

de autores que abriram diálogo com pensamento moderno, como o caso de Mercier, permitiram esta aproximação.

Pode-se dizer, em muitos aspectos, que Deusdado, com sua abertura “maritainista” *avant la lettre*, apontou um caminho de certa flexibilidade ou mesmo ecletismo no pensamento tomista português, caminho que se consolidou por obras de outros, mas do qual Deusdado foi pioneiro.

5.4. A relação entre a Providência divina e o Mundo natural na «teoria da religião» teísta de Manuel Ferreira Deusdado

Samuel Dimas

5.4.1. Introdução: evolucionismo panteísta, criacionismo teísta, naturalismo ateísta ou existencialismo deísta?

No capítulo terceiro da sua obra *Ensaio de Philosophia Actual*, Manuel Ferreira Deusdado apresenta uma teoria da religião que tem como principal preocupação enfrentar o problema da relação entre a providência divina e a autonomia do mundo natural sujeito ao mal, no confronto entre a teoria monoteísta da criação *ex nihilo* por ação causal de um ser supremo absoluto, a teoria ateísta e naturalista da eterna existência por si do Universo material, e a teoria panteísta da criação espontânea do Universo por si, em consequência de uma necessidade divina imanente²²⁵.

Em qual destas configurações da realidade se insere a teodiceia de Manuel Ferreira Deusdado? A sua posição é *teísta*, na linha tradicional escolástica agustiniana e tomista de Deus transcendente que se revelou no Mundo por graça como Deus vivo e cujos atributos, sobrenaturais ou exteriores ao Mundo, podem ser determinados racionalmente com alguma precisão pela analogia com as criaturas? É *panteísta*, na perspectiva jónica, estoíca e espinosiana de identificação da realidade com a substância única de Deus, de autores como Haeckel que, em nome das ciências naturais modernas, recusa todos os antropomorfismos politeístas ou monoteístas²²⁶? É *ateísta*, no sentido naturalista e empirista de autores como Charles Darwin ou Karl Marx? É *deísta*, no sentido da religião natural e fideísta de David Hume, que define o divino apenas como Causa Suprema e remete as questões religiosas da Providência e do destino escatológico para o plano da fé²²⁷? Ou é *agnóstica*, no sentido

²²⁵ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888, pp. 80-85.

²²⁶ Cf. Ernest Haeckel, *Os Enigmas do Universo*, tradução de Jaime Filinto, Porto, Lello & Irmão, 1961, p. 358-363.

²²⁷ Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção X,

kantiano de uma incognoscibilidade do absoluto²²⁸, atribuída pelo autor ao positivismo de Herbert Spencer?

No capítulo sexto desta mesma obra, o autor dá continuidade à sua reflexão teodiceica na procura de explicar a distinção entre a teoria criacionista do teísmo de Descartes e a teoria evolucionista do panteísmo de Haeckel, partilhando com o neo-kantiano Charles Renouvier a crítica à teoria da evolução e da dissolução do positivista e empirista Herbert Spencer. Qual é a posição metafísica de Ferreira Deusdado sobre a relação entre Deus e o Mundo neste debate de confronto entre o criacionismo e o evolucionismo?

5.4.2. O mundo é regido pela natureza que se cria por si (panteísmo), pela ação criadora de uma causa transcendente e providencial (teísmo), ou pela existência infinita de si mesmo (ateísmo)?

Na procura de solução para o problema da relação entre Deus e o Mundo, Deusdado estabelece o confronto entre a perspectiva imanentista e panteísta clássica, que desde Cícero apresenta a Providência divina como governadora do mundo físico e dos acontecimentos humanos²²⁹, e o naturalismo moderno dos filósofos ateus, que apresentam a força natural como único princípio das coisas: «A natureza é a sua Providência a quem já Lucrecio, o poeta ateu, dirigiu um hymno entusiasta»²³⁰.

Em diálogo com o estoicismo de Élio Estilo e de Diódoto, o orador Cícero (101 – 43 a. C.), um dos principais responsáveis pela helenização da cultura romana, apresenta na sua obra *De Natura Deorum* a convicção de que o Mundo é governado de forma imanente pela força ordenadora dos deuses, que comanda, não apenas a ordem natural, mas também os princípios da inteligência e o ensinamento do justo e do injusto, através do conselho, da razão e da prudência²³¹. Todas as coisas do Mundo, na sua ordem, beleza, bondade e constância, são regidas pela natureza que encerra uma razão excelsa e divina²³², a que Cícero dá o nome de «divina providência»²³³. Ciência das coisas divinas e humanas, o sistema da filosofia estoica caracterizava-se pela unidade orgânica do Universo e da sua sabedoria, nas seguintes dimensões: *física*, em que o homem vive; *lógica*, sobre a razão que dispõe; e *ética* sobre a felicidade a que tende. O *logos* é o princípio ordenador do Universo numa racionalidade imanente de que o homem participa, pela sua capacidade de

n.º 40, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, p.142.

²²⁸ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A633- A641, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 526-531.

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 79.

²³⁰ *Ibidem*, p. 80.

²³¹ Cf. Cícero, *De Natura Deorum*, II, 77-79.

²³² Cf. *ibidem*, pp. 87-97.

²³³ Cf. *ibidem*, p. 98.

conhecer e de compreender. A visão estoíca do mundo encerra um monismo espiritualista de âmbito panteísta, em que a matéria-prima indeterminada e inerte é organizada na unidade de forma, força e vida pelo espírito divino, razão imanente que penetra todos os membros do imenso organismo vivo que é a totalidade do Universo.

Nesta teoria, podemos identificar o afastamento da concepção religiosa popular dos deuses antropomórficos do Olimpo, que passam a ser associados a determinadas realidades físicas, e podemos reconhecer uma progressiva aproximação à teoria religiosa do monoteísmo como forma de representar essa Unidade do Universo, garantida pelo princípio espiritual ativo. Este ideal estoíco antropológico-natural, que se distingue do ideal cristão teológico-sobrenatural, apresenta o Mundo finito como um ser vivo no seu todo, em que o homem possui um estatuto privilegiado de microcosmos. A sua alma é concebida como uma parcela do logos universal, que se difunde por todo o organismo e lhe dá sensibilidade e movimento, bem como a virtude na ação, que consiste em viver em harmonia com a razão e o juízo moral. A metafísica do estoicismo viria a influenciar de forma decisiva o monismo de Espinosa e o vitalismo de Leibniz e de Nietzsche, e a sua ética, valorizadora da liberdade e do juízo moral, viria a influenciar profundamente a moral de Kant.

De modo distinto, o epicurista Lucrecio (nasceu em 94-55 a.C.), no seu poema *De Rerum Natura*, apresenta uma doutrina física correspondente ao atomismo de Epicuro com a noção de reação espontânea dos seres vivos sem a intervenção de um fator externo, mas devido às propriedades intrínsecas dos átomos. Tal como descreve no canto V, o mundo físico inerte e vivo não é divino nem resulta da ação divina, mas é consequência da disposição casual dos átomos. A teoria deste autor sobre a origem e desenvolvimento do homem, que pela má utilização do seu desenvolvimento cultural teria entrado em decadência, viria a inspirar a teoria do “bom selvagem” de J-J. Rousseau. Esta ideia de que o homem nasce bom e é corrompido pela sociedade também está presente na ética estoíca da resignação e da aceitação que luta contra a irresponsabilidade justificada pelas correntes fatalistas do destino. A sabedoria que conduz à felicidade consiste em viver em harmonia de acordo com a razão e a natureza, exprimindo em cada ação a sua virtude, justiça prudência, fortaleza e temperança. Para Ferreira Deusdado, os modernos ateus seguem esta perspetiva epicurista e naturalista de encerrar na força material o único princípio da realidade²³⁴.

Mas o pensador da *Philosophia Actual* apresenta uma terceira perspetiva, que recusa a ideia de que a matéria inerte tenha em si o princípio do seu mecanismo e que concebe uma força movente primeira ou um princípio legislativo que está fora do mecanismo universal. Em diálogo com Ernest Renan, considera que deve-se à raça semítica, esta noção de um ser único e

²³⁴ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 80.

supremo, que deu origem a toda a realidade, e que viria a ser representada pela religiosidade do monoteísmo e pela síntese racional da filosofia grega²³⁵.

Neste âmbito, faz corresponder estas três perspectivas às posições enunciadas por Herbert Spencer (1820-1903) como ilegítimas para explicar a origem do Mundo: a) o panteísmo de origem estoíca que concebe o Universo como criando-se a si; b) o ateísmo naturalista moderno que concebe o Universo como existindo por si de forma eterna; c) e o teísmo cristão que concebe o Universo como criado por um poder exterior²³⁶. Para o filósofo evolucionista inglês nenhuma destas propostas é crível, como explica na sua obra *First Principles*: não é aceitável a hipótese *ateia* da existência por si a partir de um tempo infinito e de uma negação da criação a partir de uma causa anterior, não é aceitável a hipótese *panteísta* da criação por si de uma existência que se atualiza por efeito de uma necessidade imanente, porque não se pode conceber uma mudança sem causa nem uma série infinita de existências potenciais²³⁷, como também não é aceitável a hipótese *teísta* de apresentar como causa do Universo potencial e atual uma força criadora exterior ao mesmo, de forma análoga à obra do artífice²³⁸.

Herbert Spencer afirma que a origem dos materiais com que o Universo foi composto é um mistério e maior mistério é a conceção da criação a partir do nada, considerando a teoria teísta da criação como absolutamente insuficiente para explicar a origem. No seu entender, esta tese da criação *ex nihilo* remete para uma ausência do espaço e do tempo, antes da sua existência por vontade e inteligência de Deus, o que não é concebível pelo pensamento²³⁹. Do mesmo modo, também não é concebível um Criador existindo só por si²⁴⁰. Para o pensador inglês nenhuma destas posições é racionalmente inteligível, pelo que nenhuma pode conter ideias reais, limitando-se a conceções simbólicas ilegítimas e ilusórias²⁴¹. Ora, considera Manuel Ferreira Deusdado que a teoria de Spencer tem origem não apenas na filosofia inglesa, mas também na escola kantiana do criticismo e do método analítico-científico que apresenta a possibilidade do conhecimento verdadeiro apenas pela observação experimental: dos númenos ou das essências das coisas, apenas temos um conhecimento ilusório: «D'esta crítica nasceram todos os ataques que se têm dirigido contra a investigação do absoluto»²⁴².

5.4.3. A afirmação da existência de Deus pelas noções racionais inatas

²³⁵ Cf. *ibidem*, p. 81.

²³⁶ Cf. *ibidem*, p. 82.

²³⁷ Cf. *ibidem*, p. 87.

²³⁸ Cf. *ibidem*, p. 89.

²³⁹ Cf. *ibidem*, p. 91.

²⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 92.

²⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 93.

²⁴² *Ibidem*, p. 95.

de absoluto, perfeição e infinito

O pensador português recusa este criticismo kantiano, na defesa incondicional da metafísica clássica aristotélico-tomista, ou aceita-o na defesa do agnosticismo? Estamos convencidos que nem uma coisa nem outra: tal como se comprova através do diálogo com Herbert Spencer, é evidente que Deusdado defende uma perspectiva teísta, mas procurará conciliá-la com a tese kantiana da inadequação entre o ser e o conhecer, optando por uma posição que tem em consideração a doutrina do filósofo alemão acerca das ideias religiosas e morais como postulados indispensáveis da razão prática. Noções necessárias do espírito humano que, no seu entender, se manifestam de forma universal através do sentimento de Infinito e do desejo de plenitude. E, em diálogo com o krausista belga Tiberghien, considera que o positivismo ortodoxo não soube interpretar as críticas de Kant e de Herbert Spencer, remetendo a ideia de absoluto para o puro plano do incognoscível e estabelecendo aquilo que se designa de agnosticismo²⁴³.

Ora, esta observação revela que, à semelhança daquilo que irão fazer autores como Leonardo Coimbra ou Karl Rahner, este diálogo com Kant não afasta Manuel Ferreira Deusdado da sua posição teísta para um silêncio deísta e fideísta acerca do Deus em que se acredita, como acontecerá, de alguma maneira, com Delfim Santos que retira o divino da sua reflexão filosófica, mas insere-o no plano de uma nova teorização religioso-teológica centrada na análise psicológica e no sentimento de Deus como Mistério Infinito, cujo acesso se dá, não por adequação conceptual e prova demonstrativa, mas por evidência vital ou existencial atemática e por proximidade tangencial e assintótica²⁴⁴. O que acontece é que, se no caso de Kant, o mistério do *númeno* se dá por insuficiência e limitação da razão pura, no caso de Leonardo e de Rahner o mistério dá-se por Excesso do próprio ser divino que, não se confundindo com enigma, não é suscetível de decifração objetiva. Deusdado, como que antecipa o reconhecimento desta diferença ao acusar Herbert Spencer de conceber o absoluto como incognoscível e de reduzir a ciência à experiência do relativo e às sequências dos fenómenos. Interpreta o pensador português que esta posição se fundamenta no pressuposto de que o pensamento humano é limitado e condicionado, não podendo alcançar o Infinito²⁴⁵.

Assim, de modo distinto, defende que o Mistério de Deus é dado pela noção de Infinito, que não é incognoscível, como defendia o agnosticismo de Herbert Spencer, na linha de J. Locke, porque Infinito é uma ideia simples da razão que significa a totalidade e é compreensível por todos os

²⁴³ Cf. *ibidem*, p. 95.

²⁴⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp.171-172 [224].

²⁴⁵ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 96.

espíritos²⁴⁶. Desta maneira, as noções de Deus, Infinito e Absoluto não são conceções simbólicas ilegítimas e a religião não se fundamenta na ignorância, como defende Spencer, porque estes termos existem em todas as línguas e culturas constituindo-se como objetos de conhecimento. Nesse sentido, o filósofo português recorre a Aristóteles e a críticos de Kant, como Charles Renouvier, para enunciar o significado metafísico de Infinito, como potência que incessantemente vem a ser sem nunca ser, no sentido de uma existência absoluta em si e por si que se impõe ao espírito através de uma crença vital ou natural: «(...) a alma humana crê no absoluto puro e simples, impellida por uma necessidade permanente da sua natureza. (...) assim a idéa de finito leva-nos a afirmar necessariamente a de infinito»²⁴⁷.

Aliás, podemos comprovar esta perspetiva de conciliação entre a filosofia pós-kantiana e a filosofia escolástica pelo facto de Ferreira Deusdado considerar que a noção estoíca e cristã de providência, desenvolvida no mundo Greco-Romano, não é passível de demonstração lógica e de inquirição científica, porque é algo que se sente como evidente a partir da noção inata de infinito, que é manifestação do sentimento religioso impresso no espírito humano²⁴⁸. Identificamos nesta tese, de influência escolástica, cartesiana e kantiana, o mesmo procedimento usado por Joaquim Maria da Silva, que situa a certeza da existência do sujeito e do bem absoluto no plano do sentimento e do desejo natural de imortalidade²⁴⁹. Na sua obra, *A Filosofia Tomista Em Portugal*, Manuel Ferreira Deusdado revela conhecer bem a obra de Joaquim Maria da Silva e faz-lhe rasgados elogios, salientado que para o filósofo cristão dos *Estudos de Filosofia Racional* os princípios da fé e da razão pertencem a planos diferentes pelo que nunca poderá haver oposição²⁵⁰.

Esta atitude pós-kantiana de separação fideísta entre a fé e a razão terá em Manuel Ferreira Deusdado uma expressão moderada, pois a sua orientação especulativa nunca se separará em definitivo da tradição escolástica judaico-cristã na crítica racional aos panteísmos, deísmos, miticismos e superstições. Recordamos que o autor se refere à filosofia moderna como sendo apenas um afloramento da escolástica, considerando que Leibinz desenvolveu o seu pensamento seguindo a tradição do tomismo e que Descartes tomou posição análoga ao seguir a tradição do escotismo²⁵¹. A partir desse espírito reformista e no comentário ao curso de Filosofia de Tiago Sinibaldi, que

²⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 96.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 80.

²⁴⁹ Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863, p. 7.

²⁵⁰ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, traduzido, prefaciado e anotado por Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, p. 72.

²⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 74.

começava pela lógica, mostra a sua preferência de começar pela psicologia, que tem como objeto de estudo a alma em si mesma, a qual é origem de todo o conhecimento. Para além da psicologia, apresenta a importância da antropologia, que estuda as relações entre a alma e o corpo, da lógica, que regula a inteligência, da moral que regula a vontade e do direito natural que regula a justiça, da estética que regula a imaginação, e da metafísica, que, através da ontologia, da cosmologia e da teodiceia, estuda o Ser, o Mundo e a Providência²⁵².

Assim, em diálogo com o pedagogo francês Elie Rabier, considera Deusdado que quando associamos à noção de absoluto, que o espírito humano possui, as noções de infinito e de perfeição, acedemos à noção de Deus: enquanto razão suficiente das cousas secundárias denomina-se *causa primeira*; enquanto razão suficiente de substâncias relativas, denomina-se *substância absoluta*; enquanto razão de todos os fins particulares, denomina-se *fim supremo* ou *bem*; enquanto razão das coisas que duram denomina-se *eternidade*; enquanto razão das coisas extensas, denomina-se *imensidade*; enquanto razão de toda a verdade chama-se *verdadeiro absoluto*; enquanto razão de toda a beleza, denomina-se *belo absoluto*²⁵³. Desta maneira, no plano puramente psicológico, sem a necessidade de recorrer ao questionamento metafísico no sentido tradicional, é esboçada uma reflexão em que a noção de absoluto se constitui como o resultado de uma operação racional e a noção de mundo exterior se constitui como resultado de uma operação sensitiva, no reconhecimento de que há realidades verdadeiras que não são objeto de experiência sensível, como é o caso do Infinito: «Ainda que o homem não encontre o infinito que incessantemente procura, a razão concebe a sua existência»²⁵⁴. Aparentemente, parece ser uma repetição do pensamento de Kant, mas não o é, porque Kant fala de Deus como ideia do pensamento, mas recusa que pela razão se possa afirmar a sua existência. Para Ferreira Deusdado, o ideal da filosofia contemporânea, em que se insere, é conciliar o sistema da filosofia clássica tradicional platónico-augustiniana e aristotélico-tomista com o sistema da filosofia moderna experimental e científica, devendo-se a esse propósito o regresso a Kant de autores como Renouvier e Lachelier²⁵⁵. E nesse processo, é preciso atender às críticas positivistas dirigidas à escola kantiana do *a priori* de forma considerar a relevância da experiência, da história, do sentimento e da vida. É pela alternância destas escolas de pensamento que se vai realizando o progresso do conhecimento²⁵⁶ e se vai superando as tendências cétricas.

²⁵² Cf. *ibidem*, p. 80.

²⁵³ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p.100.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 100.

²⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 218.

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 220.

5.4.4. A noção de absoluto não resulta da posição fideísta de uma crença cega nem da posição racionalista de uma pura abstração

E se em algum momento fomos levados a pensar que Ferreira Deusdado poderia ter sofrido uma influência decisiva da teoria fideísta e pietista de Immanuel Kant, que apresenta a ideia de Deus como um postulado da razão prática e remete a religião para o plano estrito da fé, o autor mostra-nos de forma categórica e explícita que não aceita essa teoria do incognoscível, usada pelos teólogos e místicos que pretendem combater a razão altiva entregado o espírito àquilo que chama de uma fé cega. Nessa corrente, que considera ter as suas raízes mais profundas no misticismo de Plotino, situa o próprio Herbert Spencer, calvinista anglicano profundamente marcado pelo fideísmo kantiano e pela ignorância de que nem toda a ciência tem origem no empirismo: «É mister pois que todos os que luctam contra o fanatismo religioso e contra os horrores da superstição se levantem para combater esta perigosa teoria»²⁵⁷.

Herbert Spencer, na sua obra *First Principles* de 1862, apresenta o carácter incognoscível do absoluto como termo último da religião, para quem a sua verdade final é o mistério imperscrutável, e da ciência, para quem a realidade de tempo, espaço, matéria, força, vida e consciência é impenetrável. Quer as ideias religiosas, quer as ideias científicas são apenas símbolos do real e não conhecimento dele. Toda a relatividade constitutiva do nosso conhecimento, exige, no entanto, a postulação da existência do absoluto como algo que transcende esse relativismo. Neste sentido positivista, Ferreira Deusdado cita o pensador Emile Littré que, de forma semelhante, também reconhece que para além do saber positivo também há alguma coisa de inacessível, o que não quer dizer que não exista, mas sim que pode existir, embora de modo diverso. Para continuar o desenvolvimento da sua reflexão sobre o sentimento religioso do absoluto, estabelece diálogo com o filósofo luterano das religiões Friedrich Max Müller (1823-1900) para quem a relação da alma com Deus não é um postulado, mas um facto histórico.

Acusado de panteísmo e de negação do Deus pessoal da revelação, o filósofo das religiões, em diálogo com Kant, recorre à noção de infinito para designar o objeto da consciência religiosa, por considerar o conceito que menos se presta à crítica daquilo que está para além dos sentidos e da razão. Um conceito que não pode ser retirado do finito por abstração, mas que pode ser alcançado no campo da percepção e da evolução histórica. Assim, criticando o positivismo, para quem os sentidos apenas nos dizem que tudo é finito e para quem a razão assenta apenas na experiência sensível pelo que não se pode falar na existência de um infinito, Müller admite a existência de uma realidade que não pode ser apreendida nem pelas sensações externas nem pela razão, e propõe como faculdade de conhecimento desta realidade,

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 101.

a *percepção*, enquanto sentimento do ilimitado naquilo que designa de *sofrer do invisível*. Para este pensador, o homem não sabe o que é o infinito, mas sabe que existe porque o sente em contacto imediato, naquilo que podemos chamar de uma experiência antepredicativa do mistério do Ser, que não pode ser representada pela razão lógico-conceptual, mas sim pela simbólica metafórica ou poética da razão mistérica. Perante estas considerações, responde Ferreira Deusdado que mesmo que a psicologia ou a antropologia e a história das religiões não pudessem demonstrar a realidade da noção de infinito, ela seria demonstrada à mesma pela nossa constante aspiração ao Infinito²⁵⁸, que Santo Agostinho traduziu pela noção de inquietude do coração na ânsia de repouso em Deus²⁵⁹ e São Tomás de Aquino traduziu pela noção de desejo natural de Deus²⁶⁰. Em diálogo com Tomás de Aquino e com Renouvier, considera Ferreira Deusdado que o objetivo da atividade moral é a procura do bem supremo e que só esse bem absoluto de Deus pode satisfazer o desejo de felicidade e de plenitude²⁶¹.

Nesta sequência do diálogo com a escolástica através de categorias kantianas, o pensador português associa a intuição do espaço à afirmação do infinito como condição da existência material e associa a intuição do tempo à afirmação do infinito como condição dos factos sucessivos no plano da mudança e do movimento. O conceito de absoluto infinito é necessário, não apenas para aquietar o pensamento humano no seu desejo de plenitude, mas também para garantir a razão suficiente da existência da realidade. No entanto, para Deusdado este Infinito concebido pelo homem não é o Mistério ontológico de Heidegger, de Rahner e de Leonardo Coimbra, mas é o enigma suscetível de decifração, mas que para ser conhecido exigiria do homem infinitos séculos de existência²⁶². O diálogo que o pensador português estabelece com o astrónomo Camillo Fammarion, a propósito do espanto perante o Infinito, é revelador da preocupação em desenvolver uma contínua conciliação entre a filosofia, a religião e a ciência.

5.4.5. Para a conciliação entre a providência divina e o mal do Mundo através do sentimento de uma análise psicológica e da razão de uma análise teológica

Perante o espanto da ordem infinita do Cosmos, apesar das desarmonias e dos males da existência terrena, o autor não tem dúvida de que o Ser absoluto, que reúne em si a tripla perfeição de razão, poder e amor, intervém

²⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 112.

²⁵⁹ Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, I, 1

²⁶⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, liber. III, cap. 57.

²⁶¹ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 83.

²⁶² Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 113.

no governo do Mundo de forma providencial. Mas como conciliar esta ação providencial do ser bom e perfeito com o mal que aflige o homem na sua existência árdua de sofrimento e trabalho? Como compreender a relação entre o desejo de felicidade e a angústia da realidade concreta da vida?

Ferreira Deusdado, na linha de Leibniz, acaba por admitir a necessidade do mal para que o homem possa ascender a um maior nível de perfeição ética e especulativa: «Apezar d'essa perseguição constante do mal, elle é até certo ponto, uma necessidade; a vida do homem em que não cae uma lagrima, é como um deserto onde não cae gota de agua; só cria serpentes»²⁶³. Nesse sentido, descreve a relatividade e finitude de todas as coisas, incluindo os próprios sentimentos de beleza e de justiça, que apenas são possuídos pelo homem de forma imperfeita num pálido reflexo do seu valor ideal. O desejo afetivo e especulativo do homem para amar e para conhecer não pode ser plenamente saciado e isso encerra uma carência que não pode deixar de ser associada a uma condição existencial sujeita ao mal²⁶⁴.

Importa insistir na dificuldade: como conceber que Deus, justo e bom, criador e governador providencial de tudo o que existe, de acordo com a sua vontade, conceba um mundo imperfeito em que o mal se mistura com o bem? Em que termos se pode conceber o mal como necessário para o plano da Criação que tem na ação providencial uma inequívoca procura pelo bem do Mundo? Na procura de resposta, em diálogo com Emile Charles, o autor remete para a tradicional distinção entre o mal metafísico, relativo à imperfeição do mundo, o mal físico, relativo ao sofrimento, e o mal moral, relativo à ação livre e responsável. E apesar de todas as justificações relativas à autonomia do Mundo e das suas leis da natureza e relativas à liberdade e responsabilidade do homem, fica sempre a ideia de que o Mundo poderia ser melhor e de que a bondade de Deus não resplandece na sua obra.

Acontece que, para Manuel Ferreira Deusdado, a bondade de Deus não pode ser avaliada a partir da observação empírica das coisas que acontecem no mundo e na experiência da vida, mas a partir de uma introspeção interior. Por isso, a nossa posição não deve ser pessimista, no sentido de Schopenhauer ou de Eduard von Hartmann, e deve atender aos sentimentos religioso, moral e estético, que são específicos da psicologia humana e garantem a alegria do presente e a esperança na plenitude futura. Estes sentimentos existem no homem desde sempre por ação providencial divina, oferecendo-lhe a pacificação e a elevação do espírito a uma atmosfera luminosa de sentido para todos os absurdos da dor, da injustiça e da morte: «A idéa religiosa existe na alma humana d'um modo persistente, continuo, vibrante como um echo

²⁶³ *Ibidem*, p. 121.

²⁶⁴ Cf. *ibidem*, pp. 121-122.

do passado, e alimenta perpetuamente através dos séculos, formas diferentes d'um sentimento consolador jamais interrompido»²⁶⁵.

É notável, por parte do autor, este reconhecimento do plano transcendente de Deus, cuja presença na existência temporal não se dá pela intervenção sobrenatural ou extraordinária nas leis da natureza, mas sim pela intervenção espiritual na ordem da cultura, do sentimento psicológico e da laboração racional, como fator de desenvolvimento civilizacional. A análise lógica sobre Deus, a Criação e a ordem do Universo encerra contradições de impossível resolução, pelo que Ferreira Deusdado considera ser necessário pôr o conteúdo ético e ideal da religião também sob uma análise psicológica. E recorrendo a uma abordagem histórica das religiões, considera que o homem primitivo, em face da necessidade de sobrevivência, não tinha muito tempo para o desenvolvimento racional de uma ideia de Providência, mas que, no entanto, possuía de forma inata essa noção de uma entidade superior e adorava a Deus como criador do Mundo: «Há contudo no coração do homem um sentimento congénito que nos diz que o mundo não pode ter sido criado por si mesmo; e por isso os primeiros homens adoraram necessariamente a Deus, sem o conhecerem, nas suas manifestações elevadas»²⁶⁶.

Neste sentido, o autor identifica-se com a ideia moderna de uma religião natural que eleva o espírito para Deus numa harmoniosa convivência entre o desenvolvimento da ciência e da teologia na depuração dos antropomorfismos e das superstições. No plano da ciência psicológica e da ciência das religiões para preservar a noção do sentimento congénito de Deus, no plano das ciências teológica e filosófica para evitar que esse sentimento fique acrisolado e redunde num fanatismo, como aquele que se observa nos antigos cultos de sacrifício aos deuses do mal e nas práticas ascéticas de flagelação corpórea²⁶⁷. Numa contínua procura de demonstração da ilusão das perspectivas ateias, Ferreira Deusdado defende que o martirológico cristão constitui uma perfeita ilustração da história da psicologia sobre as práticas da subjugação da vontade a esse sentimento congénito do divino enquanto sentido e solução para o absurdo do mal nas suas mais diversas concretizações: «A humanidade curva-se diante d'este sentimento, desde o Totemismo ou desde o Chamanismo até às seitas christãs, as mais heteróclitas e as mais abstractas»²⁶⁸.

Na linha moderna de Kant, desenvolvida posteriormente por Heidegger e pelas diversas correntes fenomenológico-vitalistas e histórico-hermenêuticas, a prevalência deixou de estar no conhecimento de Deus e na sua laboração racional lógica e abstrata e passou a estar no sentimento de uma realidade que não pode ser conhecida com os critérios empiristas. Identificamos esta posição em Manuel Ferreira Deusdado através dos diálogos que estabelece

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 126.

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 128-129.

²⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 130-131.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 133.

com os historiadores e sociólogos das religiões que, contra os positivismos e deísmos, de autores como David Hume, apontam para uma religião natural que não resulta apenas do labor racional, mas recupera essa radicação vital do homem ao ser absoluto e infinito que se dá na cultura e na história. O risco de se cair no fideísmo é grande, como se pode comprovar através da posição de Miguel de Unamuno, mas Deusdado parece manter esse equilíbrio pela sua constante preocupação em evitar as superstições e os misticismos. A alma humana encerra necessidades religiosas, no plano do sentimento, da intuição e da crença, que estão aquém e além das proposições racionais evidentes e demonstráveis, residindo aí a sua grandeza e poder. A fé situa-se no plano da individualidade e da interioridade, não sendo passível de objetivação por parte da ciência positiva. Conclui Deusdado, citando Santo Agostinho, que a ideia de Providência divina está presente em todas as épocas históricas e que a ausência de crença religiosa, a afirmação dos ceticismos absolutos e a defesa do acaso, só se dá nas épocas decadentes das nações civilizadas, sob o pretexto de uma arrogância racional que se desvanece no momento em que os corações são assolados por grandes angústias:

O scepticismo absoluto seria a negação do pensamento: o espírito pode não crer n'um Deus creador, symbolo do bem, mas crê então nos caprichos incongruentes d'um grande *senhor* chamado Acaso, e crê sempre n'uma força directriz e na uniformidade das leis da natureza. Não há vida sem fé. O sentimento da fé n'alguma cousa de supra-sensível é que faz agitar todas as fibras fortes e comoventes do organismo humano.²⁶⁹

5.4.6. Para uma conciliação entre criacionismo e evolucionismo na correlação entre ciência, filosofia, arte, moral e religião

Considerando que todos os sistemas filosóficos são importantes, porque traduzem perspectivas distintas da mesma verdade a que aspiramos, o autor procura caracterizar as principais escolas da filosofia contemporânea. Para tal, começa pelo *Associonismo* de Hobbes, Locke, David Hume e Stuart Mill, em que todos os atos físicos e todas as faculdades são produto de associação de ideias e de encadeamento de fenómenos empíricos²⁷⁰. Estes autores ignoram que a vida intelectual não se reduz à doutrina da associação e que esta está subordinada à atividade substancial da alma²⁷¹.

De seguida, analisa o evolucionismo de Lamarck, Darwin, Wallace, Herbert Spencer e Haeckel, para quem todas as formas materiais do Cosmos são

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 136.

²⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 225-226.

²⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 229.

fruto do movimento e todos os seres resultam de variações contínuas²⁷², por contraposição com a teoria clássica da criação que defende a permanência das espécies e a subordinação das forças do Universo a uma força superior inicial. Para Ferreira Deusdado a solução evolucionista não acrescentou nada à questão da origem da força evolutiva inerente à produção dos fenómenos naturais, reconhecendo que para evitar o panteísmo não é possível confundir o Universo com a sua causa inicial e final²⁷³. A reflexão recorrente de Deusdado nos âmbitos da metafísica, da psicologia, da filosofia da cultura, da moral e da arte, acerca da distinção entre as perspetivas teístas, deístas, agnósticas e panteístas está em coerência com o seu pressuposto epistemológico de que a fé religiosa constitui a seiva principal da vida história e cultural das civilizações²⁷⁴. É nesse contexto que insere a sua crítica ao sistema do materialismo positivista, identificando-o no plano psicológico com o edonismo e acusando-o de degradar a dignidade humana e o seu destino: «Semelhante sistema substitui o deísmo pelo agnosticismo, a caridade pelo altruísmo, a crença na eternidade pelo prazer terreno da vida presente»²⁷⁵.

A diferença entre a teoria da criação e da evolução é concebida apenas como uma diferença de grau. Se na Criação uma dada forma aparece de maneira brusca por ação do Criador, na evolução há transições a partir de uma série infinita de graus, tal como acontece no desenvolvimento da célula para formar progressivamente o organismo. O resultado da mudança evolutiva acrescenta algo que antes não existia, mas para Renouvier não se pode falar de uma evolução universal porque não há continuidade real ou ausência total de saltos inesperados como no mundo geométrico²⁷⁶. Para o evolucionismo de Spencer, no esforço de evitar o panteísmo, não há uma providência, não há uma ideia diretriz imanente à natureza ou uma força desconhecida, tal como acontecia com a finalidade imanente de Hegel, reduzindo tudo a causas mecânicas e não explicando de onde vem o princípio que regula essa força mecânica²⁷⁷. Por outro lado, é reconhecido o esforço de Kant contra o sensualismo francês e o empirismo inglês, explicando que a experiência é insuficiente para explicar as ideias, bem como o esforço no neokantismo francês de Renouvier na nova análise das leis do pensamento e da liberdade que incluem o contributo da lógica, da moral e da psicologia²⁷⁸. No reconhecimento de que a continuidade dialética racional encerra um limite que, na compreensão da origem e do destino, exige o salto para os dados da revelação e da fé, Ferreira Deusdado acrescenta que cabe ao filósofo e ao teólogo

²⁷² Cf. *ibidem*, p. 242.

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 248.

²⁷⁴ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, Lisboa, Livraria Editora Andrade, 1917, p. 18.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁷⁶ Cf. *idem*, *Ensaios de Philosophia Actual*, p. 261.

²⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 265.

²⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 277.

a investigação sobre o valor da moral religiosa e a força desta na vinculação da espécie humana ao sobrenatural²⁷⁹. No seu entender, todas as instituições familiares e políticas se fundamentam em leis divinas.

Conclui Ferreira Deusdado que todos os princípios do espaço e do tempo, do número, da substância e da causalidade, que constituem o absoluto como objeto da Metafísica, devem ser considerados nas leis fundamentais das ciências, da moral e da religião. Nesse sentido, todos os sistemas são redutíveis ao materialismo, ao panteísmo, e ao espiritualismo: «O panteísmo é a transfiguração da matéria orgânica no absoluto, dotada de um princípio diretriz imanente. O espiritualismo é analogicamente a transfiguração do pensamento no absoluto, explicando tudo por formas da sensibilidade e da razão»²⁸⁰. O espiritualismo religioso do autor fundamenta a ordem e a esperança social na fé em Deus, que garante o acesso à verdade eterna e à felicidade plena, partilhando a visão teísta cristã pós-kantiana de que o belo é o esplendor do bem e a santidade o esplendor do sublime: «Só há verdadeiro prazer estético quando nos sentimos avassalados por uma imagem elevada da vida, isto é, por um superior grau de virtude»²⁸¹.

5.4.7. Conclusão: Para uma conciliação entre a metafísica, a religião, a arte e a ciência, no reconhecimento de que o ideal de Perfeição apenas de pode atingir na vida futura de Deus

Manuel Ferreira Deusdado procura conciliar o programa escolástico da tradição cristã católica, a que aderiu pela fé na revelação, com as novas ideias da ciência moderna a que aderiu pela razão e, para tal, socorre-se da metafísica espiritualista francesa e do pensamento de alguns cientistas religiosos ingleses, como John William Draper, para quem o sentimento religioso, moral e estético, são características específicas da psicologia do homem por distinção com a dos animais²⁸². Assim, em diálogo com Max Müller, abandona a ideia clássica da demonstração da Providência pelas provas da existência de Deus, considerando que a sua evidência se dá na relação entre o conhecimento racional e o sentimento, que tem na noção de Infinito a melhor tradução.

A sua preocupação em conciliar a metafísica e a religião com a ciência desenvolve-se em perspetivas distintas. No contexto do psicologismo e do neocriticismo kantiano de autores como Lotze, Th. Desdouits, Renouvier e Lachelier, tal como enuncia nos *Ensaio de Philosophia Actual*: «A philosophia critica contemporânea ou doutrina do *neo-kantismo* foi a luz que sobretudo nos guiou na elaboração d'este exiguo produto»²⁸³. No âmbito do pe-

²⁷⁹ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 18.

²⁸⁰ *Idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 285.

²⁸¹ *Idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 24.

²⁸² Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 126.

²⁸³ Cf. *ibidem*, p. 1.

dagogismo religioso de autores como Louis Liard e Elie Rabier, que associam a existência em si da perfeição e do absoluto, que se impõem ao espírito, à existência do Deus da religião, e que recusam a noção de incognoscível do «ser em si» sugerida por Kant, porque implicaria o absurdo da adesão através de uma fé cega (fideísmo)²⁸⁴. A procura do acordo entre metafísica e ciência efetiva-se também no diálogo com o neotomismo de Lovaina, tal como explicita na sua obra *La philosophie thomiste en Portugal*, em que salienta o realismo moderado de São Tomás de Aquino²⁸⁵ e a clarividência da renovação escolástica de homens como Mercier e Carbonelle: «O Pe. Carbonelle deu provas de ser um espírito clarividente. A sua obra *Les Confins de la Science et de la Philosophie*, por exemplo (...) demonstra que o dever dos católicos consiste em defender a verdade religiosa no terreno científico (...)»²⁸⁶. Mas o seu diálogo também se estende ao idealismo de autores como Tiberghien, Emile Saisset e Emile Boutroux, tal como se pode verificar, por exemplo, na sua obra *O Ideal da Arte*, em que apresenta Deus como a satisfação do desejo natural de felicidade²⁸⁷.

À semelhança do que acontece com o nosso iluminismo da Congregação do Oratório, essencialmente eclético e fiel ao contexto reflexivo da tradição filosófica judaico-cristã, também o neocriticismo kantiano ou o neo-kantismo de Ferreira Deusdado é muito particular, porque não abandona o programa da tradição escolástica e mostra afinidade com as ideias novas do neotomismo da escola de Lovaina do cardeal Mercier e do padre Carbonelle. O filósofo português reconhece a legitimidade do problema crítico ou da teoria do conhecimento, como pressuposto de toda a investigação filosófica e como pressuposto do discurso sobre Deus, mas isso não é uma exclusividade de Kant e da sua escola. Também autores como Aristóteles, São Tomás de Aquino e Descartes refletiram sobre o valor objetivo e o alcance metafísico do conhecimento. É o que faz o pensador transmontano, ao afirmar a importância das considerações psicológicas no processo do conhecimento judicativo. Em relação ao conhecimento, o seu pensamento defende a racionalidade quanto à origem, e defende o realismo quanto à essência.

Quando Manuel Ferreira Deusdado afirma no prefácio à sua obra *Ensaio de Philosophia Actual* que é um dever e uma felicidade seguir o pensamento dos autores neo-kantianos não está a pressupor um antagonismo ou uma contraposição entre neo-criticismo e neo-tomismo porque a *Revue Philosophique de Louvain*, que em 1898 publicou nos seus números 19 e 20 *La philosophie thomiste en Portugal. Notes pour servir à l'histoire de la philosophie en Portugal* de Deusdado, era o órgão de divulgação de uma nova filosofia cristã

²⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 101.

²⁸⁵ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 82.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁸⁷ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 32.

que abandonara o realismo dogmático da metafísica tradicional e assumira a crítica kantiana, naquilo que se viria a designar por um realismo crítico. A contraposição que revela a sua reflexão é entre o criticismo do agnosticismo metafísico de Kant, para quem só é possível conhecer as aparências ou os fenómenos, ficando o *númeno* ou a realidade em si no domínio do inacessível, e o criticismo do teísmo cristão que defende a possibilidade da inferência racional e sentimental do infinito transcendente. Nesse sentido, dialoga com Santo Anselmo, Descartes e Joaquim Maria da Silva para defender que nem todo o conhecimento advém da experiência e que há realidades que não são objeto da perceção externa, como é o caso da ideia inata de Deus, na qual se devem fundar as leis morais e a esperança da perfeição que não pode ser satisfeita neste mundo: «A ânsia do Perfeito é uma idealização inconsciente dum desejo inacessível. O argumento de Santo Anselmo, atribuído a Descartes, sustenta que Deus é uma ideia inata que todos os homens teem dum ser perfeito»²⁸⁸.

No espírito de Lovaina, também os grandes filósofos e teólogos se situavam numa posição crítica, que já não era a de Kant, mas era a de um neo-criticismo, que procurava recuperar a conciliação entre a fé e a razão que se tinha perdido e que recusava a contraposição entre um agnosticismo teórico e um dogmatismo e fideísmo moral, como o defendido por Kant, para quem as realidades numéricas eram afirmadas, não como teoricamente demonstráveis, mas como objetos de crença e exigências de ordem moral. É neste contexto que se compreende que Ferreira Deusdado recuse a perspetiva kantiana de negar a capacidade da razão em garantir a existência transcendente de Deus e de negar a Providência. No mesmo sentido, afirma a cognoscibilidade do Absoluto, defendendo que não é apenas uma ideia do pensamento, mas tem existência real. São muitas e fundamentais as divergências de ordem filosófica e teológica entre Kant e Deusdado que nos exigem cautela na determinação do sentido do seu pensamento neocriticista, que defendia o ideal da filosofia experimental científica em conciliar a física com a psicologia, a antropologia e a metafísica²⁸⁹. Encontra em autores como Louis Liard um contributo importante para a afirmação da metafísica como ciência, anteriormente recusada por Kant.

É também por isso que o seu diálogo de contínua crítica ao positivismo naturalista, ao deísmo, ao panteísmo, ao ateísmo e ao agnosticismo se estabelece, não apenas com pensadores neo-criticistas kantianos e psicologistas, como Bonna Meyer, H. Choen, Ravaisson, Charles Renouvier, Lachelier, Elie Rabier, mas também com autores clássicos como Platão, Aristóteles e Plotino, com autores cristãos medievais, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, com autores modernos como Descartes, David Hume, Kant,

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 187.

²⁸⁹ Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 218.

Hegel e Schopenhauer, com os autores neo-escolásticos como Teodoro de Almeida, José Mayne, Manuel Álvares, Francisco Rondina, Sinibaldi, Martins Capela, cardeal Mercier, Carbonelle²⁹⁰, e outros autores cristãos, como João de Deus ou Joaquim Maria da Silva, que procuram superar a oposição entre a fé e a razão. Contra o idealismo absoluto que se contrapôs ao racionalismo de Kant e contra o positivismo, o século XIX de Deusdado regressa ao criticismo de Kant desenvolvendo-o em direções diversas, como a escola francesa de Renouvier e de O. Hamelin, a escola de Marburgo de Natorp e a escola de Baden de Windelband. Deusdado partilha com Renouvier a crítica a Kant de ter substituído as antigas substâncias por númenos incognoscíveis e a preocupação em recuperar as categorias da relação e da personalidade. Porque a felicidade do mundo é uma quimera e apenas pode ser satisfeita na santidade do homem superior em comunhão espiritual e escatológica com Deus: «A felicidade só está no amor incondicional, absoluto, enfim, na absorção em Deus»²⁹¹.

Concluimos, pois, que o que está em causa não é a negação da afirmação de Ferreira Deusdado sobre o seu neocriticismo e sobre a sua admiração pelo maior neocriticista francês, Charles Renouvier, porque isso seria absurdo, desmentindo a coerência da sua afirmação biográfica e da sua reflexão filosófica, mas trata-se de verificar que o filósofo português segue o seu próprio caminho e desenvolve um pensamento que não é uma mera continuidade de Kant. Não identificamos no pensador português uma incompatibilidade entre uma filosofia científica e uma metafísica espiritualista. A sua reflexão não reduz Deus ao plano da imanência subjetiva e não reduz a religião ao plano da psicologia ou ao plano dos postulados da razão prática no sentido pietista ou fideísta de Kant, porque encerra uma metafísica teodiceica que afirma a perspectiva teísta da transcendência de Deus.

A ideia augustiniana, contra as superstições e crenças infundadas, de que a fé exige uma razoabilidade e de que o absurdo não pode provir de Deus, está presente ao longo de toda a reflexão religiosa de António Ferreira Deusdado. A fé em Deus consola o homem no seu sofrimento e protege a sua vontade contra o mal e o próprio desenvolvimento científico resulta da exigência da ordem social religiosa: «Na vida da alma religiosa, a fé é o oxigénio espiritual que aviventa e robustece todas as modalidades do ser. É a luz que ilumina as trevas»²⁹². No entanto, não podemos negar que há em toda a obra de Deusdado uma certa oscilação entre uma tonalidade, que dá prevalência à moral, à estética e ao sentimento religioso, e uma tonalidade que dá prevalência à metafísica e à ciência, na recua da incognoscibilidade do ser em si. No contexto daquilo que se pode definir de um certo *ideorrealismo*, desenvolvido

²⁹⁰ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 87.

²⁹¹ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 36.

²⁹² Cf. *ibidem*, p. 41.

mais tarde por Leonardo Coimbra também em diálogo com a metafísica espiritualista francesa, Manuel Ferreira Deusdado situa no primeiro plano do sentimento o desejo natural de vida eterna como experiência estética atemática que confirma a evidência da ideia religiosa e teológica da vida futura e que se comunica e impõe de forma providencial pela arte: «A arte permanece como uma emanção de Deus, instilada no homem e impressa na natureza»²⁹³.

5.5. Ter na alma a sede de infinito: Raul Proença

Maria Celeste Natário

Autor de referência do pensamento filosófico do século XX em Portugal, Raul Proença (1884-1941) deixou uma obra multifacetada. O pensamento social e político, em que mais se notabilizou, foi sempre envolvido por uma dimensão espiritualista. É o conhecimento e o reconhecimento dessa dimensão o horizonte temático deste texto.

A temática da crença religiosa, bem como da existência de Deus e da imortalidade da alma, ocupou, desde o início do seu percurso existencial, um espaço de questionamento, que se foi adensando e evoluindo num sentido teísta. Se, no início (1910), essa visão religiosa apontava já claramente para além do positivismo que até aí perfilhara, não deixava de ser também uma espécie de *religião da moral*, tendo dela um sentimento eterno para além de todas as transformações, e um sentido onde acima de Deus e acima da ciência estaria o Divino²⁹⁴. Definido como algo «de mais excelso e mais rico» do que a razão e o sentimento aceitam, não respondia, porém, a algumas das interrogações que do interior mais profundo da sua alma emergiam: «Porque daqui a milhares de anos, a terra será um astro gelado e, mais tarde, quem sabe, poeira cósmica de mundos... Não é uma necessidade humana, um postulado essencial de confiança na vida sabermos que toda a ânsia de Bem, todo o nosso esforço de libertação se não *perdeu*, e que alguma coisa no Universo, nova ânsia de novos peitos, novo esforço de novos braços, bater de asas, olhar de paixão, cintilar de estrela, conserva o frémido do nosso peito e a sublime exaltação das nossas horas melhores?»²⁹⁵. E, especificando ainda mais, interrogará, mais claramente, se «todos os resgates e todas as revoluções, tudo o que realmente na vida ligamos a um valor *absoluto*, perecerá na catástrofe final?»²⁹⁶. Nesta fase do pensamento de Proença, que passava por

²⁹³ *Ibidem*, p. 190.

²⁹⁴ Raul Proença, «Nós somos religiosos», in *Alma Nacional*, n.º 19, 16-6-1910.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*.