

O HOMEM NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO

António Braz TEIXEIRA
Universidade de Lisboa

RESUMO

Braz Teixeira procura compreender o homem e suas origens, o homem, seu ser e os problema do mal, da nostalgia (saudade), da liberdade e do amor, da morte e da imortalidade, de acordo com as obras mais importantes dos pensadores portugueses atuais, como Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Bruno, Pascoaes, Delfin Santos, Alfonso Botelho, Sant'Ana Dionisio.

RÉSUMÉ

Braz Teixeira essaye de comprendre l'homme et ses origines, l'homme et son être, et les problèmes du mal, de la nostalgie (saudade), de la liberté et de l'amour, de la mort et de l'immortalité, d'après les oeuvres plus importantes des penseurs portugais actuels, tels que Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Bruno, Pascoaes, Delfim Santos, Afonso Botelho, Sant'Ana Dionisio.

1. O TEMA DO HOMEM

Se, desde que, no espírito do homem, surgiu, pela primeira vez, a interrogação filosófica, ele não deixou de se ocupar e preocupar com os problemas relativos à sua origem, condição e destino e ao sentido e valor do seu agir, nunca, talvez, como no

nosso tempo essas interrogações constituíram, de modo tão dramático e intenso, o cerne da demanda especulativa dos pensadores das mais diversas correntes e orientações doutrinárias, fazendo da antropologia a primeira ciência filosófica e o irrecusável ponto de partida de todo o filosofar, mesmo do que não se detém no plano antropológico e, em última instância, se defronta com a interrogação radical sobre o ser e a verdade.

Para essa nova situação especulativa contribuiu, em não pequena medida, a crise ou a derrocada do sistema de idéias, valores e crenças filosóficas e científicas que havia constituído o substrato cultural em que assentou a vida espiritual da segunda metade do século XIX.

Desencadeada pelos novos caminhos da microfísica, da biologia e da psicologia e pelas correntes de pensamento que, em oposição ao positivismo, ao evolucionismo e ao monismo materialista que àqueles, em geral, andou associado, veio não só demonstrar as insuficiências e as contradições dos modelos epistemológicos fundados nas ciências do mundo sensível e do minorado conceito de razão de que partiam ou que nelas estava pressuposto, como chamar a atenção para a especificidade e a irredutibilidade do mundo da vida e da psique à matéria e ao mundo inorgânico, para a autónoma e superior realidade do espírito, para o valor gnóstico da intuição, da imaginação e do sentimento, para as fecundas e essenciais relações entre a razão e o impropriamente chamado irracional, para o indivíduo singular e concreto, o "homem de carne e osso", de que falava Unamuno.

Diversamente do que aconteceu na restante Europa, cuja reflexão, no séc. XIX, foi largamente dominada por questões gnoseológicas e epistemológicas, decorrentes do cientismo e do naturalismo ascendentes, no Portugal de oitocentos, o pensamento filosófico centrou-se em torno de temas teodiceicos, com decisivo relevo para a idéia de Deus, o problema do mal, as relações entre razão e fé e razão científica e razão filosófica, conjunto de interrogações a que, no nosso pensamento contemporâneo, continuou a ser atribuído lugar fundamental e primordial importância pelos especulativos das mais diversas e opostas tendências ou orientações.

Não obstante a evidente continuidade que é, assim, possível reconhecer na filosofia portuguesa contemporânea relativamente à que imediatamente a precedeu, a ponto de dever considerar-se que constituem ou se integram num mesmo ciclo especulativo, não pode negar-se, porém, que, no pensamento português do nosso tempo, a problemática antropológica assumiu um relevo e uma centralidade mais acentuados do que no período antecedente, iniciado pelo racionalismo ainda iluminista de Amorim Viana.

Antes de prosseguir, uma pausa se requer aqui, para advertir que esta fidelidade a uma problemática teodiceica, que condiciona, em grande medida, o tratamento das questões antropológicas e a resposta às interrogações essenciais sobre a origem, condição e destino do homem, que define e singulariza a filosofia portuguesa dos últimos cento e cinqüenta anos, longe de dever considerar-se sinal de anacronismo ou atraso do pensamento português, comparativamente às filosofias nacionais da Europa central, exige mais atento e profundo cuidado exegético e hermenêutico, o qual nos advertirá de que a verdade não é filha do tempo, que deva seguir um caminho ou um processo uniforme e idêntico de demanda ou revelação em todos os povos. Com efeito, o caráter universal da filosofia ou do filosofar reporta-se à essencial, una e absoluta verdade que é o seu alvo distante e inalcançável e não a uma unidade de vias a seguir na sua sempre recomeçada busca, a qual, pelo contrário, segue múltiplos, convergentes, irrepitíveis e intermináveis caminhos em cada filósofo, em cada povo e em cada língua, já que não há pensamento sem palavra, como o mostraram alguns dos mais sérios filósofos contemporâneos.

A relação ou a articulação que o pensamento português contemporâneo estabelece entre a antropologia e a teodicéia, bem como a dimensão cósmica que naquela em geral está pressuposta e a sua estreita dependência de uma visão escatológica da História ou a sua essencial conexão com a filosofia da religião repercutem-se, naturalmente, no modo como nela se entendem e tematizam as questões fundamentais da antropologia filosófica, atribuindo-lhe posição singular no quadro do pensamento europeu.

Com efeito, devido à sua radicação no neo-kantismo, na fenomenologia e no existencialismo e ao papel que nela é conferido aos resultados da psicologia do inconsciente, a antropologia filosófica centro-européia, largamente tributária dos novos rumos da ontologia pluralista e regional que sucedeu ao monismo materialista de oitocentos e a um evolucionismo que, procurando explicar o superior pelo inferior, negava a especificidade dos fenômenos psíquicos e das manifestações espirituais e dissolvia o homem no restante mundo natural, desde Max Scheler tendeu a centrar a sua temática no problema do lugar do homem no mundo. A partir dessa interrogação, tornada nuclear ou prioritária, e em oposição, tanto ao dualismo tradicional como ao monismo naturalista de oitocentos, a antropologia contemporânea orientou-se no sentido de uma visão do homem como um ser composto por três elementos distintos mas inseparáveis e reciprocamente dependentes, como uma unidade ou tri-unidade de corpo, alma e espírito. Daí que os temas ou problemas que têm merecido a sua atenção reflexiva sejam, preferencialmente, o da busca do que marca a especificidade e a autonomia do espírito, o da cultura como mundo próprio do homem enquanto ser espiritual e criador ou realizador de valores, o da estrutura da vida humana, o da determinação do elemento que individualiza ou singulariza o homem entre os restantes seres animados, seja a palavra, o símbolo, o mito ou a cultura, seja a existência, a razão vital ou a relação dialógica, ou a fenomenologia de alguns sentimentos dotados de maior sentido ou carga ontológica, como o amor, o ódio, o pudor, a esperança, o sofrimento, o ressentimento, o desespero, a angústia ou o sentimento trágico ou agônico da vida.

No que à filosofia portuguesa respeita, a sua indagação no domínio da antropologia filosófica ou metafísica tem dado preferência aos problemas da origem, liberdade e destino do homem, do mal, da morte e da imortalidade, a uma teoria dos sentimentos que não se detém na sua fenomenologia ou na sua dimensão psicológica ou meramente afectiva, mas atende às suas conexões cósmicas e ao seu significado unitivo e resgatante, e em que ocupam lugar primordial o amor e a saudade, a alegria e a dor e que a graça divina coroa e eleva, às questões relativas formação

e à educação do homem não descurando nem esquecendo o carácter sexuado do ser humano. Desse modo, se a antropologia filosófica contemporânea tende, noutros países e noutros povos do nosso continente, a circunscrever-se a uma dimensão humanista e a fechar-se numa finitude temporal e mundana, a filosofia portuguesa tem revelado uma dupla abertura ou um duplo horizonte, simultaneamente cósmico e escatológico, pois sabe, como o lembrou Leonardo Coimbra, que o homem é um ser "criado em natureza para se fazer em liberdade"¹, pelo que "não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer".²

2. A ORIGEM DO HOMEM

É, precisamente, Leonardo Coimbra, com a sua filosofia criacionista, que marca o início do pensamento contemporâneo em Portugal, imprimindo-lhe rumos e abrindo-lhe caminhos ainda hoje actuais, sem, no entanto, desatender a mais imediata e significativa tradição filosófica nacional, que constituía o horizonte espiritual em que lhe foi dado viver e pensar e no qual avultam figuras especulativas como Amorim Viana, Antero, Bruno, Junqueiro e Basílio Teles, bem como os seus companheiros de geração Pascoaes, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda, Raúl Proença ou António Sérgio, com quem manteve expresso ou tácito diálogo reflexivo, do mesmo modo que dedicou compreensiva atenção aos mais expressivos poetas do grupo de *A Águia*, de que foi um dos primeiros e mais penetrantes intérpretes.

Ao retomar a solução criacionista, que, antes dele, Amorim Viana fora o último a perfilhar, Leonardo Coimbra atribuiu ao criacionismo uma amplitude e uma dimensão muito diversas das dele, já que, no seu pensamento, aquele apresenta, a um tempo, um sentido gnoseológico e um significado onto-cosmológico, pois se refere não só ao conhecimento e à criação da realidade pelo pensamento como à criação divina dos seres ou mônadas.

Desse modo, o criacionismo leonardino, ao lado da sua onto-gnoseologia idealista ou ideo-realista, como o pensador

preferirá qualificá-la³, contém, igualmente, uma decidida resposta à primeira interrogação com que se defronta a antropologia filosófica, a interrogação sobre a origem do homem.

Recusando quer a metafísica da unidade do ser e o evolucionismo pantefista de uma evolução sem termo nem finalidade que Junqueiro longamente procurou sistematizar e de que nos deixou significativa, se bem que incompleta síntese no prefácio a *Os pobres* (1902-3), de Raúl Brandão, quer a metafísica do mal e sua redenção que, pela mesma época, Sampaio Bruno deixou expressa em *A idéia de Deus* (1902) e segundo a qual o universo e o homem seriam o resultado de uma queda da divindade ou uma cisão ou "degenerescência divina", Leonardo, desde o seu primeiro livro, sustenta que a origem do homem e de todos os seres ou mónadas se encontra na permanente criação divina, no "acto infinito de um Deus activo e criador", que, sendo a fonte e a harmonia do mundo, assiste, com a graça do seu excedente amor, a sociedade de mónadas que é o universo, já que o amor incriado e unificante que é o próprio Deus é a essência da realidade, a qual, sendo "teofania" ou manifestação divina, não se confunde nem se identifica com o ser divino.

Sendo embora "imagem de Deus", o homem real, tal como o conhecemos e somos, não é puro homem natural, nem conserva a sua natureza originária. Na verdade, enquanto essa era uma natureza de liberdade sobrenatural, o homem real é um homem decaído desse originário estado sobrenatural, um ser cuja natureza, dada em liberdade, se corrompeu por força da queda ou do pecado, diminuindo-se e perdendo-se em rebeldia e afastamento do seio do divino amor.⁴

Assim, se o criacionismo de Leonardo, coerente com o seu postulado de que a filosofia tem de acabar-se em religião, como o natural se encerra em sobrenatural⁵, acolhe na íntegra a explicação judeo-cristã da origem do homem, não deixa, no entanto, de lhe atribuir uma dimensão cósmica, a que não é alheio o seu franciscanismo⁶, ao admitir que a vida do homem é um sistema de relações com o universo, comparticipação no ser de todos os seres, universal convivência, alimentada nas fontes da origem, no coração da Caridade criadora.⁷

Igualmente interessado pelo problema da origem do homem, ao qual, como Leonardo, associava o problema do mal, Teixeira Rego oporá ao seu optimismo criacionista um pessimismo de raiz transformista e naturalista, que o levará a considerar o homem, não já como "imagem de Deus" mas antes como "um produto artificial, aberrante, um verdadeiro escândalo na natureza".⁸

No que considerava a introdução a um sistema de filosofia a que não chegou a dar pública expressão, o erudito pensador afastava a solução criacionista da origem do homem para, arrimado à doutrina transformista de Darwin, Lamarck e de Vries, concluir ser necessário reconhecer que a transição do antropóide para o homem e o aparecimento do próprio homem se ficaram a dever a uma mudança alimentar, a passagem da alimentação frugívora para a alimentação animal ou carnívora. Assim, de acordo com a teoria desenvolvida por Teixeira Rego, à vida livre, ociosa, arborícola, frugívora, do antropóide na floresta, teriam sucedido o desenvolvimento do cérebro, as doenças ocasionadas por alimentos que o seu organismo não se encontrava preparado para receber, a necessidade de defesa contra os animais que passou a atacar, e, mais tarde, o desenvolvimento mental, os excessos sexuais, a família, as habitações, a guerra, a queda do pêlo e as dificuldades do parto, resultantes do aumento desproporcionado do volume do crânio. Seria esta alteração de regime alimentar que, dando origem ao aparecimento do homem na linha ascendente da evolução, se encontraria na génese dos diversos mitos da queda que se nos deparam nas mais variadas civilizações e culturas, a começar pela judeo-cristã de que a nossa descende.⁹

Opondo-se tanto ao modo de entender o criacionismo de Leonardo Coimbra como ao particular transformismo de Teixeira Rego¹⁰, o saudosismo de Teixeira de Pascoaes situa-se, heterodoxamente, na dramática e abismal encruzilhada por que passam os caminhos da visão brunina da queda em Deus, do retornismo ascendente de Amorim Viana e do evolucionismo de Junqueiro.

Assim, se admite que, "na origem, tudo é mistério", e se parece aceitar a noção de criação, atribui-lhe, porém, um sentido

negativo ou descendente, ao concebê-la como o pecado de Deus e ao afirmar que o pecado original é anterior ao homem, o qual é dele já expiação. Contrariamente ao optimismo que fundava o criacionismo leonardino no excedente amor divino, a criação, em Pascoaes, resulta da dor e do mal, o que o leva a afirmar que tudo "provém de uma luz que se apagou", ou seja, de um Deus diminuído pelo próprio acto de criar, e a ver na sombra a essência das coisas. Daí, igualmente, que não só atribua ao homem a missão de "concluir a imperfeita criação que Deus iniciou", de ser o "redentor das coisas", a quem cabe "emendar a obra de Jeová", como entenda que criar não corresponde a tirar do Nada alguma coisa mas sim a tirar alguma coisa de outra. No seu pensamento, criar equivale, então, a revelar, a fazer surgir o novo, a partir de uma substância anterior, excedendo-se, por virtude própria, realizando uma possibilidade que nela, de algum modo, existia já.

É nesse singular conceito de criação que vem a encontrar a sua raiz o evolucionismo de Pascoaes, segundo o qual o mineral criou o vegetal, este o animal e, por fim, este último deu origem ao espiritual, sendo cada um deles uma revelação sucessiva, uma revelação forçada da alma, a qual, sendo, assim, excedência de uma forma viva e mais antiga, criada pelo corpo, é criadora e reveladora de Deus, que, através dela, de criador material, se torna criatura espiritual. Aqui se fundamenta a paradoxal conclusão do poeta-filósofo de que "Deus é a última criatura e o primeiro criador", pois a criação divina é a queda, cisão ou pecado de Deus, um "movimento de dentro para fora", pelo qual Deus se objectivou e se tornou mundo e, de realidade espiritual, se desdobrou em realidade material. De igual modo, o homem não é um ser modelado imagem e semelhança do Criador, mas sim "a imagem da criação intimamente desenhada".

Segundo a visão metafísica de Pascoaes, que se reconduz, neste ponto, a um transformismo evolutivo, o universo é de natureza espiritual, consistindo num complexo de forças que, de físico-químicas, se tornaram bio-psicológicas, a partir de um princípio espiritual ou criador mas seguindo um processo de auto-criação que culmina no homem, cuja actividade espiritual faz dele a síntese

consciente e emotiva do universo em ascensão perpétua mas indefinida para Deus, já que a cada redenção humana sucede uma nova criação divina, num retornismo ascendente, espiralado e sem termo, em que o homem "é o Eden carnal de um novo Adão espiritual".¹¹

Ao evolucionismo do genial visionário do Marão não deixará Leonardo de objectar, em nome do seu pensamento criacionista e da sua concepção do universo como sociedade de seres ou mónadas, unificada e sustentada pela força do amor divino, que do inferior não é possível fazer derivar o superior, nem reduzir qualquer das regiões da realidade às anteriores, se bem que as contenha, pressuponha e transcenda, assim como recusará a sua idéia retornista por assente numa indevida identificação ou confusão entre infinito e indefinido e por excluir a reintegração em Deus, "a perfeita convivência das almas no puro amor da Consciência divina".¹²

Nos discípulos do filósofo da Luta pela imortalidade o problema da origem do homem encontrou divergentes respostas, que ora prolongam a lição do mestre, ora se aproximam das visões de Bruno e Pascoaes.

Assim, Álvaro Ribeiro e António Dias de Magalhães, S. J., apresentam-se, inequivocamente, como filósofos criacionistas, se bem que em termos só parcialmente coincidentes. Com efeito, enquanto a metafísica da saudade do pensador jesuíta procura realizar a síntese entre o saudosismo de Pascoaes e o criacionismo de Leonardo, á luz da tradição tomista, movendo-se nos quadros da mais estrita e rigorosa ortodoxia católica¹³, o filósofo de **A razão** animada, que embora próximo do cristianismo, nunca adaptou uma atitude confessional nem aceitou a disciplina da Igreja, não deixou de afirmar que o problema da origem do homem só pode ser resolvido por recurso ao sobrenatural, pelo que seria na religião que se encontraria a verdadeira doutrina sobre ele.

Afirmando-se como um pensador criacionista, Álvaro Ribeiro considerava a criação do homem como um mistério, entendido este como uma verdade incompreensível, por superior à razão humana, sem, contudo, a contrariar, e aceitava a verdade

tradicional de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, notando, porém, que essa criação era actual e não um acto situado no passado, pois só assim poderia compreender-se a criação da alma humana a cada momento do tempo, bem como o conceito de Providência.

Coerente com este modo de pensar o criacionismo e a origem do homem, o filósofo recusava o transformismo de que Teixeira Rego partira, considerando-o uma crença e não uma ciência, ao mesmo tempo que, quanto ao evolucionismo, que tão decisivo papel desempenhara no pensamento onto-cosmológico de Junqueiro e Pascoaes, sustentava dever ele circunscrever-se à evolução da humanidade e não pretender alargar-se à transformação das espécies zoológicas.

O pensamento criacionista de Álvaro Ribeiro admitia, igualmente, a noção religiosa da queda ou de pecado original, de que seriam conseqüências o mal, o sofrimento, a dor, a infelicidade e a morte. Notava, porém, o autor de *A Arte de Filosofar* que, porque a queda deveria entender-se como perversão ou razão pervertida, era algo que não terminara ainda. Por outro lado, atento à lição do seu mestre Teixeira Rego e ao profundo estudo que este realizara sobre a noção de pecado original, assim como não podia aceitar que ele pudesse explicar-se por uma mera alteração alimentar, como aquele sustentava, recusava, igualmente, que houvesse consistido no acto sexual, já que se tratava de algo que ocorrera após a consolidação do amor humano no Paraíso Terrestre.¹⁴

Posição muito diferente da de Álvaro Ribeiro tomou, quanto a esse problema, o seu companheiro e convivente de longos anos José Marinho, o qual considerava que tanto o criacionismo como o evolucionismo se situavam no mesmo plano, o da geração e da produção, procurando responder não à interrogação essencial e decisiva, sobre a verdade do Ser - como é o que verdadeiramente é mas a uma interrogação de segunda instância, a que inquire sobre como veio a ser o que não era.

Por outro lado, pensava que a religião não é a forma suprema de relação com o absoluto, mas uma forma transitória e perecível, que, como os próprios deuses, nasce para morrer, pois

tudo o que é gerado começa já a morrer na geração que o possibilita e tudo quanto gera segue o mesmo mortal destino daqueles e daquilo que gerou. Reforçando e concretizando o seu pensamento, Marinho, do mesmo passo que notava que a religião cristã era "a religião do Pai que cria e do Filho que redime, não a do Espírito Santo que nos chama para a verdade oculta", não hesitava, por isso, em afirmar que "o cristianismo não é senão um dos momentos de revelação de Deus aos homens, não o último e definitivo" (carta a José Régio, de 20 de Outubro de 1942).

Advertia ainda o filósofo, num texto inédito, redigido no final da década de 30, mas reafirmando uma idéia que, um decênio antes, havia já expresso num dos seus Aforismos, que o argumento, freqüentemente usado pelos sequazes da tese criacionista, de que ela constituiria a única possibilidade de escapar ao panteísmo, carece de sentido, porquanto, sendo o pensamento metafísico harmonioso e não polêmico ou dilemático, panteísmo e teísmo não existem puros e independentes do seu suposto contrário, e assim "todo o teísmo é panteísmo ou não será, todo o panteísmo é teísmo ou não chegará a ser".

Alguns anos mais tarde, num muito significativo ensaio sobre *Fundamento da Liberdade*, o filósofo, abandonada já a visão harmônica e unitarista do ser da sua primeira fase e confrontado com a noção essencial de cisão, que tão importante papel irá ter no seu pensamento da maturidade, vem a aproximar-se, de modo evidente, da visão de Bruno e de Pascoaes, ao escrever: "Na medida (...) em que defino o homem como um ser divino, mas imperfeito, pelo mais profundo limite que há no ser do seu ser, marco o limite do Criador na criatura. Apercebo-me de que Deus só pode criar seres limitados, sob pena de nada criar ou de se criar a si. E representando-me a tragédia na origem do próprio ser singular ao separar-se, tendo de limitar-se para ser, e de afastar-se do seu antecedente originário para lhe dar a ele mesmo sentido, afirmo, implicitamente, que o drama da criatura, enquanto tal, é solúvel apenas pela relação ao divino oculto e impossível, superior a todo o amor e acto, visível apenas pelo íntimo espírito divinizado, no qual, com o ser do pecado da criatura, se sublima, supera e reabsorve o ser de pecado do Criador".

Explicitando melhor esse pensamento, em meados da década de 50, em plena redação da **Teoria do Ser e da Verdade** (1961) Marinho notará que, no momento da cisão, "Deus aparece como o que cria e como o que existe como criatura", mas, como espírito e verdade, "anula toda a distância entre criador e criatura". E, na obra capital, dirá que na cisão primordial, Deus emerge como o que cria ou foi, ou é, ou será na relação e pela relação de criador e criatura e anterior a toda a criação, a qual supõe o vínculo do espírito incriado ou insubstancial substante, sem o qual criação, criador e criatura não teriam sentido algum.¹⁵

Igualmente discípulo de Leonardo Coimbra, como Álvaro Ribeiro e José Marinho, Sant'Ana Dionísio, no seu cepticismo trágico e no seu pensamento constitutivamente intuitivo e evanescente, enigmático, interrogativo, fragmentário e "invertebrado", que encontrou, por isso, no aforismo a sua expressão mais adequada, absteve-se de afrontar directamente o problema da origem do homem, se bem que nos haja deixado algumas pistas que permitem adivinhar qual a solução para que se inclinaria. Com efeito, embora sempre de dubitativo e interrogativo sentido, o pensamento do filósofo portuense não deixou de levá-lo a afirmar que "a vida da humanidade é o trânsito de um enigma para outro enigma" e de, perante a grande perplexidade sobre o problema de Deus, concluir que a existência do homem seria a única prova da existência de Deus, já que aquele não poderia ser fruto do acaso ou de um destino inconsciente. Admitindo, assim, embora sem a firmeza da afirmação e da demonstração filosófica, que tinha por impossíveis, nem a segurança da crença, que não compartilhava, que o homem tinha uma origem divina, considerava impotente a razão humana para decifrar o enigma dessa mesma origem. Cabe notar, no entanto, que, no debate que consigo próprio travou existência de Deus, parece haver admitido como a mais provável uma visão de tipo panteísta, por mais "pobre, melancólica e desconfortável" que se apresentasse, mas de um panteísmo semelhante ao de Bruno e Pascoaes, de um Deus não onipotente que, tal como o homem, teria de enfrentar a tendência cisiva ou separativa e a força incoercível do mal.

Por outro lado, o pensador, apesar do seu cepticismo, que raramente lhe permite negar ou afirmar sem, de seguida, se interrogar ou duvidar do que, antes negara ou afirmara, não deixa de se opôr às pretensões do evolucionismo científico, notando que, no homem, a consciência é um sinal de que, além da adaptação, da hereditariedade e da luta pela vida, houve na sua origem alguma coisa de assombroso que as excede, para, logo de seguida, evitando a tentação de ceder ao criacionismo, escrever que "criação é uma palavra misteriosa por meio da qual o homem quer tornar inteligível o inviolável Mistério".¹⁶

3. O MAL E A SAUDADE

O caminho até agora percorrido permite verificar que, na antropologia filosófica portuguesa do nosso tempo, ao problema da origem do homem aparecem indissolúvelmente ligadas duas outras interrogações fundamentais: a que respeita à existência, à origem e natureza do mal e a que se refere á génese e ao sentido ontológico da saudade e às relações entre estas duas questões.

Não é, evidentemente, esta a oportunidade para tratar de modo adequado e completo ambos estes temas, que se revestem de grande significado e importância no pensamento português, constituindo dois dos seus traços mais individualizadores no quadro da filosofia ocidental. Não deixarei, contudo, de recordar, quanto ao problema do mal, a importância decisiva que a noção de queda ou pecado original apresenta na doutrina criacionista da origem do homem de Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, bem como o idêntico papel que a noção misteriosa ou enigmática de queda em Deus ou cisão divina desempenha no pensamento de Bruno, Pascoaes e José Marinho. Por outro lado, cumpre ainda notar que, se, para esse segundo grupo de pensadores, o mal, porque de origem divina, contamina todo o ser, incluindo a própria divindade, e se, em Leonardo Coimbra, o mal, tendo na sua origem o "mau uso das liberdades angélicas e humanas", alterou a ordem inicial da criação mas não afectou o ser divino, em Álvaro Ribeiro,

Germano Rocha e Orlando Vitorino, o mal é exclusivo do mundo humano, pois se limita "ao mal que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras", não existindo na natureza.

Também na sua problematização filosófica essa questão se apresenta de diversos modos, desde os que consideram possível surpreender a sua essência e afirmar a sua existência, elaborando uma ontologia do mal, até aos que, porque lhe atribuem a natureza de verdadeiro mistério e não de simples problema, entendem apenas ser dado ao homem delinear uma fenomenologia do mal, isto é, estudar a sua presença ou as suas manifestações no mundo humano.¹⁷

E, também, à noção de queda que a corrente mais significativa e numerosa da metafísica portuguesa da saudade, desde o séc. XVII, liga a génese e a essência do sentimento ou da vivência saudosa. Com efeito, desde D. Francisco Manuel de Melo, o sentimento saudoso, se tem a sua raiz no amor e na ausência e como seus elementos a lembrança e o desejo, é, na sua essência "saudade de Deus", reminiscência ou lembrança de uma primordial unidade do Espírito ou de um remoto ou mítico Paraíso perdido. Assim o compreenderam, no nosso pensamento contemporâneo, por diversas e nem sempre coincidentes formas, tanto Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, como António Dias de Magalhães e Afonso Botelho, dando à saudade uma dimensão ontológica e metafísica, que não a confina ao domínio humano mas a alarga a toda a natureza e ao próprio ser de Deus.¹⁸

4. O SER DO HOMEM

Maior convergência do que as soluções propostas para o problema da origem do homem e para estas duas questões que, no nosso pensamento contemporâneo, a ele têm andado estreitamente ligadas apresentam as concepções sobre o ser do homem ou sobre o composto humano.

Se não estão de todo ausentes da filosofia portuguesa do nosso tempo as visões de raiz dualista do ser do homem, que,

num sentido espiritualista ou espiritualizante, encontraram relevante eco em pensadores como Vergílio Ferreira, especulativo de cariz existencial, para quem o "homem é espírito e corpo", que "ou realiza o espírito no corpo, ou é um corpo espiritualizado", já que o corpo em que é e está, é "a realização de um espírito"¹⁸, ou António José de Brito, filósofo de livre inspiração neo-hegeliana, cuja antropologia aceita que no composto humano ou no animal racional que o homem é, estão a animalidade ou o elemento corpóreo, e a intelectualidade, ou o elemento racional¹⁹, a verdade é que tende a apresentar-se como dominante uma visão tripartida do ser humano, segundo a qual o homem é um composto ou uma tri-idade de corpo, alma e espírito. De diferentes modos, assim o entenderam pensadores entre si tão diversos como Leonardo, Pascoaes ou Raúl Proença, Álvaro Ribeiro, José Marinho ou Delfim Santos, Orlando Vitorino, Afonso Botelho ou António Quadros, se bem que, como seria natural, estejam, por vezes, longe de coincidir no modo de conceber ou pensar cada um destes elementos e seja muito diversa a atenção que concederam a cada um deles.

Assim, se a reflexão sobre o elemento espiritual do composto humano, por alguns identificado com a razão, foi objecto de especial preocupação especulativa de todos eles e se a psique ou alma humana não deixou, também, de merecer maior ou menor atenção indagadora, em particular por parte de Delfim Santos e Álvaro Ribeiro, já o elemento corpóreo ou carnal apenas foi devidamente atendido por Vergílio Ferreira e Álvaro Ribeiro, se bem que só a antropologia deste último haja tido na devida conta o carácter sexuado do ser humano e daí inferido as necessárias conclusões e propostas educativas, cuja importância e actualidade só agora parece começarem a ser devidamente compreendidas e adequadamente valorizadas.²¹

Na antropologia de Vergílio Ferreira, cuja obra reflexiva mais relevante se intitula, significativamente, **Invocação ao meu corpo**, o elemento corpóreo ou carnal do composto humano constitui a realidade última do ser do homem.

Mas se pensa que o corpo do homem é o que nele há de mais elementar, o que o aproxima dos animais, não deixa o filósofo

de advertir que é infinita a distância que vai do animal ao homem, pois este só começa onde aquele acaba. E isto porque, no homem, são indissociáveis corpo e espírito, e, assim, se o corpo é a realidade fundamental, se é nele que o homem é e está, não deixa de ser realização de um espírito ou corpo espiritualizado ou sublimado pelo espírito, o que faz do homem um ser uno na pessoa que é e vário no que a exprime. Cabe notar aqui que, embora a visão metafísica de Vergílio Ferreira se afaste em muito da de Pascoaes, nomeadamente no modo de entender e valorizar a saudade e nas suas conexões teológicas e cosmológicas, neste ponto o romancista de Alegria breve vem a confluir com o poeta do **Maranus**, para quem, igualmente, a "alma é o próprio corpo imortalizado, transcendente" e o corpo "uma projecção da alma na existência".²²

No pensamento humanista e agnóstico de Vergílio Ferreira, o absoluto do nosso corpo é o absoluto do nosso eu; esse eu não é, porém, para o pensador, nem o eu mental nem o eu psicológico, o eu que pensa, age ou sente, mas algo que consiste na actividade que o manifesta, e é, simultaneamente, inapreensível, imutável e intemporal, e, porque constitui um absoluto, toda a verdade que nele aparece é categórica e axiomática.

Esta concepção antropológica, de evidente recorte existencial, cuja afinidade com a visão metafísica de Raúl Brandão é inegável, embora admita que a realidade última do ser do homem é o corpo que ele é, porque pensa que o corpo se espiritualiza ou sublima em espírito, vem a concluir, então, não só que o homem é, sobretudo, espírito, sendo este que, por fim, define o que o homem é, pelo que a realidade fundamental vem então a ser a que se refere ao infinito e real espírito do homem, que encontra na palavra a sua expressão definitiva, os pontos de referência por onde o espírito transita.²³

Muito diversa da de Vergílio Ferreira se apresenta a antropologia e a ontologia do corpo de Álvaro Ribeiro.

À definição tradicional do homem como "animal racional", contrapunha Álvaro Ribeiro uma antropologia da "razão animada:" ou "almada", por pensar que o que caracteriza o homem é a exaltação das suas faculdades gnósticas e das suas virtudes éticas.

Por outro lado, convergindo aqui, em parte, com Vergílio Ferreira, Álvaro Ribeiro pensava que o que fundamentalmente separa e distingue o homem do animal é a palavra, a linguagem articulada, sustentando, porém, contra as pretensões evolucionistas, não haver órgãos da fala, mas, apenas, órgãos que, de modo acidental, podem servir para a produção dos sons da fala, o que comprovaria a sua tese de que a linguagem não é natural, mas de origem sobrenatural.

O corpo era, segundo Álvaro Ribeiro, o elemento móvel do composto humano e a sede da dor e do sofrimento e o único sujeito à morte. Segundo o pensador, o corpo humano não teve sempre nem terá de ter, no futuro, a sua actual configuração, não legitimando, contudo, essa evolução do corpo humano nem o zooliformismo nem qualquer pretensa sua genealogia nas espécies zoológicas.

Por seu turno, para o filósofo da razão animada, a alma, enquanto forma do corpo, era a intermediária entre o espírito e o elemento carnal, que assim como move o corpo, é orientada pela razão. Sendo invisível, a alma só pode ser conhecida pelas suas manifestações, isto é, através da fala. Daí o sentido de "fala da alma" que o filósofo atribuía à psicologia. Da concepção da alma como forma do corpo concluiu Álvaro Ribeiro não haver uma psicologia uniforme e comum a ambos os sexos, mas duas psicologias distintas, uma masculina e outra feminina, pois são diferentes os modos como falam a alma masculina e a alma feminina. Porque a alma é sexuada e porque, segundo o filósofo, são diferentes, se bem que complementares, os modos por que o homem e a mulher realizam o seu destino natural e sobrenatural, até à puberdade deveria ser igualmente diferente e separado o ensino para os dois sexos.

A alma surgia-lhe ainda como substância amante, que mantém com o corpo um vínculo de ordem substancial, motivo pelo qual sofre a condição carnal, sendo corruptível depois do pecado original.

Nesse ponto, o pensamento de Álvaro Ribeiro apresenta algumas afinidades com o modo como, tanto Pascoaes como

Marinho, concebiam o lugar e o papel da alma no composto humano, como elemento mediador entre o corpo e o espírito. Assim, para o visionário pensador-poeta do Marão, "a alma vive entre a matéria demoníaca e o espírito divino", ou seja, entre o elemento carnal e o elemento espiritual do homem ou noutra formulação, "o corpo vive, o espírito existe, a alma é vida e existência", se bem que o homem não se limite a existir e a viver, pois ocupa ainda um terceiro plano da Realidade, que sendo o mais esplendoroso, no entanto, se perde nas trevas, pelo que só nos é dado pressenti-lo como revelação do futuro ou sinal de um novo Génesis, como passagem idêntica à do irracional para a razão.²⁴

Por outro lado, para o autor da Teoria do Ser e da Verdade, a alma apresenta-se como o que transita e recorre entre o que, em nós, é como substancialização, ou seja, o corpo, e o espírito insubstancial que emerge na cisão como indeterminação radical do Ser ou do Nada.²⁵

A antropologia filosófica portuguesa contemporânea tende a fazer do espírito, concebido como imaterial, criador e livre, o elemento dominante e individualizador do homem e do composto humano, se bem que profundas divergências se registem no modo de concebê-lo e definir as suas relações com a razão, com que, por vezes é identificado, e de entender a própria razão, de compreender a liberdade ou de conceber o poder ou a função criadora do espírito ou da razão.

Assim, se Álvaro Ribeiro ou Augusto Saraiva tendem a identificar a razão com o espírito humano, já Leonardo Coimbra, Pascoaes, Delfim Santos ou Vergílio Ferreira marcam subtil diferença entre uma e outro, enquanto pensadores como António Sérgio deixam indeterminada a relação de identidade ou diferença entre o seu conceito de razão e a noção de "uno unificante", que tanto pode ter o sentido de um mero pressuposto gnoseológico como pretender sugerir uma superior realidade ontológica ou metafísica. Especial referência cumpre fazer aqui a José Marinho, para quem a razão, sendo insubstancialidade e intrínseca subjectividade, aparece cindida de tudo quanto vive, de todo o sensível, e emerge como última ou extrema forma do insubstancial substante, como

possibilidade de o espírito em si libertar a verdade e libertar o homem da sua condição. Contudo, todo o exercício da razão se frustra quando não lhe assistem a intuição e a imaginação, desde as suas emergências no seio do sensível.

Por outro lado, quanto ao modo de conceber a própria razão, duas grandes linhas é possível surpreender no nosso pensamento contemporâneo: a de uma razão que reside e se detém na subjectividade do homem e se pretende isolada e pura de todo o outro da razão, como acontece com António Sérgio ou com José Bacelar, e de um conceito de razão aberta às múltiplas formas de experiência e em permanente relação ou diálogo com outras faculdades ou processos gnósticos, como a intuição e a imaginação, em que se inscrevem tanto a razão experimental e dialéctica de um Leonardo Coimbra e de um Augusto Saraiva, como a razão animada de um Álvaro Ribeiro, como, ainda, a profunda e germinal relação entre razão e irracional que subjaz ao conceito de razão de Teixeira de Pascoaes, Sant'Ana Dionísio, Marinho ou Vergílio Ferreira.

5. A NOÇÃO DE LIBERDADE

Especial e detida atenção tem sido dedicada pelos nossos especulativos à noção de liberdade que, no pensamento português contemporâneo, desde Leonardo Coimbra, tende a ser concebida como o próprio do espírito e a ter no pensamento a sua raiz e a sua garantia, em expressa ou implícita oposição à tradição filosófica germânica, que, sendo essencialmente voluntarista, identifica ou radica a liberdade na vontade.²⁶

Para Leonardo Coimbra, a liberdade apresenta uma dupla dimensão ou um duplo sentido, gnoseológico e ético. No primeiro, que se refere ao criacionismo do pensamento, a liberdade apresenta-se como activo sistema de noções, que se constitui através do processo dinâmico do pensamento, da dialéctica da razão cósmica e experimental, que partindo de uma intuição a priori, não empírica, opera a síntese entre o espírito e a realidade, entre a razão filosófica e a experiência científica, estética, moral e

religiosa. No segundo sentido, a liberdade é a própria natureza do homem, já que ele é um ser espiritual e livre. Porque é um ser dado em natureza para que se reencontre em consciência e liberdade, o seu ser livre é a possibilidade de se fazer livre e só porque é livre é espiritual. Daí as suas possibilidades indefinidas no erro ou na verdade, no bem ou no mal, no acordo ou desacordo do seu querer e agir com as articulações originárias de todo o Universo. Daí, igualmente, o estado actual do homem como ser decaído do seu originário estado sobrenatural, pelo mau uso da sua liberdade, que o afastou da harmonia inicial e do seio do divino amor que sustenta e mantém toda a ordem cósmica da criação.²⁷

Idêntico valor e significado cósmico era atribuído à liberdade no pensamento de Teixeira de Pascoaes, segundo o qual não só o homem era entendido como a consciência do universo, em ascensão perpétua para Deus, como a sua actividade espiritual seria a síntese consciente e emotiva desse mesmo universo, cuja última essência era de natureza espiritual, pelo que a liberdade humana não poderia, então, deixar de apresentar-se como a "consciência em acção, o conhecimento do conhecimento", assim se retomando, sob diversa perspectiva, o duplo e complementar sentido que Leonardo atribuíra à noção de liberdade enquanto essência do espírito no homem.²⁸

Fiel, neste como noutros pontos essenciais, ao magistério exemplar de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro entendia, como ele, que a liberdade se não definia pela vontade nem como faculdade de escolher entre o bem e o mal, devendo, antes, ser concebida como um poder, uma potência, uma possibilidade que encontra sempre um limite na acção, como algo de parcial e precário, que tem de compatibilizar-se com as leis sociais, naturais e divinas, vindo, por isso, a consistir numa graça que Deus concede ao homem em cada momento. Porque é de ordem sobrenatural, a liberdade é a própria actividade do espírito, depende da verdade, pelo que o homem só chega a ser plenamente livre quando consegue desligar-se para se religar com Deus.²⁹

Mais radical do que o seu mestre e do que o seu companheiro Álvaro Ribeiro, José Marinho é levado a pensar a

liberdade como sendo o próprio espírito, quando este se conhece e reconhece na plenitude cumulativa da cissão e da visão unívoca, do que cinde e do que une, quando o homem e o espírito do homem se nega em seu limite, pois o espírito mais não é do que liberdade e harmonia dos seres em cujos vínculos de amor sem limites a liberdade se sublima.³⁰

Outro discípulo de Leonardo Coimbra, Delfim Santos, cujo pensamento, sem renegar a matriz leonardina, se orientou num sentido marcadamente existencial, pensou a liberdade como o fundamento da existência, como o que o homem atinge por meio do acto de libertação. Sendo estádio de determinação de si por si próprio, é autonomia de opção, é o que o homem conquista por meio do acto de libertação a que se sente chamado e forçado, pois está condenado a libertar-se incessantemente daquilo que julga ser para sempre e é obrigado a abandonar, pelo que a liberdade será, então, o que revela ao homem e aos outros a própria autenticidade.

Dado que o espírito é o órgão da libertação, é nele que radica a liberdade, a qual, no entanto, é insusceptível de ser objectivada, pois o homem livre é o que, em cada opção que realiza, limita o indefinido de possibilidades que pode ser, nessa limitação estando sempre, irrecusavelmente, contida a responsabilidade da escolha.³¹

Pensador de orientação igualmente existencial, se bem que muito diversa da de Delfim Santos, Vergílio Ferreira tem concebido a liberdade como o que afirma primordialmente a condição humana, o seu profundo significado como auto-consciência. Assim, ser livre é ser consciente de si, mas é porque se é livre que se aspira à liberdade e que toda a liberdade aspira à libertação.

Sendo acto, experiência, a força activa de todo o processo humano, a liberdade não é susceptível de ser aprisionada num conceito, é indemonstrável e ininteligível, situa-se fora dos limites da razão e do pensamento.

Ser livre é escolher e escolher é hierarquizar e instaurar um quadro de valores que, no entanto, é injustificável em si, porque

é, igualmente, injustificável aquele que escolhe. Por outro lado, sabe só se é livre contra alguma coisa, pelo que só somos livres libertando-nos de todos os contras, mas só com algum contra é que podemos ser livres. Todavia, de libertação em libertação, o homem defronta-se com o último obstáculo contra o qual deseja ser livre e que é a sua própria condição. Assim, a última realidade que ao homem se depara no seu processo de libertação é insuperável, pois é o seu próprio ser humano.³²

Discípulo de Álvaro Ribeiro e de José Marinho e estudioso atento e reflectido do pensamento hegeliano, Orlando Vitorino dedicou ao problema da liberdade algumas das mais lúcidas e penetrantes páginas do nosso pensamento contemporâneo.

Entende o filósofo que ela não se encontra na realidade exterior nem na íntima subjectividade, pois não está na acção nem, por via dela, na vontade, mas sim no espírito, constituindo um princípio, ou seja, algo não entitativo que de nada depende.

Desse modo, a liberdade, sendo um princípio é, igualmente, o elemento principal do espírito, de que a razão é o elemento real. Pela razão e até à liberdade, todo o real se encontra no espírito, dado que o real é o que permite que a razão se manifeste no conhecimento, tal como é, também, o processo em que ela, conhecendo-se como razão, é o próprio espírito, não já fugaz, como na liberdade, mas como o que permanece em todo o real. Assim, é a razão que garante a liberdade e é no conhecimento que ela se manifesta.³³

6. TEORIA DO AMOR

Dois outros problemas antropológicos decisivos têm ocupado a atenção dos especulativos portugueses do nosso tempo: o do amor e o da imortalidade e do destino do homem.

A esse propósito, deve notar-se não poder deixar de ser causa de alguma perplexidade a menor atenção que, no nosso pensamento contemporâneo, tem sido dada à teoria do amor, em

comparação com outras questões antropológicas, como, por exemplo, o problema do mal ou o problema da morte, por se tratar de um povo cujo rico lirismo tem o amor por objecto e cujo sentimento ontologicamente mais rico, a saudade, encontra, igualmente, no amor uma das suas essenciais raízes ou fundamentos.

Pelo que até agora se disse, fácil seria concluir que, no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra e no seu sistema criacionista, o amor ocupa um lugar central e apresenta uma dimensão não só humana mas também cósmica e divina, já que constitui a essência da realidade. Com efeito, para o filósofo, o ser ou a realidade é o infinito enchendo e animando o nada, um excesso de ser sobre todas as razões e conceitos, um conjunto unificado pela acção divina que tudo cria pelo amor unificante e incriado que é o próprio Deus.

Por seu turno, o amor humano, o que liga homem e mulher, constitui, para Leonardo, "a grande iniciação no sentido cósmico da existência", porquanto, no universo, tudo significa pelo que possa exprimir do amor que é a sua essência e o próprio universo só existe porque a diversidade tende para a unidade e o amor é um transcendente apelo a essa unidade. Deste modo, para o filósofo criacionista, o amor divino, o amor humano e o amor cósmico exprimem, a um tempo, o mistério da comunicação e o mistério da unidade, o de ser um e compreender o outro, o de duas diversidades cujo entendimento se realiza na unidade concreta do amor.³⁴

Mais próximo de Pascoaes do que de Leonardo no essencial da sua visão filosófica, José Marinho também na teoria do amor revela o essencial e radical sentido cósmico do seu pensamento.

Se, por um lado, pensa que o amor, tal como a fé, é algo que emerge do ser da verdade na cisão, como o que recorre sempre para a visão unívoca e ser da visão, por outro nota que é na cisão e por ela que o amor é, o que equivale então, a dizer que em si e por si, o amor, embora sempre referido ao mesmo, emerge outro do que é. No entanto, se o amor mais profundamente é na visão unívoca e persevera no seu ser, assim recusando o que cinde, o

não-ser e o Nada, é, então, em realidade e verdade e significa pelo espírito ou insubstancial substante.

Dado, porém, que o nosso sutil filósofo pensa que todo o essencial depende da cosmologia ou do sentido cósmico ou que no cosmos está, e que, no homem, é necessário admitir não só a univocidade da alma e do corpo como a tri-idade do composto humano, o amor não pode ser concebido apenas como ligando dois seres entre si. Com efeito, segundo a teoria do amor de José Marinho, aquele liga também o ser ao sentido, à significação e à idéia, sendo, por isso o que garante a relação entre a alma e o espírito no homem, a relação da emotividade e da actividade com a qualidade do pensamento.³⁵

Partindo da monadologia leonardina e da ontologia do espírito de José Marinho, a filosofia da saudade, que Afonso Botelho tem vindo a pensar e a expor ao longo dos anos, fundamenta a sua teoria do amor na noção de mónada amorosa, em que cada um dos amantes procura a essência do outro como mesmo, ou como a sua imagem e em que a substancialidade complexa dos amantes é unificada pela insubstancialidade principal do amor, teoria do amor que o filósofo projecta, igualmente, no domínio político, ao conceber a monarquia como poder conjugado ou poder em que se conjugam o princípio masculino e o princípio feminino e em que o amor humano aparece ordenado à sua origem transcendente e divina.³⁶

Também Álvaro Ribeiro, filósofo de quem Afonso Botelho se reconhece igualmente discípulo, considera o amor uma realidade trans-humana e transcendente, dificilmente inteligível, por ser de natureza imaginária. Assim, segundo a teoria do amor do filósofo de A razão animada, o amor distingue-se do eros pelo seu carácter sobrenatural, sendo por mediação sua, graças à imaginação dos amantes, que se realizam os fins superiores da vida humana. Porque tem a sua origem num acto de graça, o amor é de essência sobrenatural. Deste modo, se bem que o amor se revele através de emoções, sentimentos e paixões, abranja as ordens corporal, anímica e espiritual e se realize nos planos da vida afectiva, imaginativa e racional, só alcança a sua plenitude e se realiza como

lei divina quando subordina o corpo e a alma ao intelecto e, sendo verdadeiro amor racional, integra o finito, o relativo e o particular no infinito, no absoluto e no universal.³⁷

7. MORTE E IMORTALIDADE

A última grande interrogação antropológica com que se tem defrontado o pensamento filosófico português contemporâneo é a que diz respeito ao destino do homem, à morte e à imortalidade.

Também quanto a essa questão o primeiro ponto de referência é o pensamento criacionista de Leonardo Coimbra, para quem o problema da morte e da imortalidade constitui preocupação nuclear, bem expressa no título de três dos seus livros - *A morte* (1913), *A luta pela imortalidade* (1918) e *Do amor e da morte* (1924) - encontrando, igualmente, demorado tratamento reflexivo na sua restante obra posterior.

Se, como vimos há pouco, o amor é o centro ou a raiz do criacionismo, porque constitui a própria essência da realidade, a memória é o grau mais alto dessa realidade, pelo que o supremo princípio do ser é o de que "nada se esquece". A memória apresenta, no entanto, diferentes formas, equivalentes aos diversos e ascendentes níveis ou regiões ontológicos. Assim, a memória biológica, que garante a continuidade da vida, é de natureza impessoal e anônima, sendo, por isso, indiferente perante a morte, que, neste plano do ser, tem a função cósmica de assegurar a permanente renovação das forças da vida.

Diversamente, no estrato ontológico seguinte, quanto ao homem ou à pessoa, a memória apresenta-se já como memória ética ou moral, feita de liberdade activa e unificada pelo amor, impondo como condição necessária a sua conservação individual, a sobrevivência da pessoa, a imortalidade pessoal. Desse modo, o filósofo não hesita em proclamar que o homem, semeado em corpo de morte e corrupção, ressuscitará em incorruptível corpo de imortalidade, pois o sentido da vida exige vida eterna, participação

e assimilação de ser, a que nada de contingente e finito pode bastar, o que equivale então a concluir que não só a matéria, enquanto corpo do homem purificado e livre, terá salvação e destino transcendente, como a nenhuma alma será recusada a possibilidade de uma vida sobrenatural.³⁸

Entendendo que o destino do homem é ser a consciência do Universo, interpretar e definir o Indefinido, concluir a imperfeita criação iniciada por Deus, Pascoaes admitia, igualmente, a idéia de imortalidade, embora em termos diversos dos do que seu companheiro da "Renascença Portuguesa".

Se bem que pensasse que o fim da vida material e corpórea é perpetuar-se espiritualmente, que, "depois do último suspiro, a criatura se transmuda em Anjo remoto", e que a alma sobrevive ao corpo, não deixava, contudo, de acrescentar, naquela ambivalência, por vezes quase paradoxal, que caracteriza a sua visão poético-filosófica, que a imortalidade está na morte, como o absoluto no relativo e Deus no homem ou ainda que a imortalidade é a ambição de não morrer, elevada ao infinito. Por outro lado, esta imortalidade que o pensador assim parecia admitir não seria, contudo, de natureza pessoal, equivalendo antes a uma dissolução ou absorção em Deus, já que o claro pendor; panteísta da sua visão metafísica o levava a pensar que "nós e o mundo formamos uma só alma, perdida no Mistério ou absorpta em Deus".³⁹

De sinal essencialmente interrogativo ou dubitativo é a resposta de Raúl Proença à questão que ocupou nuclearmente o seu pensamento e o levou a reflectir longamente sobre a teoria do Eterno Retorno. Considerando ser impossível dar uma resposta filosófica à interrogação crucial sobre a existência de Deus, Proença manteve-se, dramaticamente, numa atitude agnóstica ou de ateísmo mitigado, por pensar ser quase infinita a impossibilidade da existência de Deus, o que, porém, não o impedia de afirmar, com segura certeza que, se Deus existisse, seria necessariamente pessoal, como pessoal seria a imortalidade do espírito humano, "com a memória inteira e a sociedade eterna de todos os espíritos que ele amou, e junto dos quais viveu horas de comoção suprema".⁴⁰

Também para Sant'Ana Dionísio, como para Leonardo e Proença, o problema da imortalidade era o primeiro e o mais radical de todos os problemas filosóficos. Roconhecendo, embora, que a inteligência e a angústia do homem exigem a imortalidade, não deixava de notar que a única garantia de que a vida humana deveria ter um sentido e um significado moral, para que o nosso procedimento na terra ficasse sujeito a uma sanção transcendente, era o nosso desejo de que assim seja, para concluir, porém, que o mais provável era a morte ser um fim e a crença na vida supra-terrestre uma vã quimera, que a morte individual e a impassibilidade da natureza perante a santidade e o crime claramente desmentiam. Por outro lado, porque o homem era uma parcela do universo e, nessa medida, constituía uma parcela de Deus, a alma humana, se porventura se libertasse do corpo e lhe sobrevivesse, decerto continuaria a ser cega para o Ser que a absorveria, pelo que, em caso algum, a imortalidade seria pessoal.⁴¹

Compartilhando com Raúl Proença uma atitude entre agnóstica e atéista quanto ao problema de Deus, Vergílio Ferreira afasta-se, decididamente dele perante o problema da morte e do destino do homem.

Embora admita que a interrogação original com que o homem se defronta é a que lhe propõe o seu próprio destino humano, o ensafista, porque pensa que a origem e o fim de quanto ao homem importa se situa na dimensão do seu corpo, entende que a problemática humana se acha circunscrita pela finitude terrena do homem.

Assim, todo o destino humano se gera na aspiração do absoluto e na prévia certeza de que o seu reino é a morte, a única realidade que nele há de definitivo. Mas porque o eu é um absoluto, a morte sendo a sua negação, é um absurdo. Ou seja, para si, o homem é Deus, mas um Deus condenado à morte e sem ressurreição.

A morte aparece então ao homem como o nada inimaginável, a impensável destruição do absoluto que cada homem conhece na irredutível e necessária pessoa que é, como um puro vazio oposto à pura totalidade a que aspira.⁴²

Assaz diversa da de estes vários autores é a atitude filosófica de José Marinho perante o problema da morte, já que pensava que, enquanto a vida é, em todos os momentos do ser possível e real, só são possíveis casos particulares de morte. Há, contudo, uma morte implícita no nosso ser, pois somos, morrendo, assim como lembramos, esquecendo, amamos, preferindo, e pensamos, excluindo.

Em geral, porém, nota o pensador, considera-se uma imortalidade completa em si, perfeita e acabada e não o processo de imortalização em que o ser consiste. Se, no entanto, considerarmos o problema deste ângulo ou deste ponto de vista, o problema da mortalidade física da existência desaparece e perde sentido. Com efeito, observa Marinho, o problema real é este: alguma coisa ou algum ser poderia ser se não fosse imortal? Ou nascemos com uma possibilidade de ser ou não nascemos. Se não nos é possível ser, como somos então? E se deixamos de ser, como é possível havermos sido?

Deste modo, para o interrogativo filósofo do enigma, o chamado problema da imortalidade subsume-se ou reconduz-se ao problema de conhecer e ser, porquanto pensar na imortalidade é pensar ainda na morte e a verdadeira especulação metafísica supõe a evidência interna das possibilidades infinitas de ser.⁴³

De acordo com a doutrina antropológica de Álvaro Ribeiro, o conceito de imortalidade e a resposta ao problema que suscita estariam dependentes, não de um qualquer dualismo metafísico assente na oposição entre matéria e espírito, mas da concepção da morte, assim como seria falsa toda a doutrina que postule a imortalidade da alma unicamente para que a moral humana tenha uma sanção divina após a morte, já que isso equivale a subordinar a metafísica ou a teologia a uma ciência positiva, a moral ou ciência dos costumes. Igualmente inadequado e incorrecto se lhe afigurava postular a imortalidade da alma como complemento metafísico da doutrina da liberdade, já que a liberdade é um atributo do espírito e não um atributo da alma, porquanto, se o fosse, os animais seriam livres.

Porque, como vimos já, o filósofo de **A razão animada** recusando o transformismo, pensava que a humanidade se encontra em progresso, em aperfeiçoamento, em evolução, sendo cada um dos humanos chamado a contribuir com a sua imaginação para a redenção universal, para a reintegração do homem e da natureza no plano primitivo ou original da criação divina, entendia constituir esse evolucionismo antropológico a chave para a resposta ao problema da morte. A morte, que, para o filósofo, tem a sua origem na queda ou no pecado original, de que é uma condenação transitória, não pode ser concebida como o contrário da vida, pois enquanto esta é sofrimento entre nascer e morrer, um processo e um caminho para formas menos limitadas de consciência humana do ser espiritual, a morte apresenta-se como libertação da alma das condições corporais, que lhe permite progredir para regiões etéreas. O corpo serve à alma, durante a vida, para adquirir conhecimentos e experiências, que a memória conserva, sem apego ao corpo, mas que a morte faz desvanecer.

Cabe advertir aqui que, para o filósofo, não haveria uma separação radical entre o mundo sensível e o mundo não sensível, mas antes uma co-presença do natural e do sobrenatural, assim como a matéria deveria ser concebida como um elemento subtil constituído por um conjunto de forças ou de energias. Este modo de conceber a matéria e o mundo real permitia ao filósofo sustentar que, para além do corpo aparente do homem, existe outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, o que garantiria a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne.

Por outro lado, deve ainda referir-se como último aspecto individualizador da doutrina da imortalidade de Álvaro Ribeiro a sua idéia de que, se a salvação é individual, a salvação de cada homem é solidária da salvação da humanidade e da redenção universal de toda a criação.⁴⁴

Igualmente próxima do optimismo cristão de Leonardo Coimbra e de Álvaro Ribeiro se encontra a doutrina de Afonso Botelho sobre o problema da morte, que trata no âmbito da sua filosofia da saudade, sentimento cuja condição metafísica é a ausência, de que a morte constitui a forma suma e decisiva.

Na sua reflexão sobre a morte distingue Afonso Botelho entre a morte como hábito, a morte essencial e a morte existencial.

A idéia de morte como hábito é, segundo o seu ponto de vista, aquela que subjaz ao modo como certa apologética e certos sectores da Igreja católica pretendem colocar a liberdade dos fiéis perante a ameaça constante do último momento, fatal e imprevisto, de que queda dependente o destino individual para toda a eternidade, pelo que, para que a contrição se torne possível, será necessário transformar a morte em acto habitual.

A este modo de considerar a morte opõe o filósofo diversas objecções, começando por notar que, não sendo a morte um acto, pois não é a expressão de uma vontade livre nem tem um fim necessário, nunca poderá constituir-se em hábito ou em agir habitual. Por outro lado, pensar a morte como decisão extrema também se lhe afigura inaceitável, porquanto seria reconhecer-lhe o poder de determinar tudo o que a precedeu durante a vida e encerrar o tempo e a existência numa instantaneidade absoluta, do mesmo passo que conduz a interpretar a história de um modo apocalíptico e não providencial.

Na indagação sobre a essência da morte ou sobre a morte essencial, parte o pensador da contraposição entre a visão saudosista e a situação agônica. Assim, enquanto esta tende a ver a morte como fim, porque tem a sua causa numa concepção entitativa do tempo como realidade objectiva e existente de modo exclusivo fora de nós, que faz desaparecer a esperança no futuro, para o pensamento saudoso, que implica o princípio da reintegração do tempo ou o tempo sem ser, a morte não existe, é apenas libertação do que permanece e doação do que permanece, é a realização final de uma atitude separativa durante a vida, sendo, portanto, não apenas uma separação mas, também, a possibilidade de encontro eterno com Deus.

A morte é, então, algo que pertence ao tempo evolutivo e ao espaço metamorfoseado, é uma metamorfose, está para além da forma exterior. Com efeito, a forma transitória do cadáver não perde o carácter de máscara que vela uma singularidade que, presente ou ausente, não deixa de estar oculta.

Na medida em que implica a ocultação da singularidade, a morte levanta o problema do invisível ou do sobrenatural, os quais como própria morte, porque transcendem o plano da experiência sensível ou da visão, só podem ser conhecidos por meio de uma categoria gnoseológica como a imaginação.

Eis porque a ideação da morte só se assume na consciência da singularidade, pois a única morte, a morte exemplar, é a que se conhece como certa, a que unifica a subjectividade e objectividade em si próprias.

A morte tem uma estática e uma dinâmica, não em si, porque ela é o não-são, mas nas consciências que desse não-são se apercebem. A estática revela-se na máscara física da vida que cessa, a dinâmica actua na formação da personalidade, cindindo a singularidade da pessoa do movimento que lhe é imanente.

É o momento da solidão e da singularidade que define a morte existencial, que se situa na convergência cósmica por um acto de amor que a saudade garante, já que, para ela, toda a perda tem recuperação, pois a noção de regresso que a estrutura se reporta à recuperação do Paraíso terrenal ou ao regresso ao Paraíso perdido, sendo, por isso, dissolução do tempo cronológico pela busca da eternidade.

Daf que, no saudosismo de Afonso Botelho, tal como no criacionismo de Leonardo Coimbra, a teoria do amor seja, então, complemento da filosofia da morte.⁴⁵

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, Porto, 1935, p. 28.
- (2) Leonardo Coimbra, **O criacionismo**, Porto, 1912, p. 5.
- (3) **A Rússia de hoje e o homem de sempre**, p. 76.
- (4) *Ob. cit.* pp. 31-32.
- (5) *Ob. cit.* p. 135.
- (6) **S. Francisco de Assis**, Porto, 1927 e **S. Francisco de Assis e a visão franciscana da vida**, em "Em louvor de S. Francisco", Braga, 1927.
- (7) **A Rússia de hoje**, pp. 7 e 174-175.
- (8) "A Águia", 2ª série, nº 42, 1915, **recensão de O pensamento criacionista**, de Leonardo Coimbra.
- (9) **Nova interpretação da tragédia do Génesis**, no "Porto Médico", ano 5º, nº 11, 1908 e **Nova teoria do sacrificio**, Porto, 1918 (foi anteriormente publicada em "A Águia", entre 1912 e 1915).

- (10) **Uma carta a dois filósofos**, em "A Águia", 2ª série, nº 43, Julho de 1915.
- (11) **Regresso ao Paraíso**, Porto, 1912, **Verbo escuro**, Porto, 1914, e **O homem universal**, Lisboa, 1937.
- (12) Prefácio à 2ª ed. de **Regresso ao Paraíso**, Porto, 1923, e **Guerra Junqueiro**, Porto, 1923.
- (13) Ver o nosso estudo sobre **A metafísica da saudade de António Dias de Magalhães. S. J.**, no volume "A Saudade", de próxima publicação pela Editorial Átrio.
- (14) **A Razão Animada**, Lisboa, 1957.
- (15) **A metafísica e os extremos**, Maio de 1938 (inédito), **Tentativa sobre o conhecimento**, 1937-1938 (inédito), **Sobre a subjectividade e o pensamento**, meados da década de 50 (inédito), **Fundamento da Liberdade**, em "Nomos-Rev. Port. Fil. Direito e do Estado", nº 2, Julho-Dezembro de 1986 e **Teoria do Ser e da Verdade**, Lisboa, 1961, pp. 92 e segts.
- (16) **Cepticismos**, Porto, 1929, **Pensamento invertebrado**, Porto, 1931, **Rio de Heraclito**, Porto, 1958.
- (17) Cfr. A. Braz Teixeira, **O mal na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX**, nesta revista, nº 45, 1989.
- (18) Cfr. A. Braz Teixeira, **Introdução histórico-problemática à Filosofia da Saudade**, na "Rev. Brasil. Fil.", nº 153, 1989, **Criacionismo e Saudade no Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra**, idem, nos 27-28, Verão-Outono de 1987 e **A metafísica da saudade de António Dias de Magalhães, S. J.** cit. na nota 13 supra e Afonso Botelho, **Da saudade ao saudosismo**, Lisboa, 1990.
- (19) **Invocação ao meu corpo**, Lisboa, 1969, pp. 289-290.
- (20) **Será o homem uma pessoa?** na "Rev. Port. Fil.", tomo XXV, 1969.
- (21) Refiro-me ao estudo que ao pensamento educativo de Álvaro Ribeiro está, presentemente, realizando, na Universidade do Minho, Joaquim Carneiro de Barros Domingues, cujo recente ensaio, ainda inédito, sobre **O conceito de razão animada** revela já uma profunda compreensão do pensamento daquele nosso notabilíssimo filósofo.
- (22) **Verbo escuro e O homem universal**.
- (23) **Invocação ao meu corpo** cit. e **Um escritor apresenta-se**, Lisboa, 1981.
- (24) **Verbo escuro e O homem universal**.
- (25) **Teoria do Ser e da Verdade**, pp. 90-91.
- (26) Foi Leonardo Coimbra o primeiro que, entre nós, em **A Rússia de hoje** cit. pp. 101-102 chamou a atenção para o carácter voluntarista do pensamento germânico, tese posteriormente acolhida e desenvolvida por Álvaro Ribeiro e pelos seus discípulos Afonso Botelho, Orlando Vitorino e António Quadros.
- (27) **O criacionismo** cit., p. 180 e **A Rússia de hoje** cit., pp. 8 e segts.
- (28) **O homem universal** pp. 8, 25 e 97.
- (29) **Escola formal**, Lisboa, 1958.
- (30) **Teoria do Ser e da Verdade**, pp. 161-162 e **Filosofia. Ensino ou iniciação?**, Lisboa, 1972, p. 38.
- (31) **Direito, Justiça e Liberdade**, no "Bol. Min. Justiça", nº 10, Janeiro de 1949.
- (32) **Invocação ao meu corpo**, pp. 135-136, 147, 205 e 363 e segts. e **Um escritor apresenta-se**, p. 128.

- (33) Prefácio à trad. port. do **Ensino sobre a Liberdade**, de John Stuart Mill, Lisboa, 1964.
- (34) **A Alegria, a Dor e a Graça**, 3ª ed., Porto, 1956, pp. 196 e segts. e **Do Amor e da Morte**, 2ª ed., Porto, 1956, pp. 310 e segts.
- (35) **Teoria do Ser e da Verdade**, pp. 125 e segts., **Elementos para uma Antropologia situada**, Lisboa, 1966, p. 34 e **Filosofia. Ensino ou iniciação?**, pp. 43-45.
- (36) **O precursor da Teoria**, em "Leonardo Coimbra. Filósofo do real e do ideal", Lisboa, 1985 e **O poder real**, Lisboa, 1990.
- (37) **A Razão Animada**, p. 249 e segts.
- (38) **A morte**, Porto, 1913, **A luta pela imortalidade**, Porto, 1918, **Do Amor e da Morte**, Porto, 1924 e **A Rússia de hoje e o homem de sempre** cit.
- (39) **A Beira (num relâmpago)**, Porto, 1916 e **O homem universal**.
- (40) **O problema religioso**, na "Seara Nova", 1922, e **Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência**, idem, 1925.
- (41) Ver obras cit. na nota 16.
- (42) **Carta ao Futuro**, Lisboa, 1957 e **Invocação ao meu corpo** cit.
- (43) **Diálogo sobre a imortalidade**, na "Presença", nº 37, Fevereiro de 1933.
- (44) **A Razão Animada**, pp. 323 e segts. e **Escola formal**, p. 25.
- (45) **La morte comme abitudine**, nos "Atti del II Congresso Internazionale degli Scrittori Cristiani", Roma, 1965, **Situação cultural do escritor**, Lisboa, 1967, pp. 81 e segts., **Morte essencial e morte existencial em Leonardo Coimbra**, no volume colectivo "O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra", Lisboa, 1989 e **Da saudade ao saudosismo**, pp. 73 e 187 e segts.