.

⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 337.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 355.

⁴³ Cf. Leonardo Coimbra, «Pastorais», in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 306.

Mas também há uma divergência entre estas correntes panteístas e teístas e as correntes neo-rationistas deístas de autores como Raul Proença e Delfim Santos, apresentados no final do capítulo quinto deste estudo. O pensamento de Raul Proença insere-se no reconhecimento do dinamismo progressivo da realidade, embora a sua proposta de perfetibilidade redentora seja distinta dos autores teístas e menos otimista do que a de Leonardo Coimbra, por não conseguir superar o dualismo e não conceber a consumação da realidade na unidade plena e relacional da transcendência imanente. Consciente da necessidade de salvaguardar a liberdade e a responsabilidade da consciência humana, Raul Proença apresenta um pensamento que evolui no sentido de afirmar a primazia da razão filosófica sobre a razão científica e do espírito sobre a matéria, passando a atribuir central importância ao problema de Deus, da morte e da imortalidade pessoal, o que explica a demorada atenção que dedicou ao estudo do *Eterno Retorno*, para o qual contribui principalmente o fascínio e a repulsa que lhe provocara a obra *Assim falava Zaratustra* de F. Nietzsche.

No entanto, a sua solução para o problema religioso começa por não ir além do ateísmo, assente na noção de que a existência de Deus e a divindade de Cristo nunca foram demonstradas e, por isso, surgiam como realidades insustentáveis perante uma razão que, apesar de se apresentar cada vez mais vasta, não poderia deixar de ser científica. Raul Proença só aderiria àquilo que se pudesse demonstrar, e todos os argumentos que conhecia para provar a existência de Deus afiguravam-se-lhe como meros jogos de palavras que partiam da ideia pré-concebida dessa mesma existência⁴⁴. Mas dos seus escritos podemos depreender que esta solução parece nunca haver satisfeito o seu fremente anseio de sobrevivência do seu ser sensível e espiritual, pelo que, como sublinha Maria Celeste Natário, será mais correto falar-se de um ateísmo mitigado ou agnosticismo, por distinção com o ateísmo de Nietzsche, e que depois evolui para um deísmo.

Concluimos o primeiro capítulo da terceira parte deste volume com uma reflexão sobre o pensamento de Delfim Santos que partilha com Karl Jaspers a ideia de que o homem pertence à dimensão espiritual da realidade, pelo que ao contrário de toda a restante realidade natural não pode ser compreendido apenas a partir das categorias racionais usadas para explicar os fenómenos da natureza, mas a sua existência exige um esclarecimento de sentido a partir da experiência de situações-limite como a consciência da morte, do sofrimento, da luta e da culpabilidade⁴⁵. Esta exigência deve-se ao facto de o homem não ser apenas natureza, nem apenas espírito, mas ser também o mundo cultural que traz em si e o faz único e irrepetível⁴⁶.

⁴⁴ Cf. António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, Évora, Pendor, 1997, p. 32.

⁴⁵ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 271.

⁴⁶ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

Para Karl Jaspers a realidade divide-se em três grandes planos. O primeiro corresponde ao mundo como ser em si e ao homem como ser empírico (*dasein*), em que o objeto do saber é científico (conhecer). O segundo corresponde ao homem na sua vida pessoal e autêntica (existência), realidade inobjetiva do experimentar-se e aclarar-se no campo da mitologia, da arte e da religião. Estamos no plano da liberdade e do querer, em que se dá a comunicação autêntica (amor) e em que decorre a história íntima da pessoa. O terceiro corresponde à divindade que envolve e fecunda os planos anteriores, a qual não é criadora nem providencial (transcendência) e constitui-se como absolutamente incognoscível (englobante). Reconhecemos nesta posição de absoluta transcendência de Deus a opção de Delfim Santos por não O considerar na sua filosofia da maturidade. Este último nível pertence ao plano da especulação metafísica acerca de um divino que não pode ser conhecido nem experimentado, mas que é objeto de fé filosófica por meio das cifras. Os momentos críticos de fracasso e angústia são índices da existência e cifras da transcendência. Podemos estabelecer uma certa analogia entre esta fé filosófica no englobante transcendente, que está para além da oposição sujeito e objeto, e os postulados da razão prática de Kant, que, de alguma maneira, também estão subjacentes à filosofia do real de Delfim Santos.

Consideram Jaspers e Delfim Santos, que a metodologia usada pela filosofia tem sido diversa, mas tendo como ponto comum o critério da objetividade científica. A filosofia clássica procurou explicar a natureza pela objetivação dos fenómenos mediante o processo de abstração. O ser é apresentado como algo que defronta o sujeito como objeto. Depois desta ontologia geral de carácter explicativo, que, pelas noções de substância e essência pretendia a explicação total da natureza e do homem, surgiu uma ontologia regional de carácter compreensivo em que o homem como agente de objetivação se deixa objetivar nos mesmos termos da explicação científica, como acontece na filosofia de Kant⁴⁷. O homem converte-se em objeto do seu pensamento, estando presente como eu pensante que a si próprio se pensa e, ao mesmo tempo, como não podendo ser adequadamente objetivado porque é condição prévia de qualquer objetivação. Assim, ao arrepio destas metodologias usadas pela metafísica clássica, pelo positivismo e pelo idealismo, que procuram subsumir em identidade aquilo que surge como pluralidade, Karl Jaspers e Delfim Santos defendem a necessidade de uma compreensão do homem na sua singularidade pelo uso da linguagem referida aos objetos, à existência e à transcendência⁴⁸.

Delfim Santos refere que o ponto de partida da filosofia exige um novo critério metodológico, que é oriundo da unidade radical anterior à cisão

1982, p. 246.

⁴⁷ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 273.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 272.

entre sujeito e objeto e socorre-se do conceito «englobante» de Jaspers, que exprime uma das características da existência e da transcendência⁴⁹. Na procura de responder à pergunta sobre o fundamento do autêntico sentido do pensamento filosófico, considera Jaspers que o ser na sua totalidade não pode ser objeto nem sujeito, terá de ser algo prévio e «englobante», que se manifesta nesta cisão:

O ser em absoluto não pode evidentemente ser objecto. Tudo o que para mim é objecto surge-me do englobante e eu próprio, enquanto sujeito, também dele provenho. O objecto é um ser determinado para o eu. O englobante é obscuro para a minha consciência. Só pelos objectos se torna claro e tanto mais claro quanto estes são mais conscientes e esclarecidos. O englobante não é objeto de si próprio, manifesta-se na cisão do eu e do objecto. É o fundamento que se clarifica ilimitadamente no que aparece, mas permanece englobante.⁵⁰

Julgamos que esta realidade anterior à separação da objetividade é aquela a que se refere Eudoro de Sousa com a noção de indiferenciação mítica do Além-Horizonte, antes da queda ou da separação do mundo objetivo das coisas no Aquém-Horizonte da existência mundana. Na sua obra publicada em 1939 com título *Da Filosofia*, Delfim Santos, ainda em diálogo com Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e Nicolai Hartmann, já apresentara como objetivo da filosofia o contacto com as antinomias resultantes do encontro da realidade espiritual do homem com a realidade material do Universo. O objeto da filosofia é o saber de alguma coisa que pode ser transcendente ou imanente àquele que sabe e que não é identificável com os objetos das outras formas de conhecimento. O objeto da filosofia é o ser e o sendo das coisas. O interesse da filosofia é verificar as aporias ou perplexidades do pensamento perante a realidade. É um saber teórico e contemplativo, ou seja, não visa encontrar soluções para problemas, mas consiste numa visão descritiva das dificuldades reveladas na experiência (admiração) e numa procura de sentido para essa contemplação. A filosofia é a ciência das categorias ou dos princípios de conhecimento correspondentes a cada região da realidade.

A categoria da causalidade para a região material (ciência física), a categoria de finalidade para a região vital (biologia), a categoria de intencionalidade para a região da consciência (psicologia) e a categoria da liberdade para a região do espírito em que se situa o divino (metafísica). A vida do espírito é comunicação e, ao contrário da consciência, implica a convivência pessoal. Delfim Santos identifica assim uma última região da realidade que define de personalidade que corresponde à esfera social do direito, da política, da moral, da religião e da arte, que também exige categorias explicativas. Ao

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 273.

⁵⁰ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 36.

contrário das outras áreas de saber, o objeto da filosofia não se deixa determinar ou reduzir objetivamente, porque não é predeterminado por uma qualquer visão unilateral, mas constitui-se como o «saber de alguma coisa» que pode ser imanente ou transcendente àquele que sabe⁵¹. Não se trata apenas de um saber acerca do saber (epistemologia), ou de um conhecimento do essencial transpondo em identidades o que é diverso, mas trata-se de um conhecimento do existencial enquanto tal, sem ser reduzido ao essencial pela procura lógica de universais⁵². É neste contexto neokantiano e neocriticista de um pensar aporético e enigmático que se vai desenvolver a filosofia da maturidade de Delfim Santos, remetendo as questões de Deus e do destino do homem para o plano do absoluto mistério de Karl Jaspers.

B. A queda da comunhão divina originária e o saudoso desejo de regresso, na esperança da redenção integral e da comunhão plena na condição futura do paraíso celestial

A Renascença Portuguesa e o *Movimento de Cultura Portuguesa*, de autores cristãos como Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães, Álvaro Ribeiro, António Quadros, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes e António Braz Teixeira, reconhecem na reflexão filosófico-teológica da Criação, que se desenvolveu por oposição aos monismos panteístas, um certo perigo de dualismo traduzido na separação ontológica entre a absoluta transcendência de Deus e a imanência do Mundo⁵³.

Analisaremos no sexto capítulo deste volume de que maneira a metafísica da criação e da redenção destes autores irá procurar superar esse dualismo de origem gnóstica maniqueísta entre a transcendência e a imanência, recorrendo aos conceitos clássicos de analogia e de participação e aplicando-os no desenvolvimento ontológico, fenomenológico e teológico de uma teoria da saudade que estabelece a dialética entre a presença e a ausência de Deus. As metafísicas escatológicas da imortalidade e da eternidade são desenvolvidas a partir da imaginação analógica teísta cristã, na esperança de uma plenitude definitiva do mundo, já revelada por Deus em Cristo encarnado e ressuscitado.

Neste processo, autores como Leonardo Coimbra, Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, recorrem ainda à terminologia da metafísica da criação e da restauração, usada no contexto gnóstico monista pagão, e recorrem também à terminologia da criação e da redenção, usada no contexto teísta

⁵¹ Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 226.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 230.

⁵³ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Criacionismo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 87.

cristão, desenvolvendo essa teoria da saudade a partir das categorias ontológicas gnósticas de queda e degradação, representadas na tradição bíblica pela noção de «pecado original» e desenvolvidas na cultura neoplatônica pelo movimento de emanação e retorno à Unidade divina pré-existente (*egressus* e *regressus*) e pelo movimento espiralar de regresso à relação da harmonia originária entre Deus e as suas criaturas espirituais. Os temas da cisão e da restauração já não são tratados apenas no âmbito dos pressupostos panteístas e pantiteístas, mas adquirem um novo alcance no plano teísta da criação e da redenção, que, no entanto, se serve também da noção de queda moral e ontológica reivindicadora de uma soteriologia: já não se trata da restauração da única e universal substância cindida, mas sim da salvação das criaturas por iniciativa de um redentor divino.

Assim, no contexto do debate metafísico contemporâneo que procura conciliar a teoria da emanação grega (imanência) com a teoria da criação judaico-cristã (transcendência), que tem nas fórmulas teístas, panenteístas e pantiteístas algumas das soluções mais ilustrativas, algumas filosofias criacionistas heterodoxas da saudade, como as de Dalila Pereira da Costa e de Pinharanda Gomes, desenvolvem a sua filosofia da relação entre Deus e o Mundo, considerando a teoria da reintegração no Homogéneo em Sampaio Bruno, a teoria da queda em Teixeira de Pascoaes, a teoria relacional monadológica do criacionismo leonardino⁵⁴ e a teoria do insubstancial substante em José Marinho⁵⁵. Nesta teoria metafísica da cisão ou da queda, de José Marinho, a saudade é concebida como memória do ser, no sentido ontológico daquilo que resta à multiplicidade enquanto participação na unidade ou daquilo que a existência das criaturas sabe da essência do Criador e no sentido gnosiológico do que surge como vislumbre da visão unívoca, ou seja, dada a cisão, daquilo que o substante ou plural sabe de quanto nele persiste de insubstancial ou uno⁵⁶.

Encontramos em Teixeira de Pascoaes a mesma teoria gnóstica saudosis-ta da redenção cósmica do Espírito, à maneira circular grega assumida por Hegel, em que na Origem temos a realidade imaterial e paradisíaca de Deus ainda em si; no Universo criado temos a realidade material, em exílio ou êxodo, de Deus ou do Ser fora de si em movimento para si; e, finalmente, na reintegração paradisíaca do regresso à Origem, temos a realidade espiritual de Deus ou do Ser novamente em si⁵⁷? Significa esta consumação do desejo de regresso à unidade divina, a extinção da saudade e da relação de alteridade entre os seres na indistinta união do Ser? A tradição filosófica judaico-cristã, de autores como Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães e Álvaro

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 91.

⁵⁵ Cf. *idem*, «Insubstancial substante», in *op. cit.*, p. 182.

⁵⁶ Cf. *idem*, «Saudade e Ser», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, p. 376.

⁵⁷ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

Ribeiro, recusa esta ideia de Pascoaes sobre o movimento necessário do Universo como mineralização do divino e recusa esta ideia de Sampaio Bruno do regresso ao Paraíso como a necessária reintegração do heterogéneo no homogéneo indiferenciado da pura unidade divina⁵⁸. A noção de ressurreição universal no Fim dos tempos, a que Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro se referem, é resultado, não apenas de uma divina sanção da moral humana depois da morte⁵⁹, mas também de um efetivo movimento do espírito e da matéria para a nutrição do absoluto, mas isso não significa uma anulação ou aniquilação da história nas suas complexas relações de alteridade. Na linha patrística de Alexandria, toda a realidade criada é transfigurada ou espiritualizada sem perder a sua identidade e individualidade histórica. Considerando o evolucionismo no plano mais vasto da dinâmica do espírito, e não apenas no nível transformista da alteração das espécies animais, Álvaro Ribeiro afirma que todos os homens são chamados a contribuir para a redenção universal, da qual participam os corpos: «Se para além do corpo aparente, que nós vemos ter figuração apolínea, não existisse outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, teríamos sérias dificuldades para entender a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne»⁶⁰.

O problema que se coloca neste contexto cultural é o seguinte: como conciliar a metafísica da saudade, que pressupõe a teoria cíclica neoplatónica de uma realidade preexistente una e eterna de que há memória com desejo de regresso, com a metafísica criacionista cristã católica que pressupõe o tempo histórico linear que aponta à vida imortal de plenitude, não para a origem do indiferenciado, mas para o fim escatológico da comunhão fraterna? Como conciliar a teoria da saudade, que pressupõe a noção gnóstica da realidade existencial e sensível como uma degradação da perfeição essencial originária, com a filosofia cristã, que pressupõe a realidade diversa das criaturas como criação *ex nihilo*, no sentido de uma obra boa e bela proveniente do amor de Deus por deliberação da sua vontade? Como conceber a saudade de Deus, em termos ontológicos e cósmicos, numa filosofia que não seja da pura imanência e que tenha como realidade originária, não a ideia abstrata e vazia de um Uno ou Indiferenciado *Absolutus*, como defende Eudoro de Sousa, mas a realidade da suprema Relação, traduzida pelo mistério monoteísta da Trindade pessoal? No Fim, temos a extinção da saudade com o regresso à indiferenciação da união divina ou temos a satisfação da saudade com ascensão, no sentido espiralar, à plena alteridade da comunhão divina?

Ora, esta foi precisamente a dificuldade sentida por Leonardo Coimbra ao incorporar na sua metafísica da saudade, por um lado, a filosofia platónica da pré-existência das almas e da pré-existência da realidade eterna divina

⁵⁸ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 251.

⁵⁹ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, Lisboa, Livraria Bertrand, [s d], p. 333.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 330-331.

e, por outro lado, a filosofia cristã da Criação e da Nova Criação, que não consiste na redução da realidade à única verdade da sua condição inteligível e divina, mas consiste na origem e consumação de toda a realidade criada de acordo com um desígnio sobrenatural, elevando a sua condição temporal corpórea e histórica à condição eterna da plenificação espiritual. Para superar a aparente inconciliação entre a imanência da teoria da emanação e a transcendência da teoria da criação, o pensador criacionista vai recuperar a perspectiva cristã heterodoxa das escolas de Alexandria e da Capadócia sobre a tese da dupla criação e, através de uma visão alegórica do mito bíblico do Paraíso, estabelece os termos da criação dos mundos celestiais da Origem e dos mundos terrenos da existência temporal.

Para o filósofo portuense, Deus que é imanente ao Mundo sem se esgotar nessa manifestação e, por isso, sem se identificar com o próprio Mundo em forma de degradação⁶¹, revela-se como amor amante no Verbo criador da alegria dos «mundos originários» (primeira criação)⁶², os quais sofreriam a queda pelo movimento de separatividade provocado pelas almas que viviam nessa comunhão divina. Desta cisão no Éden e por iniciativa redentora, surgiria a dor dos «mundos dispersos» (segunda criação)⁶³ no movimento de mistura entre vida e morte em que os «corpos separados de um incêndio originário, acenam-se de longe e derramam-se em luminosa saudade (...)»⁶⁴. Numa alusão à reminiscência platónica, escreve Leonardo Coimbra, no sábado de aleluia de 1923, que as almas, na condição finita dos «mundos mortais», vão esquecendo essa vivência da comunhão divina originária e só na Encarnação de Cristo, pelo auxílio da graça, voltam a ver a face de Deus⁶⁵ e a recordar a sua Verdade, Beleza e Bondade, sentindo saudade dessa condição originária. Pela espiritualização integral realizada através da ressurreição de Cristo, dá-se na graça da esperança escatológica a prefiguração da reintegração dos «mundos atuais» e das almas na «Harmonia originária»⁶⁶.

Ora, também António Dias de Magalhães dialoga com Leonardo Coimbra sobre o alcance metafísico e soteriológico da saudade, enquanto sentimento espiritual da eternidade vivido por aqueles que originalmente pensam e amam o mistério da Totalidade⁶⁷. Nessa experiência vital, implicitamente metafísica, de esforço voluntário de eterno, pela tensão consciente entre a recordação (passado) e a criação do ideal (futuro), dá-se a evidência da

⁶¹ Cf. Leonardo Coimbra, *Do amor e da Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, pp. 204-5 [93-95].

⁶² Cf. *idem*, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 255 [7].

⁶³ Cf. *ibidem*, p. 256 [10-11].

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 257 [12-13].

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 261 [22].

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 265 [32].

⁶⁷ Cf. António Dias de Magalhães, «A filosofia da Saudade», in *Filosofia da Saudade* (org. de Afonso Botelho e António Braz Teixeira), Lisboa, INCM, 1986, p. 253.

imortalidade. A visão de Deus dá-se, não na obediência à abstração geométrica dos silogismos, mas na experiência moral que advém da aspiração natural ao ideal do universal acordo. O pensador jesuíta aplica o método fenomenológico e procura a evidência do dado indubitável de toda a reflexão, não no domínio do pensamento e da racionalidade do ser, mas sim no âmbito vitalista e existencialista. O fundamento não é a vaga universalidade do *cogito* de Descartes ou da *consciência* de Husserl, mas é a concreta e individual vivência sentimental da saudade que se dá na existência histórica de cada um.

À semelhança de D. Duarte, considera que o sentimento da saudade encerra um carácter primigénio e irredutível, brotando do mais íntimo do ser espiritual como manifestação de contingência. É o sentimento da condição saudosa da plenitude do Ser, que se dá no nível atemático e ôntico-psicológico de cognição por conaturalidade, e que no nível explícito da predicação racional é descrito pela noção de «contingência»⁶⁸. Nós acrescentamos que se trata do sentimento espiritual do desejo de pleno e eterno amor, de plena e eterna vida, e de plena e eterna realização que sacie a aspiração à felicidade.

Assim, António Dias de Magalhães recorre à noção clássica do “desejo natural de Deus” para se referir a esta experiência simultaneamente afetiva, cognitiva e volitiva, como aspiração do espírito limitado no tempo à união com o Espírito infinito na eternidade. Mas como na tradição cristã essa união não se dá por pura identidade ou indiferenciação, mas por comunhão, podemos dizer que a saudade é igualmente o sentimento da «alteridade». A originalidade e importância do criacionismo saudosista não está no irracionalismo de uma condição mística visionária ou de uma condição psicológica paranormal de alcance mágico, mas está em promover o exercício da reflexão filosófica numa região da relação entre o pensar e o Ser que normalmente é desatendida pela especulação metafísica. Essa região é a mais pura vivência existencial na encruzilhada do espírito e da matéria, em que o ser humano contempla interiormente, num só olhar, o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente: «O ponto está em não eliminar com preconceitos nem cousificar em sistematizações prematuras os dados puros da fenomenologia da Saudade»⁶⁹.

A investigação sobre o criacionismo saudoso da criação e da redenção prossegue com o estudo do pensamento de mais um discípulo de Leonardo Coimbra, de seu nome Álvaro Ribeiro que, considerando a fé religiosa da revelação como fonte de conhecimento, também vai assumir a noção teleológica e escatológica da realidade como uma criação contínua em incessante movimento para a futura plenitude de Deus. Através de uma razão animada, e não pura à maneira do criticismo kantiano, o homem adquire um conhecimento dos fins últimos da humanidade nos domínios da teologia,

⁶⁸ Cf. *idem*, «Da história à metafísica da saudade», in *Filosofia da Saudade*, p. 266.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, pp. 267-268.

antropologia e cosmologia, que lhe permite captar o inefável e relacioná-lo com a crítica racionalista e com a verdade científica, numa harmoniosa relação entre a inteligência, o raciocínio, a intuição, a subjetividade e a imaginação criadora e simbólica. Através do saber sófico que organiza o gnóstico e o pístico, o homem adquire a capacidade de pensar os enigmas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos, reconhecendo a evolução teleológica como resultado da atração por Deus que se reconhece como pessoal e trinitário através da revelação.

A adesão da fé é purificada pela razão dos resquícios míticos e supersticiosos numa racionalidade mística superior trans-conceptual e analógica. Pela dialética filosófica do amor, dá-se uma libertação dos coismos científicos e dogmáticos e efetiva-se a libertação do próprio homem, num movimento de conversão que permite a consciência da presença de Deus no seu labor criacionista inteligente, imaginante e senciente e que tem por fim a redenção universal do mal e da morte na eternidade sobrenatural da fraternidade universal⁷⁰. É comum a todos os pensadores criacionistas o abandono da ideia maniqueísta assumida pela ortodoxia de uma coexistência absurda entre a salvação eterna e a condenação eterna, recuperando a teologia da apocatástase dos padres de Alexandria e da Capadócia.

À semelhança da metafísica da criação de Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, e por distinção com a metafísica da criação de José Marinho, também Afonso Botelho nos oferece uma metafísica da redenção que aponta, não para a extinção nirvânica do nada que é tudo, mas para a comunhão universal e fraterna da imortalidade integral da pessoa. A prevalência não está na perfeição absoluta e estática do Uno, mas na relação criativa e aberta do Amor. A existência da perfeição não advém da ideia abstrata de perfeição, mas sim da sua ideia viva e criacionista que se abre à experiência plural da imaginação e da emoção em irredutível fidelidade ao concreto. A redenção não está na restauração da unidade cindida, mas está na participação pessoal do divino infinito em gloriosa comunhão.

Inspirando-se na natureza essencialmente dialógica do pensamento de D. Duarte, o filósofo Afonso Botelho desenvolve uma Metafísica estética do Amor que concebe o Mundo como uma excedência da luz divina. E nessa reflexão estabelece uma clara distinção entre o *mito da origem* da revelação primordial das teogonias panteístas e o *mistério da origem* da revelação teísta judaico-cristã, que religa a narrativa, não a uma indiferenciação originária entre o divino e o mundano, mas ao Deus absoluto e transcendente que no mistério da relação trinitária atrai a si toda a criação para a comunhão eterna da glória futura. No nosso entender, o que permite aceder à compreensão desta realidade não é a inteligibilidade da razão mítica, nem a da

⁷⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *Literatura de José Régio*, Lisboa, Ed. Sociedade de Expansão Cultural, 1969, p. 368.

razão lógico-analítica, mas é a inteligibilidade da razão analógica e misteriosa, cordial e simbólica.

Ora, a luz difundida nesta distinção abriu-nos o horizonte para o desenvolvimento da noção da *razão misteriosa*, que tem como função o conhecimento analógico e o discurso transconceptual de conciliação entre o saber emocional e imaginativo da experiência estética e da experiência da fé, que nos dá a evidência intuitiva da realidade espiritual e incondicional divina, e o saber racional lógico-analítico da dedução argumentativa e demonstrativa, que depura essa compreensão metafísica por via fenomenológica, ética e histórico-hermenêutica dos resquícios monistas panteístas do mito e das contaminações dualistas deístas e fideístas do empirismo e do racionalismo.

Deus é concebido como amor em excesso que tudo ampara e harmoniza e, no diálogo com o seu mestre Leonardo Coimbra, Afonso Botelho concebe o desejo, não no sentido grego de uma carência, mas no sentido de excesso com que foi criado o Cosmos e o Homem. Deus é caracterizado de Amor amante que se torna presente no convívio com as almas e se torna beleza invisível na realidade natural, não se esgotando nessas manifestações imanentes. O Mundo é concebido como teofania sem que seja o próprio Deus, porque é amor excedente na relação consigo mesmo e na relação com as realidades do mundo. A perfeição de Deus não significa que não ame e que não deseje, mas significa que é amor infinito, tal como se concretiza no amor de família.

Fazemos a experiência do conhecimento íntimo de Deus, porque somos seres saudosos e transportamos o desejo natural da perfeição infinita do Amor, que não significa a realidade estática do absolutamente adquirido, mas significa a realidade dinâmica e aberta da relação e da comunhão. Em diálogo com José Marinho, define a realidade essencial deste princípio divino de Amor como insubstancial substante, cuja existência é complexa na multiplicidade substancial dos seres. Assim, apresenta a sua teoria do Amor como uma justificação da coexistência e complementaridade destas realidades aparentemente opostas. Para se evitar o maniqueísmo da oposição linear entre a realidade oposta do Ser e dos seres, é necessário conceber a relação perfeita do amor que os une como uma perfeição, que no início e no fim não pode implicar nenhuma limitação.

Esta tese sobre a realidade infinita e dinâmica da unidade perfeita e plena entre o ser e o existir, que é desenvolvida na sua obra de maturidade *Teoria do Amor e da Morte*, publicada em 1996, já está presente na sua *Dissertação de Licenciatura* de 1951, denotando, não apenas coerência e continuidade no pensamento, mas também uma riqueza especulativa invulgar para um primeiro trabalho filosófico. Este trabalho ilustra na contemporaneidade uma longa tradição do pensamento filosófico português sobre a metafísica da redenção, assente na forte influência gnóstica da separação e da queda, que fez escola no cristianismo, e desenvolve uma teoria da liberdade e do real progresso do ser para o termo último da perfeição divina que resulta do carácter

necessário da misericórdia. Em Deus não há separação entre a liberdade e a necessidade e não há a possibilidade de recusar as criaturas: «O Deus da religião Cristã nada recusa nem a sua própria encarnação, só o homem pode recusar porque só o homem é susceptível de não querer realizar-se em todos os atos que se lhe oferecem, mesmo nos que Deus lhe oferece».

Figura maior da teoria da saudade do século XX é a mística Dalila Pereira da Costa, com quem Pinharanda Gomes estabelece um cúmplice diálogo na procura de conciliação entre as teorias gregas da queda e da regressão e as teorias cristãs da criação e da ressurreição no contexto de uma ação providencial de Deus e de uma resposta messiânica do homem. No início da sua comunicação «A praia purgatória e a saudade», proferida no 1.º Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade realizado em Viana do Castelo em 1996, Dalila Pereira da Costa afirma que Portugal e a Galiza são uma terra de saudade e associa esta condição espacial e espiritual àquilo que, em termos escatológicos, é representado pela noção de «purgatório»⁷¹. Está assim anunciado o carácter soteriológico e escatológico da saudade, no sentido em que é um sentimento que corresponde à experiência do homem como um ser exilado que se recorda do estado paradisíaco da sua origem com desejo de regresso. Esta vida terrena da sua condição existencial, em que faz a experiência do sofrimento físico, psicológico e espiritual, é descrita como uma «praia purgatória», na qual o homem espera ser merecedor de regressar à plenitude da sua condição paradisíaca originária.

São várias as questões suscitadas por este recurso à imagem bíblica do mito do Génesis para caracterizar o sentimento da saudade. Mas poderemos formulá-las no pressuposto evidenciado por estas palavras de que não se trata de uma realidade meramente psicológica, mas sim metafísica, com implicações profundas em termos antropológicos, gnosiológicos, ontológicos e teológicos. Importa pois atender a cada uma destas dimensões, começando por perguntar o seguinte: que condição paradisíaca é essa de que o homem tem saudade? Uma existência no paraíso terreal, à maneira das configurações míticas milenaristas? Uma vida pré-existente, à maneira platónica? Ou uma vida futura escatológica concebida na intencionalidade divina e consumada de acordo com a sua providência, à maneira agostiniana?

Uma segunda pergunta se impõe: de que forma se constitui a mediação entre as trevas da temporalidade e a luz da eternidade, que é exigida pela condição intermédia e purificadora da vida finita estabelecida pela metáfora da «praia purgatória»? A mediação é proporcionada pelo esforço gnóstico de ascensão da mente desde a imanência do mundo à contemplação do Transcendente, à maneira da *anabasis* da filosofia grega, ou é proporcionada pela presença gratuita da Transcendência divina na imanência do Mundo,

⁷¹ Cf. Dalila Pereira da Costa, «A praia purgatória e a saudade», in *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 21.

à maneira da *katabasis* da filosofia cristã? E caso seja esta segunda hipótese, dá-se pela exclusividade da iniciativa da Graça ou é proporcionada pela correlação entre o gratuidade e a adesão, na procura de conciliação entre a onnipotência da criação redentora de Deus e a autonomia da liberdade humana, que se efetiva no compromisso do discernimento intelectual, da prática ética e da ascese mística?

O uso das palavras «esperança» e «mérito», associadas ao movimento saudoso da existência e ao desejo de imortalidade e de união com o nosso fim remoto e deleitável, para usarmos as expressões de Miguel de Unamuno⁷² e de D. Francisco Manuel de Melo⁷³, parece indiciar que a proposta de Dalila Pereira da Costa se insere nesta última alternativa de colaboração entre a ação divina e a ação humana no desígnio soteriológico de instauração da parusia. Mas, por outro lado, a autora fala do sentimento da saudade como uma força arrebatadora que está para além dos campos do livre arbítrio e da consciência. Essa perspectiva de que o conhecer e viver pela saudade se dão num plano ontológico, que está para além do plenamente consciente e voluntário das leis morais, está enunciada no diálogo que estabelece entre a teoria da saudade de D. Duarte e a teoria dos sonhos de Santo Agostinho:

El rei-filósofo foi consciente que na saudade o homem estava para além do bem e do mal, do campo da sua opção, como livre arbítrio a si outorgado na sua existência de pessoa humana dona do seu destino; mas antes, tomado numa força, como lei, que em si e por si, mas para além de si, se cumpria num plano de existência, e para uma existência, que escapava axiologicamente à suas opções assumidas, dentro da sua religião.⁷⁴

Esta reflexão conduz-nos a uma terceira questão fundamental, que é a de saber como se dá a conciliação na experiência humana entre a saudade enquanto «sentimento de ser em trânsito finito»⁷⁵ e enquanto «força do espírito»⁷⁶ em que o homem está inserido e que o conduz na vida de forma inexorável. Reconhecemos nesta dificuldade o debate tradicional cristão entre as posições heréticas do *pelagianismo*, por defender que o homem pode conseguir a graça pelos seus esforços⁷⁷, e do *jansenismo*, por defender que a

⁷² Cf. Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945, p. 40.

⁷³ Cf. D. Francisco Manuel de Melo, *Apanáfora Amorosa III*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (org), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, p. 20.

⁷⁴ Cf. Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade – Antologia Teórica e Aproximação Crítica*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 107.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 105.

⁷⁷ Cf. António Pereira de Figueiredo, *Doutrinas da Igreja sacrilegamente ofendidas pela Moral Jesuitica que foram expostas no appendix do compendio historico e deduzidas pela mesma ordem numeral*

graça eficaz depende de uma predestinação indubitável. Este debate viria a ter continuidade no combate entre a Reforma e a Contra-reforma, sobre a justificação dos eleitos apenas pela fé e pela ação gratuita do Espírito Santo⁷⁸, ou sobre a justificação de todos os pecadores pela mediação, não apenas da fé, mas também das obras e dos sacramentos⁷⁹, tal como é plasmado no Concílio de Trento (1545-1563)⁸⁰. De acordo com a radicalização jansenista, os não eleitos pela graça ficariam destinados à condenação, de nada servindo a oração e a prática da caridade⁸¹.

Assim, a questão que se impõe é esta: a eficácia da graça do Espírito divino depende ou não do assentimento do livre arbítrio? Nas palavras de Dalila, a saudade que conduz o homem a Deus é uma força interior que atua mediante a adesão da consciência e da vontade ou é uma força que atua de forma prévia, determinando as próprias opções e conduzindo as ações? Ou é a relação dialética e paradoxal destas duas iniciativas, que o sentimento da saudade manifesta, pela união simultânea numa só condição da necessidade da providência e da liberdade da autonomia, da infinidade de Deus da finitude do homem? Será o sentimento da saudade, a presença absoluta de uma Força celeste de pura liberdade em que, como diz Joaquim da Silva Teixeira, tudo se confunde e simplifica num contexto de gratuidade em que não é possível determinar a relação entre graça e mérito⁸²? Todas estas questões serão abordadas na análise da obra da mística portuense que, pela sua formação superior em Coimbra, revela a particularidade de uma profunda exigência lógico-conceptual na sua contemplação reflexiva e amorosa sobre a saudade de Deus e o desejo de imortalidade.

No âmbito desta filosofia espiritualista que recusa o positivismo iluminista anti-teológico e agnóstico francês, o utilitarismo e pragmatismo anglo-saxónico, o materialismo dialético germano-russo, o racionalismo idealista e deísta alemão, bem como o dogmatismo escolástico, o pensador António Quadros constitui-se como uma personalidade marcante da vida cultural

do referido appendix, para servirem de correcção aos abomináveis erros, e execrandas impiedades daquela pertencida Moral, inventada pela Sociedade Jesuitica para a conquista, e destruição de todos os Reinos, e Estados Soberanos, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1772, pp. 4; 38.

⁷⁸ Cf. Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la Vida – Una pneumatología integral*, trad. Santiago del Cura Elena, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1998, p. 140.

⁷⁹ Cf. João de Barros, *Ropica Pnema*, reprodução fac-similada da edição de 1532, leitura modernizada, notas e estudos de I.S. Révah, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 25.

⁸⁰ Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 1511, Barcelona, Herder, 2000, p. 484.

⁸¹ Cf. António Pereira de Figueiredo, *A Bíblia Sagrada traduzida ao Portuguez segundo a Vulgata Latina, ilustrada com prefações, notas, e lições variadas* por António Pereira de Figueiredo, tomo VI, Lisboa, Officina da Viuva Neves e Filhos, 1818, p. 99.

⁸² Cf. Joaquim da Silva Teixeira, *A experiência mística na obra de Dalila Pereira da Costa*, Porto, Cosmorama Edições, 2013, p. 75.

lisboeta e luso-brasileira, partilhando com Álvaro Ribeiro um pensamento simultaneamente pístico, gnóstico e sófico, que se desenvolve na continuidade das filosofias do Espírito, da Vida e da Existência. Atendendo à ideia de Ser, do Espírito, e da Verdade última de um *Eschaton* sobrenatural, o filósofo recusa os iluminismos e criticismos racionalistas do pensamento franco-germânico, apadrinhado por autores como Oliveira Martins, Antero de Quental, Amorim Viana, Teófilo Braga e António Sérgio, e insere-se na linhagem metafísica de Silvestre Pinheiro Ferreira, José Maria da Cunha Seixas, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Num período em que pela Europa o pensamento era existencial, fenomenológico e vitalista, a sua filosofia é herdeira dos diálogos estabelecidos com autores como Kierkegaard, Bergson, Karl Jaspers e Gabriel Marcel através do convívio com Álvaro Ribeiro e José Marinho, discípulos do emanatismo de Sampaio Bruno, do saudosismo de Teixeira de Pascoaes e do criacionismo de Leonardo Coimbra. É neste caldo cultural de renovação filosófica pós-iluminista e pós-positivista que procura desenvolver um pensamento criador, original e autêntico, que transcenda o historicismo e instaure uma verdadeira hermenêutica desveladora de novos sentidos. Assim, vai recolher de Sampaio Bruno contra o deísmo de Amorim Viana a noção uma intervenção providencialista e misteriosa de Deus na História dos homens. O Deus que encontra em Bruno é um Deus, por um lado, diminuído e não onnipotente, mas por outro lado, transcendente e amoroso, recetivo à oração dos homens e socorrendo-os através da profecia, da inspiração e do milagre. Nesta visão gnóstica, Deus é redentor porque o seu socorro manifesta-se no átomo, conferindo ao ser a direção para a reintegração no homogéneo inicial, a qual se exprime superiormente no homem através da razão. Por ela o homem constitui-se como peregrino do céu: liberta-se, libertando os outros seres e elevando toda a natureza numa teleologia escatológica de reunião com Deus⁸³.

Ora, o nosso estudo aborda em seguida um outro autor da filosofia da saudade e da redenção do mal que muito tem contribuído para o levantamento biográfico do pensamento português e para a sua sistematização historiográfica e temática. Referimo-nos a Pinharanda Gomes, que desenvolve uma teodiceia à luz da revelação em que a saudade é associada à contingência e à diversidade da existência temporal, alimentando a esperança da salvação e extinguindo-se com a redenção do homem e do mundo⁸⁴? À semelhança de Leonardo Coimbra, a noção futurante da saudade também é evidenciada por Pinharanda Gomes, que identifica neste sentimento a experiência relativa,

⁸³ Cf. António Quadros, *A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57, seguido de o Brasil mental revisitado*, extraído do n.º 42/43 (julho/dezembro 1987) da revista *Democracia e Liberdade*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 20.

⁸⁴ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Saudade, Esperança e Metanóia», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008, pp. 86-87.

transitória e contingente da participação na absolutidade do Ser e, ao mesmo tempo, a expectativa psicológica e a esperança escatológica da participação plena na vida divina pela ação da Graça⁸⁵. Nesse sentido, defende que a saudade tem um carácter ontológico que não se traduz apenas pela manifestação do efémero e do contingente, mas também pela manifestação do movimento para a comunhão na eternidade divina. Mas em relação a este ponto há uma distinção relevante.

À semelhança de Orígenes, Leonardo Coimbra apresenta a redenção da Criação como a restauração dos corpos opacos nos corpos espirituais resplandecentes da Origem, mas considera que nela não se dá a supressão da saudade pois esta é um dos atributos ou transcendentais da relação divina das criaturas com o Criador: «(...) suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse e do amor»⁸⁶. De modo distinto, Pinharanda Gomes considera que a saudade, protensa de esperança na Nova Criação, tem um carácter pascal ou intermediário de passagem e acabará por fenecer quando se der a consumação do Mundo na Glória e quando se der a visão beatífica, porque tudo morre e fica apenas o Amor pleno⁸⁷.

Como destaca Elísio Gala neste estudo, a metafísica da saudade do filósofo cristão católico Pinharanda Gomes desenvolve-se no âmbito mais vasto da sua metafísica da redenção que inclui, não apenas uma antropologia e uma ontologia, mas também uma teologia racional ou teodiceia e uma teologia da revelação⁸⁸, na procura do sentido do destino do homem que tende para a vida eterna da verdade, beleza e bondade de Deus⁸⁹. Na liturgia celestial já não haverá celebração da morte salvífica de Cristo nem orações de súplica, mas apenas louvor e cânticos de glória à Vida⁹⁰. A teodiceia, no sentido de Leibniz, refere-se à especulação sobre a justiça de Deus e à reflexão racional sobre os seus atributos e a sua relação com a criação, enquanto a teologia inclui a revelação do texto sagrado e a participação da Graça, constituindo-se como contemplação amorosa de Deus⁹¹.

Contendo uma teologia da revelação, a sua metafísica teísta da redenção admite uma ação providencial de Deus no Mundo, em que o sofrimento, o

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 79

⁸⁶ Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», in *Obras Completa*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 333.

⁸⁷ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Saudade, Esperança e Metanóia» in op. cit., p.90.

⁸⁸ Cf. *idem*, «ontologia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 228.

⁸⁹ Cf. *idem*, «Teodiceia e Teologia» in *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, p. 137.

⁹⁰ Cf. *idem*, «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 200-201.

⁹¹ Cf. *idem*, «Teologia» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 311.

mal e a morte, surgem como privações do bem e fazem parte do plano eterno da divina inteligência sobre o destino da Criação⁹². O providencialismo encerra o entrelaçamento entre a *pronoilogia* platónica e a *teleologia* aristotélica, no sentido de um encaminhamento de toda a realidade para a sua razão de ser, para o seu fim, de acordo com o desígnio eterno e infalível de Deus que orienta a história humana através dos seus males para a necessária perfeição da Suma Bondade. Contra as teorias maniqueístas do duplo destino dos seres e sem incorrer no ocasionalismo de Malebranche, que defendida a intervenção reguladora de Deus na ocasião impondo um determinismo e anulando o livre arbítrio do homem, Pinharanda Gomes partilha com a tradição cristã patrística de autores como Santo Agostinho e Paulo Orósio a ideia de que, sendo a Bondade perfeita, Deus apenas poder querer o bem, conduzindo o homem através das causas segundas do mal e da deficiência, da heroicidade e da santidade para o fim da cidade divina: «O homem é um cooperador do sobrenatural na redenção universal segundo o plano eterno da criação, como querem Bruno, Leonardo Coimbra e José Marinho, cuja teoria da criação envolve a visão unívoca»⁹³.

Esta interpretação acerca do reingresso numa perfeição perdida, que pressupõe o movimento ternário de criação, queda e redenção, tal como representada pela imagem do paraíso em Gn 2, 3, é o culminar de uma longa tradição mítica sobre as idades escatológicas com origem no Oriente, difundindo-se no Mazdeísmo e no Judaísmo (Dan 2, 24-45), e atingindo com o Cristianismo a figura derradeira do Reino da graça que tem princípio e nunca mais terá fim. Um Reino de Amor, instaurado por Cristo depois da sua segunda vinda no fim dos tempos⁹⁴, e de quem todos podem já participar na esperança, na fé e na caridade pela mediação da Graça, dom concedido aos homens para alcançarem a salvação do mal e da morte⁹⁵.

O nosso estudo prossegue com a metafísica criacionista da saudade e do mistério de António Braz Teixeira, que, na linha do seu mestre José Marinho, concebe a filosofia como problemática, isto é, sem pretensão de possuir a verdade de forma definitiva e absoluta, porque no seu entender não é um corpo de doutrinas nem um acervo de conhecimentos ou conjunto de soluções, mas sim uma atividade interrogativa que reconhece o carácter provisório das respostas⁹⁶. Assim, recusando atribuir à filosofia o carácter solucionante da ciência positiva, o autor de *Sentido e Valor do Direito* também partilha com Leonardo Coimbra e Miranda Barbosa a ideia de que há progresso na atividade reflexiva ou especulativa, assumindo a noção judaico-cristã de sentido

⁹² Cf. *idem*, «Providencialismo» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 267.

⁹³ *Ibidem*, p. 270.

⁹⁴ *Idem*, «Idades Escatológicas» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 170.

⁹⁵ *Idem*, «Graça» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 159.

⁹⁶ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2003, p. 16.

linear do tempo histórico e da respetiva continuidade dialógica no desenvolvimento da cultura de que a filosofia é produto:

(...) há progresso em Filosofia, quer na descoberta de novos problemas filosóficos ou na melhor formulação ou dilucidação ou maior aprofundamento de problemas já conhecidos ou identificados, quer na invenção de novos métodos ou na descoberta de novos campos de reflexão, quer no alargamento dos horizontes da actividade especulativa.⁹⁷

Através da especulação, o ser humano adquire uma representação ou imagem mental do mundo e de si mesmo, refletindo sobre o próprio ato de pensar num processo contínuo de questionamento espiritual. A partir do espanto e da admiração perante a realidade, o homem é levado a interrogar-se sobre si próprio e, nesse âmbito, sobre a sua origem e o seu destino, incluindo o questionamento sobre a vida e a morte, o mal e o amor, a justiça e a liberdade até à interrogação radical sobre a verdade do Mistério do Ser, que é identificado com Deus que simultaneamente se patenteia e oculta⁹⁸.

A partir desta definição de *Filosofia* que encerra uma relação cúmplice entre a ontologia e a hermenêutica na linha contemporânea de autores como Heidegger e Gabriel Marcel, podemos prosseguir para o entendimento da sua *Teologia Filosófica*, que em diálogo com Cassirer, Maria Zambrano, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, António Quadros e Afonso Botelho, atende à relação matricial com o mito e o mistério mediante o recurso à linguagem poética. Ao contrário das ciências que procuram conhecer as leis ou relações em que os aspetos particulares e fenoménicos da realidade se manifestam, para António Braz Teixeira a Filosofia procura o ser enquanto ser, não se esgotando na ontologia, mas abrindo-se a uma metafísica que exige reflexões antropológicas, gnosiológicas e teológicas⁹⁹.

Partilhando com Delfim Santos, na linha de Nicolai Hartmann, o carácter aporético da Filosofia¹⁰⁰, no reconhecimento de que não há uma identificação plena entre o pensamento e a realidade, António Braz Teixeira refere-se ao mistério do Ser, não como *irracional por defeito*, no sentido de absurdo e contraposto à razão ou no sentido de enigma que o deixará de ser quando for decifrado pela racionalidade lógico-analítica, mas como *irracional por excesso*, no sentido leonardino de transcender a capacidade de conhecimento lógico-conceptual exigindo a compreensão analógica e transpredicativa ou trans-conceptual do lirismo metafísico e da revelação¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 22.

¹⁰⁰ Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, Porto, 1939, p. 52.

¹⁰¹ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 27.

Deste modo, a racionalidade não se garante a si mesma como órgão do conhecimento, mas pressupõe um ato prévio de *crença*, por um lado, numa correspondência, ainda que limitada e parcial, entre a razão humana e a racionalidade do real e, por outro lado, na atividade cognoscente que pressupõe a relação da razão com o irracional de si mesma no sentido já enunciado de *irracional por excesso* em suas formas de sensação, intuição, imaginação, sentimento, memória, crença, mistério¹⁰². Assim, a teoria do conhecimento de Braz Teixeira recusa as tradicionais posições racionalistas ou intuicionistas de oposição entre razão e intuição, como se um plano fosse redutível ao outro ou como se houvesse razão pura e irracional puro, partilhando com o seu mestre José a Marinho a noção de correlação entre estas duas dimensões no sentido em que o irracional não é apenas a fonte obscura da qual a razão procede, mas está presente na razão mesma¹⁰³.

Na mesma linha hermenêutica criacionista, situa-se a obra de Manuel Ferreira Patrício, que antecede o último do texto do capítulo, um trabalho de visão panorâmica sobre as teorias da saudade luso-galaicas aprestando pelo teólogo da saudade José Pedro Angélico. Para o filósofo de Montargil, a metafísica culmina com o reconhecimento de que o supremo grau da realidade é a atividade livre, inteligente e amorosa da relação pessoal, no progressivo caminho do Bem¹⁰⁴. Em diálogo com Platão, Leibniz e Leonardo Coimbra, parte da noção de realidade como uma sociedade de mónadas livres e amorosas em abertura para a divina altitude do puro amor e da plena liberdade, no reconhecimento de que todos os seres criados são atraídos para Deus. Contra os monismos idealistas, considera que essa plenitude não significa a diluição das criaturas no todo indiferenciado do Criador, mas sim uma sociedade ideal de justiça e fraternidade perfeitas¹⁰⁵.

Dessa maneira, assumindo a visão patrística grega do criacionismo, Manuel Ferreira Patrício, embora reconheça a existência do mal, afirma que é o Bem que detém o poder ilimitado e que perpassa o coração de toda a realidade, garantindo a imortalidade integral da pessoa e a espiritualização de todo o Universo. Esse movimento não se dá no sentido circular do eterno retorno, nem no sentido regressivo das tendências panteizantes de Schelling, Eduard von Hartmann e Sampaio Bruno, mas no sentido ascensional e anagógico de uma abertura ilimitada para a eterna novidade. As mónadas são na infinita possibilidade divina da ação moral livre, não sendo afetadas pelo mal exterior. Neste sentido, partilha com Schopenhauer e com Nietzsche

¹⁰² Cf. *idem*, *A Experiência Reflexiva – Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009, p. 86.

¹⁰³ Cf. José Marinho, «Razão e Irracional», in *Presença – Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII, n.º 1, série II (novembro de 1939), p. 45.

¹⁰⁴ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Porto Editora, 1991, p. 305.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 306.

a noção de que a atividade é a essência das mónadas, embora não aceite a perspectiva voluntarista de que a realidade se reduz a uma *vontade de viver* ou a perspectiva niilista de que se reduz a uma *vontade de poder*, seguindo a proposta criacionista de que a realidade essencial é uma *vontade de bem* e uma aspiração amorosa para Deus¹⁰⁶.

Nesta medida, todas as pessoas contribuem para a espiritualização do Universo, residindo no Amor o princípio da atividade pensante. Assim, partilha com Leonardo Coimbra, na linha da tradição agostiniana, uma noção de *conhecimento-amante* que se afasta dos intelectualismos tradicionais e aponta para a exigência de um conhecimento interessado na verdade inteligida, como condição do acesso à verdade. É o amor que liga o Criador e as criaturas, pelo que da matéria à consciência tudo é relação de convívio. Dessa maneira, partilha com o mestre essa ideia, tão bem desenvolvida no pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas de que Deus é imanente ao Mundo sem se esgotar nessa manifestação. Para representar esta relação analógica entre a transcendência e a imanência, recorre à imagem da Presença amorosa no Mundo e afasta-se da filosofia grega platónica que via no amor uma carência não compatível com o divino¹⁰⁷.

Por outro lado, e à semelhança da hermenêutica de Afonso Botelho, adota a perspectiva criacionista do filósofo *Do Amor e da Morte*, de que a perfeição não é o absoluto no sentido estático de acabamento, mas é a *mais íntima e vasta relação*, no sentido de Mistério infinito. A vida é esse primeiro impulso e esforço heroico para a consciência e a morte apresenta-se, não como uma aniquilação, mas como um meio para que a consciência não se degrade e para que a Vida, que a alimenta, se renove e amplie, possibilitando que a Consciência se aumente e se revele em sentido planetário¹⁰⁸. Pelo amor, que é o próprio pensamento divino, a vida e a morte caminham juntas, abrindo o Mistério às almas e elevando-as a novas alturas nesse amor. Dessa maneira, considera Manuel Ferreira Patrício, contra as visões maniqueístas, que é na morte que mais intensamente pulsa o Amor e que «Toda a realidade é em movimento de Redenção»¹⁰⁹, exaltando-se para a consciência num itinerário evolutivo que significará no fim dos tempos uma espiritualização integral do Cosmos: «o Cosmos caminha solidariamente para a sua combustão integral no fogo redentor do amor universal»¹¹⁰.

Com base neste criacionismo teísta que assume o pensamento como uma realidade cósmica, o pensador apresenta uma teoria da saudade de alcance ontológico que ascende em profundidade de uma configuração mítica e fenomenológica da realidade para uma interpretação metafísica, que não

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 307.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 312.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 316.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 316.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 317.

implica o abandono dos estádios anteriores de compreensão, mas integra-os numa experiência plena¹¹¹. A perspectiva gnóstica presente na poesia mítica de Teixeira de Pascoaes, que caracteriza a alma na sua queda para a dor e esquecimento do corpo e no seu regresso à vida divina, é superada pela fenomenologia que se dirige para as essências axiológicas, para os valores éticos e para os arquétipos afetivos, num pensamento emocional que manifesta a saudade do futuro e do por-vir, numa comunidade monadológica e intersubjetiva de harmonias distintas que é determinação da harmonia cósmica transcendental: «O Ser é a realização plena da Saudade»¹¹². Tal como refere no seu diálogo com Dalila Pereira da Costa, a saudade da vida plena não é satisfeita pela confusão em Deus, mas pela harmonia de comunhão ou união¹¹³.

A terceira parte termina com um artigo de visão panorâmica sobre as filosofias da saudade no pensamento luso-galego contemporâneo, apresentado por José Pedro Angélico em diálogo com Torres Queiruga sobre a dimensão ontológica deste sentimento e sobre o Mistério do Ser que este presentifica na dialética da ausência e presença, e em diálogo com Leonardo Coimbra e João Duque sobre a vida de Deus nos corações amantes que se manifesta no sentimento saudoso de abertura à plenitude. Afastando-se da metafísica da emanção degradativa do saudosismo de Teixeira de Pascoaes, insere-se na linha teísta criacionista que salvaguarda a transcendência de Deus e o princípio absoluto do Universo criado de forma livre sem coação externa. Citando Medard Kehl e Douglas Moo, considera que a existência do homem consiste na participação do sofrimento cósmico e da saudosa esperança parturiente de que a terra se converta em céu. A queda é concebida como uma procura deliberada de esbater a diferença ontológica do homem em relação a Deus, negando a alteridade mediadora da graça e tendendo à idolatria da projeção do *mesmo* no *outro*¹¹⁴.

Numa abordagem que se afasta da visão tradicional negativa de influência gnóstica, José Pedro Angélico partilha com Adolphe Geshé a noção de que a salvação não é tanto um resgate de uma degradação, mas sim uma atração ou convocação de plenitude que decorre na esperança, a qual se fundamenta na dialética saudosa da ausência e da presença. Assim, no seu entendimento, o panenteísmo apresenta-se como a forma mais adequada de representar este

¹¹¹ Cf. *idem*, «Mitologia, Fenomenologia, Ontologia da Saudade – um itinerário ascendente e aprofundante», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Atas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012, p. 11.

¹¹² Cf. *ibidem*, p. 18.

¹¹³ Cf. *idem*, «Os Instantes – Breve abordagem», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Atas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 191.

¹¹⁴ Cf. José Pedro Angélico, «Criação, Esperança e Saudade. Breves apontamentos teológicos», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Actas do IV Colóquio Luso-Galaico Sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012, p. 47.

dinamismo saudoso do cosmos e da imanência transcendente de Deus, que evita o monismo dos panteísmos e emanatismos e supera o dualismo dos deísmos e dos fideísmos e se insere na metafísica criacionista da presença fontanal do Mistério: «Neste sentido, assumo-me na convicção de uma estrutura saudosa do cosmos como possibilidade teológica de uma ética ecológica da Criação, princípio de uma verdadeira ecologia profunda, mais panenteísta que panteísta e mais antropológica que antropocêntrica»¹¹⁵. Uma vez que o seu ponto de partida não é o monismo emanatista da tradição neoplatónica idealista da cisão e da restauração, mas sim o pluralismo da tradição judaico-cristã ideo-realista da criação e da redenção, e tendo em consideração que se afasta da visão gnóstica que acentua a queda e a necessidade de retornar à origem, cremos que a sua proposta se enquadra mais numa metafísica da presença e da manifestação de inspiração pantiteísta, no sentido da revalorização da imanência sem anular o excesso da transcendência.

Samuel Dimas

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 49.