

António Braz Teixeira

O essencial sobre  
A FILOSOFIA PORTUGUESA  
(SÉCS. XIX E XX)

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

*Ao Lourenço*

# I

## INTRODUÇÃO

Não ignorando nem menosprezando o que há de necessariamente artificial em qualquer periodificação, que apenas como instrumento analítico deve ser usada, visando uma melhor ou mais adequada compreensão de qualquer fenómeno ou manifestação espiritual, afigura-se, contudo, não ser de todo ilegítimo ou arbitrário distinguir cinco períodos ou ciclos relativamente bem individualizados no percurso da especulação filosófica portuguesa entre o início do século XIX e o final do século XX.

Assim, o primeiro destes ciclos teria o seu início em 1803, com a publicação do primeiro tomo das *Memórias Políticas* do lente de Direito Pátrio da Faculdade de Leis da Universidade de Coimbra Joaquim José Rodrigues de Brito, obra inserida numa linha de pensamento em que o sensismo setecentista se funde,

pela primeira vez, entre nós, com uma orientação reflexiva de recorte assumidamente utilitarista e de firme recusa do criticismo kantiano, vindo a concluir-se, em meados de Oitocentos, com a morte de Silvestre Pinheiro Ferreira e com a adesão de Vicente Ferrer Neto Paiva, lente de Direito Natural na Faculdade de Direito conimbricense, ao racionalismo espiritualista de livre inspiração krausista, que procurou conciliar com a doutrina do direito de Kant.

O ciclo seguinte tem o seu marco fundador com a publicação, na revista portuense *A Península*, por um jovem lente de matemática da Academia Politécnica do Porto, Pedro Amorim Viana, de uma série de artigos sobre as conferências do Padre Ventura de Raulica, interrogando, criticamente, não só a possibilidade dos milagres como os principais dogmas do cristianismo, trazendo, deste modo, para o centro do debate filosófico um conjunto de problemas como a ideia de Deus, o problema ou mistério do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência, que, três lustros depois, desenvolvidamente abordaria na sua obra capital *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* e em torno dos quais iria centrar-se, longamente, a nossa meditação durante vários decénios, ao mes-

mo tempo que dava origem ao que se convencionou designar por «Escola portuense», reconhecida espinha dorsal da filosofia portuguesa posterior.

O terceiro ciclo inicia-se em 1912, com a criação do movimento portuense *Renascença Portuguesa* e com a publicação de *O Criacionismo*, de Leonardo Coimbra, e de *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, de Teixeira de Pascoaes, e nele o conjunto de problemas e de interrogações que havia dominado o período anterior acha diversas e complementares respostas superadoras, através de uma sua formulação simultaneamente mais rigorosa, mais exigente e mais radical, ao mesmo tempo que os problemas antropológicos tendem a adquirir lugar proeminente.

Por seu turno, o quarto período ou ciclo tem o seu momento fundador em 1943, com a formulação, por Álvaro Ribeiro, do *problema da filosofia portuguesa*, em que irá centrar-se boa parte do debate filosófico nos decénios seguintes, sendo também durante ele que os principais discípulos de Leonardo Coimbra darão expressão pública às suas diversas mas convergentes construções especulativas, dotando de criadora e inovadora continuidade a tradição filosófica portuense.

Finalmente, o quinto período tem o seu momento inicial em 1981, ano em que, por um lado, com a morte do filósofo de *A Razão Animada*, de algum modo se encerra o ciclo anterior e a noção e a realidade da existência e significado da filosofia portuguesa deixa de constituir problema, nos termos em que Álvaro Ribeiro o formulara, e, por outro, com a realização do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, aquele problema se amplia e se converte no da *filosofia luso-brasileira*, fundado no reconhecimento da incindível relação entre pensamento e palavra, filosofia e filologia, que torna modalidades ou expressões situadas de uma mesma e mais vasta realidade especulativa as filosofias portuguesa e brasileira e não pode deixar de ter em conta o diálogo, expresso ou implícito, que entre elas se vem travando ao longo do tempo.

## II

### PRIMEIRO PERÍODO: 1803-1850

1. Entre nós, no domínio filosófico, o século XVIII concluiu-se conferindo especial relevo à reflexão ética, em que se destacaram o *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), de António Soares Barbosa (1734-1801), e o volume com que, em 1800, Teodoro de Almeida (1722-1804) encerrou a sua *Recreação Filosófica*, iniciada meio século antes, com o declarado intuito de instruir, de uma forma amena, as «pessoas curiosas que não frequentaram as aulas».

Na linha destas duas obras se insere o primeiro texto reflexivo de algum significado publicado no dealbar da nova centúria, as *Memórias Políticas* (1803-1805), de Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831), que, inspiradas ainda pelo mesmo empirismo sensista perfilhado por aqueles dois pensa-

dores, contudo, se orientavam já, decididamente, na senda de uma ética de sinal utilitarista.

Racionalista deísta, fortemente crítico da filosofia transcendental kantiana, muito imperfeitamente conhecida e compreendida, o pensamento ético de Rodrigues de Brito, do mesmo passo que entendia que a definição da moral natural deveria fazer-se a partir da análise do homem, apoiada ou baseada no conhecimento que nos vem dos sentidos e das sensações, sustentava que tal análise revelava que todo o homem tem gravado no seu coração um sentimento que o conduz à felicidade e se manifesta num desejo e num amor do próprio prazer e interesse e num aborrecimento da dor e de tudo o que tem por prejudicial ao seu ser. De igual modo, a análise da natureza do homem evidenciaria a existência de um conjunto de regras que conhecemos por nós mesmos e tendem a conduzir-nos à felicidade, as quais viriam a constituir um código universal e imutável da razão e da humanidade.

Mais próximas das teses do eclectismo sensista da segunda metade de Setecentos se apresentavam as duas obras de intenção reflexiva publicadas por José Agostinho de Macedo (1761-1831) em 1815, *O Homem, ou os Limites da Razão* e as *Cartas Filosóficas*.



*cas a Ático*, livros de minguado fôlego especulativo e muito escassa originalidade, em que ecoa ainda uma atitude de desconfiança quanto às capacidades cognitivas da razão humana que, no entanto, não hesitava em qualificar como «o tesouro mais precioso que o homem tem».

2. O maior vulto da filosofia portuguesa da primeira metade do século XIX foi, porém, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), cuja primeira obra reflexiva, as *Prelecções Filosóficas sobre a Teórica do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceosina e a Cosmologia*, corresponde ao texto das lições que proferiu, no Rio de Janeiro, entre 1813 e o final da década e cujo último trabalho de índole filosófica, o até há pouco inédito tratado sobre a religião natural e a religião revelada, que, ao modo leibniziano, redigiu em francês e denominou *Théodicée*, foi escrito em Lisboa no ano anterior à sua morte.

Inserindo-se, embora, ainda na linha do empirismo sensista, de matriz lockiana, que caracterizou o pensamento português desde os anos 40 de Setecentos, a filosofia silvestrina definia-se por um eclectismo *sui generis*, que, a uma renovada base aristotélica, procurava adicionar as conquistas modernas de

Bacon, Leibniz e Condillac, o que se, por um lado, é a raiz do seu anti-idealismo, da sua incompreensão do criticismo kantiano e do seu utilitarismo ético, por outro, explica a sua revalorização da lógica aristotélica e o relevo que o seu pensamento confere à ontologia e à teodiceia, a rigorosa separação que estabelece entre filosofia e ciência, a sua atitude positiva, apoiada num demorado contacto com a problemática científica e a atenção que deu à metodologia e à classificação das ciências.

O ponto de partida do pensamento silvestrino era o problema do conhecimento, ou, mais precisamente, o da origem das ideias. Da solução que procurou dar-lhe, inspirando-se em Aristóteles, Locke e Condillac, resultou o apressado rótulo de sensualista com que, com manifesta desatenção e injustiça, alguns intérpretes superficiais o classificaram.

Com efeito, embora Pinheiro Ferreira, em certo período da evolução do seu pensamento, tivesse navegado na corrente sensista, a breve trecho se afastou com decisão do filósofo gaulês para afirmar a autonomia do intelecto e do raciocínio como fonte de conhecimento, paralela à sensação. Por outro lado, se bem que critique o inatismo do tipo leibniziano ou kantiano, o pensador português admite a

existência da faculdade inata de conhecer e ter ideias, assim como é necessário não esquecer a sua franca e coerente adesão à lógica aristotélica e a clara afirmação ontológica do seu pensamento.

Para o nosso filósofo, o conhecimento não se esgota, porém, no plano passivo das ideias ou noções, pois busca essencialmente, agora numa atitude activa, estabelecer relações entre as próprias ideias, pelo que o juízo, enquanto expressão dessas relações, é a forma lógica do conhecimento. Mas o espírito tem ainda a faculdade de estabelecer relações entre juízos, de raciocinar ou discorrer, a tal faculdade se dando o nome de *razão*.

Desta gnosiologia resulta que o conhecimento não tem unicamente nos sentidos a sua origem, visto que também as conclusões a que o pensamento chega através do raciocínio são autêntico conhecimento, diferenciado do que provém das sensações.

Ciente de que a teoria do raciocínio é inseparável da da linguagem, Silvestre Pinheiro Ferreira demorar-se-á a mostrar que sem linguagem não há pensamento e a estudar o processo através do qual, pela análise, se chega à formulação das definições, que depois se relacionarão no raciocínio, num esquema quase matemático.

Embora as palavras não sejam as próprias ideias, mas apenas um seu sinal ou expressão, a verdade é só haver conhecimento quando há discurso, e este tece-se de palavras. Daí a importância fundamental que, para a filosofia e para a ciência, apresenta a nomenclatura de que uma e outra se servem. Daí também a atenção que o pensador português sempre dedicou aos problemas da filosofia da linguagem e da nomenclatura das ciências.

O reconhecimento do papel do raciocínio na criação do conhecimento não significa, da parte de Silvestre Pinheiro Ferreira, a concessão a qualquer inatismo, a que o pensador sempre se mostrou adverso, afirmando claramente que todas as nossas ideias provêm da experiência ou do testemunho de outrem.

É, precisamente, este engenhoso dualismo que vai permitir ao nosso filósofo conciliar o seu empirismo sensista com o teísmo e o pensamento religioso, porquanto o admitir que as ideias tanto podem provir da experiência sensível como do testemunho de outra pessoa se lhe afigurava garantia suficiente para uma ortodoxa teodiceia cristã que o ponto de partida do seu filosofar parecia pôr irremediavelmente em causa.

Deste modo cria o filósofo salvar o seu pensamento de um imanentismo em que uma exigência de

coerência com os seus próprios fundamentos parecia querer precipitá-lo e garantir a validade gnosiológica do conhecimento revelado, a possibilidade da profecia e do milagre e a superioridade da religião revelada sobre aquela que se detém nos limites da razão natural.

Por outro lado, embora sequaz de uma concepção predominantemente sensista da origem das ideias, o pensador não deixa de afirmar a sua realidade, ao mesmo tempo que confia ainda na correspondência existente entre as categorias do conhecimento e as do ser, pretendendo salvar assim, pré-kantianamente, o acesso gnosiológico à realidade.

A ontologia de Silvestre Pinheiro Ferreira, apresentando-se, em primeira instância, como um tratado formal de categorias, que vê na categoria de *qualidade* e não já na de *substância* a primeira das categorias, vem, depois, a desenvolver-se, explicitar-se e completar-se num sistema do universo e numa cosmologia monadológica.

Lembrando o aforismo leibniziano de que cada mónada de que o universo se compõe é representativa do mesmo universo, o pensador afirma que todas as substâncias se encontram ligadas entre si, num vasto sistema, pelo que cada fenómeno, por mais

ínfimo que se apresente, assim como é efeito de todos os que o antecederam, é, igualmente, causa parcial de todos aqueles que vêm a suceder-lhe.

Para Silvestre Pinheiro Ferreira, todas as substâncias se encontram numa relação de mútua dependência, num equilíbrio harmónico, dentro de um sistema total do universo em que não existem hiatos nem fissuras, havendo antes uma transição gradual de uns géneros para outros, através das espécies que participam de qualidades comuns a mais de um género, e assegurando as forças de atracção e repulsão de que são dotadas as mónadas, a conservação e o aperfeiçoamento das substâncias, bem como a transformação e a regeneração de todos os elementos da natureza.

Ordenado racionalmente desde o início pela sabedoria de um Deus criador, o vasto universo é, assim, um sistema pluralista de substâncias interdependentes e hierárquicas, a que preside a harmonia leibniziana.

No domínio da teodiceia ou da teologia filosófica, o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, ao mesmo tempo que não deixa de se inserir na imediata tradição anterior de Inácio Monteiro e Teodoro de Almeida, ao sustentar haver perfeita compatibilidade

e harmonia entre a razão e a fé, o conhecimento racional e a revelação religiosa, devendo, por isso, os mistérios ser entendidos como verdades, doutrinas ou asserções que, excedendo as limitadas e finitas capacidades da razão humana, no entanto, não são contraditórias ou contrárias à mesma razão, vem a situar-se numa posição de carácter teísta, que aceita as noções de profecia, de milagre, de queda e de pecado original, bem como os quatro grandes mistérios ou dogmas do cristianismo, a Trindade divina, a encarnação de Cristo, a sua presença na eucaristia e a ressurreição final de todos os mortos, e sustenta que o mal não tem existência real, sendo mera privação ou ausência de bem (*Prelecções Filosóficas*, 1813, *Essai sur la Psychologie*, 1826, *Noções Elementares de Filosofia*, 1839, *Théodicée*, 1845).

### III

## SEGUNDO PERÍODO: 1850-1912

1. A morte de Silvestre Pinheiro Ferreira, nos meados de Oitocentos, veio a coincidir com as primeiras afirmações especulativas de duas linhas de pensamento de orientação espiritualista que vão propor respostas e soluções ontogenosiológicas, éticas e teodiceicas de sinal diverso ou até oposto às que aquele defendera para um conjunto de problemas que irão continuar a reclamar a atenção dos pensadores portugueses na segunda metade do século e entre os quais avulta a ideia de Deus e a crítica da religião.

Assim, o teísmo e a concepção cristã de Deus, que a filosofia silvestrina acolhera, vai ser, sucessivamente, posta em causa, primeiro no deísmo de Amorim Viana (1822-1901), depois no pantiteísmo de Cunha Seixas (1836-1895), no panteísmo de Junqueira (1850-1923), Domingos Tarroso (1860-1933) e



Antero (1842-1891) e na teurgia profética de Sampaio Bruno (1857-1915), para a existência de Deus acabar por ser radicalmente negada no monismo evolucionista e materialista de Teófilo Braga (1843-1924) e no ateísmo ético e cientificista de Basílio Teles (1856-1923), num longo processo especulativo que atribuiu decisivo relevo à crítica da Trindade e da divindade de Jesus, à negação da ideia de Providência e dos milagres, e que veio a traduzir-se na substituição da ideia de um Deus pessoal e distinto do mundo por um monismo panteísta ou materialista, e do criacionismo pelo emanatismo ou pelo evolucionismo naturalista e a culminar ou a concluir-se no agnosticismo e no ateísmo.

Na filosofia portuguesa do período que decorre de meados do século XIX até ao final da primeira década do seguinte, o assalto crítico à concepção cristã da divindade foi acompanhado pela dissolução do conceito de uma razão clara e segura de si, luminosa via de acesso aos segredos da verdade divina, que ignora a sombra e repele todo o negativo e todo o irracional como é, ainda, a de Amorim Viana e, de certo modo, também a de Cunha Seixas, a qual vai ser substituída, primeiro, por uma razão que, em Antero, se interroga sobre os seus limites e, depois,

acabará por admitir o irracional, primeiro como irracional entitativo, com a concepção do mal como o positivo e o plenamente real, em Sampaio Bruno, e, depois, com a admissão do erro como irracional cognitivo, em Leonardo Coimbra.

2. Como acima se referiu, no pensamento português, a reacção espiritualista contra o empirismo sensista de que Silvestre Pinheiro Ferreira fora o último e mais original representante vai partir de duas linhas especulativas surgidas em meados do século XIX, encabeçadas, respectivamente, por Amorim Viana e por Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886).

Pensador espiritualista e filósofo do Absoluto, o primeiro centrou a sua atenção reflexiva na ideia de Deus e nas relações entre razão e fé, filosofia e religião, numa orientação racionalista que punha em causa e sujeitava a rigoroso exame a tradição da teodiceia e da teologia filosófica portuguesa, de clara inspiração cristã.

Contrapor a fé à razão afigurava-se-lhe incorrecto e inadequado, pois a fé seria, para ele, um estado de espírito, uma revelação natural e interior, uma iluminação superior do entendimento cujos limites são os da própria razão e não um afecto da alma ou um

fenómeno sobrenatural. Por outro lado, as verdades racionais seriam revelações divinas, visto que, para o filósofo portuense, a razão se encontraria em comunicação com Deus, não de um modo inefável, misterioso ou sobrenatural, mas dentro dos seus próprios limites. Daqui decorreria, então, que o pensamento e a razão humana não atingiriam o conhecimento da essência infinita de Deus ou do seu ser íntimo, mas tão-só do seu ser para nós e em nós. Deste modo, para Amorim Viana, ao lado do reino da razão, dois outros se nos deparariam, que com ele se conjugavam harmonicamente: o do *sentimento moral* e dos *mistérios* ou das verdades que, excedendo a capacidade do entendimento, não contrariam nem se opõem à mesma razão.

Deste conceito de uma razão segura de si em sua origem divina, seu processo lógico-discursivo e sua finalidade transcendente e que, gradual e indefinidamente, se vai adequando ao conhecimento da realidade, deduzia o filósofo-matemático importantes corolários metafísicos e teológicos, como o de que careciam de sentido os dogmas cristãos da *Trindade* e da *Encarnação*, pois Deus é impessoal e não se pode revelar sob forma corpórea, o mesmo acontecendo com a noção de *pecado original* e com a *ideia de queda*,

porque Deus, sendo ciência e luz, não poderia proibir que o homem investigasse a sua natureza por via racional; a impossibilidade da *profecia*, do *milagre* e da *mediação angélica*, porquanto o ser divino se dá a conhecer pela razão e não por meio de qualquer visão fantástica do passado ou do futuro, a criação divina é permanente e perpétua e as leis naturais são inalteráveis.

Por outro lado, porque a criação é intrinsecamente boa, não só o mal não teria existência real, sendo mero sinal da imperfeição do homem, como se apresentariam privadas de sentido a noção de *pecado* e as ideias de *inferno* e de *demónio*, pois o entender que Deus pudesse odiar qualquer criatura seria admitir o mal na própria divindade.

A alma humana seria imortal mas o homem não seria nunca puro espírito, pensando o filósofo que, depois da morte, o ser humano habitaria noutra espaço, onde nasceria e morreria, numa sucessão indefinida de mortes e nascimentos cada vez mais incompletos, num como que *retornismo ascendente*, segundo o qual o homem seria cada vez mais perfeito, sem, contudo, alcançar algum dia a infinita perfeição, a qual só ao ser Absoluto de Deus estaria reservada (*Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 1866).

3. A segunda linha espiritualista que se afirmou, entre nós, a partir de meados do século XIX teve o seu início quando, em 1844, Vicente Ferrer Neto Paiva, lente de Direito Natural da Faculdade de Direito de Coimbra, decidiu romper com a orientação prescrita pelos velhos Estatutos pombalinos da Universidade, que seguira durante o primeiro decénio do seu ensino e, eclecticamente, procurou fundir a metafísica dos costumes kantiana com o panenteísmo de Krause, de que tinha apenas um indirecto conhecimento, através das obras de Ahrens e Tiberghien, discípulos belgas do filósofo germânico.

Circunscrita, de início, ao ensino jurídico, a nova direcção especulativa vai ampliar-se a outros domínios filosóficos, através de alguns discípulos de Ferrer, como Joaquim Maria da Silva (1830-1915) e Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), pela mesma altura em que, no Porto, Amorim Viana dava a público a sua *Defesa do Racionalismo*.

Pensadores de Absoluto ambos, que atribuíam primado à ideia de Deus e à teologia racional e admitiam a legitimidade filosófica da noção de mistério como verdade que excede os limites da razão sem, no entanto, a contrariar ou contradizer, sustentando, por isso, haver harmonia e compatibilidade entre a

razão e a fé, os dois filósofos compartilhavam ainda diversas outras ideias ou concepções fundamentais, como um conceito de razão que a compreendia como faculdade que, através de um conhecimento directo e intuitivo, podia descobrir a verdade e o absoluto e cujos princípios ou categorias seriam inatos e de valor absoluto e necessário, constituindo, do mesmo passo, leis de todos os seres, o que possibilitaria a verdade do conhecimento, o pensar que há unidade e harmonia no universo, as quais se revelariam através da multiplicidade e variedade dos seres criados, hierárquica e ascendentemente ordenados, a ideia de que o bem é o fim do homem e de todo o universo, pelo que o mal é mera privação de bem, e a de que o elemento espiritual do composto humano é imortal.

Se não pode negar-se o singular mérito especulativo dos *Primeiros Estudos de Filosofia Racional* (1863), de Joaquim Maria da Silva, uma das mais pessoais, rigorosas e completas formulações que, em meados de Oitocentos, o pensamento de pendor espiritualista alcançou entre nós, deve reconhecer-se, no entanto, mais destacado papel à obra e ao magistério do sucessor de Ferrer na cátedra coimbrã, o qual se apresenta como o mais metafísico dos nossos pensadores de livre inspiração krausista, não só ao

basear a sua reflexão numa antropologia filosófica que se funda numa ontocosmologia pluralista, se conclui numa ética espiritualista e se garante por uma teologia racional, como, ainda, por a sua atenção reflexiva se haver alargado também à filosofia da religião.

Na *Filosofia da História do Cristianismo* (1873), que a morte prematura o impediu de concluir, Rodrigues de Brito, mantendo-se próximo da ortodoxia cristã, com cujas verdades essenciais se identifica, parte da ideia de que a aspiração para Deus é permanente no homem em todos os tempos e lugares e de que a noção de divindade é o pensamento primordial de todas as civilizações, para concluir pela superioridade do cristianismo, religião dos espíritos, sobre o paganismo, religião da natureza, pela divindade de Cristo, como concretização real do espírito absoluto e pela verdade da doutrina cristã como única verdadeira religião da humanidade, tudo isto com base numa concepção providencialista, ascendente e otimista da História como realização do espírito no tempo, segundo a qual a realização do ideal da humanidade abrange todos os povos, que seriam instrumentos da Providência no caminho da objectivação da ideia divina por todas as vontades individuais, livremente associadas, até uma final teocracia.

4. Para além do indiscutível valor da sua obra reflexiva, Rodrigues de Brito distingue-se ainda pela decisiva influência que o seu magistério veio a ter no caminho especulativo de Cunha Seixas e Antero de Quental, cujo pensamento filosófico revela a sua evidente matriz krausista, na versão que lhe deu o lente conimbricense.

O primeiro, no quarto de século que medeou entre o inicial ensaio *Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana* (1870) e os *Princípios Gerais de Filosofia* (1898), de póstuma publicação, deu pública expressão escrita a um ambicioso sistema filosófico que denominou *pantiteísmo*, procurando vincar, assim, em oposição tanto às diversas formas de panteísmo como ao panenteísmo krausista, que a matriz ou o ponto de partida do seu pensamento se encontrava na intuição primordial de que Deus está em tudo, como centro de todas as coisas e nelas manifestado.

O sistema pantiteísta apresentava-se como uma renovada expressão do espiritualismo, herdeira de uma linha de pensamento antigo e moderno, que vinha de Platão e Aristóteles até Descartes, Malebranche, Leibniz e ao idealismo alemão, atenta às conquistas científicas do seu tempo mas adversa às suas abusivas projecções ou pretensões metafísicas, o que explica



a atenta e reiterada crítica do pensador tanto ao positivismo comtiano e à versão monista e materialista que, entre nós, Teófilo Braga lhe deu, como a outras formas ou correntes de pensamento suas contemporâneas, como o evolucionismo, o materialismo ou o atomismo.

Para a doutrina pantiteísta, o ponto de partida do conhecimento e da ciência não poderia ser a sensação nem a experiência, devendo antes ser uma verdade inconcussa, evidente por si e inabalável, características de que apenas seriam dotadas as leis da razão que constituem, igualmente, leis das coisas, o que significaria, então, que tal ponto de partida deveria ser ontológico e não empírico. Daí que, como sustentava, o ponto de partida do conhecimento humano, subjectivamente, fosse o pensamento, enquanto, objectivamente, seria a ideia de ser.

Se as ideias são, para o pensador, pressuposto e condição primeira do saber possível ao homem, todo o conhecimento se traduz num juízo, formado segundo as leis da *substância*, da *manifestação* e da *harmonia* e desenvolvido em três momentos, correspondente, o primeiro, à afirmação espontânea e intuitiva de um objecto, apreendido concretamente na sua existência, enquanto, no segundo, através da

análise e reflexão sobre a noção assim intuitivamente recebida, se inquire da sua natureza e se dissociam, classificam e distinguem os elementos que compõem o objecto e, no terceiro, se realiza a síntese harmónica dos resultados da anterior abstracção e se integra cada ser no lugar que lhe cabe na ordem hierárquica do real.

Tal síntese opera-se no plano das ideias racionais ou ontológicas, inatas ao próprio espírito, universais, absolutas, necessárias e invariáveis, a primeira das quais é a ideia de *ser*, na sua máxima indeterminação, como fundamento de todos os princípios ontológico-metafísicos, já que todo o juízo, necessariamente, a envolve como possibilidade, unidade, identidade, existência, totalidade e critério de verdade.

Desta primeira ideia de ser decorrem, depois, as de *substância, causa, relação, tempo, espaço, grandeza e finalidade*.

Mas porque as ideias racionais são também ontológicas, comandando tanto o pensamento como o domínio do ser, é, por isso, igualmente através de um processo triádico de *ser, manifestação e harmonia* que a ordem ontológica se desenvolve e concretiza e a finalidade de cada ser se coordena, dinamicamente, com

a dos restantes, concorrendo para a realização do bem e da harmonia de todo o universo.

Como o finito que é cada ente não pode existir sem uma causa geradora e como o infinito é a eternidade e a imensidade, necessário seria admitir que Deus está em tudo, cedendo a todos os entes a sua realidade e subsistência, ficando, contudo, deles sempre distinto, porquanto o eterno e imenso não pode confundir-se com o transitório e limitado. Assim, de acordo com a filosofia pantiteísta, «*movemo-nos, somos e vivemos em Deus*, participando da sua realidade sem confusão alguma».

No seu pluralismo monadológico e correlativo ordinalismo teleológico, a ontocosmologia panteísta vinha a postular uma teodiceia que a garantisse e de que, em certa medida, seria como que a projecção ou encarnação.

Sendo abscôndito na sua natureza, Deus manifesta-se no universo e pantenteia-se, intuitivamente, à razão, como inteligência suprema, força infinita, sede do infinito e do absoluto e fonte da verdade, da vida e da harmonia, aqui encontrando o seu fundamento a ideia de Cunha Seixas de que «o bem é a suprema realidade; o mal é a negação».

No plano da filosofia da religião, a doutrina panti-teísta vinha a coincidir, em larga medida, com algumas posições de Amorim Viana, quando recusava conteúdo sobrenatural ao cristianismo e negava a divindade de Jesus, tinha por carecido de fundamento o dogma da Trindade divina e por falsas e figuradas as ideias de queda e de pecado original, quando repelia a noção de milagre, em nome da fixidez e permanência da ordem universal e da imutabilidade das suas leis e considerava a crença e a fé como realidades de natureza inferior ao pensamento filosófico (*Princípios Gerais de Filosofia da História*, 1878, *Galeria das Ciências Contemporâneas*, 1879, *Ensaios de Crítica Filosófica*, 1883, *Estudos de Literatura e Filosofia*, 1884, *Elementos de Moral*, 1886, *Princípios Gerais de Filosofia*, 1898).

5. Também para Antero, se é irrecusável o papel da experiência no conhecimento do real, não pode esquecer-se ou ignorar-se que todo o conhecimento é uma criação do próprio espírito e que o mundo objectivo só existe para nós enquanto concebido pela razão. A este propósito, lembrava o pensador açoriano que qualquer pensamento sobre a realidade, como a própria noção de realidade, apenas é possível se admi-

tirmos que o mundo é racional e que nele algo há análogo aos princípios da própria razão, pelo que à unidade do espírito deve corresponder uma paralela unidade do universo, devendo ser do conhecimento do espírito que deve partir-se para o conhecimento da realidade ou do mundo fenomenal.

Notava ainda o especulativo micaelense que se a razão não muda nem se altera, se não há progresso nem regresso no seu ser íntimo e no seu processo, o mesmo não acontece com o seu saber de si, pois ela só muito imperfeitamente se conhece, havendo muita incerteza e ignorância no conhecimento que possui de si própria, o qual se limita aos seus elementos fundamentais, às suas grandes faculdades e noções.

Pensando, como Cunha Seixas, que todas as nossas ideias se reconduzem à ideia de *ser*, que constitui a condição mais geral de todas as coisas, Antero notava, contudo, que ela encerrava uma antítese, porquanto, se a considerarmos a partir da experiência, o ser aparecer-nos-á como realidade, como o mundo fenoménico e do devir, como o que é susceptível de ser apreendido pelos sentidos e de movimento, ao passo que, na perspectiva da razão, o ser se nos revelará como o que subsiste por si, o Abso-

luto, o que está para além do mundo dos fenómenos e dos sentidos, como o imutável e sempre idêntico suporte da diversidade, da alteração e do movimento contínuo das coisas. Deste modo, no pensamento anteriano, a ideia de ser comportaria dois elementos irreduzíveis e contraditórios, a *Realidade* e o *Absoluto*, não sendo possível ao entendimento humano saber se entre eles existe qualquer unidade em que se fundem e superem em superior síntese.

Para Antero, as *ideias metafísicas* ou *ontológicas* reconduziam-se a duas categorias fundamentais, as de *Absoluto* e de *força*, sendo a primeira o necessário pressuposto das ideias de *infinito*, *causa*, *substância*, *bem* e *perfeição* e a segunda o das de *movimento* e de *fenómeno*, sendo tarefa fundamental da razão filosófica e, ao mesmo tempo, o seu limite o procurar e definir a relação em que essas categorias estão, já que em tal relação se encerraria, segundo o filósofo, tudo quanto a razão e o ser contêm.

Entendia o especulativo açoriano que uma adequada investigação ontológica deveria partir dos átomos e da matéria, como dados elementares da sensibilidade, para chegar, no final, à noção de *Substância*, assim como admitir que, sendo a realidade um mundo em devir, a lei não poderia ser vista como algo absoluto

e necessário e reconhecer que é falsa e errônea toda a concepção monista da Realidade e a noção de evolução que dela decorre.

Era nestas três conclusões ou teses que se fundava o seu pluralismo ontológico, o novo e pessoal sentido que atribuía à monadologia, a sua ideia de evolução e o espiritualismo ético em que vinha a concluir-se a sua filosofia.

A ontologia anterior admitia a existência de três regiões distintas no mundo real, o plano inorgânico da *matéria*, o domínio da *vida* e o reino do *espírito*, hierarquicamente ordenadas, tendo cada uma delas por base a inferior, à qual acrescentava um novo elemento de natureza diversa e superior.

O espírito era concebido pelo pensador como uma força consciente, energia simples, autónoma e espontânea, tanto no plano do entendimento como no da vontade, sendo, por isso, a sensação e a ideia sempre criações do espírito, no qual se encontra também sempre a raiz das suas determinações.

Sendo a forma superior do ser, a força autónoma, consciente e plena, o espírito é o tipo da realidade, a partir de cuja essência é possível explicar a essência oculta do mundo fenoménico e todo o sistema de forças em que a natureza consiste. Com

efeito, se o universo só é pensável como realidade dotada de uma intrínseca racionalidade e unidade, análoga ao espírito, imperioso seria concluir que todas as forças do universo deverão ser concebidas como forças cujas determinações partem radicalmente da sua própria natureza e têm em si mesmas os motivos da sua actividade, não sendo, nessa medida, a espontaneidade propriedade exclusiva do espírito, antes existindo também, em graus diversos, nos restantes planos do real, não havendo, por isso, ser algum inteiramente determinado por outro, pois em todos há, latente ou virtual, uma vontade própria e todo o ser tende para a realização do seu próprio fim.

Deste modo, a evolução deveria ser compreendida como ascensão dos seres à liberdade, a que todos e cada um, de modo mais ou menos inconsciente, aspiram, embora só no homem e no espírito humano ela se realize, dado que só a ele é dado conhecer a causa e o fim de tudo. De igual modo, sendo o progresso a lei da evolução, esta não poderá deixar de ter um sentido ético, de tender para a criação de uma ordem racional, para o alargamento indefinido do domínio da justiça e de vir a traduzir-se num desdobramento incessante da energia moral, numa acção contínua da vontade impulsionada pelo ideal.



Para Antero, o bem constituiria o momento final da evolução do ser, em que, na consciência, o espírito se liberta de todas as anteriores limitações e o eu limitado e individual se dissolve em algo de absoluto, unindo-se ao seu tipo de perfeição, pois só dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta, renunciando à personalidade e ao egoísmo, se alcança a virtude, a imortalidade e a vida eterna, que mais não seria do que a perfeita virtude, enquanto renúncia ao egoísmo, que vem a definir a liberdade, que é a aspiração secreta de todos os seres, razão pela qual, para o pensador, a santidade seria o termo de toda a evolução e o supremo fim para que existe e se move o universo, vindo, assim, o drama do ser a terminar na libertação final pelo bem (*A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, 1886, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, 1890, *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, 1893).

6. A partir do final da segunda metade dos anos 70 do século XIX, as orientações filosóficas espiritualistas de Amorim Viana, Cunha Seixas e Antero de Quental começaram a ser contrariadas e postas directa ou indirectamente em causa pelas primeiras

manifestações de posições especulativas de sinal positivista, evolucionista, naturalista e cientificista, acolhidas por autores como Teófilo Braga, Domingos Tarroso, Guerra Junqueiro e Basílio Teles.

Havendo iniciado precocemente a sua carreira intelectual fazendo-se eco das novas correntes de ideias que começavam, então, a encontrar apressada e mais emotiva do que reflectida adesão na academia coimbrã, com exaltado, juvenil e deslumbrado entusiasmo, e reclamando-se do historicismo de Vico, da estética de Hegel, da simbólica de Creuzer e Michelet e da poética do direito primitivo de Jacob Grimm, Teófilo, logo no ambicioso ciclo poético de interpretação global da história humana iniciado com *Visão dos Tempos* (1864) e no interessante e pioneiro ensaio *Poesia do Direito* (1865), deixou esboçadas algumas das suas ideias ou crenças especulativas essenciais, como a concepção da história como luta de Liberdade contra a Fatalidade, a atenção permanente à simbólica e aos mitos e lendas populares, como formas primitivas da religião, do direito e da linguagem, a consideração do fenómeno religiosos como retardada revivescência de uma idade superada pelo advento da racionalidade científica e destinada, por isso, a desaparecer, definitivamente, num futuro pró-

ximo e a adoção de um modo triádico de pensamento, de dimensão empírica e sociológica e não racional ou lógica, de que, em regra, se encontra ausente o momento antitético da negatividade.

Terá sido, porventura, esta tendência do seu espírito para seguir ou adoptar um modelo ou um processo triádico de pensamento, associado a uma *forma mentis* mais inclinada a aceitar um sistema acabado de soluções acessíveis e simples, de pretensa base científica e com uma marcada componente política e pragmática, do que predisposta para a pura reflexão teórica sobre os problemas metafísicos e éticos que, alguns anos depois, levariam o erudito açoriano a aderir ao positivismo, embora de uma forma notoriamente heterodoxa (*Traços Gerais de Filosofia Positiva*, 1877, *Sistema de Sociologia*, 1884).

Com efeito, entendendo ser necessário rever e actualizar a doutrina comtiana, tendo em conta o desenvolvimento das ciências da natureza ocorrido nos decénios posteriores à morte do fundador do positivismo, bem como as críticas que lhe haviam dirigido Littré, Huxley e Stuart Mill ou a doutrina evolucionista de Spencer, Teófilo acabou por convertê-la numa metafísica monista, materialista, mecanicista e evolucionista, que bem pouco apresentava de comum,

a não ser na terminologia, com a filosofia de Comte, vindo a ser esta versão teofilina da filosofia positiva aquela que, através dos seus mais directos discípulos e colaboradores Teixeira Bastos (1857-1902), Júlio de Matos (1857-1923), Miguel Bombarda (1851-1910) e Manuel Emídio Garcia (1838-1904), veio a enformar e dominar o ensino público e a constituir o principal substrato ideológico do Partido Republicano.

7. Na mesma época em que Teófilo e os seus mais directos colaboradores, através das revistas *O Positivismo* (1878-1882), *Era Nova* (1880-1881) e *Revista de Estudos Livres* (1883-1887), procediam à divulgação da sua pessoal e heterodoxa versão da doutrina positivista, um jovem pensador autodidacta, tão precoce como o professor do Curso Superior de Letras, Domingos Tarroso, na sua *Filosofia da Existência. Esboço Sintético de uma Filosofia Nova* (1881), se, por um lado, critica o que denominava «epidemia positivista», em especial a sua gnosiologia e o seu modo de conceber a natureza da filosofia e a relação entre filosofia e ciência, por outro, propõe uma metafísica pessimista e céptica, que vem a traduzir-se num monismo materialista, numa cosmologia evolucionista, de sinal retornista e reintegracionista e

na ideia panteísta de um Deus inconsciente, que mereceu uma crítica atenta e compreensiva de autores como Cunha Seixas, Antero e Oliveira Martins, de que raras obras especulativas portuguesas suas contemporâneas de bem maior valor e significado foram objecto.

8. De inspiração científicista se apresenta também o pensamento esboçado por Guerra Junqueiro nos ensaios e fragmentos da obra inacabada *A Unidade do Ser*; a cuja preparação dedicou os últimos vinte anos da sua vida, pensamento que o próprio poeta-filósofo definiu como «uma metafísica que, partindo da física, chegava a uma biologia e uma moral».

De raiz, simultaneamente, evolucionista e panteísta, a metafísica junqueirina distinguia três momentos essenciais no drama cósmico. O primeiro, que permanecia para a razão humana um mistério ou um enigma indecifrável, seria a origem do mal, do sofrimento e da dor, enquanto o segundo seria o domínio da evolução, da vida imortal, em que a matéria infinita, que é sempre vida, energia, vontade, foi ascendendo do gás impalpável, do éter invisível, da nebulosa, até ao homem e aos anjos, sendo o ser humano como que o resumo ideal da natureza, um ser que vem de

Deus e para Deus caminha, pois a evolução da natureza é a infinita caminhada do amor através do sofrimento, do espírito através da dor, a qual exalta e diviniza, sendo sublimada pelo amor, que a transcende em alegria ou sofrimento espiritualizado. Notava, contudo, o pensador que não só à evolução do amor corresponde, inseparavelmente, a evolução da dor, companheira eterna daquele, como a vida não é apenas um progresso amoroso contínuo, pois nela há retrocesso e estacionamento, além do amor há ódio, além da concordância há discordância, vindo a vida a constituir «um purgatório donde se sobe para o céu».

Para Junqueiro, «a lei da vida, que preside a todos os organismos, é conservar o passado, tornando-o presente e actuar sobre ele, modificando-o e aperfeiçoando-o», mas segundo uma lei de liberdade, que faz que a ciência e a arte tenham uma essencial dimensão ou natureza ética.

Por sua vez, no terceiro momento do drama cósmico consumir-se-ia a unidade do Ser, o regresso de tudo quanto existe ao seio divino, processo de redenção ou de unidade absoluta em Deus, que é o «infinito amor vencendo infinitamente a infinita dor» e, nessa medida, infinita beatitude.

Porque Deus é a perfeição infinita, o bem absoluto, não pode criar o mal, pelo que este só poderia resultar da queda de toda a natureza criada. Com efeito, na visão junqueira, Deus criou as mónadas-almas no estado de pureza e as que pecaram degradaram-se, convertendo-se em mónadas materiais, caracterizadas por um mínimo de amor e um máximo de egoísmo. Daí que a evolução, que é o regresso à inicial pureza divina, pelo amor e pela dor, dependa, exclusivamente, da vontade das mónadas, que podem progredir, estacionar ou retroceder (*Prosas Dispersas*).

9. Desta solução do problema ou mistério do mal discordava frontalmente Basílio Teles, filósofo que, referindo o seu pensamento ao idealismo ético anterior, negava que o universo evoluísse «para um fim superior de beleza moral, de santidade», pois tanto a realidade do mal como o carácter incognoscível da ideia de transcendência se lhe afiguravam argumentos decisivos a favor de uma solução de sinal ateuista, aqui se revelando as duas instâncias em que se desenvolvia a sua reflexão, uma *metafísica do mal* e uma *teoria da ciência* da qual derivava o monismo dinâmico.

mico que constituía o núcleo essencial do seu pensamento, de índole essencialmente ontocosmológica.

Para além do argumento ético a favor do ateísmo que decorria da impossibilidade de conciliar a irrefragável e brutal realidade do mal com a ideia de um Deus transcendente, onisciente e onipotente, justo e bom, todo piedade e misericórdia, o pensamento de Basílio Teles encontrava um fundamento gnosiológico para a negação da existência de Deus, ao sustentar que nada existe para além do que é susceptível de ser entendido e conhecido pela inteligência humana, pelo que seria inadmissível tudo a que se pretendesse, simultaneamente, real e incompreensível, como o milagre, o mistério ou a ideia de um Deus transcendente e criador do mundo.

Profundamente tributário do modelo das ciências físico-naturais, se bem que admitisse o papel criador do espírito em toda a relação cognitiva, o pensamento de Basílio Teles afirmava a superioridade da ciência sobre a religião, que considerava limitada ao domínio subjectivo do sentimento, carecido da unidade, generalidade e objectividade suficientes para nele se basear um sistema uniforme de cultura ou uma crença inteligível.



No plano ontocosmológico, perfilhava o pensador portuense um monismo dinâmico, segundo o qual a realidade consistiria num universo incriado e impercível, único e uno na matéria que o constitui e na força que o anima, o qual, como realidade e como ideia, resultaria da síntese das noções, que tinha por cientificamente fundadas, de *espaço*, *matéria* e *energia*. Deste modo, para Basílio Teles, o universo ou realidade exterior seria *espaço* e *matéria*, dotados ambos de dinamismo, visto que a *força* ou *energia* seria o seu *abstractum* último e irreduzível. Recusando a concepção atomista clássica, a cuja análise dedicou todo um volume (*A Ciência e o Atomismo*), o pensador fará da ideia de *espaço*, entendida como extensão contínua e sem dimensão, a categoria primeira da sua ontocosmologia, que a noção de *matéria*, caracterizada pela mobilidade, pela impenetrabilidade e pela inércia, completará, do mesmo passo que considerará a noção de *tempo* como puramente psicológica, porquanto, no plano exterior e objectivo, existe apenas uma imensa simultaneidade, na qual tudo é presente e actual.

10. Tal como acontecia com Basílio Teles, também para Sampaio Bruno o problema ou mistério do

mal constituiu o ponto de partida da reflexão filosófica, se bem que a posição quanto a ele assumida pelo filósofo de *A Ideia de Deus* (1902) difira, significativamente, não só da que sustentava o autor de *A Ciência e o Atomismo* como da proposta por Junqueiro.

Se Basílio Teles referia, criticamente, o seu pensamento ao idealismo ético anterior, Bruno, desde a juvenil e imatura *Análise da Crença Cristã* (1874), será em diálogo com Amorim Viana que desenvolverá o pensamento contido na sua obra capital, em que deu expressão a uma concepção teodiceica em quase tudo contrapolar não só da filosofia da religião contida na *Defesa do Racionalismo* como das teses que sustentara naquela obra de juventude.

Funda o especulativo portuense a sua reflexão teodiceica na análise e refutação de duas essenciais posições ontocosmológicas: o dualismo criacionista, que Amorim Viana perfilhara, e o monismo de que se ocupara já, quatro anos antes, em *O Brasil Mental* (1898).

Quanto ao primeiro, reputa-o falso, por considerar absurda a ideia de criação do Nada, já que deste coisa alguma pode afirmar-se sem contraditar o princípio de identidade.

Por seu turno, o monismo afigura-se-lhe igualmente falso, tanto na sua versão ateísta como na sua versão panteísta. No primeiro caso, a sua falsidade decorreria do facto de que, sem Deus, o universo se apresentaria como ininteligível, pois, sendo a natureza razão que se resolve em ciência, que é pensamento e sistema de ideias, tudo, então, emergiria do nada. Se, pelo contrário, o monismo se apresenta como panteísta, a sua falsidade resultaria de a imanência substantiva de Deus ou do Absoluto no universo tornar inconciliável a evolução progressiva do mesmo universo e a existência do erro e do mal com a quietude da perfeição que é da essência do próprio ser divino.

Afastados, assim, tanto o criacionismo e o panteísmo como o ateísmo, abria-se a Bruno a via de uma *teurgia profética*, segundo a qual só um *mistério* poderia explicar a realidade divina e a origem e o destino do universo.

Segundo o visionário e místico pensador, para quem agora *revelação*, *mistério* e *milagre* eram noções filosoficamente positivas, o drama cósmico admitiria três momentos essenciais e decisivos, nisto convergindo, de algum modo, com a visão de Junqueiro.

No princípio seria o Homogéneo, e o Homogéneo estava com Deus e o homogéneo era Deus. O Homogéneo era, então, a perfeição, o espírito puro e a consciência plena, infinito e invariável, Tempo puro, permanente e contínuo, absoluto e necessário.

Este primordial ser divino não permaneceu, porém, e, por via de um *mistério* indecifrável, diferenciou-se, diversificou-se, de modo que uma parte do Tempo se alterou, sofreu uma cisão ou uma queda, de que resultou, por um lado, o Tempo puro, mas diminuído, e, por outro, o Tempo alterado, ou o Espaço. Neste momento, que corresponde ao segundo acto do drama cósmico, encontramos-nos perante três realidades substanciais distintas: Deus ou o espírito puro diminuído «em quantidade, não na qualidade, na potência, não na essência, omnisciente mas não onnipotente» o Tempo alterado ou Espaço material, extenso e descontínuo e o Tempo derivado ou tempo contado no espaço, a que, vulgarmente, chamamos tempo.

Três decisivas e essenciais conclusões cosmológicas e metafísicas deduzia Bruno desta sua visão sobre Deus e o mundo: a de que a matéria não é eterna, como o ser divino; a de que o universo é limitado, pois infinito era só o Tempo inicial, o homogéneo absoluto; e a de que o universo aspira a

regressar ao Homogéneo inicial, pelo que o movimento é o início e o fundamento de tudo, dele dependendo o avanço na série das formas evolutivas, com vista à reintegração do espírito puro, pela reabsorção final de todo o diferenciado e de todo o heterogéneo.

No entanto, este processo ascendente no caminho da final reintegração do Homogéneo inicial só é possível com o socorro que o espírito diminuído mas puro continuamente presta ao espírito alterado, que busca a sua libertação, permitindo, assim, que a matéria se vá espiritualizando e convergindo, novamente, para o absoluto. Deste modo, não só o fim do homem não é saber nem gozar, nem procurar uma felicidade pessoal ou egoísta, mas sim o de, orientado pela única moral verdadeira, a *moral cósmica*, ajudar a evolução da natureza e libertar-se a si, libertando os outros seres.

De acordo com a visão do pensador, a Providência torna-se inteligível como concurso do espírito diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, o absoluto novamente se completar, reintegrando em si todo o diferenciado e todo o heterogéneo dele separado ou cindido, do mesmo passo que o *milagre* adquire plena racionalidade, como emana-

ção que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação e a *oração*, enquanto aspiração do espírito alterado para o espírito puro, se apresenta como dotada de eficácia.

Dado, porém, que o processo que conduz à final reintegração implica a espiritualização de tudo quanto é ainda material, apenas o racional verdadeiramente liberto, do que decorreria, então, que, no futuro, a revelação haveria de ser demonstração, Deus uma proposição irrefutável, uma nova noção científica, uma verdade humanamente acessível e humanamente objectável, algo assente em silogismos e teoremas, susceptível de ser certificado (*Análise da Crença Cristã*, 1874, *A Geração Nova*, 1886, *Notas do Exílio*, 1893, *O Brasil Mental*, 1898, *A Ideia de Deus*, 1902, *O Encoberto*, 1904, *Os Modernos Publicistas Portugueses*, 1906, *Portugal e a Guerra das Nações*, id., *A Questão Religiosa*, 1907, *Portuenses Ilustres*, 1907-1908, *A Ditadura*, 1909, *O Porto Culto*, 1912, *Plano de um Livro a Fazer*, 1960, 1996, *Teoria Nova da Antiguidade*, 1975, 2004).

## IV

### TERCEIRO PERÍODO: 1912-1943

1. A linha especulativa iniciada pelo deísmo racionalista de Amorim Viana e continuada pela teurgia profética de Sampaio Bruno vai, na geração seguinte, encontrar originais continuadores no *criacionismo* de Leonardo Coimbra (1883-1936) e no *saudosismo* de Teixeira de Pascoaes (1877-1952), principais promotores do movimento *Renascença Portuguesa*, criado, no Porto, em 1912, com o intuito de dar um conteúdo espiritual ao novo regime, nascido sob a égide da heterodoxa versão teofilina do positivismo, movimento em cuja criação participaram ainda outros pensadores de primeiro plano, como António Sérgio (1883-1969) e Raul Proença (1884-1941), que dele, no entanto, viriam a afastar-se alguns anos depois para, em 1921, participarem, com outros intelectuais, na criação da revista *Seara Nova*.

Autor de uma vasta, coerente e sistemática obra especulativa (*O Criacionismo*, 1912, *A Morte*, 1913, *O Pensamento Criacionista*, 1914, *A Alegria, a Dor e a Graça*, 1916, *A Luta pela Imortalidade*, 1918, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, 1922, *A Razão Experimental*, 1923, *Do Amor e da Morte*, 1923, *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, 1927, *A Filosofia de Henri Bergson*, 1934, 1994, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, 1935), Leonardo Coimbra, pensador de sólida e reflectida preparação científica, na sua filosofia criacionista reiteradamente procurará demonstrar a primeira e essencial realidade do espírito, a irrecusabilidade da metafísica e o sentido da filosofia como órgão da liberdade.

O ponto de partida do seu pensamento é o problema do conhecimento. Mas, para que o conhecimento seja possível é necessário que entre o pensamento e o universo ou o ser haja uma vasta e profunda analogia, o que não significa que o pensamento seja uma duplicação da realidade ou a sua reprodução, pois a realidade é criação do pensamento, o qual, pela racionalização das intuições, vai formando noções que se constituem em sistema, através de um processo dinâmico e ascendente, que, partindo do mundo e do homem, chega até Deus.



Assim, de acordo com o pensamento de Leonardo Coimbra, o ser é um conjunto de noções reais e não de coisas, o espírito humano é criador e a realidade é plural, ascendendo da matéria inerte à vida e à dignidade espiritual da pessoa livre, pelo que só uma razão *dialéctica* no seu processo, *experimental* na sua capacidade de operar a síntese entre o espírito e a experiência científica e moral, pode levar o homem a comungar em simpatia e a participar da *razão cósmica* que está patente e se revela na sagrada e amorosa harmonia do universo.

Ontologia do espírito que o entende como permanente actividade livre, o criacionismo não recusa o decisivo papel gnóstico da sensação, da intuição, do sentimento e da imaginação, já que são estas formas de pretensão irracional, por excesso e não por defeito, que constituem o fecundo alimento com que a razão, na sua tarefa de construir noções e de as articular em sistema, confere realidade aos seres e à sociedade de mónadas unidas no dinamismo do amor que é o próprio universo, cujo centro é Deus.

Na verdade, se o ser ou a realidade é o infinito enchendo e animando o nada, sendo, por isso, um irracional criando a razão e a ordem, um excesso de ser sobre todas as razões e conceitos, pois, em sua

essência, a razão é *razão cósmica*, infinita e activa e a realidade se resolve em acção do pensamento que a cria pelo conhecimento e em acção divina que a cria pelo amor unificante, então Deus, *amor incriado*, é o sustentáculo dos mundos.

Deste modo, o amor é a essência da realidade, pois Deus é imanente ao mundo, que é a sua manifestação, sem que, no entanto, seja o próprio Deus, pois imanência e transcendência são relações e não absolutos, tal como a perfeição também não é um absoluto mas a mais íntima e vasta relação. Deus é perfeição precisamente por ser o infinito amor amante e não porque, sendo amor, não deseje nem ame, já que, se sem Deus o mundo pára, Deus sem o mundo adormece.

No pensamento leonardino, enquanto o amor é a própria essência da realidade, a memória é o grau mais alto dessa realidade, e Deus a mais alta e perfeita memória, já que esta é a condição da harmonia, da ordem e da proporção do universo criado. Sendo o supremo princípio do ser ou da realidade o de que «nada se esquece», a continuidade da realidade da vida implica a memória biológica, que, pelo seu carácter impessoal e anónimo, é indiferente perante a morte. Já quanto ao homem ou à pessoa, a memória não se limita à função biológica de conservação ou in-

venção dos valores da espécie, mas, porque é uma memória pessoal, ética ou moral, feita de liberdade activa e unificada pelo amor, exige como sua condição necessária a sua conservação, a sobrevivência da pessoa, a imortalidade.

Daqui concluía o filósofo a sua ideia de Deus como a mais vasta e íntima consciência, em que se realiza a unidade dos seres, como a memória total, ordenadora das relações cósmicas, e como amorosa unidade. Daqui também a oposição leonardina à ideia de Deus como motor imóvel ou primeira causa, pois a causa ordenadora teria de ser, também, criadora, por ser impensável um ordenador de uma matéria inexistente, o que conduz, necessariamente, então, à ideia de um Deus criador. Mas, porque assim apenas se alcança provar a existência de Deus, mas não a sua perfeição, Leonardo Coimbra procura dar novo sentido ao argumento ontológico, concluindo a existência de Deus, não da ideia abstracta de perfeição, mas da ideia viva, que, realizando obras de perfeição ilimitada, nos leva a concluir por uma longínqua fonte dessa perfeição, que alimenta as obras de uma perfeição ascendente, realizando-se em vida.

Segundo a antropologia criacionista, a origem do homem encontra-se na permanente criação divina,

advertindo, contudo, o filósofo que, 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, pois, enquanto esta era uma natureza de liberdade sobrenatural, o homem actual é um ser decaído, 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.

Era, precisamente, no mistério da queda que o filósofo criacionista encontrava a explicação para a realidade e a existência do mal, pelo que só a graça divina, com o seu amoroso socorro, e não a liberdade das mónadas, poderia restaurar a ordem inicial alterada.

Se era na queda que, segundo o pensamento leonardino, se encontrava a origem do mal, seria também nela e por ela que a saudade encontraria a sua razão de ser, como presença, na memória, do Paraíso Perdido e da amorosa relação com Deus. Assim, a saudade, sendo lembrança da pátria divina com o desejo do regresso, é, igualmente, para o mestre portuense, o sentimento de ir a caminho de uma maior presença de Deus em nós e nos seres, pois Deus é permanente invenção do amor que aumenta

a vida e supera a separatividade e a queda. Daí que, pela Encarnação de Cristo, o acto infinito do amor criador, o cristianismo se apresentasse ao pensamento de Leonardo Coimbra como a mais alta e nobre expressão religiosa da saudade.

2. Fazendo, igualmente, da saudade o núcleo ou a matriz do seu pensamento poético, filosófico e religioso, Teixeira de Pascoaes (*Marânus*, 1911, *Regresso ao Paraíso*, 1912, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, id., *O Génio Português*, 1913, *Verbo Escuro*, 1914, *O Bailado*, 1921, *São Paulo*, 1934, *O Homem Universal*, 1937), no seu saudosismo, 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.

Se admite que, «na origem, tudo é mistério», e se parece aceitar a noção de criação, atribui-lhe, contudo, um sentido negativo ou descendente, ao concebê-la como «o pecado de Deus» e ao afirmar que o pecado original é anterior ao homem, que dele já é expiação. Contrariamente ao optimismo cristão do criacionismo leonardino, a criação, em Pascoaes, resulta da dor e do mal, pois tudo provém de um

Deus diminuído pelo próprio acto de criar, sendo, por isso, a sombra a essência das coisas. Daí, também, que atribua ao homem a missão de «concluir a imperfeita criação que Deus iniciou», e de ser o «redentor das coisas», a quem cabe «emendar a obra de Jeová» e que entenda que criar não corresponde a tirar do Nada alguma coisa, mas sim a tirar alguma coisa de outra. No seu pensamento, criar equivale, assim, a *revelar*; a fazer surgir o *novo*, a partir de uma substância anterior, realizando uma possibilidade que, nela, de algum modo, existia já.

Era neste singular conceito de criação que radicava o evolucionismo de Pascoaes, segundo o qual o vegetal, o animal e o espiritual seriam sucessivas revelações forçadas da alma, que, sendo excedência de uma forma viva e mais antiga pelo corpo, é criadora e reveladora de Deus, que, por seu intermédio, de criador material se torna criatura espiritual. Aqui se funda a paradoxal conclusão do poeta-filósofo de que «Deus é a última criatura e o primeiro criador», pois a criação é a queda, cisão ou pecado de Deus, pelo qual o ser divino se objectivou e tornou mundo e, de realidade espiritual, se desdobrou em realidade material. De igual modo, o homem não seria um ser

modelado à imagem e semelhança do Criador, mas «a imagem da criação intimamente desenhada».

Segundo o transformismo evolutivo de Pascoaes, o universo é de natureza espiritual, consistindo num complexo de forças que, de físico-químicas, se tornam bio-psicológicas, a partir de um princípio espiritual ou criador, seguindo um processo autocriador que culmina no homem, cuja actividade espiritual faz dele a síntese consciente e emotiva do universo em ascensão perpétua 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 Éden carnal de um novo Adão espiritual».

É nesta concepção metafísica que radica a visão da saudade de Pascoaes, como «lembrança de uma remota perfeição, vivida talvez em outro mundo, animada pelo desejo de uma nova Perfeição», na qual se cruzam o criado e a criação, o mal, de origem divina, e o bem, de origem humana, sendo, por isso, a saudade a essência do Cosmos e a alma do mundo.

Assim, de acordo com o pensamento do visionário e genial poeta-filósofo, é pela actividade saudosa da alma, síntese dinâmica de lembrança e desejo, que a criação, Deus decaído, readquire a plenitude divina.

3. Em vários aspectos próximo do idealismo criacionista leonardino se apresenta o idealismo crítico de António Sérgio (*Notas sobre Antero de Quental*, 1909, *Ensaios*, 8 vols., 1920-1958, *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*, 1937, *Cartas de Probleemática*, 1952-1956), mau grado as divergências políticas, pessoais e caracteriológicas que, em vida, opuseram os dois pensadores e as duras críticas que, após a morte do filósofo de *A Razão Experimental*, lhe dirigiu o autor dos *Ensaios*.

Filiando o seu pensamento na pessoal leitura que fazia de Platão, Espinosa, Kant e Antero, para Sérgio, a filosofia, que concebia como «uma atitude e uma disciplina do espírito, uma disciplina crítica, uma ascese», vinha a consistir, essencialmente, em epistemologia e ética, unidas, na sua reflexão, pela ideia de *dever ser*, que, no seu pensamento, se não limitava ao domínio da razão prática.

A filosofia sergiana parte e fundamenta-se em duas ideias básicas: por um lado, a da correlatividade do sujeito e do objecto, do eu e do não-eu, que só em função um do outro têm existência e sentido e o paralelo reconhecimento da existência de uma realidade física ou Físis, independente da consciência; por outro, o postulado da inteligibilidade do mundo, que



precede todo o conhecimento e toda a ciência, e tem a sua sede na estrutura legalista da consciência e no princípio da «unidade legal do múltiplo» que dela directamente decorre e que funda, simultaneamente, o «dever ser moral» e o «dever ser inteligível».

No que respeita à noção de Físis, entendia-a Sérgio não como um ser, uma coisa ou uma substância, mas como um devir, uma actividade constante, uma cadeia de acções e reacções, que nos envia sinais, as sensações ou as intuições sensíveis.

A ideia central do idealismo sergiano encontrava-se naquilo que designava pela «crença na espontaneidade criadora da mente, que constrói na percepção e nas concepções científicas», na ideia de que, no conhecimento, o espírito é sempre activo, cabendo-lhe a iniciativa da pergunta e da resposta e na decisiva importância que atribuía à percepção como construção do intelecto, na paralela desvalorização da sensação ou da intuição sensível, no relevo que, tal como Leonardo, conferia à categoria de *relação* em lugar da de *substância* e no papel privilegiado que atribuía ao juízo em detrimento do *conceito*, que considerava resultar sempre da actividade judicatória do intelecto.

Apresentando-se como um racionalista crítico, Sérgio concebia a razão como criadora, organizadora,

estruturadora e unificadora, abrangendo a totalidade dos factos da consciência, incluindo não só o domínio cognitivo das percepções, mas também o sentimento e a vontade, configurando-se, por isso, simultaneamente, como *razão especulativa, espiritual e prática*, sendo, na sua globalidade, um pendor a estabelecer uma harmonia, uma coerência, uma unidade de relações atendíveis em toda a vida da mente humana e a instaurar uma ordem não só lógica mas real entre os homens, tanto no plano dos objectos e do saber como no das acções, da vontade, das representações sociais e dos sentimentos.

Era neste conceito de razão, com seu intrínseco dinamismo e radical voluntarismo, que se fundava a noção nuclear de *uno unificante*, visto pelo filósofo como o espírito como impessoal unidade transcendental de apercepção, a razão como ser-acto, espiritual e puro que, sendo a busca da unidade em tudo, constituiria a manifestação do universal no indivíduo, naquilo que nele não é individual, do absoluto no pensamento.

Esta noção sergiana de uno unificante, do mesmo passo que fundava o seu pensamento ético, revelava-se indissociável da sua ideia de Deus, próxima da de Antero, tal como Sérgio o interpretava, de um

Deus imanente à consciência, «constelação de ideias morais», concebido como princípio supremo absoluto e impessoal, princípio de unidade e princípio universalista do dinamismo mental, foco do pensar universal e cúpula de um edifício puramente intelectual, Acto dos actos de pensamento objectivo.

Deste modo, para Sérgio, a única via para alcançar uma concepção de Deus ou do divino como unidade do puro inteligível seria a reflexão sobre a consciência do homem, em que, pela retrocessão ao mais interior dessa mesma consciência, o divino lhe apareceria como o Acto-Uno imanente à consciência, como unidade unificante do seu dinamismo interno, como o que se eleva à consideração do Todo e se dirige para o universal e o eterno e deseja e realiza a objectividade e o bem.

4. Racionalista e livre-pensador como António Sérgio, Raul Proença (*O Eterno Retorno*, 1987 e 1994), seu companheiro na *Seara Nova*, se com ele coincidia ou convergia em muito no plano político, dele divergia em três pontos fundamentais: no modo de conceber a razão, na resposta ao problema ontognosiológico e na importância atribuída ao problema de Deus e na resposta que lhe dava.

Ao intelectualismo sergiano contrapunha Proença um conceito de razão e uma forma de racionalismo que não ignorava nem menosprezava o papel e o valor do sentimento e da vontade, assim como ao idealismo racionalista e crítico do autor dos *Ensaio*s preferia uma atitude realista ou ideo-racionalista quanto ao problema do conhecimento e da origem das ideias.

Por outro lado, enquanto, na meditação sergiana, a concepção de Deus como imanente à consciência era simples decorrência da sua ideia transcendental do espírito como uno unificante, para o atormentado pensador de *O Eterno Retorno*, a interrogação sobre a existência de Deus e sobre a imortalidade pessoal, bem como o problema religioso, constituíam a interrogação primeira com que a sua reflexão, dramática e agonicamente, desde cedo se defrontou.

Tendo partido, no seu caminho especulativo, do monismo evolucionista e determinista e de uma decidida e ingênua posição ateísta, em muito marcada pela lição teofilina, o jovem Proença em breve dele se afastaria para passar a admitir a soberania suprema da razão, a liberdade do proceder moral e a existência de um sentido religioso, eterno e subsistente para além de todas as transformações ou vicissitudes históricas e afirmar que acima de Deus, que é uma

criação pessoal, há algo de mais rico e superior, que é o Divino, e que a religião constitui a própria vida, na sua extensão e na sua ascensão, ultrapassando o dogma, pois nela a potência do amor sobreleva a diversidade das seitas e o Divino sobrevive a Deus, pelo que ser religioso seria acreditar que, para além do Deus pessoal, existe o eterno Amor, que cria as almas, as purifica, diviniza e exalta e, no futuro, unirá os homens na mesma bênção luminosa.

Este singular criacionismo, em certa medida não muito distante do leonardino, virá, no entanto, a ser depois abandonado pelo filósofo, que passará a perfilhar o que denominou um «ateísmo mitigado», de base fundamentalmente ética, como o de Basílio Teles.

Para o combativo pensador seareiro, a principal razão ética do ateísmo encontrar-se-ia na convicção de que a crença na não existência de Deus e na inexistência da vida eterna era condição essencial da moralidade, já que só assim o bem seria aceite, aprovado e praticado por si mesmo e não tendo em vista qualquer prémio ou sanção futuros.

A este primeiro e fundamental argumento a favor do ateísmo aditava Proença o já perfilhado por Basílio da incompatibilidade entre a existência de Deus e a realidade do mal, notando, contudo, que, sendo im-

possível basear juízos de existência em juízos de valor, a única coisa que poderia afirmar com relativa segurança seria a quase infinita improbabilidade da existência de Deus, não deixando de acrescentar que, caso Deus existisse, seria necessariamente pessoal, pois o panteísmo se lhe afigurava um mero *fractus vocis* ou uma simples criação literária. Segundo o pensador, o que verdadeiramente lhe interessava não era a imortalidade dos seus átomos materiais ou de qualquer cosmos ou substância metafísica, mas a do seu próprio espírito, «com a memória inteira e a sociedade eterna de todos os espíritos que ele amou, e junto dos quais viveu horas de comoção suprema».

Negando, como Sérgio, a divindade de Jesus, Proença não deixava, como ele, de reconhecer o alto valor moral da doutrina cristã como doutrina de misericórdia que impõe a justiça, a bondade, a caridade, o perdão de todo o pecador sinceramente arrependido, a lei do auxílio mútuo, da reciprocidade e da solidariedade moral, mas recusando, em contrapartida, o que, nela, designava por doutrina do sacrifício e por doutrina da vingança.

5. Estreitamente ligada à *Renascença Portuguesa* esteve a criação, por Leonardo Coimbra, enquanto

Ministro da Instrução Pública, da primeira Faculdade de Letras do Porto (1919-1931), que, nos escassos e breves doze anos da sua existência, não só reuniu um notável conjunto de professores em que, no domínio filosófico, além do próprio Leonardo, avultam Teixeira Rego (1881-1934), Aarão de Lacerda (1890-1947) e Newton de Macedo (1894-1944), como logrou formar um diversificado e valioso grupo de discípulos, que iriam marcar, decisivamente, a reflexão filosófica portuguesa na segunda metade do século xx, com particular destaque para Álvaro Ribeiro (1905-1981), José Marinho (1904-1975), Sant'Anna Dionísio (1902-1991), Delfim Santos (1907-1966), Agostinho da Silva (1906-1994) e Augusto Saraiva (1900-1975).

Profundamente marcado pelo convívio com Bruno, que reconhecia como mestre, Teixeira Rego, preocupado, como Leonardo e Pascoaes, pelo problema ou mistério do mal, na sua obra fundamental *Nova Teoria do Sacrifício* (1918), numa linha de pensamento evolucionista, de cariz naturalista e imanentista e não já espiritualista, como Junqueiro e Pascoaes, procurou demonstrar que, na origem da espécie humana e na passagem do antropóide para o homem,

se encontrava a substituição da alimentação frugífera pela alimentação carnívora.

Se Teixeira Rego abordou o estudo da religião e do fenómeno religioso de uma perspectiva naturalista e profana, o seu colega Aarão de Lacerda, no estudo sobre *O Fenómeno Religioso e a Simbólica* (1924), procurou compreendê-lo a partir do que denominou *sentimento real da transcendência* e do reconhecimento do carácter universal do fenómeno religioso.

Por seu turno, Newton de Macedo, principalmente nos livros *Introdução à Filosofia* (1929) e *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu* (1930) desenvolveu a sua reflexão nos quadros da filosofia criacionista leonardina.

6. Este terceiro momento no desenvolvimento da reflexão filosófica portuguesa contemporânea ficou ainda assinalado pelas primeiras e mais significativas expressões do neopositivismo e pelo regresso à consideração filosófica do direito, banida pela reforma universitária de 1911, de clara inspiração positivista.

O positivismo lógico ou neopositivismo, inspirado na Escola de Viena e no Grupo de Cambridge, que, no final dos anos de 1930, Delfim Santos sujeitou a rigorosa, bem informada e densamente reflectida crítica,



no livro *Situação Valorativa do Positivismo* (1938), encontrou os primeiros sequazes portugueses em dois pensadores da mesma geração de Leonardo Coimbra, Abel Salazar (1889-1946) e Vieira de Almeida (1888-1962).

O primeiro, cuja atenção reflexiva começou por ser solicitada pela psicologia, no *Ensaio de Psicologia Filosófica* (1915), encaminhou, depois, a sua actividade especulativa para o domínio da estética (*O que É a Arte?*, 1940) e da filosofia da História (*A Crise da Europa*, 1943), numa perspectiva aguerrida e apaixonadamente antimetafísica, para a qual o saber científico-natural se apresentava como o único válido.

Por seu turno, Vieira de Almeida dedicou a parte mais significativa da sua obra aos problemas lógicos, em livros como *A Impensabilidade da Negativa* (1922), *Lógica Elementar* (1943) e *Iniciação Lógica* (1956), não descurando, no entanto, outras disciplinas filosóficas, como a gnosiologia e a epistemologia, a filosofia da história, a psicologia e a filosofia da arte, sobre as quais deixou abundante bibliografia, alguma redigida em francês (*Filosofia da Arte*, 1942, *Introdução à Filosofia*, 1943, *Aspectos da Filosofia da Linguagem*, 1944, *Rumos da Psicologia*, 1958, *Pontos de Referência*, 1961). Do seu magistério vi-

riam a reclamar-se, nos períodos seguintes, pensadores como Edmundo Curvelo (1913-1955) e Mário Sottomayor Cardia (1941-2006), cuja meditação se desenvolveu, igualmente, nos quadros do positivismo lógico.

Também o neokantismo, que inspirava, de modo relevante, a trajectória especulativa sergiana, encontrou, neste período, algum eco entre nós, quer nos valiosos trabalhos de historiografia filosófica e cultural de Joaquim de Carvalho (1892-1858), quer, principalmente, na reflexão desenvolvida por L. Cabral de Moncada (1888-1974) no campo da filosofia política e jurídica, a ele se devendo o regresso da consideração filosófica do direito ao ensino público a partir do final da década de 1930, depois de um quarto de século de proscricção da disciplina.

Neste período há ainda a registar os tentâmes especulativos de Fernando Pessoa (1888-1935), cuja poesia se reveste de reconhecida intencionalidade e densidade filosófica, tanto a ortónima como a heterónima, a proposta «vertiginista» contida no ensaio *Liberdade Transcendente* (1913), de Raul Leal (1886-1964), e a reflexão, de precursor recorte existencial, de Fidelino de Figueiredo (1889-1967), autor que, no entanto, só no período seguinte viria a publicar a

parte mais significativa da sua obra de pensamento. De sentido existencial se apresenta, também, a ímpar criação literária de Raul Brandão (1867-1930), com especial destaque para o seu romance *Húmus* (1917) e para o seu teatro, perpassados por veementes e angustiadas interrogações sobre o sentido da vida e da condição humana, que, na sua fremente luta pela imortalidade, o aproximam de Unamuno e Raul Proença.

## V

### QUARTO PERÍODO: 1943-1981

1. A absurda decisão política de extinguir a Faculdade de Letras do Porto, tomada, em 1931, pelo governo da Ditadura Militar, grosseiramente justificada por razões financeiras e dissimulada com um simultâneo mas fictício, por efémero, encerramento de outra escola universitária criada pela República, a Faculdade de Direito de Lisboa, e a súbita e dramática morte de Leonardo Coimbra, cinco anos mais tarde, para além do imediato e brutal choque emocional que causou nos seus discípulos mais próximos, que a vida profissional entretanto dispersara por diversos liceus de província ou encaminhara para centros universitários ou científicos estrangeiros, contribuíram, de modo decisivo, para os congregar na tarefa comum de interpretação e valorização da obra filossófica do mestre e para uma melhor compreensão

do significado e valor da anterior tradição especulativa portuense de Amorim Viana, Bruno e Basílio Teles e para reforçar, em cada um deles, a responsabilidade e a necessidade de honrar, prolongando-a, dinâmica e criadoramente, essa mesma tradição, realizando, cada um, na medida em que lhe fosse possível, uma obra pessoal de reflexão sobre o que mais importa, ainda que em condições adversas e perante a previsível incompreensão de um meio cultural ainda muito marcado pela herança positivista ou dividido por mesquinhas rivalidades ou querelas literárias ou políticas.

Se nessa tarefa de valorização hermenêutica da tradição especulativa portuense, que a extinta Faculdade de Letras sobremaneira enriquecera, os primeiros passos foram dados por Sant'Anna Dionísio e Delfim Santos, nos estudos e iniciativas que, ainda em vida de Leonardo, empreenderam, viria a ser, no entanto, Álvaro Ribeiro que, em 1943, na sequência do opúsculo do mestre sobre *O Problema da Educação Nacional* (1926), procuraria formular, adequadamente, *O Problema da Filosofia Portuguesa* que, para o discípulo, se poria em duas instâncias distintas mas complementares: o domínio pedagógico, com a criação e estruturação da Faculdade de Filosofia capaz

de formular o sistema de pensamento que, superando a acanhada visão positivista, permitisse uma melhor compreensão dos problemas humanos, dos segredos naturais e dos mistérios divinos, e o plano hermenêutico de actualização da tradição especulativa nacional, nomeadamente da representada, modernamente, por Bruno, Junqueiro e Leonardo.

A proposta alvarina, acolhida com hostilidade ou indiferença pelos meios universitários e culturais, mereceu, no entanto, atenta compreensão e valorização por parte de pensadores e intelectuais como José Marinho, Eudoro de Sousa, António José Brandão, F. Cunha Leão, Amorim de Carvalho ou José Régio, bem como de alguns jovens ensaístas da geração seguinte, como António Quadros, Afonso Botelho, Orlando Vitorino e João Ferreira, ou a crítica de personalidades como Manuel Antunes, Joel Serrão e Eduardo Lourenço, ainda quando esta nem sempre revelou isenta compreensão das teses do propositor do problema da filosofia portuguesa ou preferiu ver nelas, erradamente, uma encoberta justificação do nacionalismo da situação política do tempo.

Apesar da oposição, em regra mais emotiva do que reflectida, que recebeu de alguns meios universitários e culturais, o problema da filosofia portuguesa

não deixou de ocupar decisivo e central lugar nos debates especulativos e culturais portugueses nas décadas de 50 e 60 do século passado e de estar na origem do movimento 57 — *Movimento de Cultura Portuguesa*, em cujo órgão José Marinho tornou público o seu modo de compreender a essencial harmonia ou compatibilidade entre o carácter situado do filosofar e a universalidade da filosofia, enquanto demanda múltipla e convergente do uno do ser e da verdade.

Após o tempo longo de debate apaixonado, coube a uma nova geração começar a considerar, sem quaisquer preconceitos ideológicos ou políticos mas com serena atenção reflexiva, fundada numa rigorosa e exigente exegese e hermenêutica, os textos em que, desde Prisciliano, Paulo Osório e São Martinho de Dume, se contém o pensamento mais seriamente pensado pelos portugueses ao longo dos séculos.

Assim, sobretudo a partir do magistério exemplar de J. S. Silva Dias, em Coimbra, Francisco da Gama Caeiro, em Lisboa, e Eduardo Abranches de Soveral, no Porto, no último quarto de século, multiplicaram-se as teses e as reuniões científicas sobre filósofos portugueses, culminando nos sete volumes da recente *História do Pensamento Filosófico Português*

(1999-2004), dirigida por Pedro Calafate e na qual colaboraram estudiosos de várias gerações e de muito diversas orientações especulativas, ao mesmo tempo que se tem assistido a uma programada reedição, incluindo inéditos e dispersos, das obras fundamentais da nossa tradição filosófica, de Prisciliano a A. Miranda Barbosa, incluindo algumas edições críticas, como está acontecendo com a obra de Leonardo Coimbra e José Marinho. Nesta múltipla actividade de estudo, investigação, reedição e preparação de textos merece destaque a acção de instituições como a Universidade Católica Portuguesa, através de diversos dos seus Centros Regionais, as Faculdades de Letras de Lisboa e do Porto, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, a Fundação Calouste Gulbenkian e a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, que com várias delas vem colaborando.

Deste modo, poderá dizer-se que, quando, em 1981, o seu propositor terminou a sua viagem terrestre, o problema da filosofia portuguesa se encontrava, em boa parte, resolvido, pois, embora nenhum dos cursos ou departamentos universitários de Filosofia houvesse realizado, integralmente, o programa proposto pelo filósofo português, a existência, o significado e o valor da filosofia pensada por portugueses



começavam a ser aceites e reconhecidos sem oposição cultural ou reflexivamente relevante, designadamente por parte do mais influente dos seus anteriores detractores, a Universidade.

2. A obra de Álvaro Ribeiro não se limita, porém, ao opúsculo de 1943, que tanta ressonância cultural veio a ter neste período, pois o filósofo delineou, ao longo de três decénios, um pessoal sistema filosófico, de decidida orientação criacionista, no qual vieram a ocupar especial destaque a antropologia, a pedagogia e a teologia filosófica (*Apologia e Filosofia*, 1953, *A Arte de Filosofar*, 1955, *A Razão Animada*, 1957, *Escola Formal*, 1958, *Estudos Gerais*, 1960, *Liceu Aristotélico*, 1962, *Escritores Doutrinados*, 1965, *A Literatura de José Régio*, 1969, *Uma Coisa que Pensa*, 1975, *Memórias de um Letrado*, 1977-1980, *Dispersos*, 2004-2005).

Para o autor de *A Razão Animada*, a filosofia não constituía uma ciência ou um corpo de doutrina mas uma arte, um esforço para o conhecimento especulativo do absoluto e dos princípios transcendentais, cujo princípio fundamental era a ideia de Deus e cujo objecto eram as relações do mundo natural com o mundo sobrenatural, o estudo do invisível e do in-

sensível, vindo, por isso, a consistir no humano processo de, por amor, transformar a crença em ciência.

Segundo o filósofo português, as três ciências filosóficas fundamentais seriam a *antropologia*, a *cosmologia* e a *teologia*.

Os problemas essenciais da primeira seriam os da origem, liberdade e destino do homem, que, no entanto, só poderiam ser resolvidos por recurso ao sobrenatural, pelo que seria na religião que se encontrava a verdadeira doutrina sobre cada um deles. Afirmando-se filósofo criacionista, Álvaro Ribeiro admitia que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, pelo que a doutrina evolucionista deveria ser entendida como circunscrita à evolução da humanidade e não alargar-se à transformação das espécies zoológicas. O seu criacionismo admitia a criação como algo actual e permanente e não como um acto único, concluído no passado, bem como a noção religiosa de queda ou pecado original, de que seriam consequências o mal, o sofrimento, a dor, a infelicidade e a morte.

A antropologia filosófica de Álvaro Ribeiro concebia o homem como *razão animada*, pois o que o caracteriza é o elemento espiritual, a exaltação das suas faculdades gnósticas e das suas virtudes éticas, assim

como é a palavra, a linguagem articulada, de origem sobrenatural, o que radicalmente o separa do animal.

Intimamente ligada à sua doutrina do espírito ou razão animada, porque em relação com outras faculdades gnósicas, como a intuição e a imaginação, estava a resposta que o filósofo dava ao problema da liberdade, que concebia como a própria actividade do espírito, dependente da verdade, do que resultaria que o homem só é plenamente livre quando consegue desprender-se ou desligar-se para se religar com Deus.

Porque admitia que a queda, resultando da perversão da razão e da inversão dos meios com os fins, afectara toda a natureza, pensava que a missão do homem era reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis, no plano primitivo ou original da criação divina, colaborando, assim, no mistério da redenção universal. Esta transformação do homem decaído segue um processo natural evolutivo, que é acelerado pela educação, pela graça divina e pelo milagre e retardado pelo pecado.

No plano cosmológico, o filósofo portuense admitia que a essência da realidade era a energia espiritual e não a matéria corpuscular. Radicalmente dinamista, pois aceitava que, com excepção de Deus, tudo no mundo se encontrava em movimento, a sua

cosmologia caracterizava-se, também, pelo seu pluralismo ontológico, por conceber a matéria como elemento subtil emanado de Deus, um simples conjunto de imagens ou de sensações que não constituía princípio de individuação nem de isolamento de uns seres relativamente aos outros, sendo, conseqüentemente, algo de irreal perante a realidade da vida, da consciência e do pensamento. Por outro lado, o dinamismo cósmico que Álvaro Ribeiro perfilhava inscrevia-se numa ordem universal, postulando, por isso, uma teleologia e encaminhando o pensamento para a aceitação de uma teologia.

Quanto a esta última, entendia-a o filósofo como ciência da palavra divina e doutrina sobre a essência, a existência e os atributos de Deus. No que se refere à essência divina, porque é incompreensível, incognoscível e misteriosa, só nos é dado conhecê-la através da revelação, a qual nos permite aceder a verdades que o homem nunca lograria alcançar pelos processos normais da razão, e que, sendo embora superiores à mesma razão, não são contrárias a ela. Advertia, contudo, que se a revelação divina se efectua por mediação angélica — não através da palavra, porque nem Deus nem os anjos falam, mas pela actuação intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos

homens que falam e escrevem — é por inferência que a razão ascende ao conhecimento de Deus e à possibilidade de um ser absoluto, infinito e universal.

3. A filosofia de José Marinho, cuja expressão mais acabada se encontra na *Teoria do Ser e da Verdade* (1961), do mesmo passo que representa a realização daquela ontologia do Espírito que era o escopo da meditação leonardina em sua derradeira e inconcluída fase, constitui, também, a superadora síntese do pensamento metafísico de Bruno e Pascoaes e a recuperação e legitimação especulativa das noções principais de enigma e de mistério, abrindo novas vias à reflexão ontológico-metafísica.

Assumindo-se como *teoria*, isto é, como *visão* e não como sistema e partindo da noção de *visão unívoca*, visão instantânea da plenitude e da unidade de todo o ser e de toda a verdade, o pensamento de José Marinho tem, no entanto, consciência de que toda a teoria é sempre visão assumida num limite, aquele em que surge o enigma do ser, do pensamento e da verdade, das intrínsecas relações do ser e da verdade e do vínculo irrefragável, ténue e subtil entre a visão unívoca e cisão, entre o que une e o que cinde.

Assim, segundo o filósofo, sem o que cinde absolutamente no que absolutamente une não há saber do espírito, nem exercício autêntico do pensamento. É, pois, o espírito ou *insubstancial substance*, que só é pela assunção do Nada, aquele pelo qual em nós e para nós há todo o segredo de cindir e unir. Ora, se é do enigma — que surge quando do ser da visão unívoca se separa o espírito para o múltiplo irreduzível — que todo o pensamento enquanto tal depende, é à interrogação do espírito que todo o pensar regressa. Deste modo, o enigma apresenta-se-nos, simultaneamente, como trânsito para todo o outro do ser e da verdade e como recurso incessante para a visão unívoca e ser da visão, como o que absolutamente é, sendo, nesta medida, o que, a todo o instante, torna possível o pensamento.

Mas se a verdade aparece como aquilo sem o qual o ser não é ou não é para si, tanto o enigma e o mistério como a cisão afectam toda a verdade e, então, não só o ser da visão unívoca aparece como o que de si se cinde infinitamente como a visão e a verdade da visão são, para si, o que se cinde absolutamente. Esta é a cisão autêntica, a que surge do que pensa e no próprio pensamento e na qual, do Nada que assumem, o espírito e o pensamento são

tal qual são em seu verídico princípio. No mais profundo seio da cisão autêntica se descobre, então, o princípio de todo o saber e a razão subtil de todo o enigma e de todo o mistério — o mesmo que une, cinde, o mesmo que cinde, une, eternamente — assim como se revela o sentido do espírito como insubstancial substante, como aquele pelo qual é possível a visão unívoca e a cisão em sua imensidade, como o que assume o Nada e suporta toda a negação e, no afirmar sem palavras, afirma a perfeita união, tudo quanto é como o que é absoluta e eternamente.

Deste modo, se o amor e a fé, o juízo e a razão, emergem do ser da verdade na cisão, os dois primeiros fazem-no como o que recorre sempre para a visão unívoca e ser da visão e os dois últimos como o que assume a responsabilidade crucial de ligar o que se separou, de mais profundamente unir o que se cindiu, de fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco, à verdade no espírito e segundo o espírito. Quando, assim, o espírito ou insubstancial substante se conhece na plenitude cumulativa da cisão e da visão unívoca, identifica-se com a liberdade. Advertia, contudo, o subtil filósofo que a liberdade não é do ou para o homem, mas liberdade de Deus

e para Deus, pois só na relação de todo o revelado para todo o oculto pode ter princípio o que liberta.

De acordo com o pensamento denso e depuradamente expresso na *Teoria*, aos caminhos da ontologia do ser enquanto ser, que a nada conduzem, há que contrapor uma ontologia do espírito, que, partindo da plenitude da visão unívoca, se conclui na essencial liberdade divina, na sabedoria iniciática do que instantaneamente une para infinitamente cindir, do que infinitamente cinde para absolutamente unir (*Aforismos sobre o que mais importa*, 1994, *Ensaio de Aprofundamento*, 1995, *Significado e Valor da Metafísica*, 1997, *Nova Interpretação do Sebastianismo*, 2003, *Da Liberdade Necessária*, 2006, *Filosofia Portuguesa e Universidade da Filosofia*, 2007).

4. Por seu turno, Sant'Anna Dionísio (*Cépticismos*, 1929, *Pensamento Invertebrado*, 1931, *Rio de Heraclito*, 1956), se sempre reconheceu o magistério essencial e exemplar de Leonardo Coimbra, não deixou de desenvolver um pensamento que revela também claras ou secretas afinidades com o de Bruno e Pascoaes, e, apresentando-se de feição marcadamente existencial e trágica, como o de um Unamuno ou um Chestov, é constitutivamente intuitivo, enig-



mático, interrogativo, fragmentário ou «invertebrado», pelo que encontrou no aforismo, na reflexão e no solilóquio o modo mais adequado para exprimir uma filosofia que, buscando uma visão unitária do Ser, acabava por reconhecer que o mundo é impensável e o ser é ininteligível e irreduzível ao pensamento. Daí que sejam sempre de interrogativo sentido as respostas que avançou quanto ao problema da existência de Deus, da justificação do mal, do sentido da vida e da imortalidade.

Quanto ao primeiro problema, começando por afirmar que Deus «apenas pode ser pressentido ou vislumbrado», o filósofo sustentava que, «se sem Deus pouco se explica, sem Deus nada se explica», para parecer inclinar-se para uma posição de tipo panteísta que, reconhecendo ser «pobre, melancólica, desconfortável», no entanto, se lhe afigurava mais de acordo com a realidade das coisas, admitindo, tal como Bruno e Pascoaes, que Deus seria um Deus diminuído e não onipotente que, como o homem, teria de enfrentar a força incoercível do mal e a tendência separativa, pois ambos seriam um e o mesmo.

No que respeita às relações de Deus com o homem, o filósofo tanto admitia que Deus, se existe, nos ignora ou olha com indiferença, como, numa li-

nha de pensamento próxima do criacionismo de Leonardo Coimbra, afirmava que do ser nada se esquece e que, na mónada suprema ou Deus, a memória é, de modo inefável, íntegra e excedente, memória plena e perfeita, não só do que se deu, como do que se dará e do que poderia ter-se dado, memória que, em cada instante, abrangeria não só o futuro como o «limbo infinito do Possível».

Relativamente ao problema da imortalidade, que, para o filósofo, como para Raul Proença, era o primeiro e mais radical problema filosófico, o pensamento de Sant'Anna Dionísio apresentou-se sempre decidida e angustiadamente afirmativo: ao mesmo tempo que reconhecia que tanto a nossa inteligência como a nossa angústia exigem a imortalidade, não deixava de notar que a única garantia de que a vida humana deveria ter um sentido e um significado moral era o nosso desejo de que assim fosse, para concluir, porém, que o mais provável era a morte ser um fim e a crença na vida supraterrrestre uma vã quimera, desmentida por cada morte individual e pela impassibilidade da natureza perante a santidade e o crime. Mas porque o homem, sendo uma parcela do universo, era uma parcela de Deus, a alma, se acaso sobrevivesse ao corpo e dele viesse a libertar-se,

prossequindo, assim, a sua intrínseca associação ou integração no Todo, decerto continuaria a ser cega para o Ser que a absorveria, pelo que, em caso algum, a imortalidade seria pessoal.

5. Como os três últimos, também Delfim Santos sempre reivindicou o magistério leonardino como fonte e inspiração do seu percurso especulativo.

Entendendo a filosofia como aporética e hermenêutica, como esforço de autognose e busca dos fundamentos últimos do saber, de carácter radicalmente não explicativo e não solucionante, o filósofo portuense dividiu a sua atenção especulativa pelos dois domínios complementares da ontologia e da antropologia (*Situação Valorativa do Positivismo*, 1938, *Da Filosofia*, 1939, *Conhecimento e Realidade*, 1940, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, 1946).

Quanto ao primeiro, a sua filosofia foi sempre exigente de uma ontologia pluralista e de uma teoria do conhecimento cujo escopo essencial era a determinação dos princípios mais adequados a cada uma das regiões da realidade: matéria, vida, consciência e espírito.

Também no plano antropológico esta mesma exigência de adequação era radical no pensamento delfi-

niano, segundo o qual o conhecimento do homem só é possível a partir da noção de *situação*, a única que nos permite saber *quem é* esse «animal metafísico» a que chamamos homem. Substituindo à noção tradicional de *substância*, adequada apenas à região da matéria, a noção de *existência*, atributo específico do homem, a antropologia torna-se ciência do singular e concreto de cada homem. O fundamento da existência é a liberdade, o que o homem atinge pelo acto de libertação e que lhe revela a própria autenticidade. Na existência, porém, nem tudo depende do homem, pois há algo de que o homem depende. A transcendência, contudo, oculta-se ao homem e à sua razão, pelo que, para ele, transcendência radical é, apenas, a sua subjectividade.

6. Augusto Saraiva, filósofo aforístico, como Sant'Anna Dionísio, e agnóstico, como Delfim Santos, partindo, igualmente, do magistério de Leonardo, desenvolveu a sua actividade especulativa com base numa livre e pessoal reflexão da filosofia hegeliana.

Porque, em seu entender, a verdade se situa no Absoluto, sendo, por isso, para o homem, um puro possível, a função primordial do conhecimento é tornar o real inteligível. Como, porém, nada pode ser

conhecido directamente, por o acto de conhecimento supor a distinção irreductível do sujeito e do objecto, aquele é necessariamente dialéctico, envolvendo o diálogo do ideal e do real e a progressiva assimilação do sujeito e do objecto.

Deste modo, o critério da inteligibilidade não pode deixar de ser o do acordo e da universal coerência, que vise conseguir tal inteligibilidade através de uma dialéctica integradora do pensamento e da acção, do universo e do homem, o que implicará, então, postular a unidade essencial do Ser e a identidade ideal do ser e do conhecer, em que a dualidade sujeito-objecto venha a radicar numa unidade transcendental.

Assim, a inteligibilidade, como busca da verdade, implica pôr a totalidade da experiência de acordo com a razão num processo criador e libertador em que uma e outra se integram e mutuamente se acrescentam, pelo que o método adequado ao conhecimento e à sua estrutura dialéctica será o da *razão experimental*, a que corresponde uma atitude filosófica ideo-realista, noções fundamentais do pensamento leonardino que o discípulo procurou desenvolver numa perspectiva filosófica parcialmente diversa da do mestre (*Reflexões sobre o Homem*, 1946).

7. Tal como acontece com a maioria dos pensadores que beneficiaram do magistério directo de Leonardo Coimbra, Teixeira Rego e Aarão de Lacerda, também o pensamento de Agostinho da Silva se caracteriza por um impulso de natureza ontoteológica, que o fez dedicar constante atenção reflexiva ao fenómeno religioso e procurar no mais alto plano teodiceico o fundamento e a razão do ser da sua obra especulativa, pedagógica e literária e da fecunda e múltipla acção cultural e educativa que desenvolveu em Portugal e no Brasil.

Opondo-se, desde sempre, tanto ao que é ortodoxo como ao que é heterodoxo, por considerar que tanto um como o outro exprimem apenas uma parcela da substancial unidade da vida e do ser, o pensador dizia preferir-lhes o paradoxo, por ser o único que, ao abranger em si os aparentes e complementares contrários e opostos, contém em si a totalidade do uno.

Esta feição paradoxal do pensamento agostiniano revela-se, desde logo, na sua ideia de Deus, que o pensador via como um ser que se mantém em silêncio e não fala nem monologa, mas que, no entanto, é pensamento pensante, se bem que pensamento sem pensador, assim como é o supremo ser paradoxal,

cuja fatalidade consiste em ser livre e em não poder deixar de sê-lo, dado que é a perfeita liberdade.

Pensando que a verdadeira criação foi a que criou de si próprio o Criador, numa visão filosófica inesperadamente próxima da de Domingos Tarroso, acrescentava Agostinho da Silva que Deus, átomo inicial, pré-átomo ou não-átomo, teria explodido em mundo nos limites da luz logo que a consciência, que nele estava incluída, tomou conhecimento de si, vendo-se, ou sendo, então, como sujeito e objecto.

No momento em que Deus explode em mundo, Deus deixa de ser como Absoluto ou Deus em si ou para si, e é já a Trindade ou Deus para nós. Para o pensador, antes de haver mundo, haveria apenas Deus como infinita possibilidade criadora, entre cujos atributos se inscreveria a consciência, a qual não existiria senão em Deus, pelo que não teria surgido no mundo com a criação.

Segundo Agostinho da Silva, ao ter Deus consciência de si, haveria já não uma mas duas pessoas, o sujeito da consciência e o seu objecto. Ao ver-se Deus como sujeito e objecto, consigo mesmo dialoga e de si mesmo gera o Filho, pelo que o Pai e Filho são um e o mesmo, há neles identidade e a mesma substância, sendo sua comum essência o

Espírito Santo, que, no entanto, deles é independente, sem deixar de com eles ser em perfeita e íntima unidade.

Deus, como contínua e permanente criação, está sempre inventando, mantendo uma infinita possibilidade de inventar mais, ao passo que, como Espírito, tem a contrária e também infinita possibilidade de nada inventar, daqui resultando, então, que Deus se apresenta vários e uno ao mesmo tempo, como ser e não-ser, como Ser e Nada, como existente e inexistente.

Por outro lado, sendo o Absoluto divino totalidade de tudo quanto existe, tal absoluto só o será plenamente se puder abranger em si não só o próprio mal e o diabo, como tudo o que é ou se apresenta como negativo.

Assim, porque todo o mundo é Deus e o homem é irmão da natureza, a marcha do universo não pode deixar de se encaminhar no sentido do regresso ao divino originário e eterno de que provém toda a criação, pelo que a redenção será universal e nela todo o dividido e separado será reunido, todo o mal será abolido ou reassumido e o próprio diabo regressará ao seio divino de que se apartou (*A Religião Grega*, 1930, *Conversação com Diotima*, 1944, *Parábola da*



*Mulher de Loth*, id., *Glossas*, 1945, *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, id., *Diário de Alcestes*, id., *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, 1957, *Um Fernando Pessoa*, 1958, *As Aproximações*, 1960, *Só Ajustamentos*, 1962, *Dispersos*, 1988, *Educação de Portugal*, 1989).

8. Próximo deste conjunto de pensadores formados na primeira Faculdade de Letras do Porto, em grande parte pela demorada atenção que deu ao pensamento e à obra de Leonardo Coimbra e pelo longo convívio que manteve, em Portugal, com Delfim Santos, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Sant'Anna Dionísio e, no Brasil, com Agostinho da Silva, que acompanhou, primeiro, em São Paulo e, depois, em Santa Catarina e Brasília, foi Eudoro de Sousa (1911-1987).

Filosofia da mitologia, que concebe como cosmo-fania, entendendo o mito não como relato do aparecimento dos deuses no mundo mas como o seu desaparecer no aparecimento do horizonte do mundo, que tem, assim, no sacrifício divino a sua origem, o pensamento de Eudoro de Sousa apresenta evidentes afinidades com aspectos fundamentais da «Escola portuense». Com efeito, a sua ideia de que é o sacri-

fício de um deus que torna possível o mundo ou o faz vir ao ser, se, por um lado, desenvolve e amplia, num plano de maior altura reflexiva, o intento de Teixeira Rego de pensar a origem a partir de uma teoria do sacrifício, por outro, constitui, no domínio da mitosofia ou da filosofia da mitologia, o equivalente da visão da queda em Deus como causa do mundo de que parte a teurgia brunina, do mesmo passo que, no modo como considera a essência da simbólica e a sua consubstancial relação com o sagrado, retoma, em renovados termos, o melhor da meditação de Aarão de Lacerda (*Dioniso em Creta*, 1973, *Horizonte e Complementaridade*, 1975, *Mitologia*, 1980, *Mito e História*, 1981).

9. Mercê do superior magistério de Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos e Agostinho da Silva, a tradição especulativa da «Escola portuense» encontrou continuadores e renovadores nas gerações seguintes, a partir da segunda metade da década de 50 do século passado, apresentando-se, ainda hoje, como a mais viva, dinâmica e original via do pensamento português.

Assim, António Quadros (1923-1993) dividiu a sua actividade especulativa por dois domínios comple-

mentares e convergentes, o de uma estética cujas categorias partiam da fenomenologia da arte portuguesa e de uma aprofundada meditação sobre o seu radical elemento simbólico, e o de uma Filosofia da História de feição teleológica e escatológica, em que desempenhava papel essencial uma teoria do mito, visando, uma e outra, a hermenêutica da *razão de ser* de Portugal (*Introdução a uma Estética Existencial*, 1954, *O Movimento do Homem*, 1963, *Introdução à Filosofia da História*, 1982, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, 1982-1983, *Portugal, Razão e Mistério*, 1986-1987).

Afonso Botelho (1919-1996), numa obra reflexiva de grande densidade, seriedade e rigor, retomou temas essenciais da tradição renascente, como a saudade, o amor e a morte, numa filosofia que, partindo de tratamento do problema ou mistério do mal, se conclui numa teoria do mito e numa ontologia da saudade, dedicando também demorada atenção especulativa à imagem, à imaginação e aos problemas estéticos e políticos (infra, n.º 11) (*Estética e Enigmática dos Painéis*, 1959, *Ensaio de Estética Portuguesa*, 1989, *Da Saudade ao Saudosismo*, 1990, *Teoria do Amor e da Morte*, 1996, *Saudade, Regresso à Origem*, 1997).

Orlando Vitorino (1922-2003) desenvolveu o seu pensamento a partir de uma reflexão pessoal e livre da filosofia hegeliana, em que ocupa também lugar decisivo o problema do mal que constitui o ponto de partida para a sua abordagem dos problemas do direito, da justiça, da liberdade e da propriedade e para a sua teorização do neoliberalismo e das categorias económicas.

O núcleo do pensamento orlandino é uma doutrina do Espírito, entendido como o único absoluto que garante todo o ser, como razão que a si mesma se conhece e como o que é próprio dos princípios enquanto princípios, os quais são expressões do absoluto. Para o filósofo, sendo princípios a *liberdade*, a *justiça* e a *verdade*, necessário seria concluir que o Espírito, porque absoluto e de nada dependendo e a nada estando ligado, é a mesma liberdade, assim como, porque contém em si tudo o que lhe pertence ou lhe é próprio, é a mesma justiça, enquanto, pela verdade, exprime a sua constante presença em tudo, para que a independência e absoluteidade o não tornassem tão infinitamente remoto e distante que viesse a verificar-se uma insuperável cisão onde, abissalmente, tudo se perdesse ou aniquilasse (*Filosofia, Ciência e Religião*, 1959, *Introdução Filosófica à Filosofia*

*do Direito de Hegel*, 1961, *Sobre a Liberdade*, 1964, *Fenomenologia do Mal*, 1970, *Refutação da Filosofia Triunfante*, 1976, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, 1983).

António Telmo (1927) tem seguido uma linha de pensamento que, articulando filosofia e cabala, visa desvendar o sentido secreto da história e da língua portuguesas (*Arte Poética*, 1963, *História Secreta de Portugal*, 1977, *Gramática Secreta da Língua Portuguesa*, 1981, *Filosofia e Kabbalah*, 1989, *Viagem a Granada*, 2005), enquanto Francisco Sottomayor (1927-1985) reflectiu sobre o sentido cosmológico da ciência, em especial da matemática (*Ensaio de Filosofia Portuguesa*, 1991).

Dalila Pereira da Costa (1918), figura singular de pensadora, tem desenvolvido uma reflexão em que a filosofia e a mística se fundem na busca de um sagrado primordial (*A Força do Mundo*, 1972, *Encontro na Noite*, 1973, *A Nova Atlântida*, 1977, *A Nau e o Graal*, 1978, *Os Jardins da Alvorada*, 1981, *Da Serpente à Imaculada*, 1984, *Os Sonhos*, 1991, *Coreografia Sagrada*, 1993, *Os Instantes nas Estações da Vida*, 1999, *Mensagens do Anjo da Aurora*, 2000, *Contemplando os Painéis*, 2004) e Pinharanda Gomes (1939) vem repartindo o seu fecundo labor intelectual

pela interpretação do desenvolvimento histórico do pensamento português e pela reflexão pessoal, numa linha de clara inspiração religiosa, profundamente marcada pela lição de Álvaro Ribeiro (*Exercício da Morte*, 1964, *Peregrinação do Absoluto*, 1965, *Teoria do Pão e da Palavra*, 1973, *Pensamento e Movimento*, 1974, *Entre Filosofia e Teologia*, 1992, *História da Filosofia Portuguesa*, 1981, 1983 e 1991).

10. Acontecimento filosófico de alto significado neste período foi o início de um novo ciclo na reflexão sobre a saudade, que servira de ponto de partida do pensamento poético-filosófico de Pascoaes e constituíra também elemento importante da filosofia criacionista leonardina.

Este novo ciclo na filosofia da saudade teve o seu início no Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências, realizado, em Lisboa, em 1950, com uma comunicação de Joaquim de Carvalho sobre a problemática filosófica da saudade e outra de Afonso Botelho sobre a fenomenologia da saudade no pensamento de D. Duarte, assim se abrindo um debate especulativo e uma linha de reflexão que, nos anos seguintes, encontraria também eco na Galiza e se dirigia em dois sentidos complementares, o da análise

do sentimento saudoso ou da saudade como sentimento e o da consideração do seu sentido ontológico e metafísico.

Para o mestre conimbricense, a saudade seria algo que se dá unicamente na consciência do homem como forma de comportamento perante o presente, que nem prolonga esse mesmo presente que ela vive nem antecipa o futuro que ela deseja, pelo que a temporalidade que lhe é própria é *retrotensa* e não *protensa*. Sendo uma posição ensimesmada e contemplativa, constitui-se e dirige-se a representações fortemente impregnadas de emotividade, pelo que a consciência saudosa seria a presença espiritual de uma ausência já vivida acompanhada do desejo de a tornar a viver.

A esta subtil análise contrapôs Sílvio Lima (1904-1993) que a saudade é essencialmente tridimensional, pois é *retrotensa*, *intensa* e *protensa*, já que é seu elemento constitutivo um desejo de regresso ao passado cuja recordação está na sua origem.

Completando e integrando os resultados das análises de saudade destes dois autores, João Ferreira (1927), partindo da noção de saudade como sentimento complexo, feito essencialmente de lembrança e desejo, cujo substrato é a pessoa humana, nota que

a lembrança é o elemento presente, activo, uma nova forma de vivência do passado, enquanto o desejo se apresenta como o elemento dinâmico, formal da saudade. Por outro lado, a *carência* e a *ausência* apresentam-se também como elementos fundamentais da consciência saudosa, assim como a *experiência*, o *tempo* e a *memória* constituem categorias essenciais da sua fenomenologia.

Nesta linha de consideração do sentimento saudoso e dos elementos da consciência saudosa se inscrevem, também, pensadores e ensaístas como F. Cunha Leão (1907-1974), Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003), Vergílio Ferreira (1916-1996) e, mais recentemente, Eduardo Lourenço (1923), desenvolvendo, prolongando ou completando os resultados das análises de Joaquim de Carvalho.

11. Por sua vez, na segunda linha de consideração da saudade, que atende predominantemente à sua dimensão ou ao seu sentido ontológico e metafísico, destacam-se António Dias de Magalhães, S. J. (1907-1972), e Afonso Botelho.

O primeiro, discípulo de Pascoaes e Leonardo, concebe a saudade como sentimento da contingência, não saciada pelo Absoluto, o sentimento do ser



espiritual vivendo a necessidade absoluta do ser necessário. Deste modo, a saudade apresenta-se como sentimento da necessidade na contingência, do infinito no finito, do transcendente no imanente, do acto na potência, da Existência pura no existente precário e fluente, da infinidade do Espírito no ser espiritual que, não a possuindo, vive a tensão do seu limite ideal, no real e consciente limite do ser. O sentimento puro da saudade não é, pois, saudade de ser *isto* ou *aquilo*, não é o sentimento de um *objecto* que falta, mas de um *sujeito* que sofre por não se possuir e que só se encontrará possuindo-se na doação do ser. Assim, qualquer doação que não seja plenitude do ser o deixará em saudade.

Já para Afonso Botelho, cujo pensamento manteve sempre matriciais relações com o criacionismo de Leonardo e o saudosismo de Pascoaes, actualizados à luz da filosofia de José Marinho, o ponto de partida da reflexão filosófica sobre saudade é a noção de memória originária ou memória da unidade originária do ser ou memória do Éden, memória criacionista que conserva e cria.

É a partir desta noção que o pensador desenvolve a sua metafísica da saudade, em que ocupam lugar nuclear as suas relações com o tempo (segundo o

seu particular saudosismo, a saudade implica a reintegração do tempo ou a sua eliminação), a morte e o amor, que fundamenta o seu conceito de mônada amorosa e de amor convergente e vem a concluir-se pela concepção da saudade como Deus contemplando-se na sua criação, a qual se cumpre por via do amor.

Importantes contribuições para a metafísica da saudade são, ainda, as de Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, sendo, igualmente, de salientar o invulgar interesse especulativo que a saudade continuou a encontrar no último quarto de século, como adiante será referido (VI, 2).

12. No plano institucional, três factos são dignos de especial destaque: a criação, em 1947, da Faculdade de Filosofia de Braga, pela Companhia de Jesus, posteriormente integrada na Universidade Católica Portuguesa (1967), a criação de uma segunda Faculdade de Letras no Porto, três decénios após a extinção da primeira, e a reforma das Faculdades de Letras (1957), que autonomizou o ensino da filosofia, até então integrada na secção de ciências histórico-filosóficas.

Neste período, no corpo docente da Faculdade de Filosofia de Braga, cinco mestres jesuítas se distinguiram: Cassiano Abranches (1896-1983), Diamantino Martins (1909-1979), António de Magalhães, José Bacelar e Oliveira (1916-1999) e Júlio Fragata (1920-1985).

O primeiro, além de ter dedicado demorada atenção hermenêutica ao pensamento de Pedro da Fonseca, sobre o qual nos legou um valioso e pioneiro conjunto de ensaios, centrou a sua reflexão na problemática metafísica, de que escreveu um exemplar tratado (*Metafísica*, 1955), enquanto o segundo, cujo pensamento esteve sempre profundamente atento ao diálogo fecundo com Santo Agostinho, Bergson e Unamuno e com as correntes da psicologia do inconsciente, desenvolveu uma original reflexão de cariz antropológico e teológico, de recorte existencial (*Existencialismo*, 1955, *O Problema de Deus*, 1956, *Teoria do Conhecimento*, 1957, *Mistério do Homem*, 1961, *Imagem do Mundo*, 1963, *Do Inconsciente*, 1966, *Filosofia da Plenitude*, id.), e António de Magalhães, a par da sua original meditação metafísica sobre a saudade, contribuiu, de maneira significativa, para que tanto a Faculdade como a *Revista Portuguesa de Filosofia*, seu órgão, desde sempre dedi-

cassem especial atenção ao pensamento português, numa época em que as Faculdades de Letras, em regra, o ignoravam.

Por sua vez, J. Bacelar e Oliveira, principal obreiro da Universidade Católica Portuguesa, de que foi reitor durante largos anos, dividiu a sua reflexão pelos domínios, para ela complementares, da ontologia e da antropologia, não deixando, igualmente, de dedicar inteligente atenção hermenêutica ao pensamento dos Conimbricenses (*Estudos de Metafísica e Ontologia. Perspectivas de um Horizonte Filosófico*, 2003).

Quanto a Júlio Fragata, foi um dos primeiros e mais penetrantes representantes portugueses da filosofia fenomenológica, cujas possibilidades metafísicas procurou perscrutar e explorar (*A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, 1959, *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, 1962, *Problemas da Filosofia Contemporânea*, 1989).

13. Especial significado e valor apresenta a acção pedagógica e a obra filosófica do professor conimbricense Arnaldo Miranda Barbosa (1916-1973), não só pelo valioso grupo de discípulos que encaminhou na senda da fenomenologia (Alexandre Fradique Morujão,

Gustavo de Fraga e Eduardo Abranches de Soveral) como pelo modo como procurou uma fundamentação crítica para a metafísica de cariz escolástica.

Entendendo a filosofia como um sistema, uno e coerente, que constitui uma explicação racional, integral e sintética do mundo e da vida, implicando, por isso, um fundamento último do saber, o mestre coimbrão considerava que o conhecimento filosófico envolvia dois aspectos essenciais e complementares, sendo, nessa medida, explicação e norma. Daí que a *ontologia* ou a metafísica, como concepção filosófica do real, e a *ética* devessem considerar-se as disciplinas nucleares da filosofia. Mas se a ética depende da ontologia, não é esta, mas a dúvida metódica que deve constituir o ponto de partida do filosofar. Deste modo, há uma ordem metódica da filosofia, que impõe que se comece pela análise do pensamento, através de uma lógica pura, se prossiga pela gnosiologia, que, para Miranda Barbosa, é realista e não pode deixar de atender tanto à experiência como à revelação, para poder então passar-se, sucessivamente, à ontologia, à antropologia, à axiologia e, por fim, à ética, escopo final de toda a actividade filosófica (*Obras Filosóficas*, 1996).

14. Como traços individualizadores deste quarto período da filosofia portuguesa contemporânea, cumpre ainda referir, de modo breve e esquemático:

- a) O aparecimento e o desenvolvimento do interesse especulativo pelo pensamento existencial, que encontrou significativo e original eco em pensadores como Delfim Santos, António José Brandão (1906-1984), Eudoro de Sousa, Diamantino Martins, Fidelino de Figueiredo, Vergílio Ferreira ou António Quadros, bem como pela fenomenologia e pelo pensamento husserliano, com destaque para o já referido Júlio Fragata, para os três discípulos de Miranda Barbosa a que acima se aludiu e para Maria Manuela Saraiva;
- b) A consolidação do interesse pela consideração filosófica do direito, sendo agora a acção pioneira de Cabral de Moncada acompanhada por António José Brandão e Delfim Santos e prolongada e enriquecida, na geração seguinte, com as contribuições originais de João Baptista Machado (1927-1991), António José de Brito (1927) e A. Castanheira Neves (1929);

- c) O desenvolvimento que conheceu a reflexão estética, por parte quer de pensadores que se inscrevem no âmbito do neopositivismo (Abel Salazar, Vieira de Almeida), quer dos que reivindicam uma estética da expressão (Fidelino de Figueiredo, José Régio), quer ainda dos que, na continuidade da obra de Aarão de Lacerda, visam a construção de uma estética simbólica (Álvaro Ribeiro, António Quadros, Afonso Botelho, Lima de Freitas, José Enes);
- d) Por último, a publicação, mais duradoura ou mais efémera, de diversas revistas filosóficas, como a *Revista Portuguesa de Filosofia* ou a *Revista Filosófica*, ou que dedicaram especial atenção aos temas e problemas filosóficos (p. ex., *Litoral*, *Atlântico*, *Rumo*, *Acto*, *Espiral*, *Teoremas de Filosofia*, *Vértice*, *Seara Nova*).

## VI

### QUINTO PERÍODO: 1981-2000

1. Se, como acabámos de ver, o ciclo da nossa especulação iniciado em 1943 é definido pela formulação do problema da filosofia portuguesa e dominado pelo debate que esse mesmo problema, tal como Álvaro Ribeiro e José Marinho o entenderam, veio a proporcionar, os últimos vinte anos do século xx singularizam-se pela sua ampliação ao mundo filosófico luso-brasileiro.

O primeiro sinal desta nova e singular perspectiva sobre o modo ou modos de pensar em português acerca dos «problemas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos» foi dado pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, quando, em 1981, promoveu a realização, em Braga, do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, que proporcionou um fecundo diálogo entre pensadores,



investigadores e historiadores portugueses e brasileiros, ao mesmo tempo que permitiu uma primeira aproximação da realidade especulativa que é a filosofia luso-brasileira, na sequência da iniciativa pioneira de António Paim e Eduardo Abranches de Soveral, de criação, na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro, dos primeiros cursos de mestrado e doutoramento em pensamento luso-brasileiro.

Deste congresso saiu ainda uma decisão de alto significado, a de elaborar, exclusivamente por portugueses e brasileiros, a primeira enciclopédia luso-brasileira de filosofia, a enciclopédia *Logos*, cujos cinco volumes vieram a ser publicados entre 1989 e 1992.

Paralelamente, e perante a impossibilidade de realizar, no Brasil, como inicialmente previsto, um novo congresso, que desse continuidade ao encontro de Braga, em 1990, foi decidido promover um colóquio para estudo em conjunto, por investigadores e pensadores brasileiros e portugueses, do pensamento e da obra de Tobias Barreto (1839-1889), figura cimeira da denominada «Escola do Recife», cujo centenário da morte ocorrera no ano anterior, colóquio que veio a decorrer na Universidade Nova de Lisboa e contou com a participação dos melhores especialistas e estudiosos do filósofo sergipano, com especial des-

taque para Miguel Reale, António Paim, Paulo Mercadante e Luiz António Barreto.

O sucesso científico deste colóquio encorajou alguns dos seus participantes brasileiros a aproveitar a oportunidade de, no ano seguinte, se comemorar o centenário da morte de Antero de Quental, para promover a realização, no Recife e em Salvador, de um colóquio dedicado ao estudo do grande poeta-filósofo açoriano, figura a vários títulos equivalente à de Tobias Barreto na abertura a novas correntes de pensamento, nomeadamente germânicas.

O interesse que o colóquio suscitou e a perspectiva nova que era a de, em conjunto e de um ponto de vista comparativo e integrado, portugueses e brasileiros estudarem pensadores dos dois países levaram os organizadores destes dois primeiros colóquios a assumirem o compromisso de lhes darem regular continuidade anual, organizando, nos anos pares, em Portugal, os Colóquios Tobias Barreto e, nos anos ímpares, no Brasil, os Colóquios Antero de Quental, programa que, com alguns sobressaltos, tem vindo a ser cumprido, havendo, até à data, sido possível realizar dezasseis colóquios, oito em cada um dos países, e publicar as actas da maior parte destes encontros científicos, que permitiram já o estudo de auto-

res tão relevantes como António Vieira, Gonçalves de Magalhães, Teófilo Braga, Sílvio Romero, Sampaio Bruno, Farias Brito, Leonardo Coimbra, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva ou Eudoro de Sousa e chegar a uma primeira definição do que poderão ser as características individualizadoras da realidade especulativa que é o pensamento ou a filosofia luso-brasileira, aquilo que aproxima as duas filosofias que se pensam e exprimem em português e aquilo que as singulariza ou diferencia, bem como o significado do diálogo, expresso ou implícito, entre os pensadores das duas margens do Atlântico, a importância da presença, no Brasil, de filósofos como Silvestre Pinheiro Ferreira, Fidelino de Figueiredo, Agostinho da Silva ou Eudoro de Sousa ou o eco do tridimensionalismo de Miguel Reale na reflexão filosófico-jurídica portuguesa.

Como suporte institucional ao estudo do pensamento de língua portuguesa, foi criado, em Lisboa, em 1992, por doze pensadores, investigadores e estudiosos portugueses e outros tantos brasileiros, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, a que tem cabido, desde então, organizar os Colóquios Tobias Barreto, assim como realizar cursos e seminários sobre o mesmo pensamento, manter uma biblioteca especia-

lizada, editar as actas dos colóquios e outras obras sobre filósofos portugueses e brasileiros.

2. No último quarto de século, prosseguiu o interesse especulativo em torno da saudade, que logrou concitar o interesse de uma nova geração de pensadores portugueses, com especial destaque para Paulo Borges (1958), Manuel Cândido Pimentel (1961) e António Cândido Franco (1956), ao mesmo tempo que foi retomado e ampliado o contacto com os pensadores galegos que ao tema têm dedicado a sua atenção reflexiva, de modo especial Andrés Torres Queiruga (1941), contacto esse de que resultou a realização, em 1997, em Viana do Castelo e em Santiago de Compostela, de um I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade, a que, em 2004, um outro se seguiu, desta feita, no entanto, sem a desejada e prevista presença galega, impossibilitada, à última hora, por questões burocráticas menores.

Deve referir-se ainda a publicação, em 1986, pela INCM, de uma ampla antologia da filosofia luso-galaica da saudade, desde D. Duarte até ao grupo Galáxia.

3. No plano institucional e do ensino, as duas últimas décadas do século findo assistiram à criação de

diversos novos cursos de Filosofia na Universidade Nova de Lisboa, nas Universidades dos Açores, de Évora, da Beira Interior e do Minho, na Universidade Católica Portuguesa (Lisboa) e em algumas universidades privadas e ficaram assinaladas pelo aparecimento de várias revistas de filosofia (*Análise*, *Philosophica*, *Revista Filosófica de Coimbra*, *Nomos*, *Teoremas de Filosofia*) e pela edição de muitas obras fundamentais da tradição filosófica ocidental, em traduções feitas a partir da língua original, devidamente anotadas e, em regra, precedidas de esclarecedores e bem informados prefácios, assim como de dezenas de monografias, correspondentes, em larga medida, a dissertações de mestrado e doutoramento, sobre os mais diversos autores e correntes filosóficas, com relevo para as dedicadas a pensadores portugueses, e para a reedição de obras de primeiro plano do pensamento português, algumas delas inéditas, dispersas ou esquecidas nas páginas de jornais e revistas.

4. Este período correspondeu, igualmente, ao momento de plena maturidade de alguns pensadores revelados durante o ciclo anterior, como Afonso Botelho, Orlando Vitorino, José Enes (1924), Eduardo Abranches de Soveral, António José de Brito, Fer-

nando Gil (1937-2006) ou M. Sottomayor Cardia, que publicaram agora as suas obras especulativas ou reflexivas mais originais ou de maior significado.

Embora haja começado a publicar em meados dos anos 50 do século xx, foi a partir de 1989 que Afonso Botelho (supra, V, 9 e 11) viu editadas as suas obras de maior fôlego especulativo, em que a sua filosofia adquiriu mais completa, coerente e sistemática expressão.

O seu companheiro Orlando Vitorino (supra, V, 9), neste período, além de se haver dedicado a uma demorada leitura da obra heideggeriana, sobre a qual deixou profundas e originais anotações, trabalhou em sucessivas versões de um livro sobre o que pensava serem as teses da filosofia portuguesa que representa a versão final e mais exigente da sua reflexão filosófica, das mais conceitualmente rigorosas e sistematicamente articuladas do nosso pensamento contemporâneo, obras que, no entanto, se encontram ainda inéditas.

5. Posição singular ocupa José Enes na actual reflexão filosófica portuguesa, não só pela sua criadora inquirição filológica e filosófica das capacidades e virtualidades especulativas da língua portuguesa, em

iluminador confronto com o latim e o grego, e da função de desocultação ontológica e doadora ou reveladora de sentido da palavra e da linguagem, como, ainda, pelas suas originais posições acerca do significado da arte, da dimensão noética do pensar, da vivência religiosa e da experiência do sagrado.

De decidida intenção ontológica, a demanda especulativa do mestre açoriano parte de uma hermenêutica da filosofia tomista, renovada pelas perspectivas ontológicas abertas pelo pensamento heideggeriano, buscando o acesso ao ser pela análise da linguagem e procurando surpreender na língua portuguesa os núcleos expressivos da experiência ontológica original, tomando como ponto de partida a consideração do estado de vigília como condição transcendental da abertura ontológica, com base no que denomina *método da análise expectante* (*A Autonomia da Arte*, 1964, *À Porta do Ser*, 1969, *Linguagem e Ser*, 1983, *Noeticidade e Ontologia*, 1999).

6. Eduardo Abranches de Soveral, reconhecendo, embora, o que o seu caminho especulativo devia ao magistério de A. Miranda Barbosa, dele discordava quanto ao primado que o mestre atribuía à lógica, entendendo ser à gnosiologia que cabia o lugar de

primeira disciplina filosófica, propedêutica da ética e não da ontologia ou da psicologia.

Coincidindo com o mestre conimbricense em ver no *cogito* o «mínimo filosófico», Eduardo Soveral pensava que o «dinamismo ontológico do *cogito* visa tendencialmente o Absoluto, nele pondo a esperança de uma progressiva plenitude», pois aquele tem uma estrutura activa, sendo a liberdade a sua dimensão essencial.

Por outro lado, para o professor da Faculdade de Letras do Porto, a noção de Absoluto envolvia a de uma realidade infinita, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os seres, Acto puro criador do homem e do mundo, que não poderia deixar de, jubilosamente, coincidir eternamente consigo mesmo, de se amar e de identificar em si a Realidade e o Bem. Esta noção de Absoluto ou esta ideia de Deus de Eduardo Soveral não o impedia de pensar que a «douta ignorância» é a atitude derradeira e mais sábia de toda a filosofia, pois o Absoluto, que só pode atingir-se mediante uma revelação progressiva e infindável cujo sentido se verificará na experiência do próprio crescimento ontológico, sempre para nós permanece o *Deus Absconditus* (*O Método Fenomenológico. Estudo para a*



*Determinação do Seu Valor Filosófico*, 1965, *Ensaio sobre Ética*, 1993, *Ensaio Filosófico*, 1995, *Fenomenologia e Metafísica*, 1997, *Imaginação e Finitude*, 1999, *Ensaio sobre a Sexualidade*, 2002, *Sobre os Valores e Pressupostos da Vida Política Contemporânea*, 2005).

7. Colega de Eduardo Soveral na Faculdade de Letras do Porto, António José de Brito, discípulo de Cabral de Moncada e íntimo convivente de A. Miranda Barbosa, de cujo pensamento é um dos mais penetrantes intérpretes, desde sempre reflectiu no âmbito do idealismo e a partir de uma concepção dialéctica da filosofia e do seu desenvolvimento racional.

Porque pensa que a filosofia é, acima de tudo e antes de mais, actividade de fundamentação, entende o professor portuense dever ela começar pela interrogação acerca do fundamento radical ou primeiro, o qual só poderá encontrar-se em algo que se apresente como *insuperável*, i. e., que seja, simultaneamente, inegável, indubitável, autodemonstrado e unidade na diversidade, quer como desenvolvimento lógico quer como dialéctica entre opostos, unidade que põe o seu oposto e o supera, atributos que considera só no valor concorrerem.

Deste modo, para António José de Brito, o valor é, necessariamente, uno e absoluto, vontade unificadora e universal, aí se encontrando o fundamento da relação essencial do dever-ser com o valor como insuperável. É de tais pressupostos que parte a reflexão do pensador portuense, tanto no domínio da filosofia jurídica, como no campo mais vasto da concepção dialéctica da filosofia que tem desenvolvido em diversas obras, de exigente rigor lógico (*Estudos da Filosofia*, 1962, *Le Point de Départ de la Philosophie et son Développement Dialectique*, 1979, *Por uma Filosofia*, 1986, *Razão e Dialéctica*, 1994, *Introdução à Filosofia do Direito*, 1995, *Valor e Realidade*, 1999, *Esboço de uma Filosofia Dialéctica*, 2005, *Ensaios de Filosofia do Direito e Outros Estudos*, 2006).

8. Havendo iniciado, precocemente, a sua caminhada especulativa numa via próxima do pensamento fenomenológico-existencial, com o juvenil ensaio *Aproximação Antropológica* (1961), em que são reconhecíveis as marcas do seu diálogo com o pensamento de José Marinho, Fernando Gil delineou aí um programa filosófico que, no essencial, o conjunto da sua obra veio a concretizar.

O moço pensador atribuía, então, à filosofia uma tripla missão: criticar e fundamentar a ciência, tanto no plano lógico como no gnosiológico (*dimensão científica da filosofia*), converter o conhecimento científico numa concepção geral do mundo e do homem (*dimensão metafísico-antropológica*) e considerar, analiticamente, os problemas suscitados pela realidade da subjectividade (*dimensão onto-antropológica*).

Foi, precisamente, esta terceira dimensão da filosofia que constituiu o objecto daquela sua primeira e lograda tentativa especulativa, partindo aí o jovem filósofo do pressuposto de que a ontologia carecia de se radicar na consideração do ser do homem e de que só a partir do Nada o Ser poderia ser pensado, pois o que individualiza o homem, no plano ôntico, é a subjectividade como consciência originária de si, a qual significa a emergência do Nada dentro do Ser, porquanto a subjectividade é algo que está na zona fronteira entre Ser e Nada.

Seriam, no entanto, as outras duas dimensões que distinguia na filosofia que iriam convocar a atenção posterior de Fernando Gil, desde *A Lógica do Nome* (1972), até ao ensaio sobre *A Convicção* (2000), passando por obras tão significativas como *Mimésis*

e *Negação* (1984) e *Teoria da Evidência* (1996), ao longo das quais foi construindo e desenvolvendo um pensamento epistemológico de grande coerência, profundidade e originalidade.

9. Diversamente do que aconteceu com Fernando Gil, Mário Sottomayor Cardia, como ele excepcionalmente dotado para a reflexão filosófica, longamente ocupado na militância política e na intervenção cívica, embora tendo começado precocemente a sua actividade especulativa no domínio epistemológico (*Racionalismo, Consciência Metodológica*, 1963, 2007), só muito incompletamente chegou a dar expressão pública ao seu pensamento filosófico, nos dois domínios para si complementares da ética e da filosofia política.

Na sua obra capital *Ética, I — Estrutura da Moralidade* (1992), trabalho ímpar no quadro da ética portuguesa contemporânea, pelo modo como procurou renovar a tradição utilitarista a partir da filosofia da linguagem e pelo seu exigente rigor nocional, conceitual e terminológico, sustentava o pensador que a ética constitui uma linguagem que diverge das restantes, reconduzindo-se esta disciplina filosófica à análise lógica da estrutura da moralidade.

De acordo com o neo-utilitarismo que Cardia propôs naquela sua obra, uma norma moral só será boa se as consequências da sua aplicação generalizada satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor do que o que, provavelmente, possa ser alcançado por meio de qualquer das normas hipotéticas alternativas.

## BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

- História do Pensamento Filosófico Português* (dir. Pedro Calafate), Lisboa, Edit. Caminho, vols. iv e v, 2004 e 2000.
- Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Lisboa, INCM, 2002.
- BORGES, Paulo, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002.
- DOMINGUES, Joaquim, *De Ourique ao Quinto Império*, Lisboa, INCM, 2002.
- GOMES, Pinharanda, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Sampedro, 1974.
- , *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986.
- , *A «Escola Portuense»*, Porto, Caixotim, 2005.
- PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004.
- PIMENTEL, Manuel Cândido, *Odisseias do Espírito*, Lisboa, INCM, 1996.

- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *Melancolia e Apocalipse*, Lisboa, INCM, 2007.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1996.
- TEIXEIRA, António Braz, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.
- , *Ética, Filosofia e Religião*, Évora, Pendor, 1997.
- , *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, Quidnovi, 2006.
- , *Diálogos e Perfis*, Lisboa, Europress, 2006.

## ÍNDICE

I — Introdução .....	5
II — Primeiro período: 1803-1850 .....	9
III — Segundo período: 1850-1912 .....	18
IV — Terceiro período: 1912-1943 .....	49
V — Quarto período: 1943-1981 .....	70
VI — Quinto período: 1981-2000 .....	106
Bibliografia essencial .....	121



## Colecção Essencial

*Últimas obras publicadas:*

80. D. JOÃO DA CÂMARA  
Luiz Francisco Rebello
81. FRANCISCO DE HOLANDA  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
82. FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA  
Paulo Ferreira da Cunha
83. AGOSTINHO DA SILVA  
Romana Valente Pinho
84. FILOSOFIA POLÍTICA DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA  
Paulo Ferreira da Cunha
85. O ROMANCE HISTÓRICO  
Rogério Miguel Puga
86. FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL E SOCIAL  
Paulo Ferreira da Cunha
87. FILOSOFIA POLÍTICA ROMÂNTICA  
Paulo Ferreira da Cunha
88. FERNANDO GIL  
Paulo Tunhas
89. ANTÓNIO DE NAVARRO  
Martim de Gouveia e Sousa
90. EUDORO DE SOUSA  
Luís Lóia
91. BERNARDIM RIBEIRO  
António Cândido Franco
92. COLUMBANO BORDALO PINHEIRO  
José-Augusto França

93. AVERRÓIS  
Catarina Belo
94. ANTÓNIO PEDRO  
José-Augusto França
95. SOTTOMAYOR CARDIA  
Carlos Leone
96. CAMILO PESSANHA  
Paulo Franchetti
97. ANTÓNIO JOSÉ BRANDÃO  
Ana Paula Loureiro de Sousa
98. DEMOCRACIA  
Carlos Leone
99. A ÓPERA EM PORTUGAL  
Manuel Ivo Cruz
100. A FILOSOFIA PORTUGUESA (SÉCS. XIX E XX)  
António Braz Teixeira

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Abril de dois mil e oito.

ED. 1015421  
ISBN 978-972-27-1678-9  

---

DEP. LEGAL N.º 274 169/08

ISBN 978-972-27-1678-9



9 789722 716789