

# **FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO (II)\***

**Antônio Braz TEIXEIRA**  
Universidade de Lisboa

## **RESUMO**

O Doutor Antonio Braz Teixeira examina as relações entre filosofia e religião no pensamento português contemporâneo, numa perspectiva histórica e tratando de pôr em relevo seus temas e autores mais importantes. Nesta segunda parte, examina as obras de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho.

## **RÉSUMÉ**

Le Docteur Antonio Braz Teixeira examine les rapports entre philosophie et religion dans la pensée portugaise contemporaine, dans une perspective historique, en essayant de mettre en relief les sujets et les auteurs les plus importantes. Dans cette seconde partie il examine les oeuvres de Leonardo Coimbra, Alvaro Ribeiro et José Marinho.

---

(\*) Estamos publicando a IIª parte deste artigo. A 1ª parte saiu no nº 61.

## 6. Leonardo Coimbra

Filósofo de essencial inspiração e anseio religioso, cujo pensamento criacionista é marcado, desde o início, por um profundo teísmo cristão, que se vai ampliando e desenvolvendo ao longo da sua inquieta e fremente evolução espiritual, culminando na conclusão de que "a filosofia tem de acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural"<sup>32</sup> e na conseqüente e simultânea conversão ou expressa adesão à fé católica, Leonardo Coimbra (1883-1936) não só fez sempre do problema de Deus o centro irradiante do seu sistema filosófico, como não deixou de, tácita ou expressamente, contestar os argumentos ou as razões em que procuravam apoiar-se as posições especulativas sustentadas por Raul Proença, António Sérgio e Teixeira Rego<sup>33</sup> quanto à existência de Deus, à divindade de Jesus, ao pecado original, ao mistério, ao milagre ou ao conceito, valor e sentido humano e transcendente da religião, em especial do cristianismo.

Assim, ao racionalismo ético imanentista de Proença e Sérgio, ao preconceito racionalista, que havia feito cindir o mundo, contrapunha o jovem filósofo, já em 1910, que "não há um mundo inerte e outro moral", mas sim um único "mundo de amor e anseio, de sofrimento e heroísmo, que é imediatamente dado como vontade e razão, como liberdade e inércia, como presente e futuro, como dispersão e interioridade, como convergência e eternidade", no qual, no entanto, a razão só existe pela vontade, o inerte pelo livre, o presente pelo futuro, a dispersão pela interioridade, o contingente pelo eterno.<sup>34</sup>

No ano seguinte, desenvolvendo e explicitando o seu pensamento, Leonardo Coimbra nota que a moral não é um facto da intuição nem um ser de razão, mas, abrangendo uma e outra, é uma **afirmação de ser**, uma aspiração do amor a dominar as almas, da liberdade a procurar liberdades. É um facto que aparece excedendo-se, que se afirma quebrando limites e fórmulas e tem a sua razão única numa plena finalidade moral do universo, ou seja, em Deus. Com efeito, segundo o pensador, o facto moral é uma afirmação que carece de razão suficiente, a qual não pode deixar de encontrar-se na "finalidade ideal da perfeita beleza, do puro amor, imanente e

suspendendo da sua atracção a harmonia de um universo amante". Deste modo, porque a moral é esforço e não acto, aspiração e não quietude, excesso continuado do eu criador sobre o eu criado, só Deus, só o infinito amor pode ser razão intrínseca da ascensão moral.<sup>35</sup>

É nesta atitude especulativa que radica o modo como o filósofo considera o problema religioso e o seu superior significado e como coloca e resolve o problema de Deus.

Continuando a recusar, de acordo com os princípios fundamentais do seu idealismo criacionista, a contraposição entre o mundo real e o mundo ideal ou dos valores, pois o que há é um ideal, "que, em permanente excesso, ergue o real à claridade de consciência e valor de templo," Leonardo Coimbra pensa, nesta primeira fase da sua demanda espiritual (1914), que o problema religioso é o dos interesses totais, dos interesses cósmicos, que visam o infinito e a eternidade, já que a religião vem a consistir no amor universal de Deus, na relação de um eu limitado com o Infinito que o sustenta, na atitude de um eu que, sentindo angústia, por reconhecer a sua insuficiência e possível abandono, se abre, humildemente, ao Invisível que o socorre. Ser religioso, no sentido mais alto da palavra é, assim, acender o sentido do mistério, que é fonte da vida e de beleza, e no qual residem o amor, a bondade, o heroísmo, a liberdade, a criação, é "dar à vida do homem a presença do Infinito, pôr em cada acto a responsabilidade de um **criador**, ver na sombra do relativo a luz do absoluto", o que implica, então, que só é religioso o pensamento livre e só é religiosa a acção livre, tal como só é livre o pensamento religioso e eficaz a acção religiosa. A autêntica liberdade está, pois no momento em que o homem tem plena consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele contem, consistindo, por isso, na atitude de quem considera seu dever primeiro procurar Deus através do mundo em que vive, sendo Deus "pelo mundo, o lugar geométrico da responsabilidade e do mérito e, pela consciência, o lugar ideal das vontades amorosas e heróicas."

Conseqüentemente, a vida religiosa, porque é a vida obediente ao maior valor, gravita em torno de uma realidade excelsa, é uma afirmação de absoluto, entendido pelo filósofo como a visão do

nosso ser, autêntico e substancial inseparavelmente unido a actividades com as quais encontra o acordo, nessa mútua compreensão se revelando a presença da Unidade ou Deus.<sup>36</sup>

Também ao problema de Deus confere Leonardo Coimbra sentido e conteúdo éticos, ao reconduzi-lo ao problema do valor absoluto ou relativo da moral, do significado cósmico e substancial ou humano e limitado dos valores morais, isto é, à questão de saber se a moral humana é uma mera aparência e pura fenomenalidade natural ou se, pelo contrário, é uma realidade medular, própria, substancial.

Na primeira hipótese, Deus confunde-se ou identifica-se com a natureza, sendo, então, o panteísmo o último momento dialéctico da realidade; se, inversamente, a moral constituir uma realidade cósmica, Deus será a garantia dos nossos valores morais e o último momento dialéctico da realidade será um teísmo, que fará tudo obra divina, mas obra de carácter moral, atribuindo, por isso, a cada criatura um destino próprio e diferente, de acordo com o mérito alcançado no decurso de toda a sua vida.

De acordo com o pensamento criacionista leonardino, o problema assim formulado resolve-se pela constituição dialéctica e pela experiência. Adverte, contudo, o pensador que a experiência a ter aqui em conta não é a experiência empírica mas a experiência global ou a experiência-síntese, de carácter metafísico e religioso, em que as ciências e a moral fundem a sua aparente indiferença numa unidade superior, em que se unem os juízos de existência, próprios da ciência, com os juízos de valor, próprios da moral, pois o homem é uma realidade simultaneamente científica e moral, em que se une o **dever** da moral com o ser da ciência.

É esta experiência-síntese, que é pensamento dialéctico, que permitirá responder à questão crucial e decisiva: para consolidar um momento de perfeito acordo, para guardar a proporção do Ser e a harmonia do universo e para garantir a perfeita correcção e ordem do Todo bastam o panteísmo e a moral naturalista que dele deriva ou, pelo contrário, torna-se necessária uma moral transcendente e teísta?

A esta interrogação o pensamento criacionista responde com decidida firmeza que só o teísmo, só o pluralismo imanente do

Ser, unificado transcendentemente pela fraternidade das consciências que se penetram na suprema consciência divina pode resolver, de modo adequado, o problema de Deus, assim como só o cristianismo constitui o verdadeiro momento teísta.

Com efeito, enquanto o judaísmo ou o semitismo é um teísmo incompleto, pois se afirma numa atitude separatista e de domínio, excedendo a unidade imanente mas não alcançando ainda a unidade transcendente, com o cristianismo é, finalmente, excedida a simples imanência e, afirmado o outro, é ele colocado na unidade do amor originário. Por outro lado, se Jeová se nos apresenta como imperador assimilando pequenos reis, o cristianismo, na doutrina de Jesus e na versão paulina, é uma doutrina universalista e total, que fala ao homem cósmico e não apenas a um povo ou a uma nação.<sup>37</sup>

Do teísmo personalista em que vem a concluir-se a resposta criacionista ao problema de Deus e da valorização que faz do cristianismo como a mais alta expressão do teísmo decorre a própria idéia de Deus em que se funda o pensamento leonardino. Assim, o Deus do criacionismo é a mais vasta e íntima consciência, em que se realiza a unidade dos seres, memória total, ordenadora das relações cósmicas, plenitude do Espírito, absoluta realidade do Amor que une sem separar, garantindo a unidade que é o centro ideal e vivo da realidade como sociedade de mónadas.

Sendo, pois, incriado amor amante, perfeita, total e universal memória e consciência das consciências, Deus é, para Leonardo Coimbra, um Ser pessoal e criador, fonte e harmonia do mundo e suprema causa das idéias. Como consciência cósmica, Deus não é uma substância mas uma actividade que, por ser infinito excesso e amor infinito, constitui a finalidade moral do universo e a possibilidade da perfeita liberdade e da perfeita convivência das mónadas, com as quais é solidário, tornando permanentemente conta das relações que a liberdade dos seres vai criando. Por outro lado, porque é o próprio amor, "o excesso inventivo do ser", não seria compreensível sem as almas, como estas não seriam compreensíveis sem Ele.<sup>38</sup>

Através da ideia criacionista de Deus como actividade e infinito excesso e amor infinito, Leonardo Coimbra resolve a segunda

das pretensas antinomias que, do ponto de vista da pura dialéctica, Raul Proença entendia deparar-se à existência de Deus, já que, de acordo com a concepção leonardina, há perfeita harmonia entre a actividade criadora de Deus, a sua absoluta perfeição e a imutabilidade da sua vontade, não só porque esta é essencialmente criadora, por ser o "excesso inventivo de ser" como, ainda, por no incriado amor amante consistir a essência da sua plenitude e absoluta perfeição. Por outro, a objecção de Raul Proença parece esquecer ou ignorar que a criação é permanente e contínua, sendo uma pura assistência amorosa, e que o tempo, esquema abstracto das durações, só existe por virtude desta mesma criação.<sup>39</sup>

O modo, essencialmente ético, como, na filosofia leonardina, é formulado e resolvido o problema de Deus determina, também, a forma como o pensador considerou outra questão teodiceica fundamental, que, mais de uma vez, solicitou a sua profunda atenção especulativa: a respeitante à existência de Deus e ao valor dos argumentos aduzidos para prová-la e demonstrá-la.

O filósofo considera insuficientes tanto o argumento físico-teológico como o argumento cosmológico, por considerar que o primeiro não chega, propriamente, a um Deus mas apenas a "uma força que a inteligência humana corrige e que a moral humana, excedendo, nega", e que o segundo também nada demonstra, só por si, já que o seu sentido está na construção da realidade superior ou noção última que, para Leonardo Coimbra, era a noção de mónada, entendida como direcção da matéria, desde a mais simples manifestação de vida até à mais ampla e profunda consciência. Além disso, porque o argumento cosmológico conclui da contingência para a necessidade, do causado para o causador, não segundo uma simples relação de causalidade mas pela razão suficiente que relaciona entre si seres ideais, necessário seria, então, entender que a causa ordenadora teria sido, igualmente, criadora, porquanto se lhe afigurava impensável um ordenador de uma matéria preexistente. Deste modo, seríamos levados a admitir uma perfeita causa que o seja tanto da ideia ordenadora como da matéria ordenada, alcançando-se, então, deste modo, a ideia de uma causa primeira, criadora e ordenadora e, pela fusão dos dois argumentos, a ideia de um Deus criador.<sup>40</sup>

Esta conclusão, se dispensa o argumento ontológico para provar a existência de Deus, não é, porém, suficiente para nos dar a ideia da sua perfeição, que só aquele pode fornecer-nos.

Com efeito, contra a superficial argumentação usada por Raul Proença alguns anos antes, entende Leonardo Coimbra que, embora da ideia da perfeição não seja possível concluir, imediatamente, a existência de um ser perfeito, não é incorrecto nem arbitrário concluir a ideia de um ser perfeito da ideia, em nós, desse mesmo ser perfeito. Para demonstrá-lo, procurará o filósofo criacionista atribuir novo sentido ao argumento ontológico, com base em duas noções essenciais do seu próprio pensamento, a da solidariedade das mónadas e a de experiência, associadas à essencial dimensão ética que define à sua teodiceia.

Como pessoa moral, o homem define-se por uma actividade cujas obras se referem à sociedade universal das mónadas, pelo que nada pode criar na solidão da sua consciência mas unicamente no infinito do amor, fonte originária que sustenta todo o universo. Por seu turno, a experiência faz nascer a ideia de ser perfeito para justificar a continuidade ascendente de perfeições que o homem vai descobrindo em si, de que resulta, então, segundo o pensamento leonardino, não ser da ideia abstracta de perfeição que vem a concluir-se a existência do ser perfeito, mas sim da **ideia viva**, realizando obras, de ilimitada perfeição, que se conclui a existência de uma fonte remota de perfeição que nutre as obras de uma perfeição ascendente, realizando-se em vida. Renovado ou interpretado deste modo, o tradicional argumento ontológico conduzir-nos-ia à hipótese ou à possibilidade da existência de um Deus em que reside a essência dos nossos esforços de perfeição, hipótese ou possibilidade cujo valor, porém, só a experiência religiosa permitiria esclarecer.<sup>41</sup>

Quatro questões essenciais da relação entre filosofia e religião no pensamento de Leonardo Coimbra cabe ainda referir, antes de considerar a sua fundamental reflexão acerca do cristianismo e da divindade de Jesus: o problema do milagre, a noção de mistério, o significado da queda ou do pecado original e a origem do mal.

Quanto ao problema da possibilidade do milagre, que, depois de ser negada por Amorim Viana e Cunha Seixas, em nome

da constância e fixidez das leis naturais, fora claramente admitida por Sampaio Bruno, que via nele uma emanção do Deus actualmente não onipotente que impulsiona o mundo e o homem a avançar no caminho da libertação e do regresso à plenitude da inicial unidade divina, Leonardo Coimbra afirma que aquele é não só possível como se apresenta como a própria fonte do Ser. Com efeito, partindo da noção vulgar de milagre como acontecimento em oposição às leis da Natureza, o filósofo criacionista começa por observar não ser necessário que tais leis sejam desrespeitadas para que haja um milagre, sendo suficiente que os fenômenos naturais se enlacedem de modo a **aparecer** uma harmonia insuspeitada, pois esse excesso de capacidade teleológica, por inabitual, assume, para nós, o aspecto estranho de contrário às leis naturais. Ora, sendo o milagre esse excesso teleológico, a sua possibilidade é não só postulada pelo "excesso inventivo do ser" que é o próprio Deus e fundamenta todo o criacionismo divino, como, no mundo espiritual, a sua possibilidade está representada no crescimento moral, quando uma alma se excede, crescendo em liberdade, adquirindo maior capacidade de harmonia e beleza. O milagre é possível porque há um infinito moral para que pode esforçar-se a consciência e onde, sem desfalecimentos nem quebras, pode buscar a energia "que, em contínuo excesso, a erga e sublime".<sup>42</sup>

Relativamente à noção de mistério, a que, por duas vezes, o filósofo dedicou demorada atenção reflexiva, o seu pensamento registrou uma significativa mutação, pois, enquanto, na juventude, sustentou ser a dialéctica da Vida que nos ensina o alto sentido do mistério, no qual vê residir toda a potência, todos os irreduzíveis, o amor, a bondade, o heroísmo, a liberdade, a criação, bem como a fonte da vida e da beleza, que permite ao homem o sacrifício, o orgulho, o cristianismo, e libertando-se da matéria, abrir-se ao infinito amor<sup>43</sup>, treze anos mais tarde, quando começa a acentuar-se a sua crescente atracção pela figura de Jesus e pelas verdades sagradas do cristianismo, Leonardo Coimbra pensa que o grande, o real mistério é a matéria e não já Deus ou o transcendente.

Com efeito se, como ser espiritual, o homem só entende o Espírito, e se compreende a si próprio como saudade de Deus e



nostalgia do divino, pelo que só compreende a unidade do amor, jamais pode compreender a matéria, não só porque apenas poderia compreendê-la se pudesse amá-la ou ela fosse amável, como ainda, porque a matéria não é mais do que uma abstracção do pensamento humano, que não tem existência real fora dele, representando apenas o discurso da morte, contraposto à realidade viva do homem, como tendência para o excesso, para a superação. Deste modo, não existe a matéria como dispersão ou separação da essencial unidade do amor divino, mas apenas a tendência materializante para o adormecimento, o esquecimento, a morte, a separatividade.

Interroga-se, então, a fremente alma religiosa do filósofo: donde provem esta tendência separativa? Como pode a Unidade dividir-se contra si própria? Como pode a doença corromper a Divindade?

Na verdade, se a matéria existisse mais do que como limite duma tendência, como tendência materializante, sonolenta e separatista das almas, então o Diabo seria como a imperfeição de Deus, como um pensamento de ódio no coração de Cristo. Assim, segundo Leonardo Coimbra, a matéria não existe, não é mais do que o limite ideal de uma tendência é, para o conhecimento humano, o limite de um processo de duração e mudança que, pela lentidão das modificações, possibilitou a hipótese da imobilidade, do idêntico, da repetição do mesmo presente. Não sendo, pois, mais do que a tendência materializante, o que chamamos matéria é, na expressão do filósofo, "a vontade pecaminosa sem pecado original e absoluto". A este propósito aproveita o especulativo português a oportunidade para recordar que nenhuma religião admitiu o absoluto de pecado original, pois Cristo é a **relação** amorosa do homem pecador com o homem **adâmico**. Assim, a raiz do pecado encontrar-se-ia na vontade do homem adâmico que, sendo pura e ascendente, hesitou e desceu. É este mesmo pecado que, de acordo com o pensamento metafísico-religioso leonardino, se dá em cada consciência, quer directamente, quer em ressonância moral, não sendo, por isso, nunca herdado, segundo o corpo, como carácter adquirido, por Adão o haver transmitido à sua descendência.<sup>44</sup>

Mas porque não permaneceu o homem adâmico em sua perfeita sociedade de amor, porque se deu nele a queda?

Ao procurar responder a esta decisiva e primordial interrogação, o pensamento leonardino, ao mesmo tempo que dá mais um decidido e decisivo passo no caminho do cristianismo, contrapõe-se, com evidente clareza, à explicação sugerida por Teixeira Rego para o pecado original e para a origem do mal.

O pensamento criacionista de Leonardo Coimbra sempre recusou o evolucionismo e o transformismo, que o autor da **Nova teoria do sacrifício** compartilhava com Junqueiro e Pascoaes, por considerar que do inferior não é possível fazer derivar o superior, nem reduzir qualquer das regiões da realidade às anteriores, se bem que cada uma delas as contenha, pressuponha e transcenda, acrescentando-lhes algo de novo e uma maior altitude de ser, pelo que, de modo algum, poderia admitir a noção naturalista de Teixeira Rego que reconduzia o pecado original a uma mudança alimentar que teria determinado a passagem do antropóide para o homem e o aparecimento do próprio homem.

Por outro lado, o caminho especulativo seguido por Leonardo Coimbra no tratamento do problema do mal, se decorreu sempre no âmbito do criacionismo, processou-se num sentido ascendente, que, partindo de uma atitude ainda apenas metafísica, que começou por considerá-lo simples acidente dialéctico, ou mera aparência, realidade para o homem ou para o pensar e sentir do homem, carecida, porém, de essencial ou substancial realidade e existência<sup>45</sup>, vai acabar por admitir o seu carácter misterioso, cuja raiz se encontraria na noção religiosa de queda ou afastamento do seio do divino amor, "no mau uso das liberdades angélicas e humanas."

Mas como permitiu Deus esse afastamento das mónadas do seu seio de amor e como não lhes prestou imediato socorro? A esta interrogação responde o filósofo dizendo tratar-se de um mistério a que só por outro mistério seria possível dar resposta, acrescentando, porém: "Deus, por um excesso de amor e confiança, deixou-se trair: daí o mal. Mas Deus não abandonou o mundo". Sendo puro Amor e Memória, jamais esqueceu a traição, tremenda ingratidão que lançou as mónadas no esquecimento da matéria bruta, mas como os seus

filhos lhe rogavam socorro nas trevas em que se perdiam, Deus enviou-lhes esse socorro em "labaredas de Amor" e, por um excesso de piedade divina, chamando as vontades hostis a um novo amor, tornou possível a reconciliação do homem com a divindade. Deste modo, apesar de ser "imagem de Deus", o homem real, tal como o conhecemos, não é o puro homem natural nem conserva a sua natureza originária de liberdade sobrenatural.

O homem real é o homem que optou e opta, que usou mal a sua liberdade e, por isso, vive longe de Deus e em desarmonia com o universo. O homem real, é, pois, o homem decaído de um primitivo e originário estado sobrenatural, em que a natureza, dada em liberdade, pela liberdade se possui, quer alimentando-se no amor de Deus, quer diminuindo-se e perdendo-se em rebeldia e afastamento. Este é, para o filósofo criacionista, o significado do pecado original, que corrompeu a originária natureza de liberdade sobrenatural.

Assim, porque é, hoje, um ser decaído, o pecado original é, no homem, natureza, pelo que a economia do resgate implica a Graça divina, um amor excedente e plenamente gratuito. Mas porque o mal não é uma substância mas o efeito de uma liberdade negando, escusando-se, fugindo ás solicitações de um amor omnipresente e operoso, Cristo pode não só perdoá-lo como resgatar o homem do pecado original.<sup>46</sup>

Esta final concepção leonardina acerca do problema ou mistério do mal e sua relação essencial e originária com a noção de queda ou de pecado original como livre afastamento das mónadas do seio do criador amor divino, de certo modo resolvia ou superava a primeira das antinomias que, do ponto de vista da pura dialéctica, no pensamento de Raul Proença, suscitava a existência de Deus - a impossibilidade de conciliar a suma bondade divina com a existência do mal no mundo - a qual constituirá já o fundamento ético do ateísmo de Basílio Teles<sup>47</sup>, ao mesmo tempo que propunha para o problema ou mistério do pecado original uma resposta que, pelo seu carácter religioso, superava a solução naturalista que Teixeira Rego encontrara para explicar o mito equivalente e a origem do mal.

Se, em obras como **O criacionismo** (1912), **O pensamento criacionista** (1915), **A alegria, a dor e a graça** (1916) ou **A luta pela**

**imortalidade** (1918) e nos múltiplos ensaios e artigos delas contemporâneos, a convergência do pensamento de Leonardo Coimbra com as verdades essenciais do cristianismo se vai crescentemente afirmando, é, todavia, a partir do início da década seguinte que o anseio religioso do filósofo se torna cada vez mais evidente, a figura humano-divina de Jesus encontra nele apelos sucessivamente mais fortes e a religião cristã passa a ocupar um lugar de mais decisiva importância na sua inquieta reflexão filosófica que, poucos dias antes da morte, acabará por conduzi-lo, ou reconduzi-lo, ao seio da Igreja.

Ao defrontar-se com a figura de Cristo, Leonardo Coimbra, por um lado não renega nem repudia a revelação, que considera como a dádiva de uma **forma** de vida, a última das quais teria sido, precisamente, a de Jesus e, por outro, adverte que Ele não pode ser compreendido através de visões parcelares, como as dos que o vêem como mero lugar imaginário das aspirações das almas ou como lugar inteligível do Logos platônico existindo apenas no céu das ideias ou, ainda, como Messias de qualquer nacionalismo ou de qualquer sociedade futura ou de uma escatologia de um Fim eminente ou de uma Parusia fechando ou destruindo a história.

Para o filósofo criacionista, só tem sentido sagrado e transcendente um Cristo integral, isto é, um Cristo que, sendo amplexo do Céu e da Terra, da criatura e do criador, seja, igualmente, um Cristo histórico, que, preexistindo ao tempo, venha no tempo, um Cristo ontológico mas não cronológico, que seja do corpo da história e não apenas do seu princípio ou do seu fim, que se insira no devir histórico, dando-lhe um destino explícito e conferindo-lhe uma finalidade intencional, consciente e meritória. Com efeito se, de acordo com o pensamento leonardino, a história só pode existir no abraço do inteligível e do sensível, na inserção do eterno no temporal e no transitório, Cristo não pode deixar de ser o centro da história e a origem das próprias coordenadas históricas. Antes de Cristo, a criação sofre a ausência, a dor e a desarmonia resultantes da queda ou do pecado original, ao passo que com Ele, os gemidos da criação

passam a ser "no homem, o esforço do seu mérito plantando no tempo a vida da eternidade."<sup>48</sup>

Aceitando, assim plenamente, a divindade de Jesus, contrariamente ao que haviam feito os seus antecessores e contemporâneos, desde Amorim Viana, ou iria fazer a generalidade dos seus discípulos, Leonardo Coimbra vê em Cristo a encarnação do verbo divino e criador que realizou activamente a divinização da humanidade e é a Verdade, a Beleza e a Bondade. É a Verdade, porque, sendo a redenção pelo Amor, é a reposição de todas as relações na harmonia originária, o puro acordo das almas na Unidade divina do Amor; é a Beleza suprema porque é a harmonia perfeita, a compreensão absoluta, a comunicação pura e integral, a revelação da Beleza incriada, a pura Unidade revelada e patente; é a Bondade, porque é a Criação, a geração segundo o Espírito, pelo excesso do divino Amor, é a Graça, a dádiva pura e integral, que atravessou a Morte, para que o homem pudesse renascer em Cristo, novo e puro. Daí que a dor do Gólgota não seja a dor da separação e do mal, mas do Amor activo, que comunica vida à morte, **ser ao nada**.

Cristo é, assim, para Leonardo Coimbra, a saudade da terra e do céu, das criaturas e do criador, pois o movimento e o motor imóvel só na aparência foram separados, até que essa aparência foi rasgada pela saudade para que o corpo de Jesus se erguesse por entre os homens. Cristo é, pois, o ponto de encontro de duas saudades que se abrigam na sua alma: o mundo ideal, motor imóvel e impassível, Deus e a sua solidão e o pobre mundo sensível, a desgraça e o abandono dos homens, que com aquele apenas comunica pelo que na razão humana é presença da divina razão. Deus tocado pela piedade não é mais, então, do que Deus saudoso dos remotos mundos da matéria, os quais, erguidos em oração e súplica através do coração do homem, constituem a lembrança saudosa da amorosa companhia que a queda e o pecado transformaram em remoto afastamento. Cristo, sendo o amor vivo, excedente e comunicativo, é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde, de novo, com o próprio amor de Deus.

Com efeito, Cristo não é uma doutrina que se expõe, mas uma presença que abre, nas almas, a compreensão e o amor. Daí que

as suas doutrinas não sejam ensinamentos explícitos e discretos mas a revelação de um infinito caudal de amor, que tudo abraça e tudo excede, contendo as almas e sendo o amor em que elas, comunicando, se alimentam. Daí igualmente, que a graça de Cristo seja a presença dessa superabundância infinita, desse excesso de vida e de amor, de caridade e ternura.

Leonardo Coimbra que, como um século antes, Silvestre Pinheiro Ferreira, aceita e acolhe os dogmas fundamentais do cristianismo, pensa que, do ponto de vista metafísico e moral e quando comparada com o helenismo, a religião cristã aparece como a renascença do velho orientalismo hindu, pois, também para ela, este nosso mundo é filho, senão da ilusão, pelo menos do pecado, é um alterado e caótico mundo de erro, resultante da desordem provocada no estado adâmico pela indisciplina das vontades rebeldes, do conflito de forças misteriosas libertadas por uma imprudente curiosidade, sendo, desse modo, o ponto de partida para um segundo nascimento de Cristo, que, negando-o, o transcenda.

Assim, o verdadeiro espírito do cristianismo é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo e tudo sabendo perdoar. Sendo um permanente exercício do amor eficaz, o cristianismo é, para Leonardo Coimbra, a solução da antinomia entre a unidade e a pluralidade pelo acordo social perfeito, pela convivência das criaturas no seio do amor divino do seu Pai celestial. Porque o cristianismo se apresenta, então, como infinita criação de amor, em permanente excesso, como reino de Deus, perfeito amor, pura e leal companhia, é o contacto permanente possível entre o estado angélico ou adâmico e o estado de pecado e morte. Eis porque ser cristão é renascer para outra vida, não é mudar de lugar no espaço, aqui encontrando seu mais profundo significado os termos céu e inferno, mundo e eternidade, pois o reino do espírito está latente no coração de cada homem e Deus, que é Amor, vive já em todo o coração cujo amor seja universal.<sup>49</sup>

Era esta sua visão do cristianismo que, por um lado, levava o filósofo criacionista a afirmar que o sacramentalismo católico era uma evidente afirmação da docilidade da matéria à inteira penetração espiritualizante<sup>50</sup> e, por outro, a criticar o modo como

Bergson considerava ou interpretava a experiência mística cristã, por não distinguir adequadamente a contemplação adquirida da contemplação infusa, ou seja, aquela que, sendo embora uma superação da vida, se contém nas possibilidades da alma amante de Deus e a que, constituindo uma união transformante, é uma graça inteiramente gratuita, uma sobrenaturalização que excede as simples faculdades humanas.<sup>51</sup>

## 7. Álvaro Ribeiro

Discípulo de Leonardo Coimbra que, no entanto, atribuía também decisiva importância na sua formação intelectual ao magistério de Teixeira Rego e de Aarão de Lacerda, Álvaro Ribeiro (1905-1981) apresenta-se, tal como o seu mestre, como um filósofo criacionista, em cujo pensamento é, igualmente, muito profunda e essencial a relação entre filosofia e religião.

Entendendo a filosofia como esforço para o conhecimento especulativo do absoluto ou sofia, a qual é inteiramente divina, pois divino é o mesmo absoluto, pensava que aquela vem a culminar, necessariamente, na idéia de Deus, daqui resultando, então, que, essa mesma idéia de Deus é o princípio da filosofia, que, por isso, está sempre condicionada pela teologia. A filosofia, que, para Álvaro Ribeiro, constitui uma arte da palavra e não uma ciência, é, assim, o estudo do invisível, do insensível e do sobrenatural, cujo objectivo é conhecer os princípios transcendentais, o absoluto, o infinito, o universal.

Porque não é uma ciência, a filosofia não constitui um corpo de doutrina, mas um saber gradual e ascendente, que implica uma iniciação, por meio da qual, pela actividade criadora da razão, o homem vai passando da mentalidade originária até ao estado sófico. Distinguindo três graus ascendentes no pensamento, o **gnósico**, em que aquele se move no domínio das representações espaço-temporais, o **sófico**, que visa os princípios transcendentais, e o **pístico**, em que a razão discursiva é transcendida pela fé, o especulativo português pensava que a filosofia, como intermediária entre a religião e a ciência, se definia por ser o processo humano através do qual, por

amor, a crença se transforma em ciência, ao ser pensada pela lógica própria desta última.

O essencial da religião encontrar-se-ia, segundo a filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro, naquilo que se refere à vida presente, à ligação do pensamento humano com realidades sobre-humanas, à ligação ou religação com a presença de Deus.

Deste modo, a distinção fundamental entre religião e filosofia estava em que, enquanto a primeira era unitiva e integrante, a segunda, desenvolvendo nos homens e nos povos a mais perfeita consciência de si, se apresentava altamente diferenciante.<sup>52</sup>

Por pensar que o princípio fundamental da filosofia era a ideia de Deus e o seu objecto as relações do mundo natural, do que nasce e morre, com o mundo sobrenatural, o estudo do invisível e do insensível, o filósofo entendia que a resposta às interrogações acerca da origem, liberdade e destino do homem só poderia ser adequadamente dada pela religião. Assim, aderiu à verdade tradicional de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, a qual significaria, na sua interpretação, que o ser divino criou o corpo e a alma do primeiro homem, pelo que considerava legítimo admitir que o composto humano teria sido dotado, outrora, de uma perfeição e de uma santidade de que hoje se encontra desprovido. Tal como o seu mestre Leonardo Coimbra, pensava Álvaro Ribeiro que a criação devia ser pensada como algo de actual e presente e não como um acto único, completo e acabado, ocorrido num remoto passado, pois entendia que só com a noção de actualidade pode ser pensado o criacionismo e compreendida a criação da alma humana em cada momento do tempo, bem como a permanente e constante assistência providencial de Deus à criação, a presença da graça divina e a assistência do homem por seres superiores, que contribuem, de maneira decisiva, para a realização do fim redentor para que o homem deve contribuir.<sup>53</sup>

O criacionismo de Álvaro Ribeiro aceitava também, como o de Leonardo Coimbra, a noção religiosa de "queda" que, porém, pensava dever ser entendida como significando ou designando o conceito de perversão ou de razão pervertida, de que decorreriam, como conseqüências, o mal, o sofrimento, a doença e a morte, bem



como as desordens naturais. Sendo um acontecimento sobrenatural, já que consistiu na infracção das leis divinas, que, no plano moral, é considerado o primeiro pecado ou pecado original, é algo anterior ao tempo e à história, que encerrou o período adâmico, iniciado com o nascimento do primeiro homem. Dado que, segundo o filósofo criacionista, a noção de queda pretende significar o conceito de razão pervertida, não deve considerar-se como realidade ou acontecimento ocorrido num momento anterior ao tempo e à história e, nessa medida, como algo inconcluso, mas, pelo contrário, entender-se ou pensar-se como um estado actual, que ainda não terminou ou ainda não se concluiu.

O pensamento de Álvaro Ribeiro, ao situar a queda no plano da razão ou do espírito humano, recusava tanto as teses que procuravam explicá-la por uma mudança alimentar (Teixeira Rego) como as que sustentavam haver consistido no acto sexual, pois o que pretende significar-se com a noção de queda teria ocorrido num momento posterior ao da consolidação do amor humano no Paraíso Terrestre.<sup>54</sup>

Para Álvaro Ribeiro a queda não teria afectado apenas o homem ou a espécie humana, mas toda a natureza, entendida como o mundo do que nasce e morre, cabendo, por isso, àquele que lhe deu causa a missão de reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis. Assim, sendo o destino final de tudo o que existe a realização do Reino de Deus, entendida como reintegração do homem e da natureza no plano original da criação divina, cada ser humano é chamado a colaborar no mistério da redenção universal com a sua imaginação e a sua criação espiritual, através de um processo natural evolutivo, em que a transformação ascensional do homem decaído é acelerada pela educação e pela graça divina mas retardada pelo pecado.<sup>55</sup> Daqui decorreria, então, segundo a filosofia alvarina, que, embora individual, a salvação de cada homem é solidária da salvação da humanidade e da redenção de toda a criação, já que só deste modo adquiririam pleno sentido as verdadeiras doutrinas religiosas, as quais, tal como não admitem a ideia do "egoísmo do aquém", não são compatíveis com qualquer forma de "egoísmo do além".<sup>56</sup>

Sendo uma das conseqüências da queda, o mal, cuja existência o filósofo reputava inegável, não revestiria a natureza de substância nem de algo entitativo, mas seria um predicado ou um valor, pelo que constituiria uma categoria ética e não ontológica, apresentando-se, por isso, como uma realidade exclusivamente humana, o mal que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras.

Para Álvaro Ribeiro, o mal era um mistério, a que só a revelação poderia dar resposta, encontrando-se a sua origem, que permanecia um enigma, na desumanização da natureza. Procedendo da derrogação das leis divinas e da inversão dos meios com os fins, o mal teria entrado no mundo com a desobediência do primeiro homem, com a queda ou pecado original, pelo que o homem, só por si, seria incapaz de eliminá-lo ou de expulsá-lo do mundo. Deste modo, unicamente com o auxílio superior, a graça divina, os milagres, os sacramentos e a mediação angélica seria possível ao homem transformar o mal em bem e colaborar na redenção universal e na reintegração da ordem por ele violada pela derrogação das leis divinas, causa do desequilíbrio das leis naturais e da inconsistência das leis sociais.<sup>57</sup> Assim, ao mesmo tempo que, tal como os seus imediatos antecessores Bruno e Leonardo Coimbra, admitia a existência do milagre, Álvaro Ribeiro concebia-o como fenómeno autêntico de intervenção entre o natural e o sobrenatural e meio através do qual a Providência divina concede o seu socorro amante ao processo de evolução da humanidade e de reintegração da natureza.<sup>58</sup>

Quanto ao problema ou idéia de Deus, pensava o filósofo que, porque o ser divino é invisível e insensível, a sua essência se apresentava como misteriosa, incognoscível e incompreensível, pelo que só nos seria possível conhecê-la através da revelação, a qual nos permite aceder a verdades que o homem nunca chegaria a conhecer pelos processos normais da razão, não porque a ela sejam contrárias mas porque, sendo-lhes superiores, excedem a sua capacidade cognitiva. A revelação divina realiza-se através da mediação angélica e não, directamente, por meio da palavra, pois nem Deus nem os anjos falam. Assim, a mediação angélica exerce-se pela actuação

intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos homens que falam e escrevem, o que, segundo o filósofo, não invalidaria nem contrariaria a doutrina tradicional de que Deus se revelou aos homens por intermédio da palavra ou verbo, palavra ou verbo que seria inspirado pelos anjos àqueles que foram escolhidos para dar a conhecer aos homens os mistérios divinos. Deste modo, para Álvaro Ribeiro, os anjos seriam espíritos inomináveis, assistentes e benevolentes, mediadores sem figura, palavra ou voz, a que caberia a sagrada missão de mensageiros de Deus, através dos quais a revelação dos mistérios divinos seria dada aos homens.<sup>59</sup>

Era essa mesma revelação que permitia ao filósofo formular a sua idéia de Deus como personalidade infinita, Acto puro, cuja essência é de eternidade, ser puramente espiritual, inteligência pura, separada do sentimento e da vontade, essente e substante, absoluto, infinito e universal, indizível, invisível, incomparável e inconfundível com o tempo e o espaço, uno e único, no qual se realizaria a equação entre Uno, o Ser e o Bem.<sup>60</sup>

A admissão do mistério, da revelação, do milagre, da profecia, da graça divina, da mediação angélica e do valor dos sacramentos e da oração é completada, na reflexão de Álvaro Ribeiro, pela consideração filosófica da religião, em especial do cristianismo, que o pensador tinha como a mais perfeita das três grandes religiões monoteístas e a qual se distinguia, essencialmente, das duas restantes, pela aceitação ou reconhecimento da divindade de Jesus.

Embora afirme que o núcleo crucial do cristianismo é constituído pelo problema religioso da união da alma com o corpo, ou mistério da encarnação, que, se bem que insondável, na sua "epifania deslumbrante produz e conduz um alto culto religioso", Álvaro Ribeiro parece não admitir que Cristo seja uma pessoa divina.

Na verdade, sempre que dele se ocupa, considera-o como um homem superior, enviado de Deus, através de cuja palavra o mesmo Deus se revela, profeta comparável a Moisés, que, nos momentos altamente religiosos da sua vida terrestre, foi inteiramente

assistido pelos anjos- de que terá recebido a inspiração- e se sentia unido ao Espírito Santo de Deus quando o seu pensamento místico lhe aparecia como inspirado, extasiado, entusiasmado.

Porque terá haurido a sua doutrina em fontes de inspiração diversas da religião de Moisés, Cristo ensinava, com inspiração própria, ou autoridade, uma mensagem de redenção e não de condenação, devendo, por isso, segundo Álvaro Ribeiro, a sua palavra ser interpretada, não não como um mandamento, preceito ou conselho sobre o modo de agir neste mundo, mas antes como doutrina daquela verdade superior que aponta para o sobrenatural. Daí que Cristo deva ser considerado como o verdadeiro mestre da relação do natural com o sobrenatural.

A sua doutrina, essencialmente virada para o incógnito futuro, apresentava-se mais messiânica do que profética, mais voltada para o inteligível do que para o sensível. Por outro lado, porque desinteressada das coisas deste mundo, não incluía qualquer gnoseologia fundada ou condicionada pelas ciências positivas nem manifestava qualquer preferência por nenhuma doutrina política, económica ou social, consistindo, acima de tudo, na apologia da virtude infinita de perdoar, numa doutrina de ilimitado amor universal.

Tendo restaurado a principalidade do verbo e havendo operado os seus milagres apenas por palavras, Cristo apresentava-se a Álvaro Ribeiro, acima de tudo e antes de mais, como mediador entre o mal e o bem, realizando nesta síntese ou mediação o infinito aumento de ser que garante o optimismo religioso. Assim, segundo o filósofo, só através do estudo das suas promessas, da relação da soteriologia com a escatologia, seria possível compreender a redenção da humanidade.<sup>61</sup>

## 8. José Marinho

Um outro discípulo de Leonardo Coimbra, José Marinho (1904-1975), dedicou, também, constante atenção reflexiva ao problema da religião e suas relações com a filosofia e a metafísica - que, em certa fase da sua evolução especulativa, chegou a distinguir

daquela, considerando a primeira como propedêutica da segunda<sup>62</sup> - bem como à consideração filosófica do cristianismo.

Num dos diversos fragmentos que redigiu de uma incompleta **Autobiografia espiritual**, procurando, por um lado, tornar explícita a mais funda e própria raiz do seu filosofar e, por outro, mostrar, indirectamente, em que se apartava e distinguiu ele do daquele que sempre reconheceu como seu mestre, aproximando-se da lição de Teixeira de Pascoaes, para Marinho quase tão decisiva e fundamental como a de Leonardo Coimbra, o pensador declarou, haver chegado à filosofia, não pelo caminho da ciência, mas pelo da religião e da poesia.

Ao definir, deste modo, as vias do seu itinerário espiritual, José Marinho, do mesmo passo que recusava, expressamente, que a ciência possa constituir válido e suficiente fundamento da filosofia, já que, sendo aquela sempre finita em seu processo e objecto, pretender tirar dela uma explicação total da natureza e do universo resultaria um absurdo radical, acrescentava, noutro fragmento da obra inconclusa:

"Nasci homem religioso, em quem se não mantém a simplicidade e inocência da fé e das cumulativas virtudes. E se pode dizer que se nasce poeta, eu diria que nasci também poeta". E prosseguia, no primeiro dos fragmentos referidos:

"Se nós definimos religião como o viver ligado ao absoluto, seja efectivamente seja intencionalmente, devo dizer que esta situação espiritual foi permanente em mim. Abandonei a prática do cristianismo, nunca o sentido central dele. Comecei a filosofar não porque me faltasse a fé, mas porque se me pôs a urgência de esclarecê-la".

Procurando dilucidar esta última afirmação escreve noutro fragmento da mesma obra: "O ser do homem apareceu-me como digno, sujeito e objecto de todo o amor. Entendi-me sempre mal com o que se chama amor divino. Como os antigos, não só os gregos, cheguei a pensar que o amor revela o perfeito, mas só é laço, vínculo e comunhão de seres imperfeitos. Isto me afastou do cristianismo, bem como a desvalorização do querer e do agir," pois o seu pensamento o foi levando a compreender que" é na relação do homem com o que

está posto apenas em germen no seu início que se encontra o homem," o qual se revela "na relação com o que na Natureza, ou para além dela, aparece como próximo sinal de presença". Com efeito, de acordo com o pensamento de José Marinho, "pela remota memória somos e no querer que se ultrapassa consistimos," pelo que "o autêntico ser verdadeiro dorme em mundo de sombra e a névoa de querer oculta a luz". Assim, "o homem não é mais do que o anjo caminhando para o mais baixo degrau de ser, como o anjo é Deus a meio da descida", porquanto "todo o ser é Deus e não há senão Deus", sendo, então o segredo supremo, "que Deus, sendo, se refaz, no entanto, incessantemente, desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo".

Deste modo, o cristianismo aparecia-lhe como religião do amor e da redenção e não como religião da verdade, como a religião do homem e não como a religião de Deus.<sup>63</sup>

Aqui radicava, como o próprio Marinho confessava, a sua dificuldade na interpretação do pensamento leonardino, de que, no entanto, foi um dos mais profundos e compreensivos hermeneutas, já que, se, para o mestre sempre admirado, a filosofia deveria acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural, para o discípulo o caminho era precisamente o inverso, pois não só fora a necessidade de esclarecer a fé que o levava da religião à filosofia, como o primeiro e mais radical fundamento ontológico do homem se situaria no plano cósmico ou na remota memória que se oculta no seio da Natureza.

Daqui decorria o pensamento do autor da **Teoria do Ser e da Verdade** (1961) de que a religião não seria a forma suprema de relação do homem com o absoluto, mas pelo contrário, uma forma transitória e perecível dessa mesma relação, porquanto a religião nasce para morrer, como os próprios deuses, os quais, por mais altos, puramente espirituais, genesíacos ou soberanos que se nos apresentem, terão sempre, em realidade ou símbolo, o destino de Osiris ou de Brama, de Saturno ou de Jesus. Com efeito, a realidade que o homem vive apresenta-se, ao pensamento de José Marinho, como mortífera não só para o homem como para as próprias religiões e até mesmo para os deuses, pois tudo quanto é gerado começa a

morrer logo na geração que o possibilita e assim tudo quanto gera segue o mesmo destino mortal daqueles e daquilo que gerou.<sup>64</sup>

Neste modo de compreender a religião fundava Marinho não só a sua recusa da oposição teísmo-panteísmo e do criacionismo, como a sua idéia de Deus, a maneira como concebia a relação entre filosofia e religião e o significado e valor que atribuía ao cristianismo e à pessoa de Cristo. Assim, pensava não haver qualquer opção dilêmica entre teísmo e panteísmo, que, no seu modo de ver, seriam complementares, pois "todo o verdadeiro teísmo é panteísmo ou não será; todo o panteísmo é teísmo ou não chegará a ser". Na verdade, segundo Marinho, não só teísmo e panteísmo não existem puros sem o seu suposto contrário, como, sendo, o pensamento metafísico harmonia de transcendência e imanência, toda a distinção e classificação se revelam passageiras formas de considerar o pensamento do homem, conforme o mesmo pensamento se aprofunda. Por idêntica razão, considerava o filósofo ser uma ingenuidade teológica e histórica o admitir que o monoteísmo era superior ou posterior ao politeísmo, uma vez que, de acordo com o seu modo de pensar, um não é possível sem outro e o Deus uno e o Deus múltiplo foram dados sempre como simultâneos.<sup>65</sup>

Quanto ao criacionismo, que situa no mesmo plano do evolucionismo, Marinho reputa-o uma forma materialista e, como tal, impura de religião, que só enquanto religião do Espírito se refere a Deus ou ao divino, por considerar que tanto um como o outro se inscrevem no domínio da geração e da produção, o que suscitaria, então, o seguinte problema: como veio a ser o que não era? E não a verdadeira e essencial interrogação: Como é o que verdadeiramente é?

Deste modo, segundo Marinho, porque parte do criacionismo, a religião cristã, sendo a religião do Pai que cria e do Filho que redime, não chega a ser a religião do Espírito Santo que nos chama para a verdade oculta.

Adverte, contudo, o sempre compreensivo e subtil filósofo que, se considerado no seu todo, o cristianismo efectua ou representa um secreto recurso ou um retrocesso, se o naturalismo e o humanismo que nele há afastam o homem da contemplação da verdade, cumpre

atender a que a religião não é filosofia, mas mais e menos do que esta. Mais, porque toda a religião visa, não mostrar a verdade mas garantir os caminhos para o ser verdadeiro; menos, porque, no movimento de redenção universal, toda a religião corre o grave risco de perder, gradualmente, o fim mais alto e, por imoderado amor dos homens, perder o seu sentido divino.<sup>66</sup>

Importa, então, ver como o pensamento de José Marinho concebe as relações entre filosofia e religião, problema a que dedicou reflectida e demorada atenção no livro, inédito e não concluído, **Significado e valor da metafísica**, cuja redacção parece tê-lo ocupado durante a segunda metade da década de 30.

Quanto a esta essencial questão, começa o filósofo por procurar mostrar o infundado e o improcedente das posições daqueles que pretendem que os caracteres que distinguem o pensamento filosófico do pensamento religioso se encontrariam, por um lado, na aceitação, pelo segundo, da ideia de um Deus criador, que o primeiro tenderia a recusar e, por outro, em encontrar o pensamento religioso na noção de queda a única solução para o problema do mal e da liberdade. Com efeito, observa Marinho, não só há pensadores, mesmo profanos, que aceitam ou acolhem a ideia de Deus criador, como as noções de Deus criador, solução religiosa do problema do bem e do mal, liberdade e queda não são noções de puro pensamento mas dados de fé. Ora, uma coisa é o pensamento e outra a fé, pois, enquanto o primeiro é o caminho da verdade, surdo, paciente e lento, através de milênios nos espíritos, de que a metafísica é a flor, simultaneamente, perfeita e perecível, a segunda corresponde à urgente sede de verdade, de bem e de felicidade dos homens. Assim, a religião tem como origem o sentido deste drama do homem e a urgência de o resolver, sendo a forma suprema de pragmatização e a mais humana de todas as formas de espiritualidade. Outra é a solução do enigma, que move a actividade filosófica, filha de uma inteligência que tem o amor por substância, mas à qual importa mais a verdade, actividade mais lenta e indubitavelmente mais difícil.

O enigma é essencial ao drama, é o seu aspecto mais gritante, mas mais exterior e passageiro, pois, ao passo que o sentido do enigma supõe tempo, vagar, ociosidade, o drama do ser, em suas



formas urgentes, clama e exige imediato socorro e caridade e projecta-se, misteriosamente, no profundo sentido, também misterioso, da redenção universal. Deste modo, o espírito de drama, que está na origem da religião, influi no espírito de enigma que caracteriza a especulação desinteressada que é a filosofia. Por outro lado, a religião só passa de acto revelado a corpo de doutrina com o concurso da filosofia, na qual encontra o seu melhor fundamento. Daqui conclui, então, José Marinho que se a especulação filosófica mergulha as suas raízes genéticas no húmus da religião e da mística, carece de se individualizar e, sem cortar as suas relações profundas com aquelas, deve repensá-las e purificá-las, mantendo com elas uma solidariedade que não mutile nem deforme a sua indeclinável liberdade. E, ao fazê-lo, descobre-se como a autêntica mediação entre o ser da transitividade e o ser eterno, bem como revela a caducidade de toda a religião e de toda a mística.<sup>67</sup>

É neste modo de entender a simultânea relação e distinção entre filosofia e religião que Marinho vai fundar, por um lado, a sua ideia de Deus e, por outro, a sua interpretação do cristianismo.

Quanto à ideia de Deus, pensava o filósofo que o homem descobriu o ser divino antes de se haver descoberto si próprio, daqui procedendo, então, ter sido Deus concebido à semelhança do humano mais exterior e transitório. Assim, o mero conhecimento do ser profundo do homem leva a afastar, "como próprio de crianças sem inocente infância, essa concepção de um deus artista, géometra, juiz, rei e Senhor".<sup>68</sup> Por outro lado, "movidos pela sede de conhecer Deus, os homens qualificaram-no copiosamente", a sua concupiscência da diversidade levou-os à visão de Deus com atributos, pelo que, julgando falar de Deus, falaram sempre, não d'Ele, mas dos graus divinos entre Deus e o homem.<sup>69</sup>

Segundo o filósofo, tudo quanto sabemos de Deus radica na nossa possibilidade divina, o que, no entanto, "será sempre incompreensível à fé tímida, sem unitiva beatitude, e à razão fruste ou excessiva, sem harmoniosa amplidão".<sup>70</sup>

No pensamento de José Marinho, por um lado, o nosso conhecimento de Deus será tanto mais perfeito quanto mais realizarmos em nós a possibilidade de nos aproximarmos da divindade e, por

outro, Deus é a diáfana, a nua unidade, a simples verdade, o único necessário que, quanto mais se qualifica, menos se atinge.

Tendo, plenamente, todo o ser e toda a verdade do ser, todo o sentido, qualquer ser não pode senão imitá-lo de algum modo e ser com ele, como ele. Deste modo, o autêntico sujeito da filosofia é Deus e não o homem, pois, da mesma maneira que Ele é eternamente em tudo quanto existe e se afirma no ser do que não é, assim também está como Espírito no não ser do ser e se pensa como única razão suficiente de todo o pensamento, tanto do ainda taciturno e velado nas formas naturais e no agir humano como explícito em razões e argumentos. Porque de simplicidade e inocência é feita toda a verdade divina, a qual não tem nenhuma complexidade com o mesmo ser de Deus, que outro não é senão o simples ser, n'Ele e nos vínculos divinos ser e saber se apresentam como o próprio indiscernível, razão pela qual, então, Deus que carece de argumentar-se ou de ser pensado, está infinitamente longe do espírito.<sup>71</sup>

Sendo espírito e verdade, Deus anula toda a distinção e toda a distância entre criador e criatura, é a simplicidade extrema, o concreto por excelência. Daí que, no entender do pensador religioso que sempre foi Marinho, o único Deus que para o homem é digno meditar é aquele Deus que está para além da analogia Deus-homem, a qual, no fundo, radica numa aspiração a divinizar mais directa e francamente o próprio homem.<sup>72</sup>

Deste modo, Deus tal como não julga - pois o juízo não é fim mas processo para a compreensão do ser - não conhece nem ama, embora possa ser objecto de incompleto conhecimento e deficiente amor. Assim, segundo José Marinho, o Deus das religiões, aquele que a nossa ambição de conceber leva a qualificar por atributos, não é mais do que uma divindade da zona intermédia do ser, existente mas não subsistente, entre o homem e o puro divino. Este, assim como não se define por atributos, pois é a extrema simplicidade e o concreto por excelência, também não se exprime por mandamentos, tal como o homem, no que tem de mais íntimo, não se exprime em norma, lei ou decreto ou deles pode ser objecto. A ideia de mandamento radica no divino transitório, naquele a quem mantém o deficiente amor e o deficiente pensamento do homem. De igual modo, não pode

atribuir-se a Deus a actividade ou juízo final, sendo, precisamente, o atribuir-lhe tal actividade a fonte donde promana o politeísmo e a idolatria, assim como é um estádio inferior de pensamento ou de vida religiosa aquele em que Deus se nos revela ainda ou apenas como um demiurgo ou como um ser que julga, se compadece ou ama.<sup>73</sup>

José Marinho pensava também que cumpre ter em conta, por um lado, que Deus está está mais interessado em revelar-se e ser aceite na sua Revelação do que em ser objecto de crença e, por outro, que Deus se manifesta, necessariamente, em presença e carência de ser, em plenitude e ausência de verdade, pelo que imperioso é, então, admitir que o erro e o mal, ou o que como tal se nos apresenta, e a própria negação de Deus são modos de manifestação divina.<sup>74</sup>

É a partir ou com base nesta ideia ou visão de Deus que o filósofo vai considerar, interpretar e interrogar reflexivamente o cristianismo e a própria figura de Cristo.

Reconhecendo ser-lhe muito difícil pôr o problema do cristianismo e admitindo que nele haja ou possa haver coisas contraditórias, o pensador não só não deixa de advertir que a contradição é constante nas existências e não menor no próprio pensamento, como declara que, perante a religião cristã, qualquer atitude judicativa lhe está vedada. Não obstante esta dupla confissão ou advertência, o pensamento de José Marinho foi intimamente solicitado a reflectir repetidas vezes sobre o cristianismo e a formar acerca dele frequentes juízos de superadora discordância ou de valorativo sentido.

Assim, se não hesitou em escrever, em texto que conservou inédito, que o cristianismo acentuou a tendência de pragmatização própria de toda a religião, para que a boa nova, ajustada à débil compreensão dos homens, pudesse virtualmente estender-se a todos, sabendo que seria recusada se não transigisse com o humano sentido do bem e do mal, com a sede de recompensa e a urgência de castigo, com vista a alcançar o seu fim, a que o filósofo, no entanto, não recusava grandeza<sup>75</sup>, noutro texto, que, igualmente, não chegou a publicar, reconheceu que o que existe de grandioso no cristianismo, em relação a todas as religiões anteriores, é a força com que nele se exprime o sentido do ser como liberdade. " Enquanto para as outras

religiões antigas, o sentido da vontade divina e sua expressão sacerdotal primam a liberdade, no cristianismo, pelo contrário, a liberdade do homem aparece como sinal da inefável e inesgotável graça de Deus," pelo que, desde então, a graça, como manifestação do que há de oculto no divino insuficientemente revelado em normas e mandamentos, e a liberdade, como sinal do bem imanente a todos os seres conscientes de si pelo amor ou pensamento do homem, anulam, gradualmente, toda a lei e todas as tentativas de assimilar o ser espiritual do homem a formas imperfeitas ou desviadas de ser e conhecer.<sup>76</sup>

Apesar do lugar decisivo que atribuiu à graça e à liberdade na definição do cristianismo, José Marinho admite que a sua verdade essencial é a verdade do amor, a qual, porém, não pode, sem grave equívoco, identificar-se como o mandamento "amai-vos uns aos outros", pois o amor não tem regras, como o não tem o pensar, não sendo, por isso, possível a ninguém ensinar a amar ou a pensar. Deste modo, a verdade do amor consiste em amar e não em proclamar a sua necessidade, porquanto não é verdade que se exprima em verbo mas em acto.

Mas, segundo a interpretação que dele fazia o filósofo, no cristianismo primitivo existem duas atitudes espirituais diversas: a atitude unitária, cujo processo é o amor e cujo fim é o divino, a atitude dualista, cujo processo é a lei e o castigo e cujo fim é o amor. Cristo moveu-se segundo a primeira, que é inspiração sua. Os homens que o rodeavam e o seguiam não o compreenderam e instauraram, em seu nome, a moral dualista, substituindo a Cristo, acto de ser, os Evangelhos, acto verbal.

Interroga-se aqui o filósofo e homem séria e essencialmente religioso que foi José Marinho: "que é afinal Cristo? é o bem ou o esforço pelo bem? é a verdade ou o esforço pela verdade?" Ao pôr assim a questão, nota o pensador, evita-se a velha dialéctica e a velha paixão suscitadas pelo decisivo problema de saber se Cristo é homem ou Deus, que a sua obra especulativa deixou em suspenso, sem resposta que não seja de interrogativo sentido. É o que acontece quando, dirigindo-se a Cristo, escreve: "não vejo em ti algum vestígio

da grandeza que te excede. Mas essa grandeza forma em ti uma terrível sombra" ou quando afirma ser um absurdo ser cristão, seguir a Cristo, ou, ainda, quando observa: " ali onde Cristo não amou o mal como o bem, ali onde ele castigou, ali onde ele negou a vida, ali não está o verdadeiro Cristo, mas uma desfiguração do verdadeiro Cristo, seja ou não verdadeira a sua existência", pois só apresenta verdadeiro sentido ético "respeitar a vida em todas as suas manifestações, não só em si mesmo mas em qualquer outro ser, realizando-o em acto."<sup>78</sup>

Daí que segundo a visão essencial de José Marinho, "o cristianismo não foi, não é, não lhe era dado ser, a religião do amor, da fé, da eternidade, da união, da verdade, sem ser, ao mesmo tempo, a religião dos seus contrários, postos em toda a nudez descaravável", pois se lhe apresentava como religião extrema, como aquela em que foi possível revelar a síntese de toda a história e toda a vida humano-divina, a religião decisiva, ou religião do trânsito da visão unívoca e do ser da visão unívoca, para a cisão extrema. Ela é, pois, " a religião em que nada se nega sem imediatamente o reassumir pelo amor infinito ou pela inteligência aberta para a compreensão unitiva mas na absoluta liberdade. Nada do que nega pode ficar fora de seu périplo, seja negação humana, seja negação demoníaca, seja negação satânica, pois, no que nega se oculta ou revela já o outro sentido de afirmar, que o cindido critério da verdade ou do bem exclui". Daqui a conclusão do filósofo de que "a meditação do que descrê e a assumpção da descrença, a meditação do ateísmo e a assumpção do ateísmo são momentos necessários da vida religiosa mais profunda."<sup>79</sup>

Ao assumir, no tocante às essenciais e decisivas questões teodiceicas, ao cristianismo e à relação entre filosofia e religião posições especulativas em larga medida divergentes e, por vezes, mesmo contrapolares das do criacionismo do seu mestre Leonardo Coimbra, o pensamento de José Marinho vem a corresponder, de certo modo, na nossa filosofia contemporânea, se bem que noutra nível reflexivo e em diversa situação espiritual, ao que, no final de oitocentos, opôs, criticamente, a teurgia profética de Sampaio Bruno ao deísmo racionalista de Amorim Viana.

**Janeiro de 1994**

## NOTAS

- (32) **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, Porto, 1935, p. 135.
- (33) A crítica de Leonardo Coimbra, quanto às questões teodiceias, abrangeu também outros pensadores portugueses contemporâneos, como Antero de Quental, em **O pensamento filosófico de Antero de Quental**, Porto, s/d (1921), pp. 139 e segts., Sampaio Bruno e Basílio Teles, em **O criacionismo**, Porto, 1912, pp. 302 e segts., Guerra Junqueiro, no livro que lhe dedicou, no ano da morte do poeta (1923), e Teixeira de Pascoaes, no prefácio, do mesmo ano, à 2ª edição de  **regresso ao Paraíso** e na extensa recensão crítica ao **S. Paulo** (1934), recolhida, hoje, nos **Dispersos**, vol. IV, Lisboa, 1991, pp. 206 e segts.
- (34) **O mistério** (1910), em **Dispersos**, vol. III, Lisboa, 1988, pp. 97 e segts.
- (35) **O infinito** (1911), em **Dispersos**, vol. cit., pp. 93-96.
- (36) **O problema religioso. O seu significado superior** (1914), **Aspectos da vida religiosa** (1915), **"Canaã"**, de **Graça Aranha** (1929) e **"São Paulo"** de Teixeira de Pascoaes, em **Dispersos**, vol. IV.
- (37) **O pensamento criacionista**, Porto, 1915, pp. 197 e segts. e **A educação religiosa** (1916), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 29 e segts.
- (38) **Do amor e da morte** (1924), 2ª ed., Porto, 1956, p. 337.
- (39) **O espírito do cristianismo** (1922), em **Dispersos**, vol. IV, pp. 176 e segts.
- (40) **O criacionismo**, pp. 288 e segts. **A existência de Deus**, (1923), em **Dispersos**, vol. III, pp. 111 e segts.
- (41) **O criacionismo**, pp. 292 e segts. e **A existência de Deus**, loc. cit., pp. 110 e segts. Sobre este problema no pensamento leonardino, ver Manuel Barbosa da Costa Freitas, **As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra**, nos "Portugiesische Forschungen der Gorresgesellschaft", Münster, 1960, João Ferreira, **A "embêência ontológica" como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra**, em "Itinerarium", nº 24, 1959, Pinharanda Gomes, **A teologia de Leonardo Coimbra**, Lisboa, 1985, pp. 74 e segts., António Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, pp. 55 e segts. e **A idéia de Deus no pensamento de Leonardo Coimbra**, em curso de publicação nas Actas do Colóquio "Filosofia e Ciência na obra de Leonardo Coimbra", promovido pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, em Janeiro e Fevereiro de 1992.
- (42) **O problema do milagre** (1913), em **Dispersos**, vol. III, pp. 106-109.
- (43) **O mistério** (1910), em **Dispersos**, vol. III, pp. 97-101.
- (47) **O mistério** (1923), ob. e vol. cits., pp. 123 e segts.
- (45) **O criacionismo**, pp. 304-306, **O mal e o erro** (1912), em **Dispersos**, vol. IV, pp 45 e segts. e **A Alegria, A Dor e a Graça**, 2ª ed., Porto, s/d, pp.117 e segts.
- (46) **O pensamento filosófico de Antero de Ouental**, pp. 265 e segts., **"S. Paulo" de Teixeira de Pascoaes**, ob. e vol. cits. pp. 210-211 e **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, pp. 31-32. Cfr. A. Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, pp. 70 e segts. e **A ideia de Deus no pensamento de Leonardo Coimbra**.
- (47) **O livro de Job**, Porto, 1912.
- (48) **Jesus**, Porto, 1923, e **O espírito do cristianismo** (1922), **Cristo como ideal de Beleza** (1923) e **O dia da saudade** (1924), em **Dispersos**, vol. IV, pp.176 e segts.

- (50) **"S. Paulo" de Teixeira de Pascoaes**, na ob. e vol. cit., p. 214.
- (51) **A filosofia de Henri Bergson**, Porto, 1934, pp. 31-34. Sobre este número, ver António Dias de Magalhães, S. J., **Do criacionismo à fé**, em "Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos", Porto, 1950 e **Cristo na obra de Leonardo Coimbra**, nas "Actas do Colóquio de estudos Filosóficos", Braga-Porto, 1959, Pinharanda Gomes, **A descoberta de Cristo por Leonardo Coimbra**, em "Laikos", ano VI, nº 3, Julho-Setembro de 1983 e **A teologia de Leonardo Coimbra** cit., António Telmo, **A conversão**, em "Leonardo Coimbra, filósofo do real e do ideal", Lisboa, 1985 e Ângelo Alves, **Da paixão da verdade à conversão ao catolicismo**, idem.
- (52) **O problema da filosofia portuguesa**, Lisboa, 1943, pp. 9 e 64, **Apologia e filosofia**, Lisboa, 1953, pp. 121 e 200, **A arte de filosofar**, Lisboa, 1955, p. 127 e **A razão animada**, Lisboa, 1957, pp. 31 e 50.
- (53) **A arte de filosofar**, pp. 118, 130, 171 e 174 e **A razão animada**, pp. 174 e 323.
- (54) **Apologia e filosofia**, p. 120, **A arte de filosofar**, p. 174, **A razão animada**, p. 156 e **A literatura de José Régio**, Lisboa, 1969, p. 85.
- (55) **A arte de filosofar**, pp. 118 e 152, **A razão animada**, pp. 164 e segts., **Liceu aristotélico**, Lisboa, 1962, p. 31 e **Escritores doutrinados**, Lisboa, 1965, p. 102.
- (56) **A razão animada**, p. 335.
- (57) **Apologia e filosofia**, p. 128, **A arte de filosofar**, pp. 114 e 198, **A razão animada**, pp. 301-309, **Estudos gerais**, Lisboa, 1961, p. 77, **Escritores doutrinados**, pp. 220 e 229 e **A literatura de José Régio**, p. 331.
- (58) **A literatura de José Régio**, p. 209.
- (59) **A arte de filosofar**, pp. 111-113 e 240, **A razão animada**, p. 103, **Liceu aristotélico**, pp. 37, 39 e 93 e **A literatura de José Régio**, pp. 11-22, 163, 179 e 219.
- (60) **A arte de filosofar**, pp. 112-113, **A razão animada**, p. 229, **Escritores doutrinados**, p. 238 e **A literatura de José Régio**, p. 62-63, 86, 288, 322 e 355.
- (61) **A arte de filosofar**, pp. 116-118, **Escritores doutrinados**, p. 229 e **A literatura de José Régio**, pp. 168, 355-356 e 361-369. Para maiores desenvolvimentos sobre este número, ver A. Braz Teixeira, **A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro**, nesta revista, tomo XIVIII, fasc. 2, 1992 e **Deus, o mal e a saudade**, em especial pp. 74 e segts. e 199 segts. Apesar da sua valorização do cristianismo como a mais perfeita das três grandes religiões monoteístas e das referências ao mistério da Santíssima Trindade (p. e., **Escritores doutrinados**, p. 27) ou ao Espírito Santo (p.e., **A literatura de José Régio**, pp. 355 e 365), a visão de Cristo de Álvaro Ribeiro, ao recusar ou não afirmar expressamente a divindade de Jesus, afigura-se mais próxima do islamismo do que do cristianismo. Cfr. Michel Hayek, **Le Christ de l'Islam**, Paris, 1959.
- (62) **Significado e valor da metafísica**, manuscrito inédito apresentado e transcrito por Jorge Croce Rivera em anexo à sua tese de mestrado sobre **A meditação do tempo no pensamento de José Marinho**, Faculdade de Letras de Lisboa, 1989, pp. 20 e segts. e 101.
- (63) **Aforismos sobre o que mais importa**, manuscrito inédito apresentado e transcrito por Jorge Croce Rivera em anexo à tese citada na nota anterior, pp. 41-44.
- (64) **Tentativa sobre o conhecimento**, em **Significado e valor da metafísica** cit., pp. 150-151.

- (65) **Aforismos** cits., III parte, aforismo XXIII e **Significado e valor da metafísica** cit., pp. 16 e 151.
- (66) **Sobre a Subjectividade e o pensamento**, em **Diversos**, manuscritos inéditos apresentados e transcritos por Jorge Croce Rivera em anexo à tese referida na nota 62, pp. 115-116.
- (67) **Ob. cit.**, pp. 18 e segts. e 101 e segts.
- (68) **Aforismos**, III parte, aforismo XXXII.
- (69) **Ob. cit.**, III Parte, aforismo LI.
- (70) **Ob. cit.**, III parte, aforismo LXXV.
- (71) **Textos para a "Teoria do Ser e da Verdade"**, em **Dispersos cits.**, pp. 87, 91 e 112 e **Quatro aforismos**, idem, p. 135.
- (72) **Aforismos**, III parte, aforismos LI, **Sobre a Subjectividade e o pensamento**, loc. cit., p. 112 e **Deus e mandamento (II)**, em **Reflexões de José Marinho sobre o Cristianismo** (1932-38), apresentadas a transcritas por Jorge Croce Rivera, na revista "Arquipélago", série Filosofia, nº 2-3, 1991-92, pp. 236 e segts.
- (73) **Reflexões sobre Religião, Deus e mandamento**, na "presença", nº 46, Outubro de 1935.
- (74) **Aforismos**, no "Diário do Minho", 13 de Outubro de 1973.
- (75) **Significado e valor da metafísica** cit., p. 18.
- (76) **Fundamento da liberdade**, texto inédito, transcrito por Jorge Croce Rivera, em "Nomos-Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado", nº 2, 1986.
- (77) **Reflexões sobre o Cristianismo** cits., pp. 209 e segts.
- (78) **Ob. cit.**, pp. 217-218 e 223.
- (79) **Teoria do Ser e da Verdade**, Lisboa, 1961, pp. 131 e 135.