



Esta obra dedicada ao pensador Jesué Pinharanda Gomes que colocamos nas mãos do leitor seria improvável há ainda não muitos anos atrás. É uma obra coletiva nascida em ambiente de cooperação interuniversitária e representa uma importante inflexão no âmbito dos debates sobre o pensamento e a cultura que tiveram lugar em Portugal, na relação íntima ou criticamente distanciada com o mapa de uma identidade consignada como nacional.

THEYA

MECENAS  
EXCLUSIVO



MUNICÍPIO  
DO  
SABUGAL



CIDH

Colectivo Convivência FCT / Infante Dom Henrique  
para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização



ABERTA



CLEPUL



UFLUL



FCT



iêcc  
pma

Instituto Europeu de  
Ciências da Cultura  
P. Manuel Antunes



UNIVERSIDADE  
BEIRA INTERIOR



2000 — 2020



FACULDADE  
ARTES E LETRAS

Jesué Pinharanda Gomes **Pensar Português**

THEYA

# Jesué Pinharanda Gomes **Pensar Português**

Texto Inédito e Estudos

Coordenação

JOSÉ EDUARDO FRANCO  
JOSÉ MARIA SILVA ROSA

THEYA

Jesué Pinharanda  
Gomes  
**Pensar  
Português**  
Texto Inédito e Estudos

THEYA

JESUÉ PINHARANDA GOMES  
PENSAR PORTUGUÊS

COORDENAÇÃO

José Eduardo Franco  
José Maria Silva Rosa

DESIGN

Carolina Grilo

FOTOGRAFIA DA CAPA

Composição gráfica a partir de Judith Browne via Unsplash.com

EDIÇÃO

Theya Editores

COORDENAÇÃO EDITORIAL

José Bernardino

REVISÃO

Milene Alves e Ana Rita Araújo

ISBN

978-989-8916-87-7

DEPÓSITO LEGAL

462073/19

DATA DA EDIÇÃO

2019

THEYA EDITORES – CLEPUL

INSTITUTO EUROPEU DE CIÊNCIAS DA CULTURA PADRE MANUEL ANTUNES – IECCPMA

Rua Professor João Barreira, n.º 18 – 8.º A, 1600-637 Lisboa

theyaeditores@gmail.com

CENTRO DE LITERATURAS E CULTURAS LUSÓFONAS E EUROPEIAS  
DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA – CLEPUL

Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa

Jesué Pinharanda  
Gomes  
**Pensar  
Português**  
Texto Inédito e Estudos

Coordenação

**JOSÉ EDUARDO FRANCO  
JOSÉ MARIA SILVA ROSA**

THEYA



# ÍNDICE

## APRESENTAÇÃO

ANTÓNIO DOS SANTOS ROBALO 7

## INTRODUÇÃO

Pensar Português e em Português

JOSÉ EDUARDO FRANCO E JOSÉ MARIA SILVA ROSA 9

## PREFÁCIO

Discurso no Doutoramento *Honoris Causa* de  
Jesué Pinharanda Gomes na Universidade da Beira Interior

ANTÓNIO FIDALGO 15

## PEQUENA AUTOBIOGRAFIA

Jesué Pinharanda Gomes: *curriculum vitae*

JESUÉ PINHARANDA GOMES 21

## LAUDATIO

Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes  
na Universidade da Beira Interior

MANUEL CLEMENTE 27

## ESTUDOS

Um noviciado filológico para um “sootil entender”

JESUÉ PINHARANDA GOMES 35

Portugal, “cabeça” da Europa(?)

ANNABELA RITA 57

Pinharanda Gomes, fronteiro, entre o futurismo de  
Orpheu e o mais fundo pensamento filosófico português

ANTÓNIO DOS SANTOS PEREIRA 63

Pinharanda Gomes: peregrino do Absoluto

ELÍSIO GALA 83

Pinharanda Gomes, filólogo e hermeneuta da filosofia portuguesa JOAQUIM DOMINGUES	99
Pinharanda Gomes e a <i>História da Filosofia em Portugal</i> de José Joaquim Lopes Praça JOSÉ ESTEVES PEREIRA	117
Dois pensadores sem academia: Spinoza e Pinharanda Gomes LUÍS MACHADO DE ABREU	129
Pinharanda Gomes e a saudade MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL	141
Celebrar o saber amigo. Pinharanda Gomes, o estudioso: uma visão panorâmica do seu ficheiro bibliográfico MARIA LEONOR XAVIER	149
Pinharanda Gomes: <i>philosophari in Maria</i> PEDRO SINDE	153
Uma ideia de pátria para o século XXI: presença de Pinharanda Gomes na revista <i>Nova Águia</i> RENATO EPIFÂNIO	159
A saudade de Deus em Pinharanda Gomes SAMUEL DIMAS	167
Pinharanda Gomes: entre filosofia e teologia MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO	197
A última grande entrevista de Pinharanda Gomes MIGUEL REAL	205

## APRESENTAÇÃO

Jesué Pinharanda Gomes legou-nos um valioso acervo de obras que o próprio produziu durante a sua vida, intensamente dedicada ao estudo, à reflexão, ao debate e à escrita.

Autor de uma vasta e diversificada obra escrita, decorrente das suas múltiplas facetas e dimensões de análise, e dos diversos temas de estudo, Pinharanda Gomes tornou-se, ele próprio, objeto de estudo, sendo muitos os investigadores e estudiosos que sobre a sua obra e o seu pensamento se têm debruçado.

Se, por um lado, o Doutoramento *Honoris Causa* a Jesué Pinharanda Gomes pela Universidade da Beira Interior é o reconhecimento do seu percurso, do seu estudo e da sua produção intelectual, por outro, a realização do Colóquio *Celebrar o Saber Amigo*, nos dias 8 e 9 de junho de 2018, na Universidade da Beira Interior e no Auditório Municipal do Sabugal, respetivamente, é o reconhecimento da importância da sua obra e do seu pensamento, tantos são os estudiosos, investigadores e individualidades que se têm debruçado sobre esta relevante figura da Cultura Portuguesa.

São as comunicações e os testemunhos apresentados durante o referido Colóquio que agora damos à estampa, garantindo assim a difusão e a divulgação das ideias ali produzidas, que, dado o seu inestimável valor, quisemos colocar à disposição da academia, em particular, e do público em geral.

Nascido em Quadrazais, Sabugal, Pinharanda Gomes perambulou por diversos espaços e geografias, acabando por voltar à sua terra natal, *aos braços de sua mãe*. No Centro de Estudos Jesué Pinharanda Gomes, inaugurado em 2012, está disponível o seu espólio bibliográfico doado em vida, que imortaliza a memória de Pinharanda Gomes, do homem, da sua obra e do seu pensamento.

A palavra escrita, que se eterniza nos livros, permite assim conservar a memória: *verba volant, scripta manent*, as palavras ditas voam, as escritas permanecem. Ou, no dizer do Padre António Vieira, “o fim para o qual os homens inventaram os livros foi para conservar a memória das coisas passadas contra a tirania do tempo, e contra o esquecimento dos homens, que ainda é uma tirania maior”.

ANTÓNIO DOS SANTOS ROBALO

*Presidente da Câmara Municipal do Sabugal*

Sabugal, 7 de outubro de 2019

# INTRODUÇÃO

## Pensar Português e em Português<sup>1</sup>

Sou levado a pensar que quem tem mais palavras vê mais.  
As palavras, porventura silenciosas,  
são a minha memória, a minha narrativa.

LAMBERTO MAFFEI<sup>2</sup>

Para falar ao vento bastam palavras,  
para falar ao coração são necessárias obras.

PADRE ANTÓNIO VIEIRA<sup>3</sup>

Esta obra que colocamos nas mãos do leitor seria improvável há ainda não muitos anos. É uma obra coletiva nascida em ambiente de cooperação interuniversitária e representa uma importante inflexão no âmbito dos debates sobre o pensamento e a cultura que tiveram lugar em Portugal, na relação íntima ou criticamente distanciada com o mapa de uma identidade consignada como nacional.

No coração do século xx, a ligação entre o pensamento filosófico *em Portugal*, ou mais identitariamente adjetivado como *português*, por um lado, e a reflexão filosófica que, por distanciamento crítico, se pretendia cosmopolita e distanciada, ainda que, por vezes, fosse apenas *provincianamente estrangeirada*, extremou campos que se digladiaram de um modo que parecia irreconciliável. A chamada corrente ou grupo da *Filosofia Portuguesa* (em que, na esteira de Leonardo Coimbra, se destacaram Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Quadros, Cunha Leão, Afonso Botelho, Orlando Vitorino, António Telmo, Dalila Pereira da Costa, etc.),

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Lamberto Maffei, *Elogio da Palavra*, Lisboa, Edições 70, 2019, p. 108.

<sup>3</sup> Padre António Vieira, “Sermão da sexagésima”, in *Obra Completa. Padre António Vieira*, t. II, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, p. 54.

na qual o *benjamim* Jesué Pinharanda Gomes se tornou uma espécie de referência geracional, afirmou-se quase sempre nas margens da universidade e, por vezes, mesmo *contra* a universidade. Tal corrente cultivava a ideia de um Portugal autossuficiente e autorreferente em termos de produção filosófica, com originalidade própria, lusíada e atlântica, pautada pela diferenciação como marca distintiva da moderna filosofia europeia, senão mesmo resistindo ativamente à sua influência.

Tal debate encrespou os cultores dos diferentes campos epistémicos em oposição e polémica. Estabeleceu-se a visão, por vezes caricaturada pelo preconceito verrinoso, de que o grupo da *Filosofia Portuguesa* era de índole tradicionalista, antiuniversitária, antimoderna, anti-iluminista, antieuropeia, cultivando uma filosofia hermética e atávica, visceralmente ligada aos mitos fundadores da pátria e à gesta heroica da portugalidade. Todavia, o que a *Filosofia Portuguesa*, ou simplesmente *em Portugal*, não podia aceitar era o desprezo da Razão transcendental iluminista e dos seus sucedâneos novecentistas – o Positivismo e o Cientismo – em relação ao pensamento geograficamente situado, à herança linguística, histórica e cultural portuguesa que, por essa via, era atirada para o alegado cai-xote do lixo das velharias da lusa e sebastianista saudade.

Os “mestres” da *Filosofia Portuguesa* que, por volta de 1960, “adotaram” o jovem Jesué, chegado das Beiras, nas suas tertúlias de quinta-feira, em conjunto com outros jovens adeptos que iam chegando, formavam um grupo de resistência cultural que não aceitava a perda de relevo e a subalternização do pensamento concebido em Portugal e em língua portuguesa. Defendiam uma chave de leitura nacional (para alguns nacionalista) e uma mundividência gizada com base em valores e princípios modelados no quadro da cultura e da mentalidade próprias dos roteiros de *universalidade concreta* que os portugueses e a sua língua haviam semeado pelas sete partidas do mundo. Definindo tal ideário, escreveu um dos principais mentores desta corrente, Álvaro Ribeiro: “Se cada povo, ou cada pátria é uma entidade espiritual, como a singularidade da língua demonstra, então corresponde-lhe, necessariamente, uma filosofia própria.”<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1943, p. 80.

Tendo Portugal sido *rosto da Europa* e líder mundial ao realizar a epopeia dos Descobrimentos e outros feitos associados, entendiam eles que tal país – ou melhor, esta grande nação – tinha um desígnio que passava também por uma *epopeia de pensamento*, de criação filosófica, espiritual, poética e literária. A recuperação dessa epopeia esquecida e o investimento na sua continuidade resplendente, tendo por horizonte uma realização teleológica (“um império espiritual”), foram, de algum modo, o caderno de encargos deste grupo de pensadores que combatiam o estrangeiramento da cultura portuguesa, nomeadamente o seu afrancesamento cultural, a sua germanização filosófica e a sua britanização linguística. Não sendo propriamente antieuropeus *ab origine*, reivindicavam um lugar e uma distinção singulares de Portugal na Europa, na qual consideravam que tinham lugar por direito próprio e não por condescendente esmola de “culturas superiores” ou “mais avançadas”. De facto, sendo Portugal a nação com fronteiras estáveis mais antiga no velho continente, não tinha que pedir meças pois tinha uma contribuição cultural própria e inconfundível a dar para o concerto linguístico, filosófico e cultural das outras identidades nacionais europeias.

Os “mestres” da *Filosofia Portuguesa* desconfiavam da universidade e dos seus “professores”, da qual e dos quais eram ferozmente críticos, razão que explica parcialmente respostas na mesma moeda e o menosprezo ou a “quase interdição” do seu estudo em algumas escolas. A *Filosofia Portuguesa* ripostava com “escolas de pensamento” cultivadas e mantidas longe da universidade, em regimes de tertúlia quase doméstica ou de encontros de café, etc., com estratégias de publicação e meios editoriais próprios, por vezes de edição do autor, textos que eram destinados a um público não muito vasto, mas fiel.

Nesse quadro, Jesué Pinharanda Gomes será talvez o representante mais *fronteiro* (não necessariamente por vir da raia sabugalense, nos Quadrazais) e, poderíamos até insinuar, o mais *pós-moderno* desta corrente de pensamento. Intelectual laborioso, amante do saber, investigador nato, leitor compulsivo, pensador arguto e pletórico, fez um longo caminho como autodidata na Biblioteca Nacional (na altura, no Chiado) e, ao mesmo tempo, como trabalhador com profissão de chefe comercial numa empresa de tratores, sem nunca ter posto os pés na universidade

(pela qual tinha, aliás, muito interesse e não repúdio). Pinharanda Gomes acabou por conquistar a universidade, embora sem ser universitário e totalmente identificado com o grupo da *Filosofia Portuguesa*, obtendo o seu mais alto reconhecimento através do Doutoramento *Honoris Causa* que lhe foi merecidamente atribuído pela Universidade da Beira Interior, em março de 2018, um ano antes de falecer. De algum modo, o Pinharanda Gomes raiano é um marco numa rota de contrabandos múltiplos, um ponto de chegada de um caminho de conhecimento, de reconhecimento e de partilha de saberes, em quem uma nova geração de discípulos, amigos ou simplesmente leitores à margem das “escolas” foi capaz de encontrar um lugar de reconciliação possibilitado no plano do *amor à sabedoria* e do *cultivo do saber amigo*, como muito bem sintetiza Manuel Clemente.

Mas o autodidatismo metódico e perseverante não o tornou apenas leitor assíduo e persistente na Biblioteca Nacional, em regime pós-laboral e ao fim de semana. Se alguns membros do grupo da *Filosofia Portuguesa* privilegiavam o magistério oral, outros, entre os quais Pinharanda Gomes, além da palavra viva, cultivavam a leitura com o lápis na mão. Isto é, liam para escrever. Dessa aturada ascense ao longo de muitos anos nasceram inúmeras comunicações, centenas de artigos de revista e de imprensa, e muitos livros. De acordo com o arranjo tripartido que ele próprio fez, numa breve autobiografia escrita em finais de 2017, adiante publicada, os seus livros distribuem-se pela Filosofia e pela História da Filosofia (onde anota 22 obras; mas esta listagem não é exaustiva porque nela não consta, por exemplo, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999), pela Religião e pela História Eclesial (onde regista 19 livros) e, por fim, pela História Social/Local e pela Literatura, com referência a 6 obras.

Pinharanda Gomes realizou o feito notável, quase impensável no contexto das polémicas fraturantes que cortaram cerce o diálogo entre dois territórios de demanda de saber e de sentido, de se impor como referência no seu grupo filosófico e, ao mesmo tempo, de partilhar saber e dados de pesquisa com investigadores e professores com carreira universitária firmada em diferentes áreas. Basta ler aquelas obras e compulsar as suas referências bibliográficas para rapidamente se concluir que Pinharanda Gomes não era um pensador de campanário ou de sacristia,

mesmo quando, monograficamente, foram a mariologia, os Carmelitas (a cuja Ordem Terceira pertencia) ou a diocese da Guarda os seus objetos de estudo.

Outrossim, não se coibiu de partilhar conhecimento e participar em projetos académicos de referência, manifestando uma disponibilidade generosa e muito rara para acolher colegas do meio universitário e oferecer-lhes pistas e dados para a sua investigação. Ajudou a muitos no percurso da sua investigação sem exigir que pensassem como ele, ou que o citassem sequer, antes testemunhando sempre um ideal de generosidade assente no *amor pelo saber (philosophia)*, que deve ser traduzido na partilha magnânima do conhecimento adquirido e pensado, isto é, numa *sabedoria do amor*. Assim, com o testemunho de sábio e homem bom, granjeou reconhecimento e gratidão, mormente entre a nova geração de universitários de diversas áreas da Academia, a qual, corporativamente, tantas vezes esteve e se mantém de costas voltadas para quem não segue estritamente os protocolos da sua ortodoxia e dos seus rituais vassálicos.

Mas a universidade e os universitários acabaram por reconhecer cidadania académica a um pensador rigoroso, mas livre das suas praxes no que se referia ao modo de construir conhecimento e saber. E nisto fazia apenas jus ao primigénio ideal de universidade que, como diria Alberto Magno, op, é uma casa onde tudo pode ser livremente pensado sem peias nem interdições de qualquer género. E no momento de celebração e reencontro com e em Pinharanda Gomes, os principais cultores da filosofia portuguesa e pensadores da portugalidade deixaram para trás velhos receios e aceitaram a sua incorporação na universidade para também aí cultivarem livremente a sua produção de pensamento, abrindo as portas a um diálogo e a uma discussão serena e interfecundante.

No seguimento do justo Doutoramento *Honoris Causa*, um colóquio coorganizado pela Universidade da Beira Interior, a Universidade Aberta e a Câmara Municipal do Sabugal, nos dias 8 e 9 junho de 2018, acolheu, na Covilhã e no Sabugal, dezenas de participantes, universitários e não universitários, que ali, na sua presença, foram *celebrar o saber amigo*. Jesué Pinharanda Gomes através da sua vida dedicada e da sua obra vasta, fez história e, mediante a sua disponibilidade para integrar a

*congregatio magistrorum* da Universidade da Beira Interior, quis ajudar positivamente no sentido de uma inflexão na história recente da cultura portuguesa. O presente livro é apenas um dos resultados palpáveis desse caminho feito. Afirmou-se assim a liberdade do pensar humano capaz de desafiar as aporias e de ultrapassar as fronteiras, mesmo que seja de noite, a salto, na raia.

Deste modo, o saber de um homem bom e hospitaleiro tornou-se também um saber que encontrou hospitalidade na Beira que o viu nascer e de onde teve de partir aos 20 anos. Jesué Pinharanda Gomes sabia que esta obra estava a ser preparada, e sabemos que muito gostaria de ainda a ter visto. Mas já não pôde. Morreu no dia 27 de julho de 2019, em Lisboa. O seu corpo regressou ao torrão beirão e descansa agora nos Quadrazais. Mas o seu coração e o seu espírito continuam vivos nos seus textos e na memória dos seus Amigos. Assim se cumpre a física do Estagirita e de Santo Agostinho que de muitos modos glosou: *todos os corpos, com o seu peso, tendem para o seu lugar natural*. Mas há um peso, como assinala o Bispo de Hipona, que *puxa para cima* porque “o meu peso é o meu amor; por ele sou levado para onde quer que vá. Somos acendidos pelo teu dom e somos levados para o alto; começamos a arder e vamos. Ascendemos as ascensões no coração e cantamos o *cântico das subidas*.”<sup>5</sup>

JOSÉ EDUARDO FRANCO E JOSÉ MARIA SILVA ROSA

## PREFÁCIO

### **Discurso no Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes na Universidade da Beira Interior<sup>1</sup>**

Reunimo-nos hoje, 20 de Março de 2018, no Anfiteatro das Sessões Solenes da Universidade da Beira Interior, para doutorar *honoris causa* Jesué Pinharanda Gomes. A proposta foi feita pela Faculdade de Artes e Letras e, uma vez subida ao Senado da Universidade, ali acolheu plena adesão.

É verdadeiramente *honoris causa* que a Universidade da Beira Interior lhe atribui a maior distinção académica. Nascido nas terras próximas de Ribacoa, em Quadrazais, Sabugal, há oito décadas, é certamente uma das personagens mais fascinantes da vida cultural e espiritual do Portugal contemporâneo. Autodidacta de formação, sem ter pisado o chão de uma universidade, empregado de comércio ao longo de mais de 40 anos para prover ao sustento próprio e da mulher, fez da Biblioteca Nacional o seu laboratório de pesquisa e ali construiu uma obra historiográfica e filosófica imensa. Miguel Real traça com muita elegância o seu perfil:

Monge medieval vivendo na era do consumismo, idealista por formação e constituição, habitando uma casa social materialista, trabalhador denodado, explorando o mais minucioso arquivo, crente com devoção sagrada entre massas ateias ou agnósticas, nobre de espírito entre a plebe voraz de igualitarismo, Pinharanda Gomes, primeiro frequentador dos arquivos da Biblioteca Nacional à hora de abertura, constitui hoje um exemplo vivo de um estudioso desinteressado, sem prebendas nem honras institucionais, fazendo do estudo erudito uma vocação de vida.

O padrinho é Sua Eminência D. Manuel Clemente, cardeal-patriarca de Lisboa, a quem saúdo e agradeço vivamente a incumbência de fazer a

---

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

*laudatio* do doutorando e o introduzir no claustro dos doutores da nossa universidade. Professor de História da Igreja na Universidade Católica Portuguesa por formação e profissão académica e guardião da fé por carisma do lugar, o Senhor D. Manuel conhece de longa data Jesué Pinharanda Gomes e, melhor que ninguém, poderá dar o seu testemunho sobre o honorando.

Minhas senhoras e meus senhores, uma cerimónia como a de hoje convida-nos a pensar, à uma, a ideia de universidade e o Portugal Católico.

Nos primórdios das universidades, entre 1100 e 1250, em plena Baixa Idade Média, a missão das universidades era a recolha do saber da antiguidade clássica, mormente da *episteme* grega e da jurisprudência romana, perdido durante os longos séculos das invasões dos bárbaros, e do saber algébrico e medicinal da civilização árabe, incluindo as tecnologias associadas à diagnose e terapêutica médicas. No seu início, as universidades não foram, de modo algum, instituições de investigação ou descoberta científica. Longe disso. Para quê inventar a roda se ela já estava inventada? O que os povos, e sobretudo os jovens que afluíam aos burgos nascentes, convertidos em lugar de comércio e de troca de ideias, ansiavam era recuperar o que havia sido perdido e que, uma vez encontrado, não deixava de lhes causar a maior das admirações. Sobre tudo a obra de Aristóteles, a Física, a Metafísica, a Psicologia, a Política, a Lógica, fascinou-os ao ponto de ser considerado pura e simplesmente o Filósofo. Platão, Pitágoras, Arquimedes, Demóstenes, Heraclito, Heródoto, Hipócrates, Cícero, César, Quintiliano, Tácito, Galeno, Avicena, Al-Farabi, Averróis e Maimónides eram gigantes, e eles, os escolares medievais, simplesmente anões. Daí a conhecida declaração atribuída por João de Salisbúria a Bernardo de Chartres de que “nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea [somos quase anões carregados aos ombros de gigantes para podermos ver mais e ver mais longe do que eles, não pela agudeza do próprio olhar ou pelo tamanho do corpo, mas porque somos erguidos ao alto e somos alçados pela grandeza de gigantes]”.

É assim que o ensino medieval assenta sobretudo na tradição ou transmissão do conhecimento. O que os escolásticos mais eminentes fazem são comentários aos escritos dos antigos. Parte substancial dos escritos de São Tomás de Aquino, um dos mais eminentes professores da Universidade de Paris, é justamente o comentário às obras de Aristóteles e às de outros mestres, em particular à obra central do currículo universitário *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Porém, não se trata só de transmissão de conhecimento, na estereotipada fórmula do *magister dixit*. Claramente, a ideia que subjaz à universidade medieval é a da ciência como saber cumulativo. Ou seja, o conhecimento de gerações anteriores é continuamente revisto e retrabalhado, aperfeiçoado e aumentado. Ora, esse é um princípio que ainda hoje é válido na universidade.

Mas tão ou mais importante que a recolha do saber perdido dos antigos era a tarefa de conciliar esse saber humano com a sabedoria da salvação, revelada por Deus na Escritura. As divisas augustinianas, mais tarde repetidas por Santo Anselmo de Cantuária, “crede ut intelligas” e “intellege ut credas” revelam o tremendo desafio das universidades medievais: conciliar fé e razão. Os mistérios da fé são verbalizados por conceitos filosóficos, nomeadamente as estruturas metafísicas aristotélicas: a teoria do acto e da potência, o hilemorfismo, ou seja, a distinção e união de matéria e forma, e a ontologia da substância e seus acidentes. Deus é causa incausada, motor primeiro, acto puro, forma, substância e existência puras, e a presença real é pensada como transubstanciação oculta sob os mesmos acidentes.

“Die Entzauberung der Welt” de Max Weber, isto é, o desencantamento do mundo operado na modernidade, mormente pela reforma protestante, a revolução científica encetada por Copérnico e Galileu e pelos descobrimentos portugueses, significou a secularização das sociedades europeias e, dentro das universidades, a marginalização da tarefa de conciliar fé e razão.

A modernidade e, mais acentuadamente, o iluminismo revolucionaram a universidade. As universidades europeias receberam uma autonomia científica, traduzida na liberdade de investigar, ensinar e aprender, que as desvinculou da fé vigente nas respectivas sociedades. Só que o iluminismo nos países católicos da Europa do Sul assumiu uma configuração anticlerical que levou ao fecho das faculdades de teologia.

Assim, por exemplo, as Faculdades de Teologia e de Direito Canónico são excluídas da Universidade de Salamanca em meados do século XIX, e a Faculdade de Cânones ou de Teologia é fechada, em Coimbra, em 1910, com a implantação do regime republicano. Contudo, no mundo anglo-saxónico e germânico, continuamos ainda hoje a ter as *Divinity Schools* e as *Theologischen Fakultäten*.

Não é alijando o passado que se consegue ser mais inovador. É evidente que hoje a investigação científica, sobretudo nas áreas das ciências naturais, e em particular da biologia e afins, das engenharias, exige a constituição de equipas bem estruturadas e financiadas. A digitalização da informação e a comunicação *online* como meio universal, rápido e eficiente de difusão do conhecimento são actualmente factores fundamentais na preservação do conhecimento científico, na sua difusão, ampliação e aplicação. Mas a universidade vive também do estudo e da reflexão individual, da apropriação própria do conhecimento alheio, mormente do conhecimento apurado e materializado em obras do passado, da sua revisão actual e respectivo enquadramento, à luz de outros e novos saberes. A solidão do estudo e da reflexão, e a profundidade e a gravidade do pensar continuam a ser parte integrante da matriz universitária, tanto na essência como na existência do ser universidade.

A formação humana, cultural, científica e tecnológica que as universidades devem proporcionar aos que nelas estudam tem uma dimensão muito mais vasta do que a estrita preparação académica para o exercício de determinada profissão, seja de médico, engenheiro ou professor, entre outras. Compete-lhes serem guardiãs da identidade de um povo e de uma nação, preservando e solidificando os traços dessa identidade, nomeadamente a sua cultura, a língua e a religião. Só por si, a ciência e a tecnologia de pouco servirão e podem mesmo levar os homens e respectivas sociedades à barbárie, como a história do século XX, com as suas guerras mundiais, amplamente demonstrou. O que pretendemos é, com a ciência e a tecnologia, proporcionar uma melhor formação humana e cultural. É esta a ideia de universidade que professo e à qual tenho dedicado a minha vida.

Jesué Pinharanda Gomes é, de algum modo, um Bento Espinosa dos nossos tempos, que, com honesto trabalho e frugalidade exemplar, soube conquistar o “ócio” ou a “scholé”, escolaridade, para estudar,

aprender com os outros, por escrito e oralmente, e, fora da universidade, construir uma obra que a universidade terá de incorporar no seu ensino e na investigação. A atribuição do grau de doutor é, certamente, por *honoris causa*, mas também por *iusitiae materiali causa*, ainda que não por causa formal.

Este Doutoramento leva-nos também a pensar o Portugal Católico. Não se trata, obviamente, de questionar a laicidade do Estado. O Estado português é laico, e as instituições do Estado são laicas, incluindo as universidades. Mas Portugal, enquanto país e enquanto povo, não é laico. A religião católica faz parte da história de Portugal e, por conseguinte, da sua identidade. A religião não pode ser reduzida à dimensão pessoal do indivíduo e banida da identidade de um povo ou de uma nação. Portugal é um país católico pela história, pela cultura e pelo espírito.

Esta cerimónia de atribuição do Doutoramento *Honoris Causa* a Pinharanda Gomes é também uma homenagem a quem tem sabido ser fiel e cultivado a ideia do Portugal Católico de sempre, desde o Portugal de Afonso Henriques, que legitima a sua ambição de reino com a batalha de Ourique contra os moiros e que vê reconhecido o tratado fundacional de Zamora e a independência e soberania no seio da cristandade pela bula *Manifestis Probatum* do Papa Alexandre III, de um Portugal entendido como Terra de Santa Maria, o Portugal dos Mosteiros de Santa Maria de Alcobça, de Santa Maria da Vitória, na Batalha, de Santa Maria de Belém ou dos Jerónimos, em Lisboa, o Portugal missionário das descobertas, de São Francisco Xavier na Índia e no Extremo Oriente, o Portugal dos jesuítas no Japão e na China, o Portugal de Nossa Senhora da Conceição em Vila Viçosa, padroeira e detentora para sempre da coroa dos Reis de Portugal.

Mínhas senhoras e meus senhores, não raras vezes, apouca-se a noção do Portugal Católico como o país rural, atrasado, paroquial e reaccionário, avesso à modernidade e ao cosmopolitismo. Como se o Portugal Católico fosse o Portugal miguelista. Dessa noção se têm alimentado anticlericalismos e republicanismos na história contemporânea portuguesa, que, assumindo-se filhos do iluminismo pombalino, combatem a influência da Igreja na sociedade portuguesa. Foi em nome dos ideais das

luzes e da modernização de Portugal que o Marquês de Portugal fechou a Universidade de Évora e 50 colégios que a Companhia de Jesus detinha no então império português. Foi também em nome desses mesmos ideais que a I República fechou, entre outros, o Colégio de São Fiel, aqui bem perto, em Louriçal do Campo, ainda dentro da Diocese da Guarda.

Ora, Portugal foi grande quando foi católico na acepção etimológica do termo: universal. Quem visita e conhece os países de língua portuguesa, quem convive com as comunidades portuguesas da diáspora, na França, na Alemanha, nos Estados Unidos e em muitos outros países, entende bem essa catolicidade portuguesa, a maneira única de lidar com outros povos e outras culturas e de se miscigenar.

Mas, mesmo olhando para dentro, para o Portugal do tempo da minha memória pessoal, foi o Portugal Católico que criou colégios nas vilas na década de 60, quando o ensino oficial se restringia, nas aldeias, à escola primária. Ainda hoje, a assistência social, as misericórdias, os centros de dia, a inclusão dos outros, dos mais frágeis e desfavorecidos são assegurados por esse Portugal Católico de gente simples e dedicada.

Homenageamos hoje, na Universidade da Beira Interior, Pinharanda Gomes, certamente pelos seus escritos, que fazem a sua biografia, mas também pela dimensão que encarna do Portugal profundo, católico, frugal, trabalhador, humilde e crente. Ou seja, homenageamo-lo também pela sua grandeza espiritual.

Termino. Uma universidade não é uma empresa de formação profissional. É uma comunidade de saber dedicada à ciência e à formação cultural e humana dos que dela fazem parte. A grandeza de alma que pessoalmente pretendemos adquirir é também o desígnio de uma instituição de educação e formação. Acredito na Universidade da Beira Interior como *alma mater studiorum* dos que aqui estudam e que este Doutoramento *Honoris Causa* a Jesué Pinharanda Gomes é um enriquecimento espiritual da nossa academia.

Tenho dito.

ANTÓNIO FIDALGO

*Reitor da Universidade da Beira Interior*

## PEQUENA AUTOBIOGRAFIA

### **Jesué Pinharanda Gomes: *curriculum vitae*<sup>1</sup>**

Jesué Pinharanda Gomes, filho único do casal Josué Pinharanda Gomes e Luísa Rodrigues Bicheira, nasceu em Quadrazais, freguesia do concelho do Sabugal (distrito da Guarda), tendo o seu nascimento sido registado em 7 de Outubro de 1939, dia da Festa do Rosário. Por recordação recebida de sua mãe, terá nascido em 16 de Julho, Festa do Escapulário, sendo esta a data de nascimento que celebra, em memória de sua mãe. Também ocorreu uma confusão no nome próprio. Foi registado como Josué, tal como seu pai, mas na emissão do Bilhete de Identidade assentaram Jesué, sendo este o nome que desde sempre tem usado.

Recebeu o sacramento do baptismo na Igreja Paroquial de Quadrazais no dia 20 de Maio de 1940, memória de São Bernardino de Sena, “Doutor Mariano”. Cumpriu o ensino primário em Quadrazais, em 1950, tendo sido aluno do Senhor Professor Evaristo Antunes Teixeira.

Após o exame da 4.<sup>a</sup> Classe do ensino primário elementar, e sendo seus pais apenas agricultores pouco remediados, corria o Verão de 1950 quando uma tia, a viver na Guarda, proprietária de uma pequena farmácia, na esperança de que o sobrinho pudesse seguir estudos, o levou para a Guarda e o inscreveu para o exame de admissão ao Seminário – sem efeito positivo, pois mal frequentara a catequese paroquial. Ficou alguns meses na farmácia, mas não era a solução adequada. Por isso, foi empregado como marçano numa loja de fazendas, aproveitando para se preparar, em aulas pós-labonais, para o exame de admissão ao Liceu, no ano seguinte. Frequentou então a Escola dos Gaiatos da Guarda (obra social da Liga dos Servos de Jesus) e fez a admissão, mas, por dificuldades económicas, ficou a estudar no curso nocturno da referida escola, onde fez o 1.<sup>o</sup> Ano do ensino liceal. Mitigadas as dificuldades económicas, transitou para o Colégio de São José em 1952,

---

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

ali concluindo o Curso Geral dos Liceus, mas com deficiência a matemática, ficando, por isso, impedido de seguir Ciências e optando por Letras.

Falecida já sua mãe, em 1955, e seu pai casado em segundas núpcias, também sua tia encerrou as suas actividades na Guarda e partiu para Moçambique, para junto de um filho. Sem experiência e apenas com uma pequena verba que recebera (por parte da mãe) da herança legada por sua avó materna, procurou continuar os estudos liceais no Fundão, no Externado de Santo António, que, diversamente do Colégio de São José, tinha a secção de Letras do 3.º Ciclo. Submeteu-se à inspecção militar a 2 de Julho de 1959, tendo ficado isento.

No final desse ano no Fundão (1959), viu-se sem dinheiro e sem apoios, pelo que decidiu abandonar os estudos e procurar trabalho em Lisboa. Aí foi sobrevivendo com grandes dificuldades, procurando emprego, obtendo alguns escudos angariando publicidade para uma revista de uma agremiação empresarial. Ao mesmo tempo, foi procurando pessoas em alguns jornais e logo contou com o apoio de Guedes de Amorim (que evocou no livro *As Duas Cidades*), que lhe conseguiu a publicação de alguns contos (por cada um recebeu a quantia de 200 escudos). Depois, através de Luís Forjaz Trigueiros, Natércia Freire aceitou publicar alguns artigos seus na imprensa – nomeadamente no semanário *O Debate*, onde lhe eram dados livros para fazer resenhas. Nesses anos, dormia em camaratas, na Baixa de Lisboa, pagando por noite 25 tostões.

Entretanto, através de companheiros de café, aproximou-se da Causa Monárquica, na qual foi muito bem recebido, contando desde logo com o apoio de Afonso Botelho, que o recomendou ao Sr. Conde de Caria, então Presidente da Causa Monárquica. Corria já o ano de 1961 quando, a 1 de Março, foi admitido como aspirante a escriturário na firma Tractores de Portugal, Lda., de que o Sr. Conde de Caria era sócio, sita na Avenida da Liberdade. Ao fim de seis meses à experiência, foi admitido como efectivo para a categoria de 3.º escriturário, com um vencimento mensal que lhe permitiu, enfim, alugar um quarto e satisfazer as necessidades de alimentação e vestuário.

Pensava retomar os estudos, mas a disponibilidade de tempo era insuficiente. Tendo descoberto a Biblioteca Nacional (então sita no Chiado), tornou-se um leitor quotidiano, satisfazendo, um tanto ao acaso, necessi-

dades intelectuais e espirituais, ainda que se desleixando da prática religiosa. Considerou ser a Biblioteca Nacional a sua principal escola, a par do feliz encontro com pessoas que o aproximaram do chamado “Grupo da Filosofia Portuguesa”, em que brilhavam os mestres-discípulos de Leonardo Coimbra (Álvaro Ribeiro, José Marinho e já os discípulos destes, como Afonso Botelho, Cunha Leão, Orlando Vitorino, António Telmo e António Quadros, entre outros). Os seus olhos abriram-se com o que lhe era dado a ouvir nas tertúlias das quintas-feiras. Aceite pelos membros com gestos de bom acolhimento, melhorou aspectos culturais da vida, incluindo o discernimento das ideias, a iniciação aos critérios de pesquisa bibliográfica e a orientação para os problemas de natureza filosófica, considerando as particularidades da tradição portuguesa.

Tendo ficado órfão também de pai em 1964, em 1966, a empresa onde era empregado transferiu-se para a Estrada da Circunvalação (Olivais Norte), o que o inibiu da frequência vespertina diária da Biblioteca Nacional – que, todavia, continuou a frequentar aos sábados e durante as férias anuais. Em virtude de alterações na empresa Tractores de Portugal, foi criada uma firma nova, MT: Máquinas e Tractores, situada na Estrada Nacional, no lugar de Fazendas Novas, em Benavente. Aí permaneceu até Outubro de 2002, ano em que se reformou. Durante esses anos, para além de vários cursos de formação profissional (nomeadamente na Central School of English, em Londres, para aperfeiçoar o domínio da língua inglesa), frequentou ainda um curso pós-laboral no Liceu Charles Lepierre.

Casou com Judite da Conceição dos Anjos Pinharanda Gomes na Igreja Paroquial de Nossa Senhora de Fátima, a 20 de Fevereiro de 1971, na presença do Padre Elias Manso (O. Carm.), que depois foi para Santo António dos Cavaleiros iniciar a criação de um vicariato paroquial, contando com a colaboração do casal. Embora desleixado durante anos, nunca abandonou a sua opção católica, tendo chegado a integrar uma Comissão para a fundação da Liga dos Escritores Católicos, processo que o futuro Cardeal D. António Ribeiro acompanhou.

Começou a publicar os primeiros livros em 1964, por sua conta, pagando à tipografia, em prestações, cada um dos volumes da série “Pensamento Português”, sob a chancela da Livraria Pax. Só bastantes anos depois conseguiu a publicação dos seus livros em editoras.

Costuma dizer que a sua biografia é a sua bibliografia. Através de eventuais desvios ou erros, actos e omissões, procurou, na sua obra escrita, manter a aliança da fé e da razão, concedendo a prioridade ao estudo dos autores portugueses.

Bibliografia (livros) escolhida – entre cerca de 300 títulos, que incluem opúsculos e separatas e/ou dispersos, para além de traduções e das mais diversas colaborações em volumes colectivos e em dicionários e enciclopédias:

**Filosofia/História da Filosofia:**

- *Exercício da Morte* (1964);
- *Peregrinação do Absoluto* (1965);
- *Filosofia e Filosofia. Temas de Filosofia Portuguesa* (1966);
- *Pensamento Português*, compilações de estudos dispersos, 7 vols. (1969-1993);
- *Exercício da Morte/Peregrinação do Absoluto* (1970);
- *Fenomenologia da Cultura Portuguesa* (1970);
- *Teoria do Pão e da Palavra* (1973);
- *Pensamento e Movimento* (1974);
- *Teodiceia Portuguesa Contemporânea* (1975);
- *Introdução à Saudade*, em colaboração com Dalila Pereira da Costa (1976);
- *História da Filosofia Portuguesa*, 3 vols. (1981, 1983 e 1991);
- *A Renascença Portuguesa: Teixeira Rêgo* (1984);
- *João de Santo Tomás na Filosofia do Séc. XVII* (1985);
- *A Teologia de Leonardo Coimbra* (1985);
- *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)* (1986);
- *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (1987);
- *Os Conimbricenses* (1992);
- *Entre Filosofia e Teologia* (1992);
- *A Cidade Nova. Reflexões sobre Religião e Sociedade* (1999);
- *Meditações Lusíadas* (2001);
- *A Escola Portuense. Uma Introdução Histórico-Filosófica* (2005);
- *Imagens de Literatura e de Filosofia* (2006).

### **Religião/História Eclesial:**

- *Dom Tomás Gomes de Almeida, Bispo de Angola e da Guarda* (1979);
- *História da Diocese da Guarda* (1981);
- *Povo e a Religião no Termo de Loures* (1982);
- *Caminhos Portugueses de Teresa de Ávila* (1983);
- *O Arcebispo de Évora Dom Teotónio de Bragança. Escritos Pastorais* (1984);
- *Os Congressos Católicos em Portugal* (1984);
- *O Servo de Jesus Alberto Diniz da Fonseca (1884-1962)* (1988);
- *As Duas Cidades. Estudos sobre o Movimento Social Cristão em Portugal* (1990);
- *Dom Manuel Martins Manso. Bispo do Funchal e da Guarda* (1996);
- *D. Manuel Mendes da Conceição Santos* (1996);
- *S. Teresinha do Menino Jesus na Devoção Portuguesa* (1998);
- *A Cidade Nova. Reflexões sobre Religião e Sociedade* (1999);
- *A Regra Primitiva dos Cavaleiros Templários* (1999);
- *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre História e Espiritualidade Carmelitas* (2000);
- *A Diocese de Pinhel* (2002);
- *A Ordem da Cartuxa em Portugal* (2004);
- *Nuno de Santa Maria* (2009);
- *A Alma Cristã da Europa* (2011).

### **História Social/Local e Literatura:**

- *Dicionário de Escritores do Distrito da Guarda* (1969);
- *Memória de Riba Côa e de Beira Serra*, vols. I, II e III (1977, 1978 e 1979);
- *A Guarda Ilustrada. Breve Panorama dos Escritores do Distrito da Guarda* (1988);
- *Francisco Costa. Um Escritor Integral* (1992);
- *Memórias da Guarda* (2001);
- *A Guarda Culta. Imagens de Literatura, Música, Poesia e Religião* (2002).

**Centro de Estudos Pinharanda Gomes:**

A 9 de Junho de 2012, estabeleceu com a Câmara Municipal do Sabugal um protocolo, pelo qual ofereceu toda a sua biblioteca (com cerca de 5000 obras). Aquele acervo tem vindo a crescer com ofertas posteriores. A Câmara recebeu também o acervo de pastas com recortes de imprensa relativas ao Autor, 20 pastas com correspondência, iconografia religiosa e medalhística.

**Algumas instituições a que pertence:**

- Academia Internacional da Cultura Portuguesa;
- Academia Portuguesa da História;
- Fundação Lusíada;
- Instituto de Filosofia Luso-Brasileira;
- MIL: Movimento Internacional Lusófono;
- Ordem de Ourique;
- Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

**Algumas distinções:**

- Sócio Honorário da Casa das Beiras;
- Sócio Honorário da Casa do Concelho do Sabugal em Lisboa;
- Sócio Honorário do MIL: Movimento Internacional Lusófono;
- Medalha de Mérito da Freguesia de Santo António dos Cavaleiros;
- Medalha de Mérito do Concelho de Loures;
- Medalha de Mérito da Câmara da Guarda;
- Medalha de Ouro do Município do Sabugal.

Recebeu ainda, em 2017, o Prémio Vida e Obra no II Festival Tabula Rasa, co-organizado pelo MIL: Movimento Internacional Lusófono e pela *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI* (na primeira edição do Festival, o mesmo Prémio havia sido entregue a Eduardo Lourenço).

JESUÉ PINHARANDA GOMES  
*Academia Portuguesa da História*  
Dezembro de 2017

## LAUDATIO

### **Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes na Universidade da Beira Interior<sup>1</sup>**

Começo por agradecer à Universidade da Beira Interior a iniciativa deste feliz Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes. Sei que se insere na intenção de reconhecer académica e publicamente a pessoa e a obra de autores beirões que indiscutivelmente o merecem. Alguns, há muito tempo, como é o caso do novo Doutor. Felicito vivamente esta Universidade por assim querer e fazer. E acrescento que desse modo cumpre o ideal universitário na letra e no espírito.

Na letra, porque “universidade” significa amplidão de conhecimentos sérios e abertura às múltiplas aproximações que a realidade requer. E no espírito, porque tal inclui vistas largas e largueza de ânimo.

Quando as Universidades nasceram, do ano 1000 em diante, juntaram às antigas artes liberais os conhecimentos necessários ao corpo físico, ao corpo social e ao corpo eclesial da Cristandade de então. A modernidade acrescentou-lhes o conhecimento já científico da realidade natural, como se ia desvendando. Mais perto de nós, o método juntou ao campo natural e humano a sociocultura em geral e nas respetivas conexões.

Tanto se conseguiu e tanto se desbravou que cada estudo permanecia em si mesmo, restringindo o objeto de cada saber e perdendo facilmente o sentido do todo, ou mesmo a ambição de o enxergar. No século XIX, balançou-se entre a ideia total e totalizante e a positividade fática e bastante, como se entendiam. Tudo isto é compreensível, mas igualmente datado, na sucessão das épocas e nas tentativas de resposta.

Concluamos, no entanto, que estávamos quase nos antípodas do primeiro ideal universitário, que ambicionava o saber integrado, quando não mesmo integral. Verifiquemos, ainda assim, que os ramos do saber se dividiram e

---

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

subdividiram exponencialmente, o que, em si mesmo, foi um bem, pois o todo ganhou densidade, e cada parte, maior profundidade e certificação.

Profundidade, passe a comparação, requer mergulho e equipamento capaz. Mas, usando ainda a imagem, convenhamos que é bom voltarmos à superfície, para podermos divisar o todo. Esse todo em que quantidade e qualidade já se tocam. Esse todo em que o ideal universitário ainda e sempre se conjuga.

Nisto situo também o Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes. Não pôde seguir o percurso universitário estrito e estreito do Portugal de então. Nem sei mesmo se o queria fazer na área que lhe interessava e como era oficialmente ministrada. Mas desenvolveu uma intensa e imensa atividade de pesquisa, reflexão e escrita, que integrou bem os vários itens que o espírito universitário há de manter no seu exercício. Da história local à regional, da biografia às instituições e aos movimentos, dos autores às correntes de pensamento ou literatura, tudo versou muito e bem, especialmente nas fontes que descobriu e fez descobrir, nos mundos que abriu e nos fez olhar.

Agradeço pessoalmente o honroso convite para vos dirigir estas palavras no Doutoramento *Honoris Causa* de Jesué Pinharanda Gomes, bom amigo de há vários anos e tantos serviços.

Conhecemo-nos de perto nos anos 80, quando tive necessariamente de o procurar. Explico o “necessariamente”. Vindo da História para a Teologia e a História da Igreja em Portugal, interrogava-me então sobre o que acontecera ao pensamento católico português depois de 1834. O que acontecera à “metade dos nossos sábios”, como Herculano se referiu, n’*Os Egressos*, aos que culturalmente desapareceram, ou pareceram desaparecer, com a extinção dos institutos religiosos masculinos. Ou mesmo aos “frades” que o Garrett das *Viagens na Minha Terra* não apreciava por aí além, mas mesmo assim preferia aos prosaicos barões que lhes sucederam.

Intrigavam-me as lacunas que depois se evidenciaram, sobretudo dos elos que nos trouxessem à vitalidade de pensamento e ação que, apesar de tudo, a parte católica da sociedade portuguesa manteve e acrescentou antes e depois de 1910. Essa mesma que nos anos 20 e 30 do século passado lhe permitiu até algum renascimento na sociedade e na cultura.

Na procura que então fazia, rapidamente deparei com os escritos de Pinharanda Gomes sobre factos e figuras que, do século XIX para o XX, integraram o “movimento católico” em Portugal. E fizera-o sistematicamente, devolvendo-nos um passado desconhecido, mas real, ignorado, mas consequente.

Procurei-o então, pessoalmente e por escrito. Nunca me faltou resposta, sugestão e apoio. Como já tive ocasião de escrever, caracterizando-o como “saber amigo”: “Por experiência pessoal e grata, sei como Pinharanda partilha tempo e conhecimento, preciosos ambos, com quem o procura em busca de informação, enquadramento ou perspectiva. Com a simplicidade de quem verdadeiramente sabe, quer dizer, saboreia a verdade, difusiva por essência”<sup>2</sup> – assim o afirmei no colóquio realizado no Porto, em abril de 2003, dedicado ao seu pensamento e à sua obra, e assim o quero repetir aqui.

Tanto mais quanto esta união de quantidade e qualidade de saber compartilhado realiza sumamente o ideal universitário, como era e há de ser. Também por isso agradeço e saliento o seu Doutoramento *Honoris Causa*, dando-lhe particular oportunidade e conveniência no meio académico português.

Num seu texto de 1969 – introduzindo *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal* –, Pinharanda alude às suas raízes corográficas nos seguintes termos: “Nasci na fronteira, junto à raia. Meu berço foi uma aldeia povoada de contrabandistas, encravada nas furdas do selvagem nordeste beirão”<sup>3</sup>. “Furda” é como choupana, abrigo possível. O bastante para sobreviver à invernia ou à estiagem, como ignorar a fronteira era o risco para alguma coisa mais.

Este trecho ajuda-nos a entender o autor. Raia, furda e risco para algo mais. Em quantidade certamente, rumando à Guarda, depois da escola primária, para trabalhar e estudar. E saltando depois até Lisboa,

<sup>2</sup> Manuel Clemente, “Pinharanda Gomes. O saber amigo”, in *O Pensamento e a Obra de Pinharanda Gomes. Atas do Colóquio Realizado no Porto a 11 e 12 de Abril de 2003*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2004, p. 81.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Prelúdio ibérico em estilo pícaro”, in Pinharanda Gomes, *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal*, Lisboa, Espiral, 1971.

quando tantos conterrâneos seus saltaram para além-fronteira em demanda de uma vida melhor. Nascido em 1939 e, como lhe disse sua mãe, a 16 de julho, dia de Nossa Senhora do Carmo, está na Guarda em 1950 e em Lisboa em 1959, fazendo literalmente pela vida, nalgum trabalho que consegue, até estabilizar nos Tratores de Portugal de 1961 em diante. Em 1971, casa com Judite da Conceição dos Anjos. Fixa-se em Santo António dos Cavaleiros, paróquia confiada aos padres carmelitas, aprofundando com eles a espiritualidade própria da Senhora do seu nascimento.

Tudo isto chegaria para uma vida conseguida, entre vários trabalhos e boas relações, mas não nos justificaria aqui e agora, nesta feliz circunstância. Justifica-nos sim, e sobremaneira a ele, o facto providencial de ter encontrado em Lisboa o meio e o estímulo para o seu trabalho intelectual. O meio físico foi a Biblioteca Nacional, quase segunda casa, que parecia a primeira, tanto lá foi, tanto lá desbravou com aplicação incansável, anos e anos. O estímulo foi o dos mestres e amigos com que privou, mormente o do chamado Grupo da Filosofia Portuguesa, com destaque para discípulos de Leonardo Coimbra, que continuavam em Lisboa o que este mesmo tinha começado na Faculdade de Letras do Porto, ou seja, a compreensão alargada do ser e do saber, sem predeterminações funcionais nem redução do campo reflexivo. Para tal, a mesa de café podia substituir o edifício escolar, e o debate livre, a formalidade letiva.

Cabe citar aqui a síntese de Ângelo Alves no já referido colóquio de 2003:

Perante o estendal da bibliografia de Pinharanda Gomes, senti-me sem rumo, como que perdido no alto mar. Olhando o céu, demoradamente, descobri uma estrela: Leonardo Coimbra; e seguindo a sua rota, encontrei um porto de abrigo: *Entre Filosofia e Teologia*. [...] De harmonia com o seu testemunho, aconteceu no convívio de Magistério extra-escolar com os discípulos de Leonardo Coimbra, da primeira geração, nomeadamente, Álvaro Ribeiro e José Marinho, ambos no “exílio” de Lisboa. [...] O poeta-amigo Luís Zuzarte levou-o ao *Café Colonial*, na freguesia dos Anjos, em Lisboa, onde às Quintas-Feiras reunia a tertúlia da Filosofia Portuguesa, a qual nesse

ano, talvez 1960, e durante sucessivos meses, debatia em discreto colóquio o tema do amor.<sup>4</sup>

Não cito aqui a vastíssima bibliografia de Pinharanda Gomes, nos variados campos a que se dedicou. Remeto-vos para as atas do Colóquio de 2003 (página 284 e seguintes), espalhando-se da Filosofia e História da Filosofia à Religião e História Eclesial, à Política e História Política e Social, da Geografia à Etnografia e à Linguística, da Literatura a outra bibliografia em geral. E também para a entrada que lhe dedica Elísio Gala no *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, coordenado por Maria de Lourdes Sirgado Ganho<sup>5</sup>. Admira-nos pela quantidade e surpreende-nos pela qualidade e pela originalidade das fontes e das reflexões. Assim continua até hoje, incansavelmente.

Parto ainda dum trecho do Colóquio de há 15 anos para finalizar esta minha digressão. É de João Bigotte Chorão, quando escreve:

Partindo do campo [Quadrazais] para a cidade [Guarda], pequena cidade serrana, Pinharanda viajou enfim até à capital, na expectativa de mais rasgados horizontes e de melhor sorte. Homem do interior, descobre o Tejo e o Atlântico, o rio e o mar da expansão e da nossa vocação ecuménica. Terá sentido aí mais vivamente, não já como expressão individual mas como expressão coletiva, o sentimento da saudade – essa nostalgia do que fomos e deixámos de ser. As futuras reflexões de Pinharanda sobre a saudade e a pátria terão tido aí sua origem. [...] Do telúrico para o ontológico, eis aí o seu percurso para a construção de uma patriosofia.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ângelo Alves, “Na senda de Leonardo Coimbra. Entre Filosofia e Teologia”, in *O Pensamento e a Obra de Pinharanda Gomes. Atas do Colóquio Realizado no Porto a 11 e 12 de Abril de 2003*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2004, p. 29.

<sup>5</sup> Cf. Elísio Gala, “Gomes, Jesué Pinharanda”, in Maria de Lourdes Sirgado Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates/ Círculo de Leitores, 2016, pp. 232-234.

<sup>6</sup> João Bigotte Chorão, “Pinharanda Gomes ou o espírito da letra”, in *O Pensamento e a Obra de Pinharanda Gomes. Atas do Colóquio Realizado no Porto a 11 e 12 de Abril de 2003*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2004, p. 62.

O autor desvenda no percurso geográfico de Pinharanda Gomes a base física do seu caminho mental. Regressemos então a Quadrazais, para melhor nos situarmos hoje aqui e na circunstância académica que com ele compartilhamos, por feliz iniciativa da Universidade da Beira Interior.

Desculpo-me por dar a este último trecho um cunho quase ensaístico... Para regressar muito atrás, a 18 de abril de 1758, quando o então Abade de Quadrazais, Paulo Correia da Costa, concluiu a sua resposta ao questionário enviado pelo Governo da altura a todos os responsáveis paroquiais do país, depois do grande terramoto de 1755. Não por curiosidade, antes por causalidade quase. A memória pessoal ou coletiva é tanto maior quanto mais densa e duradoura for a base donde arranca. Assim com Portugal, memória tão povoada como antiga. Depois e além da História, como sentimento de recuperação. É assim que em Pinharanda Gomes a História se abalança à Filosofia, tornado o espaço-tempo em sentimento refletido. Podemos falar dum passado sublimado em futuro, outro nome da saudade criativa.

As suas terras de Ribacoa... Para o Abade Correia da Costa é esta a etimologia: “Este lugar de Coadrazais tem a sua denominação de uma ribeira chamada Côa que junto a ela passa em espaço de seiscentos passos pouco mais ou menos”.

As suas gentes de antanho: “Tem cento e noventa vizinhos, pessoas maiores quatrocentas e oito, e pessoas menores cento e vinte e uma, que todas fazem o número de quinhentas e vinte e nove menos as crianças”.

A invocação mariana: “O orago desta freguesia é Nossa Senhora da Assunção. Tem a igreja quatro altares, a saber, o maior em que está colocado o Santíssimo Sacramento e também a mesma Senhora”.

O que tiravam da terra e as condições em que o conseguiam: “Os frutos de maior abundância que se costumam colher nesta freguesia são trigo, centeio, castanha e linho, e de tudo isto pouco por ser país frigidíssimo e ter sido este povo na guerra próxima passada invadido e saqueado do inimigo”.

Como era difícil comunicar mais além: “Não tem este povo correio. E se serve do correio da cidade da Guarda na distância de seis léguas e também do da vila e praça de Penamacor na distância de quatro. E tão-somente há poucos anos que na vila do Sabugal de que é termo há um estafeta que leva e traz as cartas”.

E a transfronteira montanhosa, de serra em serra: “A serra que se acha mais imediata a este povo de Coadrazais é uma chamada a serra da Lomba, que dista deste povo para a parte do Sul um tiro de bala de artilharia. [...] Principia em uma serra que [chamam] a serra da Nave Molhada, ou por outro nome a Serra das Mesas [...], por partir em nela quatro bispados, dois de Portugal e dois de Castela”.

Nestas notícias de meados de setecentos soma-se muito do que Pinharanda incluiu na sua vida: a terra raiana, que tanto dividia como abria além; o povo esforçado, que persistia sempre; e a comunicação morosa, mas ainda assim conseguida. Acompanhámo-lo nós, de Quadrazais para a Guarda e para a capital, com mais facilidade no transporte, mas sem grandes facilidades de sobrevivência, até conseguir trabalho e sustento. Trouxe da sua infância raiana o desejo de ir mais longe e subir mais alto, em Portugal como terra e em Portugal como assunto, redescoberto nas suas raízes e alcançado nos seus rasgos.

Universalizou-se deste modo, como a Universidade da Beira Interior o doutora felizmente agora. Resta-me fazer minhas as desculpas com que o Abade de Quadrazais terminava o seu relatório de 1758: “Vai respondido às circunstâncias expressadas nos interrogatórios do folheto junto, com aquela exaço que coube na minha capacidade. E se por algum modo faltasse, não foi em mim malícia, mas poderia ser negligência, por que me confesso sujeito e oferecido a qualquer correção que justamente mereça”<sup>7</sup>.

Para concluir desta maneira: movendo-nos da raia ao centro, partindo da terra e passando montes, com a História que narra, a Filosofia que pensa e a Teologia que crê, a saudade leva-nos longe – e mais longe sempre, para nos reencontrar no futuro.

Muito obrigado, caríssimo Doutor Pinharanda Gomes, por ser tão boa companhia!

MANUEL CLEMENTE  
*Cardeal-patriarca de Lisboa*

<sup>7</sup> Cf. José Viriato Capela e Henrique Matos, *As Freguesias do Distrito da Guarda nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, José Viriato Capela, 2013, pp. 485-489.



## ESTUDOS

### Um noviciado filológico para um “sootil entender”<sup>1</sup>

JESUÉ PINHARANDA GOMES<sup>2</sup>

A filosofia pressupõe a filologia, o amor do logos<sup>3</sup>

Identificando quais as raízes do que entendia pelo termo “filosofia portuguesa”, Álvaro Ribeiro citava, em primeiro lugar, a língua portuguesa. Reconheceu, no entanto, a utilidade do recurso às línguas grega e alemã<sup>4</sup>, aquela por seu prototípico classicismo antigo, esta por ter criado, a partir da tradição grega, um vocabulário autónomo; contudo, os recursos achados naquelas línguas tinham lugar no discurso em língua portuguesa. Ora, o primeiro problema que se erguia era o da fixação do vocabulário nomenclatural português, vocabulário esse que poderia ter sido progressivamente elaborado, pelo menos durante os séculos xvii e xviii, a partir do latim, ou seja, do universo de conceitos da Segunda Escolástica, de modo que, na abrupta derrogação desta, já em pensadores portugueses surdissem elementos formulados a partir do latim, tal como ocorrera com o grego e o latim no pensamento alemão. Álvaro Ribeiro deixou o seguinte parecer: “o primeiro trabalho [da Filosofia Portuguesa] será o de fixar a nomenclatura e de enriquecer o vocabulário, para que venha a ser possível a tradução directa, exacta e inequívoca dos textos gregos e alemães”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Academia Portuguesa da História.

<sup>3</sup> Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Inquérito, 1943, p. 71. “As palavras são os lares onde o ser habita, o ser como propriedade pensante” (Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão, 1974, p. 9).

<sup>4</sup> Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>5</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 64-65. Na época, Álvaro Ribeiro chegou a estudar a língua alemã, mas parece não ter progredido tão longe quanto Delfim Santos e Eudoro de

Ao iniciante surgia a ideia de que no acto de encarnação da filosofia, esta fosse precedida pela filologia. A arte de pensar (e de conhecer) as ideias requer o saber ou conhecimento da palavra. Univocidade de pensar e de ser, apesar de difícil e dramática, parece acontecer na relação hipostática da ideia com a palavra, ou para a palavra, ou na ascensão do pensamento para o verbo, ou na cedência do verbo para as palavras, as quais são como que fragmentos da unidade do verbo, identificável com o logos, tal como a palavra dita aparece qual criatura mostrável ao ouvir e ao olhar, ou a uma leitura nova. Se há uma ferramenta de trabalho própria do filosofar, essa é a filologia, pois a arte de pensar as ideias e de as comunicar com clareza e libertas de dúvida interrogativa só nas palavras encontra propícia continência, mesmo nas artes e nas ciências.

De forma que logia e sofia se identificam, como solução apocalíptica da filia, ou do amor delas, enquanto a palavra se constitui como a face visível do real invisível – salvo a imagem possível – da ideia, a face interior.<sup>6</sup>

O aprendiz da arte de filosofar carece de dominar, em acto perfeito, os verbos, os substantivos, os adjectivos e as locuções auxiliares, como as preposições, os advérbios, as conjunções e, portanto, na íntegra, as dez categorias gramaticais ou conceptuais já herdadas da escola aristotélica: os nomes que designam e significam a substância (*ousía*), o quanto (*posson*), o como (*poión*), a relação (*prós ti*), o lugar (*pou*), o quando (*pòde*), o estado (*keisdai*), o hábito (*ekein*), a acção ou acto (*póiein*) e o estado passivo ou paixão (*paskein*). Deverá estar ciente das implicações ou subtilezas passíveis de causa de erro, como os homónimos, os sinónimos, os parónimos e as flexões verbais.<sup>7</sup> Se puder saber etimologia, tanto melhor. É útil e sobremodo valoroso conhecer eventuais fontes de saber, em particular a literatura e os poetas, sem minorar o saber popular, porventura exuberante em adágios, prolóquios, sinais éticos e estéticos, patentes nas esferas cívica e religiosa.

---

Sousa, que estudaram na Alemanha. Quanto a José Marinho, a sua formação linguística era sobretudo a de Românicas. No nosso curso liceal estudavam-se, além da portuguesa, as línguas francesa, inglesa, alemã, latina e grega (estas três só no 3.º ciclo), mas o nível atingido não era de molde a penetrar na literatura filosófica.

<sup>6</sup> Cf. Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento*, *Op. Cit.*, pp. 42-45.

36 <sup>7</sup> Aristóteles, *Categorias*, caps. 4, 2.<sup>a</sup>, e 1, 1.<sup>a</sup>.

Ninguém faz filosofia sem um adequado domínio da língua mátria. Pelas etimologias, cada um pode recriar uma palavra, inventando neologismos e dando vida nova a palavras eventualmente velhas.

“A filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro da particularidade de cada idioma, um modo próprio de existência”<sup>8</sup>. “O conhecimento da língua envolve o conhecimento de tudo quanto ela abrange e situa-nos, a cada um, na comunidade espiritual a que pertencemos”<sup>9</sup>. Somos pensantes, dialogantes, falantes, criadores.

Explicada fica, por isto, a tese de Álvaro Ribeiro, quando preconizava a distinção de uma Escola de filologia e de uma Escola de filosofia. Como se a filologia estivesse (e está) para a filosofia, como a teologia está para a sabedoria do divino.

Naquele tempo, meados do vigésimo século, o escolar de filosofia não dispunha de qualquer dicionário de termos filosóficos a que recorrer no caso de, numa leitura, deparar com algum conceito que ignorava. Sabemos que os dicionários, em face das mutações nomenclaturais, tendem a constituir-se como modelos de fixismos, enquanto as formas de pensamento avançam; todavia, é melhor isso do que nada. Na circunstância, o estudante tem o recurso de um caderno de significados em que anote as palavras e o que delas os autores afirmam.

Numa época sem os recursos electrónicos actuais, a fixação da memória requeria a escrita manual, em papel. A colaboração jornalística dera-nos espaço para um regular articulismo a que decidimos dar vida nova, unificando em volume pequenos artigos e um certo número de recensões bibliográficas, que fomos distribuindo por vários volumes. Primeiro, o intitulado *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e Filosofia Portuguesas*<sup>10</sup> e, depois, cientes de que uma continuidade seria possível para idêntico esquema compilatório, decidimos inaugurar uma série, intitulada *Pensamento Português*, cujo primeiro volume é de 1969,

<sup>8</sup> Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Id.*, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugal, 1955, p. 34.

<sup>10</sup> Pinharanda Gomes, *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e de Filosofia Portuguesas*, Braga, Pax, 1966.

depois, outros, que se concretizaram em sete volumes, em edições até ao ano de 1993.

Pelos finais do decénio de 1960, ocorreu-nos a ideia de iniciar um “Vocabulário Filosófico” em que registássemos expressões carismáticas de pensadores nossos, escolhendo, desses autores, os que se haviam tornado mais familiares às leituras no clima da tertúlia da “Filosofia Portuguesa”. Não tínhamos delineado um horizonte cronológico, mas iríamos escrevendo ao ritmo das leituras que efectuássemos. Foi por isso que ainda ordenámos vocábulos lidos em Sampaio (Bruno), Raul Leal (porventura o mais complexo, dadas as concepções de que o seu futurismo fazia gala), Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro (notável definidor em forma de síntese de ideias que, parecendo comuns, nos eram oferecidas com nova claridade) e José Marinho (cuja *Teoria do Ser e da Verdade*, editada em 1961, nos advertia para a hermenêutica interpretação de palavras que, no seu discurso, vestiam novas roupagens e como que, até ao momento, ocultas no saber comum).

Ficámos por estes autores, e o fruto veio a público com o subtítulo de “Contribuição”.<sup>11</sup> Ao revelarmos o pequeno fruto como que se subentendeu uma suspensão do projecto, de outro modo não revelaríamos o modesto contributo.

Aliás, nada se prometeu, mas a ideia de um vocabulário filosófico manteve-se viva, embora não víssemos com clareza que modelo ou fórmula seria adequado seguir; na bruma de um problema, o benefício da clarividência não nos era dado.

A par das dificuldades ideéticas, entre elas, o preconceito segundo o qual, em nossa rural ignorância, filosofismo devinha sinónimo de racionalismo com acentuada vocação ateia, foi-nos de contabilizada utilidade aquela experiência lectiva acerca da teodiceia. Para além dessas dificuldades, continuava a pôr-se-nos o problema do vocabulário, ou seja, do pão da palavra, aliás sob a pressão recebida do ensaio alvarinho sobre *O Problema da Filosofia Portuguesa*, que requeria, para que tal problema se resolvesse

---

<sup>11</sup> *Id.*, *Pensamento Português*, vol. II, Braga, Pax, 1972, pp. 37-49. A título documental, anexamos a esta comunicação, no final, o referido “Vocabulário Filosófico”, tal como consta da original edição.

em parte, a fixação de nomenclaturas e o enriquecimento do vocabulário, possível mediante a analogia de termos que, sendo banalizados, continham um íntimo valor, as composições por sufixação e prefixação, o aportuguesamento de termos de matriz clássica, o recurso a neologismos, etc.

Tendo reflectido sobre, e amadurecido, o problema, fomos elaborando uma listagem de termos ou de palavras, umas correntes, outras selectas, outras transversais, e acerca de cada uma delas fomos redigindo pequenos artigos, quais bilhetes de identidade de cada uma dessas palavras, das quais inventariámos um cento, na sua maior parte vocábulos conhecidos, mas nem sempre de claro e preciso significado. Produzia-se, deste modo, um elucidário vocabular recorrente nos escritos filosóficos, mas com frequência de valor distorcido, ou por vício do senso comum, ou por causas ideológicas ou de orientação cultural.

Na Primavera de 1971, reapareceu o diário *A Capital*, dirigido pelo jornalista Maurício de Oliveira, que, após falecimento, foi substituído pelo Dr. Manuel José Homem de Melo. De Maurício de Oliveira recebemos um convite, supomos que por recomendação do seu amigo, o romancista Manuel de Campos Pereira<sup>12</sup>, para colaborarmos no jornal com uns artigos de natureza cultural, com tónica nas ideias, mas sem enveredar pelo polemismo ideológico, artigos esses que fossem facilmente compreensíveis pelos leitores, evitando ainda qualquer proselitismo político. A ocasião tornou-se um pretexto para dar a público os artigos que já tínhamos escrito e preparar outros. No sentido de obtermos dinâmica para os temas, decidimos acasalá-los dois a dois.

Mantivemos a publicação com regularidade até Novembro de 1972, altura em que, por certo cansaço, decidimos suspender a publicação, por forma a evitar polemismos indesejados pela Direcção, polemismos esses que, aos poucos, eram desejados por jornais ideológicos e anti-filosóficos.

---

<sup>12</sup> Manuel de Campos Pereira (f. 1988). A sua biblioteca era constituída por 25.000 volumes, organizada pelo Dr. Manuel Estevães, antigo director da Biblioteca Nacional, que casara em segundas núpcias com a senhora viúva de Campos Pereira, e legada a uma fundação, que a não aceitou. Após conversações com a senhora viúva do romancista, determinou-se doá-la à Biblioteca João Paulo II, no tempo em que o reitor da Universidade Católica era o Padre Isidro Alves.

À secção que nos foi consentida, demos o título geral de “Pensamento e Movimento”. Por vezes, ouvimos o comentário coordenativo transformado em definitivo, sendo a conjunção substituída pela terceira pessoa do singular do verbo ser – pensamento é movimento –, e também, com algum bom gosto, entender a díade ao modo do paradigmático ensaio de Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (*O Pensamento e o Movente*, 1934), mas, de facto, esta relação não se podia considerar, pois o nome *movente* diferencia-se do termo *movimento*.

Em cada artigo, versámos sobre uma díade de palavras, escolhidas por motivos de continuidade, de proximidade, de contrariedade, de equivoicidade ou mesmo de univocidade. Tratámos então de estudar quatro dezenas de palavras, duas a duas, na relação de umas com as outras. Acontece que, ao suspendermos a publicação dos artigos, já tínhamos esboçado e mesmo concluído mais uma dezena. Da junção de textos editados e inéditos nasceu o livro *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica* (1974).

Ordenámos o texto em grupos de uma dezena de díades, agrupadas em cinco capítulos, cujos títulos pretendiam exprimir o carácter ou o carisma de cada dezena de díades: 1. Do Ser (partindo das ideias de pensar e ser e concluindo em geração e corrupção); 2. Do Estar (isto é, modos relativos, partindo das ideias de expressão e comunicação e concluindo em liberdade e sociedade); 3. Do Mover (com termos relativos às artes de aprender/ensinar, começando pela díade ironia e maiêutica e concluindo em fábula e mito); 4. Do Saber (acerca das razões, da crença e da fé e concluindo pela relação de teodiceia e teologia) 5. Do Unir (partindo das ideias de universal e de geral e, através de antinomias e de paronímias, concluindo pelas ideias de sofrimento e de ascese, quais modos místicos de vivência ou vigilância filosóficas).

Para melhor se entender a sequência e a problemática deste exercício acerca das ideias mediante a axiologia das palavras, repetimos aqui a orgânica do texto, que finalizámos com posteriores e breves reflexões, de tipo apotegmático ou aforístico, que intitulámos de logogramas (neologismo inspirado num termo do desenho, diagrama), em que, concluído o exercício especulativo, cedemos o lugar ao comentário impressionista:

## **1. DO SER**

- I. O pensar e o ser
  - II. O princípio e a origem
  - III. Essência e existência
  - IV. Saudade e ser
  - V. Ser e estar
  - VI. Ontologia e metafísica
  - VII. Ontologia e fenomenologia
  - VIII. Espírito e matéria
  - IX. Ser e saber
  - X. Geração e corrupção
- 

## **3. DO MOVER**

- I. Ironia e maiêutica
  - II. Ensinar e aprender
  - III. Interrogação e pergunta
  - IV. Lógica e dialéctica
  - V. Imaginação e especulação
  - VI. Juízo e senso comum
  - VII. Pedagogia e anagogia
  - VIII. A imagem e a ideia
  - IX. Metáfora e símbolo
  - X. Fábula e mito
- 

## **5. DO UNIR**

- I. Universal e geral
- II. Degradação e sagração
- III. Revelação e apocalipse
- IV. Ontologia e teologia
- V. Filosofia e religião
- VI. Filosofia e teologia
- VII. Filosofia e filofilia
- VIII. Ideal e ideologia
- IX. Ascensão e queda
- X. Sofrimento e ascese

## **2. DO ESTAR**

- I. Expressão e comunicação
- II. Filologia e filosofia
- III. Filosofia e cultura
- IV. Filosofia e poesia
- V. Saber e humanismo
- VI. Filosofia e situação
- VII. Verdade e ficção
- VIII. Filosofia e técnica
- IX. Filosofia e ideologia
- X. Liberdade e sociedade

## **4. DO SABER**

- I. Razão pura e razão prática
- II. Bondade e maldade
- III. Idade e hombridade
- IV. Aporia e dogma
- V. Culto e cultura
- VI. Contemplação e acção
- VII. Crença e fé
- VIII. Teofilia e teofobia
- IX. Teísmo e panteísmo
- X. Teodiceia e teologia

Com tudo isto, e apenas isto, desejámos noticiar como, no nosso percurso, o achamento e a definição da topografia das palavras se revelaram instrumentos indispensáveis na prática da arte de filosofar, ou do que achámos ser essa arte, e talvez não tenha sido como seria de augurar e esperar. De facto, na nossa biografia, começámos a noviciar o saber pelo amor das palavras, pelo menos desde 1960. No meio de outras iniciativas, o conhecimento da palavra manteve-nos comprometidos e, se atentarmos no percurso de vida, ainda podemos questionar se o futuro *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (1987) não foi mais do que um outro exercício no domínio da palavra em relação com a ideia, ou o nosso modo de entender a filosofia: “amar o amor no amor do saber, e no saber do amor”<sup>13</sup>.

O “sootil entender”<sup>14</sup>.

### Vocabulário Filosófico<sup>15</sup> (Contribuição)

#### 1. SAMPAIO (BRUNO)<sup>16</sup>

DETERMINISMO – todas as coisas no mundo estão predestinadas, ainda as mais ínfimas. Daqui deduz-se que a Fatalidade é a Lei do Mundo (ID, p. 172).

DEUS – é Deus, não por ser justo, mas por ser misericordioso (p. 207); Só Deus é necessário (p. 227).

ERRO – o erro não existe na natureza, só existe na consciência (p. 259).

ESPIRITISMO – é a subordinação da liberdade da transcendentalidade à vontade prepotente do homem (p. 143).

<sup>13</sup> Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento*, Op. Cit., p. 163.

<sup>14</sup> D. Duarte, *Leal Conselheiro*, cap. VIII.

<sup>15</sup> Pinharanda Gomes, *Pensamento Português*, Op. Cit., pp. 37-49.

42 <sup>16</sup> ID – *A Ideia de Deus*, Porto, Chardon, 1902.

ETERNIDADE – tempo puro inicial, completo, Deus (p. 390).

GÉNIO – é a graça em alto grau (p. 184).

GRAÇA – quantum de revelação. A graça é a concessão da intuição do Belo, do Bem e do Verdadeiro (p. 184).

INFINITO – é o absoluto, o perfeito; não é uma abstracção, é o ser na sua essência mesma e na sua plenitude (p. 309).

LIVRE-ARBÍTRIO – coexistência da Fatalidade com a Liberdade, que não pode ser absoluto mas condicionado, pois que a alma humana condicionada esteja com a matéria que lhe é circunstancial concomitância (p. 173).

METAFÍSICA – os progressos da metafísica são os progressos das ciências físicas, complementares ou subsidiárias da metafísica. A metafísica por si não avançou (p. 49); Quanto aos portugueses, não quiseram saber da metafísica na filosofia; mas da metafísica os portugueses quiseram saber na matemática e na poesia (p. 51).

MORAL – é uma intuição positiva, de carácter rigoroso – é uma comprovação objectiva, pois que é um facto da realidade natural (p. 173); Em moral, o progresso não se faz por aditamento de noções mas sim pela amplificação e clarificação das noções pré-existentes. A moral é a ciência da vontade (p. 202); O acto moral é puro quando não recebe nada em troca (p. 205).

PROFECIA – realidade anómala (p. 174); A profecia não é fantasiosa desde que a objectividade corroborou a subjectividade (p. 177).

SISTEMA – os sistemas metafísicos penetram-se, os sistemas científicos excluem-se (p. 41).

SOCIALISMO – destruir uma teoria socialista não é destruir o socialismo. Para destruir o socialismo, seria preciso eliminar, da sociedade actual, o operariado (pp. 76-77).

UNIVERSO – não é o complexo dos contingentes. É o lugar ontológico dos contingentes (p. 252).

VERDADE – é um erro sucessivamente menor. A verdade é o erro decrescente (p. 257).

## 2. RAUL LEAL<sup>17</sup>

ANARQUIA – direito supremo de nos libertarmos de toda a opressão do Estado, tornando-nos absolutamente livres (SP, p. 168).

CARÁCTER – sucessivos fenómenos psicológicos mais íntimos, mais pessoais (LT, p. 24).

CONTINUIDADE – é o todo, é o Infinito, a complexidade infinita (LT, p. 37).

DEUS – se Deus fosse uma Entidade, uma Substância e não a Existência Transcendente, Deus seria o Supremo Esteta (LT, p. 78).

DOGMA – objectivação das cousas, assim consideradas substâncias (LT, p. 10).

EGOALTRUIZADOR – egotismo sublimado [...] significado superiormente egotisma (SP, p. 35).

EGOTISMO – culto intenso do Eu (SP, p. 35).

ESPECULAÇÃO – destruição do dogmatismo (LT, p. 93).

<sup>17</sup> SP – *Sindicalismo Periodista: Plano de Salvação do Mundo*, Lisboa, Verbo, 1960; LT – *Liberdade Transcendente*, Lisboa, A. M. Teixeira, 1913.

ESPÍRITO – actividade pura, força absolutamente una (LT, p. 16).

EU – a personalidade, em acções sublimadas e profundos pensamentos (SP, p. 35); Força criadora do Espírito (SP, p. 42).

EXISTÊNCIA – infinidade de existências, várias, distintas através de se confundirem (SP, p. 64).

FILÓSOFO – o que cria a atmosfera mental em que respiram as inteligências humanas, cujas obras têm o carácter particular que lhes é imposto ou sugerido por essa mesma atmosfera (SP, p. 56).

GRACIANISMO – tudo o que surge sublimadamente, quer pela sua alta finalidade, quer pelo seu significado íntimo (SP, p. 178).

ORDEM – associação sindical de trabalhadores, cujo fim é impor a dignificação da personalidade (SP, p. 128).

PARACLETIANISMO – idade paracletiana, todo o esplendor astral e todo o vertiginificante convulsionismo do Espírito (SP, p. 52).

PÁTRIA – Nação e povo universais. O Mundo inteiro (SP, p. 110).

RAZÃO – processus de União, unificadora quando pura (SP, p. 110).

REI – o que se espelha Deus no Mundo. A acção do Rei é só puramente espiritual (SP, p. 163).

SÍNDICO-PERSONALISTA – fusão integral, absoluta, do comunismo, individualismo e fascismo (SP, p. 52).

SUPER-ESTADO – estado regido por profundas individualidades de místicos pensadores (SP, p. 163).

ULTRA-CORPORATIVO – próprio da integração das ordens de trabalhadores (SP, p. 13).

VERTIGEM – essência, natureza própria do transcendental (LT, p. 127).

VIDA – grande preparação da morte, que poderá ser alta ou ínfima, segundo o psiquismo que adquirimos e desenvolvemos no estado impuramente terrestre (LT, p. 127).

### 3. LEONARDO COIMBRA<sup>18</sup>

ABSOLUTO – não é a ideia das ideias, o bem dos bens, a verdade das verdades, mas o Deus abscondido em presença humana (RH, p. 18).

ACÇÃO – inserção da ideia na matéria (RH, p. 8).

ALMA – a alma humana será imortal... (OC, p. 147).

ANTROPOLATRISMO – igual ao niilismo (RH, p. 149).

ARTE – continuidade viva da pessoa sob todos os aspectos (OC, p. 59); a arte é real, o que não quer dizer desprezo da forma (OC, p. 60).

ARTISTA – dá a vida de pessoa; a pessoa é original, por isso, o verdadeiro artista é uma individualidade (OC, p. 64).

CIÊNCIA – ciência, moral e religião são obras do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa as edifica. Têm de ser

<sup>18</sup> OC – *O Criacionismo: Esboço de Um Sistema Filosófico*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1912; RH – *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, Porto, Liv. Tavares Martins, 1962.

momentos de pensamento e não imposições estranhas (OC, p. 83); é um sistema de verdades condicionais (RH, p. 69). A ciência é verdadeira, porque o objecto é de fabrico humano e não individual (RH, p. 78). A ciência não conhece o tudo de nada, mas conhece alguma coisa de tudo o que aparece em seu campo de pesquisas (RH, p. 96).

COISA – nenhuma coisa é em si e por si. A sensação é já um sistema de noções (OC, p. 100).

COISISMO – interpretação própria do senso comum, que carece de critério.

As filosofias vulgares são eivadas do vício coisista (OC, p. 2).

CONSCIÊNCIA – dirige a vida e é superiormente a pessoa (OC, p. 79).

DEUS – o problema de Deus é o problema do significado humano ou super-humano mais finito e do significado absoluto da moral. A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais estranha realidade e essência? Eis o problema de Deus (OC, p. 80). Se Deus existe, Ele será o infinito excesso. Deus será a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo (OC, p. 145).

DOR – é a mensagem do amor. Sofremos porque amamos e não podemos amar sem a capacidade e a experiência do sofrimento (RH, p. 51). É o sentimento da insuficiência (RH, p. 52).

ESPAÇO – é infinito, porque nele freme, vive e actua o Amor Infinito (OC, p. 161).

FILOSOFIA – é essencialmente a metafísica: esta a sua alma (RH, p. 41). A filosofia terá de demorar-se na crítica, a procurar as implicações espirituais dum conhecimento que julga poder limitar-se à simples representação de objectos

dados à captação perceptual, directa ou indirectamente (RH, p. 42).

IDEIA – é a dialéctica, e deixa de ser ideia desde que se substancialize (OC, p. 55).

IGREJA – associação livre de pessoas livremente religiosas, que erguem almas no mesmo pensamento (OC, p. 95).

JUSTIÇA – integral e vivo é o sentimento de Justiça, e esse não se pode coisar numa consciência, pois só é real na comunicação e contacto de muitas consciências (OC, p. 94).

LIBERDADE – não existe enquanto se (o homem) não fizer consciente para si (RH, p. 2).

MAL – o mal existe. Conhecemos o mal, mas quem não tem convivido com a inominada bondade que, em silêncio, dentro de nós, faz correr a presença de certas almas? (OC, p. 171). É o conflito da vontade com as condições da sua possibilidade de acção (RH, p. 50).

MASSA – é uma quantidade, é o quociente da força pela aceleração, é, portanto, finita como as quantidades que a determinam (OC, p. 123).

MATÉRIA – não é o mal; criada por Deus, ela será, como o resto da existência, ideia, palavra do Verbo por quem todas as coisas foram feitas (RH, p. 34).

MATERIALISMO – doutrina bastarda, cuja força está no determinismo inicial, na falta duma precisa definição de matéria. É dividido em materialismo falante e materialismo mudo (OC, p. 3).

MORTE – não tem razão de ser na essência da vida e é um acidente mais ou menos estranho à vida (OC, p. 75).

MUNDO – não teve um começo no tempo, porque o tempo não existe em si; o mundo não tem um limite no espaço, porque o espaço não é em si (OC, p. 124). Sociedade de mónades e não uma degenerescência divina (OC, p. 168).

NATURALISMO – é mais uma tendência filosófica que uma filosofia (OC, p. 9). Nesta tendência, é cindida a realidade em natureza e ideal. É a vaga tendência de coisar nas noções inferiores, dela deduzindo as noções superiores (OC, p. 9).

PESSIMISMO – é falso, porque o tempo não existe em si, mas sendo o tempo pela actividade das mónades, estas irão realizando a ideal sociedade da fraternidade perfeita (OC, p. 176).

PESSOAL – irredutível realidade essencial; é eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza (OC, p. 79).

SACRAMENTO – no sacramento, a matéria é o indício, o sinal, o instrumento dum influxo real do Espírito (RH, p. 49).

SUBLIME – é um momento máximo da dialéctica estética e não se opõe ao belo (OC, p. 67); O sublime aparece quando, progressiva ou bruscamente, a pessoa religiosa, unida ao todo, se afirma, em absoluto ou em dúvida, directa ou indirectamente (OC, p. 68).

VIDA – uma realidade superior à matéria, pois é a direcção dum sistema material (OC, p. 77); A vida não é um acidente, mas uma primeira realidade capaz de existir em si (OC, p. 78).

4. ÁLVARO RIBEIRO<sup>19</sup>

ALMA – forma do corpo [...] oculta e invisível (RA, p. 55).

AMOR – realidade imaginária. Os fins superiores da vida humana realizam-se por mediação do amor (RA, p. 249); O amor humano abrange as ordens corporal, anímica e espiritual (RA, p. 251); O amor tem de ser secreto (RA, p. 262).

ARQUEOLOGIA – doutrina aristotélica dos princípios [...] Foi da palavra *arche*, parente de arcano, arco e arca, que se formou o termo arqueólogo (RA, p. 103).

AUTOGNOSE – a autognose é uma diagnose. Tem cada homem de estudar o seu modo pessoal de encarar as coisas, para reconhecer sem dúvida que possui uma visão própria do Mundo e do Universo (RA, p. 41).

BONDADE – razão prática (AF, p. 50).

BELEZA – razão estética (AF, p. 50).

CAPITAL – o espírito que inspira, o pensamento que arquitecta e a palavra que doutrina (RA, p. 310).

CARÁCTER – constante de uma função. Só ao longo de toda a vida [...] pode sem erro ser formulado o juízo final, a qualidade de um carácter humano (RA, p. 44).

CHEFE – é quem pensa, não é chefe quem manda (RA, p. 160).

CONCEITO – o que foi por nós concebido (RA, p. 126).

<sup>19</sup> AF – *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália, 1955; RA – *A Razão Animada: Sumário de Antropologia*, Lisboa, Bertrand, 1957.

CONTO – o melhor processo de dilatar o campo da consciência do ser humano (RA, p. 243). Caracteriza-se pela presença colaborante ou neutralizante de seres sobrenaturais (RA, p. 246).

DIVÓRCIO – separação que os cônjuges realizam quando procuram alívio dos seus desenganos em confidências com terceira pessoa (RA, p. 280).

ENSINO – relação de pessoa a pessoa (RA, p. 185). Ensinar é ensinar a imaginar e não só a perceber (RA, p. 223).

ENTUSIASMO – relacionar a vida religiosa com a vida política (RA, p. 321).

ESCRITOR – aquele que procura dar expressão inédita ao pensamento que dificilmente vai elaborando (AF, p. 47).

ESTILÍSTICA – tem por fim estudar os processos pelos quais o artista livremente altera as formas culturais que lhe são propostas (RA, p. 109).

EU – distinguir a sua personalidade da sua propriedade (RA, p. 43).

EXPRESSÃO – sinal de que a razão se actualiza, quer dizer, passa da potência ao acto (RA, p. 63).

FILOSOFAR – exercitar a virtude da esperança, afirmar a fé na mais pura relação do espírito humano com o espírito divino (RA, p. 142).

FILÓSOFO – não é filósofo o homem que no seu pensar apenas usa dos princípios dialécticos; não é filósofo aquele que também usa os princípios heurísticos; só é filósofo aquele que também usa os princípios transcendentais. A filosofia situa cada alma no momento próprio da fenomenologia do amor (AF, p. 126).

HOMEM – um espírito, uma razão animada, mas uma razão impura, que tende a unir-se com a razão pura (RA, p. 103).

IDEALISMO – doutrina dos ideais (RA, p. 127).

IDEÍSMO – doutrina das ideias (RA, p. 127).

IMAGINAÇÃO – factor de conhecimento, ou factor gnóstico. A imaginação é o factor divinizante (RA, p. 215).

INDIVIDUAÇÃO – a reflexão filosófica exerce-se sobre cada personalidade, é uma experiência individual, inconfundível e intransmissível (RA, p. 41).

INFANTE – é o ser qua ainda não fala, e o infante é inocente porque ainda não distingue entre o bem e o mal (RA, p. 187).

INFERÊNCIA – movimento da razão que muda de elemento, de plano e de nível da realidade (RA, p. 137).

INTELIGÊNCIA – aptidão para relacionar os meios com os fins. A inteligência humana distingue-se pela referência a fins supra-sensíveis (RA, p. 52).

JUSTIÇA – conjunto de leis divinas ou o reino de Deus. A justiça é paradigmática (RA, p. 285).

LINGUAGEM – produção oral dos sons articulados e significativos. Conjunto de fenómenos sonoros [...] a tradição (RA, p. 64).

LINGUÍSTICA – ciência dos fenómenos da linguagem (RA, p. 69).

MEDICINA – mediação – A intervenção do médico realiza-se no elemento mediador, no termo médio da tríade significativa do composto humano (RA, p. 53).

MORTE – mudança de estado. Libertação desejada por aqueles que sabem olhar para a estrela que simboliza a fé (RA, p. 330).

NOVELA – narrativa dos modos por que os homens e os povos vão adquirindo a consciência do mal (RA, p. 301); a temática da novela refere-se às relações de pessoas com pessoas, e não à relação de pessoas com coisas (RA, p. 309).

ONTOLOGIA – doutrina do ente, que por singular está sujeita ao tempo, é menos do que arqueologia (RA, p. 103).

PALAVRA – dada ao homem para denominar conceitos e não para designar sentidos (RA, p. 42).

POESIA – quer dizer criação. A poesia é análoga da profecia e da teologia (RA, p. 77).

POLISSEMIA – pluralidade de significados (RA, p. 123).

POSITIVISMO – afirma serem as coisas como são, fundamentando a ontologia em qualquer das ciências dos sentidos (RA, p. 50).

PSICOLOGIA – tem por objecto o estudo da relação da alma com a palavra (RA, p. 55).

RAZÃO – nome do espírito humano (AF, p. 24).

ROMANCE – narrativa em prosa ou em verso que tenha por tema essencial o amor (RA, p. 265); O tema central do romance é [...] a contradição, o impedimento à vida amativa (RA, p. 275).

SEMPRE – não significa eternidade, mas apenas existência do princípio ao fim (RA, p. 46).

SENSAÇÃO – actividade dos sentidos (RA, p. 146).

SILOGIZAR – pensar absolutamente, infinitamente. O silogismo depende de um absoluto (AF, p. 68).

TEOLOGIA – é teoria, e na visão beatífica reside o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão poética (AF, p. 113).

TEORIA – intuição, visão, contemplação das ideias. Homem teórico será, pois, aquele que, em vez de dizer, procure ver (AF, p. 56).

VERBO – palavra que dá conteúdo intelectual à frase, ou conteúdo objectivo (RA, p. 66).

VERDADE – razão teórica (AF, p. 50); É relativa porque é um valor. A certeza de cada proposição recebe a sua verdade na relação com a palavra divina (RA, p. 46).

## 5. JOSÉ MARINHO<sup>20</sup>

CISÃO – pela cisão se significa o que separa (TSV, prólogo).

COBERTO – o que tem sobre si algo que o esconde aos olhos. Coberto convém ao simplesmente sentido, ou percebido como velado (TSV, p. 43).

DEUS – surge como o que cria, ou foi, ou é, ou será na relação e pela relação de criador e criatura, e, na mesma crença ou no pensamento, anterior a toda a criação (TSV, p. 94).

ENCOBERTO – convém quando o acto ou o agente de cobrir de modo mais ou menos indirecto ou mais ou menos consciente se referem (TSV, p. 43).

54 <sup>20</sup> TSV – *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

ENIGMA – do enigma todo o pensamento enquanto tal depende. A interrogação de todo o pensar incessantemente regressa (TSV, prólogo); móvel de relação em trânsito e recursos incessantes entre a visão unívoca e o saber multívoco do ser do tempo (TSV, p. 30); o enigma, em sua autenticidade, não é dado para interrogar fora: adere radicalmente ao ser (TSV, p. 43).

ESPÍRITO – o que interroga; e interroga como aquele a quem foi dado, e é sempre dado, na unívoca visão, o ser todo na verdade, a verdade toda no ser (TSV, p. 54). Espírito significa-se como sopro e vento, como o que se passa no que é e está com o ser em nós (TSV, p. 55).

FILOSOFAR – reassumir incessantemente a interrogação, podendo em cada resposta deixar o vivo apelo para o germe subtil do interrogar imperituro (TSV, p. 29).

FILOSOFIA – toda a iniciática, viva enquanto a pensamos, fecunda para aqueles a quem é dado repensá-la, sempre no entanto cingida, enquanto a exprimimos, de finitude, sempre tocada de caducidade (TSV, prólogo).

FILÓSOFO – aquele que se interroga sobre ser e verdade, entendido filósofo no sentido original e originário, pois só ele ama a verdade como o que ama, só nele ou para ele o enigma se assume em abstracta nudez (TSV, p. 28).

HOMEM – é ser de enigma e enigmáticos nele advêm ser e verdade para si (TSV, p. 27).

INSUBSTANCIAL SUBSTANTE – aquele pelo qual em nós e para nós há todo o segredo de cindir e unir. Tal é o insubstancial substante o que se diz como o que é, mas verdadeiramente não é, ou é só pela assumpção do Nada (TSV, prólogo).

JUÍZO – despertar do sentido secreto e oculto do insubstancial substante (TSV, p. 137).

LIBERDADE – o próprio espírito (TSV, p. 161).

ONTOLOGIA – os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer Ontologia de Deus, quer Ontologia do Homem, vão a nenhures, à irremediável cisão (TSV, prólogo).

PENSAR – é carecer de algum modo da verdade que na visão unívoca não foi, ou não foi para si, ou foi dada no limite do ser qual somos, ou do pensamento qual pensamos (TSV, p. 45).

REAL – é o misto da cisão pelo qual nem o que é, é, nem o que não é, não é, nem a verdade pode assegurar-se, nem o pensamento consistir na não-verdade (TSV, p. 105).

SER – o que é (TSV, p. 19); Se o Ser é a verdade e Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si (TSV, p. 23).

TEORIA – visão, mas visão assumida num limite. Nesse limite surge o enigma (TSV, prólogo).

VISÃO UNÍVOCA – pela [...] se diz o que une. Da visão unívoca tudo parte (TSV, prólogo).

## Portugal, “cabeça” da Europa(?)<sup>1</sup>

ANNABELA RITA<sup>2</sup>

### Mensagem

Não resisto a começar por evocar, em jeito de epígrafe de abertura e com a devida vénia ao autor, uma afirmação de Pinharanda Gomes:

Há, para além do natural e do social, do herdado e do partilhado, **um jardim secreto** onde ninguém entra, a não ser o próprio homem. Mesmo em Igreja, cada homem tem um modo de dialogar com o seu Deus, onde a igreja não entra: o fiel tem a sua vida de comunidade eclesial, onde a igreja entra e ensina; mas há, no íntimo do homem, um local onde só ele e Deus sabem o que importa. É a vida pessoal inalienável. É o miolo do sobrenatural.<sup>3</sup>

Que poética valorização de um ideário humanista intemporal, indicando esse lugar por excelência em que o Homem é de facto! E o que ao indivíduo respeita pode, por equivalência de grande latitude, estender-se à comunidade, legitimando a busca desse *jardim secreto* onde se (pres)ente o pulsar do imaginário colectivo nas insígnias das Artes, das Letras e das Ciências. Busca *afectuosa*, como *afectuosa* é a atracção dessa luz em ponto de fuga, convidando-nos em jeito de Cântico dos Cânticos, pois...

O meu amado é alvo e rosado,  
distingue-se entre dez mil;  
a sua cabeça é de ouro maciço

Nesta reflexão (aqui, em boa verdade, apenas esboçada...), destacaria o objectivo de observar o modo de inscrição cultural de Portugal

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade de Lisboa.

<sup>3</sup> Cf. António Telmo, “Pinharanda Gomes, o filósofo autodidacta”, *António Telmo: Vida e Obra*, 8 Out. 2014: <https://www.antonio-telmo-vida-e-obra.pt/news/dos-livros-20/>.

na Europa ao longo da sua História, com maior incidência na Modernidade, percorrendo alguns indicadores (estéticos e documentais) mais expressivos dessa inscrição, assinalando as metamorfoses desse "rosto" ao espelho da Europa e do mundo, desde a sua plena integração na Cristandade Medieval até à sua caminhada no sentido dos valores utópicos da universalidade.

Seguirei por entre "como colunas de fumo,/exalando aroma de mirra e incenso/e todos os perfumes dos mercadores"<sup>4</sup>, buscando o "monte da mirra/e [a] colina do incenso"<sup>5</sup>, o "jardim fechado", a "fonte selada"<sup>6</sup>.

\*\*\*

Toda a viagem começa no início: a partida. De um lugar-momento de finisterra cristã medieval que lhe cunhou o projecto de existência com mitos fundadores e com alianças com a transcendência renovando a original e legitimando a independência e a definição territorial, conquista. Portugal.

Finisterra de Europa, pois. Europa: Princesa raptada por Zeus, que a torna Rainha, é figura entre a tragédia e o triunfo, a lírica e a épica, oscilando entre o lamento (*Europa deplorans*) e o orgulho (*Europa triumphans*) desde as *Metamorfoses* (século VIII), de Ovídio, ambiciosa e mítica história do mundo. Origem e cenário de um ideal de civilização humanista aspirando à universalidade de uma existência segundo valores de fraternidade e de justiça que orgulhem todos e cada um dos seus representantes. Por isso se exprimirá, também, através da figuração identitária masculina de Prometeu e de Ulisses, conformando o *homem* e o seu (*modelo*) *ideal*: o roubo do fogo aos deuses e a guerra e os seus dramas dizem-nos da coragem, da fraternidade, do conheci-

<sup>4</sup> Cântico dos Cânticos, *Bíblia Online*: [http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct\\_3](http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct_3).

<sup>5</sup> Cântico dos Cânticos, *Bíblia Online*: [http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct\\_4](http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct_4).

<sup>6</sup> Cântico dos Cânticos, *Bíblia Online*: [http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct\\_4](http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Ct_4).

mento e da inteligência, da (des)ventura, da euforia e da desgraça, cartografando a existência.

Será o confronto da Europa com o *outro* cultural, civilizacional, que lhe fundará a autoconsciência: o espelho da alteridade é profundamente estratégico. E tudo se passa num processo de expansão imperial desse *olhar* ao espelho do(s) mundo(s) da *Europa Regina*, primeiramente desenhada por Putsch (Johannes Bucius Aenicola, 1516-1542) com coroa, ceptro e orbe, numa altura em que a designação mais generalizada era *Europa in forma virginis* (“Europa na forma de uma donzela”), e, depois, popularizada pela *Cosmographia* de Sebastian Münster. Desde o início da viagem até ao seu regresso diferente, marcada por um conhecimento e uma vivência do *além de si*.

Todo esse património estará simbolicamente expresso nos símbolos que Portugal, jóia da coroa na “cabeça” da Europa, “rosto” enfrentando a Esfinge dos mistérios e dos enigmas, cumprida essa primeira etapa, assumirá, constituindo-se<sup>7</sup> em sua frente avançada, ponta de lança, enfrentando o *além* dos dragões e dos Adamastores oceânicos. No início, o selo fundia o Rei, o território e as insígnias crísticas que os mitos e as lendas foram ductilizando e as bandeiras conjugaram.

Com esses símbolos fundadores, comporá a divisa do novo projecto, quinto-imperial, ecuménico, universalista: a **esfera armilar**, representação ptolemaica do universo, mas também sua codificação cabalística

---

<sup>7</sup> Num nascimento hesitante ou, quiçá, reiterado/reforçado em diversas datas: 24 de Junho de 1128 (batalha de São Mamede entre D. Afonso Henriques e sua mãe, D. Teresa, que foi vencida), 25 de Julho de 1139 (de acordo com a tradição, no dia do provável aniversário de D. Afonso Henriques e de São Tiago, patrono da luta contra os mouros, ter-se-ia dado a batalha e vitória de Ourique), 5 de Outubro de 1143 em Zamora (assinatura do Tratado de Zamora, após conferência de paz entre D. Afonso Henriques e seu primo, Afonso VII de Leão e Castela), 13 de Dezembro de 1143 (carta “Clovis Regni” ou “Chaves do Reino” de D. Afonso Henriques ao Papa Celestino II, declarando-se exclusivamente seu vassalo e pagando para o efeito quatro onças de ouro por ano), 1 de Maio de 1144 (bula *Devotionem tuam* de Lúcio II, em que o Papa aceita a vassalagem de Afonso Henriques, libertando-o da suserania do imperador hispânico, mas intitula-o *dux portucalensis*) e 23 de Maio de 1179 (bula *Manifestis Probatum*).

suportada por três mãos angelicais correspondentes a valores (**Verdade, Julgamento, Paz**). Esfera atravessada por uma elíptica onde o zodíaco sinaliza o ciclo de longa duração e onde, noutras representações, como na dos Jerónimos, podemos ler, com António Telmo, *Emanuel Rei de Portugal e do Resto* (= Rei do Mundo)<sup>8</sup>. Curiosamente, esse mesmo Rei far-se-á representar reinventando a *Europa lamentosa* de muitos mapas, mas, por contraste, triunfantemente montado num monstro marinho no extremo sul da África na *Carta Marina et Descriptio Septemtrionalium Terrarum ac Mirabilium* (*Carta Náutica e Descrição do Norte Terras e Maravilhas*, de 1539), de Olaus Magnus.

O projecto, ambicioso na sua universalidade, marcado pela espiritualidade da época, dá-se a ler na vertical de um portal entre mundos (Europa/além-mar) e entre elementos (terra/água), portal que se nos abre no templo dos Jerónimos (portal sul), entre o sagrado e o profano, simbolizando, fusionalmente, o “Evangelho Português” referido muito antes por Fernão Lopes na *Crónica de D. João I* e potenciado pela promessa crística de Ourique (*In hoc signo*)<sup>9</sup>. Projecto cuja persistência imaginária se deixa perceber na horizontal de um livro aberto inscrito em rosa-dos-ventos, passadeira conduzindo ao gesto em onda ascendente (Padrão dos Descobrimentos) em direcção ao espelho de água, a um horizonte indefinido entre mar e céu, utopia cultuada...

Percorrendo o diálogo das Letras e das Artes, desde a lírica trovadoresca e da narrativa medieval, muitos e diversos são os sinais desse imaginário e da sua revisitação pela Modernidade (séculos XIX-XXI), da ensaística (Pinharanda Gomes, António Telmo, etc.), à literatura (Almeida Garrett, Guerra Junqueiro, Pessoa, etc.), à pintura (Nuno Gonçalves, Almada Negreiros), etc., em diálogo, num itinerário que poderia ter-

<sup>8</sup> Cf., em especial, as seguintes obras de António Telmo: *História Secreta de Portugal*, Lisboa, Editorial Vega, 1977; *O Horóscopo de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1997; *O Mistério de Portugal na História e n'Os Lusíadas*, Lisboa, Ésquilo, 2004.

<sup>9</sup> Cf. Manuel J. Gandra, *O Projecto Templário e o Evangelho Português*, Lisboa, Ésquilo, 2006.

minar em celebração da universalidade com o verbo de Sophia de Mello Breyner Andresen:

Em todos os jardins hei-de florir,  
Em todos beberei a lua cheia,  
Quando enfim no meu fim eu possuir  
Todas as praias onde o mar ondeia.

Um dia serei eu o mar e a areia,  
A tudo quanto existe me hei-de unir,  
E o meu sangue arrasta em cada veia  
Esse abraço que um dia se há-de abrir.

Então receberei no meu desejo  
Todo o fogo que habita na floresta  
Conhecido por mim como um beijo.

Então serei o ritmo das paisagens,  
A secreta abundância dessa festa  
Que eu via prometida nas imagens.<sup>10</sup>

Por fim, a viagem poderia concluir-se com o epílogo de Pinharanda Gomes aos “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx” (2000), que equaciona o diagnóstico da nossa contemporaneidade:

Nos últimos decénios a ciência sofreu na sua identidade porque as exigências institucionais erigiram à grandeza estelar das ciências, disciplinas que no passado se consideravam apenas artes e ofícios, próprios do ensino oficial. A mutação significou um movimento ascensional para as artes e ofícios, mas descensional para as ciências puras e aplicadas. As próprias ciências assumiram, perante a religião, uma atitude, ou de apatia, ou de ignorância, ou de indiferentismo. O materialismo dialéctico, dito “científico” assumiu a negatividade da Religião

<sup>10</sup> Sophia de Mello Breyner Andresen, *Obra Poética I, II e III*, Porto, Caminho, 1999, p. 58.

como um supérfluo (mas o materialismo é uma religião...) sem, com isso, evitar o eterno questionamento sobre as primeiras e as últimas causas do nosso ser e do nosso estar. A oposição entre cientismo e fé tem razão de ser, como tem sido provado pela obra de cientistas que dão testemunho de compromisso religioso, e de religiosos que dão testemunho de rigor no exercício científico. A convivência tornou-se possível e desejável, salvo nos casos de tecnologias que ponham em causa a integridade da criação e da criatura. Cremos que o debate próximo se desenvolverá não tanto entre Ciência e Religião mas entre razão científica e razão ética.<sup>11</sup>

Trata-se de um diagnóstico, sim, mas com proposta de trabalho e enigma a todos nós:

A mensagem da Filosofia, abrangente da razão por causa da fé, e da fé em esclarecimento da razão, parece acentuar-se como via operativa neste crepúsculo do segundo milénio, no intróito do terceiro, que algumas gnosés cristãs esperam seja o Milénio do Espírito Santo.

É de esperar que fé e razão continuem, cada uma na sua esfera, mas sem se julgarem exclusivas do saber. Elas são apenas duas das moradas possíveis ao saber humano, para quem há várias outras, incluindo a que mais importa, a morada do amor. A humanidade ou será solidária com a Natureza e com toda a criação, ou estará perdida. Todas as criaturas são minhas irmãs. Eis o enigma proposto à nova filosofia (*bolds meus*).<sup>12</sup>

Muito obrigada, querido Mestre e Amigo, Jesué Pinharanda Gomes, pela lição! Ajude-nos na busca desse *jardim secreto* ou *selado* onde a “árvore seca” reverdecerá, segundo os velhos mitos...

<sup>11</sup> Pinharanda Gomes, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx”, *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> série, n.º 12, 2000, pp. 352-353.

62 <sup>12</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 353.

## **Pinharanda Gomes, fronteiro, entre o futurismo de Orpheu e o mais fundo pensamento filosófico português<sup>1</sup>**

ANTÓNIO DOS SANTOS PEREIRA<sup>2</sup>

### Proémio

A elaboração da biografia de alguém no ativo resulta geralmente na forma de currículo e cabe, por direito, ao próprio. Pelo que sabemos de Pinharanda Gomes, ele tem cuidado a expressão pública da sua obra com o maior rigor e a mais reta verdade. Todavia, é possível tentar uma outra focalização do desenvolvimento do seu pensamento, que os filósofos e literatos tratam por abordagem de contexto ou escola e a que os historiadores dão a forma dinâmica da prosopografia, a epopeia dos nossos dias, um género em que são convocadas as figuras dos intelectuais que se cruzaram entre si e perfizeram uma geração, refletindo-se mutuamente e assim melhor se percebendo. Decerto, apenas podemos observar alguns dos episódios da “epopeia pinharandina”. De imediato, retomamos destes os mais enquadrados no rumo certo e lançamos uma nova luz sobre os sucessivos contextos locais, regionais e nacionais, nos mais diferentes âmbitos económicos e sociais, institucionais e culturais.

O conceito de geração tem sido debatido com particular acuidade na cultura portuguesa depois que se notou que esta foi marcada declaradamente no sentido da modernidade pela Geração de 70 do século XIX: a de Antero de Quental, Adolfo Coelho, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Teófilo Braga e outros<sup>3</sup>. Assentou-se que a mesma abrange um escol de personalidades, nascidas entre duas e três décadas antes, que, ao atingirem a maturidade, mas ainda jovens, debatem os problemas transversais da sociedade a que pertencem. Geralmente, os seus elementos conhecem-se e permutam informações, propostas e soluções

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Universidade da Beira Interior.

<sup>3</sup> Sobre os sucessivos quadros geracionais no século XIX, cf. António Machado Pires, *O Século XIX em Portugal: Cronologia e Quadro de Gerações*, Lisboa, Bertrand, 1975.

de vária índole para um futuro comum melhor, ainda que, quase sempre, em manifesta rutura com as figuras mais distintas que os precederam e algumas injustiças na avaliação pela proximidade e aparente vontade de lhes ocuparem os lugares de destaque no espaço público e não só.

Como a dita acima, nós percebemos uma geração intermédia com um sentido muito forte de modernidade, designadamente no âmbito estético, a de Orpheu; porém, um século depois, Pinharanda Gomes (1939-2019) é uma figura emergente na geração de 60 e 70 de Novecentos, a mesma que já abordámos em lição dita de “sapiência” em 2011, na Universidade da Beira Interior (UBI), intitulada “Portugal em sobressalto: gerações de mudança, em particular, a de sessenta do século xx”.

Esta geração mais próxima de nós, herdeira daquelas, levou a cabo a efetiva modernização cultural portuguesa, no sentido da Contemporaneidade. Porém, teve vários polos na Beira Interior, com projeções de maior ou menor fulgor ao nível nacional, e a sua atitude em muito favoreceu tanto o movimento dos capitães de 25 de abril de 1974 como a formação de partidos na área da social-democracia e ainda a institucionalização desta em Portugal, em 1976, em simultâneo com uma vasta transformação que atingiu todo o país nas infraestruturas viárias, escolares, científicas e culturais, que a integração na União Europeia catalisou nas décadas seguintes. Trata-se de um conjunto de personalidades nascidas na Beira Interior nos anos 20 e 30 do século xx, de notória pujança demográfica, máxima em meados do mesmo, que produziu um escol particularmente autoral de envergadura notabilíssima. Algumas das figuras que o compõem antecedem Pinharanda Gomes em mais de uma década, e podíamos inserir os seus nomes na geração anterior, mas, decerto, ajudaram-no a abrir os seus caminhos e ele honrar-se-ia de ter ombreado ainda precoce com gente de tamanha envergadura. Em todas elas, confirmamos as origens beirãs e um destino peregrino e universalista como a do nosso biografado.

Há uma figura de uma dimensão poética imensa que havemos de retomar um dia, originária da cidade do Sabugal, que nos merece todas as homenagens, Manuel António Pina (1943-2012), galardoado com o Prémio Camões em 2011, um ano antes de falecer. Aqui, ainda no concelho do Sabugal, natural da Bismula, deve ser nomeado Manuel Leal

Freire (1928-2018), recentemente falecido, que fez carreira na imprensa periódica portuense e sobre quem o nosso homenageado tem a melhor opinião. Lembramos ainda o Padre António Ambrósio, que nasceu na Torre em 1925, foi ordenado sacerdote em 1951, trabalhou em São Tomé e Príncipe de 1963 a 1973 e nos deixou uma extensa produção em que se devem notar as inúmeras contribuições históricas para a compreensão do antigo ultramar português.

De bem perto, naturais do concelho vizinho do Sabugal, Almeida, todos conhecemos: o ensaísta emérito Eduardo Lourenço (1923-), de São Pedro do Rio Seco; da sede concelhia, o classicista incomparável Américo da Costa Ramalho (1921-2013) e o contista e filósofo apaixonado pelo esoterismo António Telmo (1927-2010); de Junça, o Padre Arnaldo Cardoso Ferreira (1922-1976), que foi autor com o pseudónimo Vasco Miranda e teve uma vida célere e intensa.

Dos naturais de Castelo Branco, fazem parte da geração de Pinharanda Gomes: José Correia Tavares (1938-2018), que nos deixou um legado poético imenso e António Salvado (1936-), o poeta maior da luz beirã.

Na Covilhã, nomeamos: António Alçada Baptista (1927-2008), de quem diremos mais, adiante; Manuel Geraldês de Melo e Castro (1932-), o engenheiro da poesia visual, e João Rodrigues Gamboa (1939-), um poeta intimista, que tem o pseudónimo de Eugénio Beirão e nasceu em Peraboa. Estas são algumas figuras maiores de um lote extenso que muito nos honram na geração daquele e anterior à nossa, que de lá somos.

No concelho do Fundão, realçamos o pedagogo José Salvado Sampaio (1921-2006) e o inexcédível poeta intimista Eugénio de Andrade (1923-2005). No Telhado, uma telúrica freguesia entre o Fundão e a Covilhã, nasceu o professor-poeta Albano Martins (1930-2018), fundador de revistas de cultura ou nelas colaborador.

Do concelho da Guarda, Virgílio Afonso (1923-1998), que nasceu em Gonçalbocas, foi redator do *Novidades*, diretor do semanário *Correio da Beira* e com colaboração dispersa nos jornais *Diário de Coimbra*, *Diário do Norte*, *A Guarda*, *Flama*, *Novidades*, *Acção*, *Diário da Manhã*, etc. Dali natural, Adriano Vasco Rodrigues (1928-) tem multiplicado ensaios sobre as terras egitanenses. Cumprindo menos de meio século de vida, António de Pina Coelho (1938-1983) nasceu em Videmonte e faleceu

muito jovem em São Paulo, em novembro de 1973. Estudou no Seminário dos Olivais, prefaciou os *Textos Filosóficos de Fernando Pessoa* (1968) e é autor de *Os Fundamentos Filosóficos de Fernando Pessoa* (1971), em dois volumes. Notamos ainda Mário Simões Dias (1936-), do Rochoso, que fez o curso do Magistério do Ensino Primário na cidade da Guarda antes de se licenciar em Coimbra e integrar o Centro Académico de Democracia Cristã, onde foi chefe da redação da *Revista Estudos*. O cardeal D. José Saraiva Martins (1932-) é natural de Gagos, do Jarmelo, Guarda, e é sobretudo um teólogo, especialista em Sacramentologia, com uma obra extensa em italiano e pouco divulgada em Portugal. Ainda natural da Guarda, João Dagoberto Forte Bigotte Chorão (1933-2019) foi um escritor premiado, membro da Academia das Ciências e com uma obra extensa em vários géneros e temas.

Da região, citamos ainda José Vilhena (1927-2015), que nasceu em Freixedas, Figueira de Castelo Rodrigo, e nos deixou um legado crítico, mas de boa disposição perante os fenómenos do espaço público português nas últimas décadas. Não podemos esquecer José Rabaça (1926-1998), o escritor, o industrial e o político de Manteigas. Aludimos ainda aos naturais de Seia: o bispo D. João António da Silva Saraiva (1923-1976), falecido com pouco mais de 50 anos; e uma das figuras de maior envergadura política depois do 25 de Abril, António de Almeida Santos (1926-2016), advogado, orador brilhante e também escritor, natural da vila da Vide.

De todos os membros desta geração, o covilhanense António Alçada Baptista (1927-2008) é aquele que primeiro devia ter sido contemplado com o Doutoramento *Honoris Causa* pela UBI. Aqui honramos a sua memória, para que ele nos perdoe pela incapacidade de uns e o esquecimento de outros. Mas já conseguimos doutorar alguns dos maiores, entre eles, o poeta António Salvado e o erudito Pinharanda Gomes. Dos autores citados, só Eduardo Lourenço ultrapassa este em entradas no catálogo da Biblioteca Nacional, 279 para 243, mas o emérito ensaísta fica atrás na Congress Library, 42 para 45, de Pinharanda Gomes, em 13 de dezembro de 2018. Contudo, aquele tem mais 15 anos e só o podemos incluir na geração de Pinharanda Gomes no que concerne à quantificação autoral em virtude da precocidade deste, como dissemos acima.

Regressamos a Alçada Baptista. Este feitor de amigos teve uma larga expressão nacional pela capacidade congregadora à volta da Morais Editora (1958-1971) e da revista *O Tempo e o Modo* (1963-1983), tendo promovido um conjunto de valores profundamente cristãos – paz, alegria, beleza, tolerância e amor –, que o Concílio Vaticano II, então em curso, proclamara e que marcam da mesma forma a vida de Pinharanda Gomes, que realça o catolicismo progressista do covilhanense e há de refazer as suas leituras como um vigilante, um fronteiro dos valores<sup>4</sup>. Na dimensão internacional desta proposta de nova fronteira dos valores cristãos estão figuras como Teilhard de Chardin e Emmanuel Mounier e documentos como a Constituição *Gaudium et Spes* (1965), do Concílio Vaticano II, que ainda nos sustenta.

Apelidamos de fronteiro da cultura portuguesa, na metáfora de vigia do assomadoiro das caravelas do pensamento, na transição dos anos Novecentos para Dois Mil, a Pinharanda Gomes, como foi o Infante D. Henrique, o navegador, protetor da universidade e fronteiro-mor na transição da Idade Média para a Moderna, em Quatrocentos. O arrojado retórico que nos tentou é bem merecido. De facto, Pinharanda Gomes foi fronteiro porque nasceu em Quadrazais, uma das aldeias da raia portuguesa, com identidade própria até na língua; fronteiro, porque viveu em Santo António dos Cavaleiros, um bairro periférico, mas plural da grande Lisboa, que interpretamos como espaço privilegiado de miscigenação e encontro efetivo de gentes e culturas nas últimas três gerações; fronteiro, porque foi capaz do mais simples e do mais complexo pensamento, da linguagem mais corrente e informativa até à mais elaborada e reflexiva. O nosso plural e polimórfico autor foi fronteiro ainda, porque não se fixou em ramo, produto ou género de saber, antes se interessou por tudo quanto dignifica o homem como um verdadeiro humanista. Portanto, foi fronteiro e humanista. E, em tal situação e opção de vida, foi um espelho para nós.

É difícil cruzar o pensamento português ou qualquer espaço e tempo lusos, ou instituição ou pessoa da Beira Interior, da nossa beiranidade,

<sup>4</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século XX”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, n.º 12, 2000, p. 325.

sem encontrar este autor como referência que seja com meia dúzia de páginas de reflexão ou de mera informação. Escreveu sobre as *Brincaadeiras* e *O Cancioneiro* e *A Gíria* de Quadrazais, a sua terra natal; brindou a cidade e a diocese da Guarda, deixando-nos o espelho de uma *Guarda Culta*, uma *Guarda Ilustrada*, o *Dicionário dos Seus Autores*, que outros vão imitando em toda a parte; pegou no seu concelho de origem, Sabugal, em sucessivas *Memórias*, sobre as *Terras de Ribacôa*; não esqueceu o lugar onde residia, Santo António dos Cavaleiros, e o respetivo concelho, Loures, e não desconhecia nenhuma das figuras que já nomeamos acima e outras a nomear. Por fim, lembramos que interveio em vários meios de comunicação: *O Correio da Beira*, por onde começou com a “Voz dos Novos”; a Rádio Altitude e todas as revistas, das mais às menos conceituadas, das mais duradouras às efémeras; colaborou na *Praça Velha*, de forma recorrente, às vezes com uma simples, mas relevante nota. Forneceu elementos para a história de todas as instituições que conheceu, colégios e conventos, movimentos e pessoas, Frei Pedro da Guarda, Hipólito Raposo, Álvaro e Alberto Dinis da Fonseca, largas dezenas de pensadores que veremos adiante. Produziu uma seara de textos sobre todas as matérias, da antropologia e da história, à política, à literatura, à filosofia e à teologia. A vida, a morte, a religião, o amor, a liberdade, a pátria, a saudade são vistos por ele de forma recorrente. Abordou todas as épocas, escolas e movimentos filosóficos, pedagógicos, artísticos e literários. Trouxe à colação a Escola dos Conimbricenses, dos finais do século XVI, como a dos Portuenses, do século XX, os filósofos franciscanos e os jesuítas em todos os seus espaços. Penetrou todas as questões: as do conhecimento e as da identidade. Na imensa seara dos seus textos, apontamos, porém, a dois quadrantes: a geração de Orpheu e o pensamento filosófico português. Como ele mesmo já confessou, também nós navegaremos entre a forma a dar ao nosso ensaio e a matéria a tratar, sem limites naquela e menos ainda nesta.

## Entre Orpheu e o pensamento filosófico português

Sendo assim, que diremos nós de um homem de descoberta e síntese do pensamento situado? De imediato, percebemo-lo um intelectual livre, sem constrangimentos por opções pessoais políticas, religiosas, sequer académicas ou profissionais. Ele abordou com uma capacidade ímpar a vertigem subjetiva da primeira geração moderna, que nos seduz, na novidade das figuras de Orpheu, Fernando Pessoa, Sá Carneiro, Almada Negreiros, Raul Leal, mas também de Leonardo Coimbra, em nome de um saber ecuménico e concordante, cósmico, universal, logo católico. Ele é a expressão paradigmática do autor.

É-se autor quando se tem eco de leitura de algo que se publicou. O primeiro grande eco de Pinharanda Gomes aconteceu quando editou *Romance e Romance Católico*, em 1960, que repercutiu no ano seguinte em uma dúzia de linhas na revista *Colóquio: Artes e Letras*, no correr dos seus 21 para os 22 anos. Então, era dito acerca dele o óbvio, o que cada um de nós gostaria que fosse repetido até à exaustão: uma assinável juventude<sup>5</sup>. No entanto, os ecos deste seu trabalho seminal chegaram aos nossos dias. Muito cedo, o nosso autor encontrava uma saída para um problema difícil que em Portugal começara a fazer-se sentir em 1928, depois da publicação do primeiro de vários romances enquadrados na *Veritas* católica, intitulado *O Avô*, e cujo autor era Nuno de Montemor. Pinharanda Gomes chamar-lhe-ia romance de incidências católicas. A qualidade da abordagem mereceu-lhe, ainda em 2013, várias citações por parte do investigador brasileiro Marcelo Tadeu Schincariol, a exercer atualmente na Universidade do Colorado. Todavia, nestas análises, tem-se esquecido que Nuno de Montemor foi o primeiro farol da rota que para si traçou este cultor do “saber amigo”, Pinharanda Gomes, ou seja, na prosopografia Pinharandina, esta é uma das mais relevantes figuras, embora de geração bem anterior, por isso não elencado acima. O autor do significativo pseudónimo, o Padre Joaquim Augusto Álvares de Almeida (1881-1964), é conterrâneo de Pinharanda Gomes e merece-nos os maiores encómios. Poeta, contista, romancista e dramaturgo, cuja obra referen-

<sup>5</sup> José de Melo, “Romance e romance católico”, *Colóquio: Revista de Artes e Letras*, n.º 14, jul. 1961, p. 59.

ciamos desde 1909 até 1960, tem a nossa Beira sempre como espaço das suas narrativas e nele inscreve as pessoas do povo como suas principais personagens. As suas novelas construídas com intenções sociais pretendem sempre a transmissão de valores éticos. Ele não se deixou vergar pela amargura da realidade e carregou as suas obras com as cores de um enérgico otimismo. A abordagem da sua extensa produção literária não cabe aqui e merece espaço próprio. Não foi por acaso que a resenha bibliográfica do nosso autor foi encimada, em 2002, por uma obra que dedicou a Nuno de Montemor em 1964 e que já estava então esgotada<sup>6</sup>.

Também se é autor, em um determinado espaço, quando nele se descobre uma missão ou um serviço a cumprir com um mínimo de reconhecimento público. Pinharanda Gomes deu-se conta de que havia muito a fazer nos âmbitos da cultura e do pensamento situado, em particular da história da filosofia portuguesa ou do pensamento filosófico em Portugal, e foi este o seu principal escopo, como dissemos, logo reconhecido. Da sua primeira grande leitura a propósito, resultou, na mesma *Colóquio: Revista de Artes e Letras*, em 1968, na qual o seu nome aparecera sete anos antes, um pequeno artigo de quatro páginas que é uma efeméride, “O centenário da publicação da *História da Filosofia em Portugal*, de Lopes Praça” e, em face deste, impôs o argumento que fora utilizado em relação a si, a juventude, como se esta não pudesse quase sempre significar a força do talento que soe anunciar-se precoce. Com efeito, aquela obra fora composta por José Joaquim Lopes Praça aos 24 anos. De facto, sendo a matéria a história da filosofia e tendo este autor vivido até aos 76 anos, não deixa de ser estranho que não tenha retomado a mesma e se deixasse ficar pelo primeiro fascículo, um sonho que se esfumou, pode ser dito. A segunda edição da obra é de 1974, e a terceira edição foi trazida a público por Pinharanda Gomes em 1988. Depois de duas ou três peças que o quadrazenho assume como peças mais dignas de currículo do que aquelas, citamos *Nuno de Montemor* (1964) e *Práticas de Etnografia* (1968), o nosso beirão volta à *Colóquio: Revista de Artes e Letras*, em 1969, trazendo

<sup>6</sup> Pinharanda Gomes, *A Guarda Culta: Imagens de Literatura, Música, Poesia e Religião*, Guarda, Instituto Politécnico da Guarda, 2002.

à colação, mais do que uma obrigação, uma paixão, a literatura portuguesa moderna sob o signo de *Orpheu*.

O que notamos no final desta notável década Pinharandina é uma capacidade conceptual cada vez mais rigorosa no jovem autor que insiste em não queimar etapas no que à investigação concerne, apelando para a necessidade da edição do que aos membros de Orpheu pertencia e estava inédito. A ele se deve um bom incentivo para a necessidade da publicação da obra de Fernando Pessoa, de quem diz ser o autor “do mais belo conjunto de poemas do nosso tempo” em recensão conjunta a quatro livros, respetivamente: (1) Amândio César, *Ensaios sobre Fernando Pessoa*; (2) José Galvão, *Fontes Impressas da Obra de Fernando Pessoa*; (3) Maria Luísa Guerra, *Ensaios sobre Álvaro de Campos*; e (4) Taborda de Vasconcelos, *Antropografia de Fernando Pessoa*<sup>7</sup>. Percebemos que uma das motivações da recensão foi, decerto, o reparo a Taborda de Vasconcelos com que termina, por este ter desconhecido a obra com que Pinharanda Gomes começara o trajeto de antropografia de Raul Leal, em 1962, negando o suicídio do mesmo e fornecendo uma colaboração decisiva para qualquer interpretação futura possível daquele membro de Orpheu. Rui Lopo confirma a asserção. Foi Pinharanda Gomes quem:

[...] coligiu postumamente alguns textos de Leal como “O sentido esotérico da história” (1970) e “Sobre os problemas do desporto” (1970), e que tem sido responsável por diversos estudos sobre o autor de *Liberdade Transcendente*, dos quais destacamos o mais recente: “Raul Leal: a vertigem da utopia absoluta” (2000). Neste estudo, o autor, de certa forma, sintetiza os seus ensaios anteriores em torno de Leal; cf., por exemplo, Gomes (1964, 1965, 1966a, 1966b, 1971 e 1972). Este trabalho é ainda devedor da publicação de várias peças da polémica em torno da *Sodoma Divinizada* por Aníbal Fernandes (edição Hiena, 1989; reed. Babel,

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, “‘Orpheu’ continua!...”, *Colóquio: Revista de Artes e Letras*, n.º 55, out. 1969, pp. 77-78.

2011), assim como dos reparos e acrescentos a essa recolha feitos por José Barreto (2012).<sup>8</sup>

Hoje, dispomos da produção dos três principais membros da geração de Orpheu, e tudo faremos para dispor também da produção dos menos referenciados, entre eles, Raul Leal e o açoriano Armando César Cortes-Rodrigues. Obviamente, lamentamos que não tenha havido um processo conjunto de levantamento e edição das obras de todos eles, repetindo que se trata da geração intermédia entre a Geração de 70 do século XIX e a de 70 do século XX, a que Pinharanda pertencia, mas não menos relevante no que se trata à percepção da Modernidade.

Pinharanda Gomes multiplicou as suas preciosas colaborações, muitas dispersas, nas revistas que enumerámos e um dia retomaremos para refazer em outra edição *Portugal Adentro* ou de dentro do que todos chamam Beira Interior, compreendendo os distritos da Guarda e de Castelo Branco. Contudo, o contributo mais precioso de Pinharanda Gomes diz respeito ao pensamento filosófico português, que começara a deslumbrar os membros de Orpheu, designadamente Fernando Pessoa, confesso admirador de Leonardo Coimbra.

Não tendo sido seminarista, Pinharanda Gomes percebeu os seminários quando estes eram um mundo cheio, próspero de alunos e professores diligentes do saber, principalmente nas décadas de meados do século XX, quando com eles conviveu, em particular na cidade da Guarda. Ali ensinava o cônego Abranches, de acordo com o manual *Cursus Philosophiae ad usum Seminariorum* (1937), de Charles Boyer (1884-1965). Mas ele percorreu também os estabelecimentos das ordens religiosas, observou a retoma do tomismo, em que muitos fomos educados, ainda na primeira metade da década de 70 do século XX, quando o existencialismo, também o cristão, já fazia lastro.

Pinharanda Gomes havia de remeter aos membros da Renascença Portuguesa, a Álvaro Ribeiro (1905-1981), que nos primórdios da sua formação publicava uma súpula sobre a filosofia escolástica na revista

<sup>8</sup> Cf. Rui Lopo, “Raul Leal e Fernando Pessoa: um sublimado furor diabolicamente divino”, *Pessoa Plural*, n.º 3, primavera 2013, pp. 1-27: <http://hdl.handle.net/10316.2/27642> (acedido a 6 jan. 2018).

*Tempo Presente* e lhe deixava os difíceis caminhos da descoberta da alma portuguesa e do seu modo de pensar a percorrer. Por ele, também se deve ter apaixonado por Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoais, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra. Diremos que através de Álvaro Ribeiro, Pinharanda foi ainda discípulo de Leonardo Coimbra. Já notámos a dedicatória de Leonardo Coimbra a Fernando Pessoa, tal como, uma década depois, outra a Álvaro Ribeiro, em *O Problema da Educação Nacional* (1926). Com este, com João Ameal e com Silva Dias, Pinharanda encontrou as súmulas perfeitas e, não tendo um percurso universitário, é hoje um dos autores mais rececionados em dissertações e teses da área da filosofia, para a qual contribuiu com dois textos decisivos: *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (1987, 1990 e 2004) e “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx”, ensaio publicado na *Lusitania Sacra*, em dezembro de 2000. Obviamente, aquele fora esboçado muito cedo na *Introdução à Filosofia Portuguesa*, em 1967, e este só foi possível por um bom aproveitamento daquele. Fixamo-nos neste. O nosso autor parece não esquecer ninguém entre os autores da história da filosofia ocidental, desde a Antiguidade aos nossos dias, e nomeia os mais conceituados pensadores, Platão e Aristóteles, Averróis e São Tomás, Descartes, Kant, Leibniz, Hegel, e Comte, para, através do Cardeal Mercier e Jacques Maritain, observar as interferências no pensamento católico. Com precisão, identifica as principais contribuições à retoma do pensamento do *Doctor Angelicus* em Portugal, aduzindo as obras de António Barata Tavares, Manuel Saldida, José Manuel Guerreiro, Maria Luísa Guerra e António Alberto de Andrade, saídas no contexto do ano tomista: 1955.

Nós cremos que o ano de 1955 foi decisivo para a descoberta dos caminhos do tomismo pelo autor beirão. Seguramente, nas atas do Congresso do Mundo Português de 1940, usual da Biblioteca Nacional, tinha feito a primeira aproximação ao pensamento de São Tomás pela notável contribuição que Jacques Maritain trouxera sobre Frei João de São Tomás. Porém, não se ficou em São Tomás e no tomismo. O nosso autor, depois de citar, a propósito, uma lista extensa de autores, sobretudo portugueses, na qual notamos mais repetido não só aquele filósofo francês, mas também o Papa Pio XII, acresce aos mendicantes dominicanos medievais os carmelitas trazendo a sua novidade ao mundo culto

português contemporâneo. No que aos franciscanos concerne, o seu ponto de partida é a *Reductio Artium ad Theologiam* de São Boaventura. Pinharanda Gomes entrou nos espaços de formação destes, um refúgio próspero de pensamento profundo durante o salazarismo, e cita nomes como Leonardo de Castro, Ilídio de Sousa Ribeiro e João Diogo Crespo. Confirma a importância das figuras, com que também tivemos o privilégio de conviver, Joaquim Cerqueira Gonçalves, David de Azevedo, Fernando Félix Lopes, exemplo de historiador, e Manuel Barbosa da Costa Freitas, um filósofo e amigo inesquecível. O tomismo e o franciscanismo chegaram a Portugal envolvidos de augustinismo e já defendemos em outra parte que acompanharam física e espiritualmente a saga portuguesa pelo mundo, com o lema: o mundo todo é bom porque é criação de Deus e porque foi salvo em Jesus Cristo da decaída original. Os dominicanos modernos, a exemplo também de alguns daqueles franciscanos, levaram para as universidades públicas as raízes do seu pensamento e conviveram com os mais reputados mestres destas, Gustavo de Fraga, que guardamos na memória desde a Universidade dos Açores, Alexandre Fradique Morujão, António Alberto de Andrade e Francisco da Gama Caeiro.

Pinharanda Gomes sabia o quanto a cultura portuguesa, a mais seriamente fundada nos instrumentos humanísticos, deve à Companhia de Jesus. Estudou o pensamento desta em Portugal desde os primeiros colégios, deu a relevância devida ao famoso Curso Conimbricense dos séculos XVI e XVII e o mérito que merece a Faculdade de Filosofia de Braga do século XX, de que os seus membros foram promotores, seguindo os principais nomes que respigámos e também conhecemos: Bacelar de Oliveira e Lúcio Craiveiro da Silva. Saindo da área do pensamento eclesial, também nos parece que não há pensador português que ele não nomeie, desde o hegeliano António José Brito ao saudoso Agostinho da Silva, a quem havia de dedicar uma obra inteira, saída dos prelos em 2009, e intitulada *Agostinho da Silva: História e Profecia*.

### Em jeito de conclusão

Pinharanda Gomes trouxe a terreiro, desde a década de 60 do século xx, sem conflito, para além da natural polémica com os poderes instituídos ou estabelecidos, civis, militares ou religiosos, as soluções políticas e sociais propostas por vários quadrantes, fossem comunismos, socialismos, personalismos, humanismos, autoritarismos. Também sem preconceito, foi capaz de enumerar todas as instituições portuguesas de produção de pensamento: universidades, seminários maiores, centros e revistas. Tanto percebia o mundo dos literatos como o dos filósofos, teólogos, historiadores, artistas e publicistas. Nunca esqueceu os contributos positivos da direita, do centro, da esquerda, do catolicismo, do protestantismo na solução das questões sociais e humanas, e parece não haver quem ele não tenha lido, em particular os maiores defensores do humanismo cristão: Alçada Baptista, Bénard da Costa e Ramos Rosa. Debateu ideologia e não ideologia e soube ver a evolução, pelo que nos parece alguém extraordinariamente dotado de vocação para o verdadeiro saber que só a síntese histórica permite. Os seus textos envolvem sempre uma multidão de figuras cujas obras conhecia, mas também todas as instituições culturais relevantes: no caso da filosofia, a Universidade de Coimbra, desde o dito Curso Conimbricense; a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, que fez remontar a 1947 e ao seu precedente Instituto Beato Miguel de Carvalho, em 1934, e as revistas associadas, a *Revista Portuguesa de Filosofia* e a *Brotéria*; todas as outras revistas de cultura e pensamento, dos mais diversos quadrantes, tornou-as também seus espaços sem preconceitos. Colaborou em *Ala*, *Cidade Nova*, *Didaskalia*, *Theologica*, *Seara Nova*, *Sol Nascente*, *Sulco*, *Tempo Presente*, *O Tempo e o Modo* e a nossa *Praça Velha*, onde coincidimos em alguns números. Todas as editoras e livrarias cultas sustentam a sua bibliografia e ele também as sustentava.

Obviamente, Pinharanda Gomes não esqueceu o hiato filosófico português de séculos, desde o Curso Conimbricense de finais do século xvi e primórdios do século xvii até às últimas décadas do século xix, quando se deu a retoma tomista, depois do Vaticano I, em alguns dos seminários maiores portugueses. Ele mesmo criou os suportes conceptuais, terminológicos e metódicos, para não dizer epistémicos, adotou temas, levantou

questões e sintetizou matérias e fez o seu enquadramento na forma mais apropriada: curso e excuro de pensamento, tormenta ideológica; ciência do ser; metafísica; imanentismo/transcendentalismo; tomismo e neotomismo; naturalismo, positivismo, materialismo; idealismo republicano, criptocomunismo; cultura cristã, humanismo e pluralismo, autoridade e liberdade, humanismo cristão, que dissemos acima e pareciam formar o seu quadro preferido. Mais ainda, perpassando sobre todo o género de pensamento, foi capaz: (1) de encontrar uma identidade portuguesa polar entre franciscanos e dominicanos, desde a Idade Média; e (2) de reconhecer as novidades aportadas à cultura portuguesa pelos membros da Primeira Geração Moderna, principalmente Raul Leal, na sua vertigem da modernidade. A modernidade dos séculos xv e xvi é o tempo da descoberta do mundo e do Homem na sua dignidade, muito ainda em abstrato. A modernidade moderna, portanto, modernista, é a descoberta da dignidade do mundo que cada um realiza ou descobre dentro de si. É um verdadeiro manifesto filosófico o que Raul Leal nos deixou em 1922, na *Contemporânea*, e que deslumbrou Jesué Pinharanda Gomes quando o leu, intitulado “A derrocada da técnica”<sup>9</sup>. Só quem assume uma atitude de abertura aos outros percebe um pensamento rico para além de si.

Ao findar o século xx, Pinharanda Gomes fez em 40 páginas o levantamento das linhas de pensamento que cruzaram as mentes portuguesas e demonstrou-nos como a nós chegou tudo o que de melhor o labor intelectual produziu, mesmo nos períodos mais difíceis de censura ditatorial, recônditos espaços e discretas figuras.

#### Bibliografia de Raul Leal

- “O sentido esotérico da história”, *Diário da Manhã*, 28 maio 1962 [incluído em Pinharanda Gomes (org.), *O Sentido Esotérico da História*, Braga, Pax, 1970, pp. 41-46];
- “A monadologia discriminatória de Fernando Pessoa”, *Diário da Manhã*, 9 dez. 1961 [incluído em Pinharanda Gomes (org.), *O Sentido Esotérico da História*, Braga, Pax, 1970, pp. 31-39];

76 <sup>9</sup> Raul Leal, “A derrocada da técnica”, *Contemporânea*, n.º 2, jun. 1922, pp. 60-63.

- “A profunda ética espiritual de Fernando Pessoa”, *Praça Nova*, n.º 5, nov. 1960, pp. 1-2;
  - *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, Lisboa, Verbo, 1960;
  - “As tendências orfaicas e o saudosismo”, *Tempo Presente*, n.º 7, nov. 1959, pp. 39-48;
  - “As tendências orfaicas e o saudosismo”, *Tempo Presente*, n.º 5, set. 1959, pp. 17-24;
  - “Na glória de Deus” [primeiro capítulo do livro em preparação, *Fernando Pessoa, Precursor do Quinto Império*], *Presença*, n.º 48, jul. 1936, pp. 4-5;
  - “A loucura universal”, *Athena*, n.º 2, nov. 1924, pp. 47-49;
  - *L'Antéchrist et la Gloire du Saint-Esprit*, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugália, 1920;
  - “L'abstractionisme futuriste: divagation outrephilosophique”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, pp. 13-14;
  - *A Liberdade Transcendente*, Lisboa, A. M. Teixeira, 1913;
- Raul Leal et al., *Sodoma Divinizada*, org. e edição Aníbal Fernandes, Lisboa, Hiena, 1989.

#### Bibliografia de Pinharanda Gomes sobre elementos da geração de Orpheu

- “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, n.º 12, 2000, pp. 315-354;
- “Raul Leal: a vertigem da utopia absoluta”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 263-272;
- “Vocabulário filosófico (contribuição), 2. Raul Leal”, in *Pensamento Português – II*, Braga, Pax, 1972, pp. 38-40;
- “Leal (Raul Oliveira de Sousa)”, in *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. xi, Lisboa, Verbo, 1971;
- “Fernando Pessoa, pensador (na publicação dos inéditos em prosa)”, in *Pensamento Português*, vol. i, Braga, Pax, 1969, pp. 70-78;
- *Introdução à Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1967;

- *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e Filosofia Portuguesas*, Braga, Pax, 1966;
- “Raul Leal”, *Itinerário*, n.º 7, 1966 [incluído em *Pensamento Português – I*, Braga, Pax, 1969, pp. 63-67];
- “Um d’Orpheu – Raul Leal”, *Boletim da Academia Portuguesa de Ex-Libris*, n.º 34, 1965 [aperfeiçoado, foi incluído em *Filologia e Filosofia*, pp. 23-45];
- “O Incompreendido – por ocasião da morte de Raul Leal”, *Espiral*, n.º 3, outono 1964, pp. 59-64 [incluído em *Filologia e Filosofia*, pp. 47-56].

Autores referenciados como herança tomista em “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx” (pp. 316-326):

Autor	Enquadramento	Página
Abel Varzim (padre)	Cultura cristã operária	324
Afonso Botelho	Revista <i>Ala</i>	323
Agostinho dos Reis Monteiro	Marxismo	326
Alexandre Fradique Morujão	Correntes filosóficas	316
Alfredo Pimenta	Tomismo	318, 320, 321
Álvaro Ribeiro	Filosofia portuguesa	317, 320, 321
António Alberto de Andrade	Tomismo	316, 317, 318
António Alçada Batista	Humanismo cristão	325
António Álvaro Dória	Trad. de João de São Tomás	319
António Barata Tavares	Tomismo	317
António da Costa Lopes	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
António Durão	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
António Ferreira Gomes	Tomismo	320
António Freire	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
António José de Brito	Hegelianismo	325, 326
António Júdice	Conversão	324

<b>Autor</b>	<b>Enquadramento</b>	<b>Página</b>
António Manuel Gonçalves	Tomismo	318
António Ramos Rosa	Personalismo	325
António Sérgio	Idealismo republicano	324
Aristóteles	Por Honorato Rosa, etc.	317, 321
Arnaldo Joaquim Dias	Antiautoritarismo	325
Augusto Conte	Por Alfredo Pimenta	321
Averróis	Por Honorato Rosa	317
Bruno Bellarate	Frei João de São Tomás	318
Cabral de Moncada	Tomismo	318, 320
Câmara Reis	Idealismo republicano	324
Cardeal Caetano	Por Bruno Bellarate	318
Cardeal Mercier	Neotomismo	321
Carlos Henrique do Carmo Silva	Tomismo	3232
Carvalho Correia	Tomismo	323
Cassiano Abranches	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
Delfim Santos	Por António Ferreira Gomes	320
Descartes	Pelo Cardeal Mercier	321
Diamantino Martins	Tomismo	323
Emanuel Mounier	Personalismo	325
Ernesto Rüppel	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319, 323
Fernando Pinto Loureiro	Comunismo	326
Ferreira da Silva	Trad. de Sertillanges	319
Fichte	Pelo Cardeal Mercier	321
Filipe Rocha	Filosofia, Jesuítas (Braga), etc.	319, 323
Finance (J. de)	Tomismo	323
Francisco Costa	Tomismo	324
Francisco da Gama Caeiro	Correntes filosóficas	316
Francisco Sousa Tavares	Personalismo	
Frederico Nietzsche	Por Alfredo Pimenta	321
Frei Diogo de Murça	Mosteiro da Costa no séc. XVI	318
Frei João de São Tomás	Tomismo	318
Frei Raul Rolo	Tomismo	322, 323
Gómez Nogales	Tomismo	3232

Autor	Enquadramento	Página
Gustavo Corção	Pensamento social católico	
Gustavo de Fraga	Correntes filosóficas	316
Hegel	Pelo Cardeal Mercier	321
Henrique Barrilaro Ruas	Tomismo	324
Honorato Rosa	Tomismo	317
Infante D. Duarte	Mosteiro da Costa no séc. XVI	318
Jacques Maritain	Tomismo	318, 322, 323, 324, 325, 326
Jaime Cortesão	Idealismo republicano	324
João Ameal	Tomismo	318, 321, 322
João Benard da Costa	Personalismo	325
Joaquim Alb. Pires de Lima	Tomismo	318
Joaquim Ferreira Gomes	Tomismo	318
José Abbá	Tomismo	318
José Barata Moura	Trad. Paulo Grenet	319
José do P. Bacelar e Oliveira	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
José Manuel Guerreiro	Tomismo	317
José Maria da Cruz Pontes	Tomismo	322, 323
José Pequito Rebelo	Revista <i>Ala</i>	323
José Rodrigues Abreu	Por Luís de Pina	320
Kant	Pelo Cardeal Mercier	321
Leibnitz	Pelo Cardeal Mercier	321
Leonardo Coimbra	Filosofia portuguesa, etc.	317, 320, 321
Lima Vaz	<i>Revista Portuguesa de Filosofia</i>	3232
Lúcio Craveiro da Silva	Tomismo	320
Luís de Pina	Tomismo	318, 320
Luís Ribeiro Soares	Tomismo	318
Maimónidas	Por Honorato Rosa	317
Manuel Correia de Barros	Tomismo	319

Autor	Enquadramento	Página
Manuel de Morais	Tomismo	322, 323
Manuel Ribeiro	Democracia cristã	324
Manuel Saldida	Tomismo	317
Maria Luísa Guerra	Neotomismo	317
Max Stirner	Por Alfredo Pimenta	321
Napoli (G. di)	Tomismo	323
Pacheco de Amorim	Tomismo	318
Papa Leão XIII	Doutrina	315
Papa Paulo VI	Tomismo	322, 323
Papa Pio X	Doutrina	315
Papa Pio XII	Doutrina	315, 316, 317, 318, 319
Paulo Durão	Filosofia, Jesuítas (Braga), etc.	319, 323
Paulo Grenet	Tomismo, José Barata Moura	319
Platão	Pelo Cardeal Mercier	321
Riesenhüber (K.)	Tomismo	323
Roque Cabral	Tomismo	322, 323
Sampaio Bruno	Filosofia portuguesa	317
São Boaventura	Pelo Papa Paulo VI, etc.	322, 323
São Tomás	Por Honorato Rosa, etc.	317, 321, 322, 323
Severiano L. Tavares	Filosofia, Jesuítas (Braga)	319
Silva Dias	Democracia cristã	323
Steenberghen (F. Van)	Tomismo	323
Vasco Miranda	A pessoa e o bem comum	325
Verney	Por Alfredo Pimenta	321
Vitorino de Sousa Alves	Filosofia, Jesuítas (Braga), etc.	319, 322, 323
Wundt	Pelo Cardeal Mercier	321



## Pinharanda Gomes: peregrino do Absoluto<sup>1</sup>

ELÍSIO GALA<sup>2</sup>

A escatologia é o conceito que no domínio da reflexão manifesta várias vias de meditação sobre o que sejam os fins últimos do Homem e do Mundo. Recebe, quando referida aos fins últimos do Homem, a designação de *Escatologia Individual* e apresenta-se matizada em múltiplas concepções, orientais, hindus, gregas, islâmicas e judaico-cristãs. Quando referida aos fins últimos do Mundo ou do Universo, recebe a designação de *Escatologia Geral* ou *Universal*.

A relação entre ambas não é estanque. E não o é por duas ordens de razão: porque o Homem sendo um ser no Mundo, nele se descobre como um ser para a morte. A vivência da dor e da perda, se lhe aviva a aguda consciência da sua finitude, torna-o em simultâneo irmão – num comum destino – dos seres que o rodeiam e que na multiplicidade das suas formas sempre evanescentes e na sua renovação constituem o primeiro indício de uma esperança.

Sendo as acções do Homem referidas a um tempo (presente, passado e futuro) e a um espaço, parecem as mesmas estar subsumidas aos campos da sociologia e da política, que, na ânsia de responder às humanas aspirações de regeneração, lhe apresentam, quantas vezes por processos revolucionários, soluções messiânicas imanentistas e utópicas (sobretudo, o comunismo e o socialismo), sempre distantes do partilhado bem, da ambicionada justiça, da desejada paz.

Variadas abordagens decorrentes da filosofia política foram situadas numa esfera messiânica ampliada: as patentes em mitos, como os das *Ilhas Afortunadas* e da *Atlântida*; as de feição mais alegórica e teórica, como a *República*, de Platão, a *Política*, de Aristóteles, a *Utopia*, de Thomas Morus, e a *Cidade do Sol*, de Campanella; as situadas já no

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade de Lisboa.

âmbito da reflexão cristã, como *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, e a *Da Instituição Real*, de Jerónimo Osório.

No Portugal do século XVII surge o Messianismo associado ao paradigma do Quinto Império, idade de justiça, de amor e de paz, simbolizada na esperança de um reino não utópico, porque situado no tempo e no espaço. Já no século XX, e no desencanto da promessa da República, o Messianismo da lusitanidade apresenta, quanto a Pinharanda Gomes, duas grandes vias afirmativas: a do super-Camões, com Fernando Pessoa, e a da esperança de um vindouro Infante de Sagres, na visão proposta por Álvaro Ribeiro.

O Messianismo<sup>3</sup> assume-se, no essencial, como teoria da esperança de uma humanidade degradada, caída ou perdida. Esperança num Messias que devolverá à humanidade o *Paraíso Perdido*, a *Idade de Ouro*, a *Paz Perpétua* ou o *Reino de Deus*. É nesta forma messiânica que se manifestam os atributos propriamente escatológicos e soteriológicos (atinentes à salvação). Uns e outros, predicados do finalismo grego, trabalhado não só pela esperança salvífica islâmica, como, e sobretudo, pela esperança salvífica judaico-cristã.

Na busca de sentido, tendo-se experimentado nas suas capacidades e limitações, na sua capacidade de criação e de destruição, não pode o Homem deixar de reconhecer-se como o único ser responsável (isto é, a quem se podem pedir respostas e responsabilidades) pelos caminhos simultaneamente criativos e destrutivos em que a sua inteligência se manifestou ou se deteve perplexa.

Sendo o Homem um ser para a morte, o seu futuro há-de perceber-se à luz de um princípio ou de um fim último da História, de uma reflexão sobre os princípios e os fins da História, de uma Filosofia da História. No caso da civilização ocidental, esta filosofia muito ficará a dever à tradição judaico-cristã, à expectativa do Reino de Deus, começado em Cristo e completado no fim do Mundo, e à doutrina dos novíssimos – morte, juízo, inferno e paraíso, fim do mundo e ressurreição dos mortos.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Messianismo”, in *Meditações Lusíadas*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, pp. 249-253.

Esta tradição doutrinal, que com maior propriedade se denomina de providencialismo histórico, teve em Portugal sempre uma constante: em D. Duarte, em Jerónimo Osório, em Frei Bernardo de Brito, na tradição messianista e sebastianista, na futurologia de Padre António Vieira. Sendo o futuro o terceiro termo do tempo histórico, não se pode reduzir a História ao estudo do passado e do presente. Saber a História universal

[...] consiste em explicar as causas do passado, interpretar os meios do presente e profetizar os fins futuros. Ou seja, pensar a história segundo as regras do silogismo e da lógica formal, pois nenhum pensamento se conclui sem duas premissas e um termo conclusivo, ou, não há silogismo, sem princípio, meio e fim. [...] Mas a escatologia do espírito e o saber das causas vão testemunhando que não há natureza sem espírito, que não há matéria sem natureza, que não há pensamento sem razão, que não há particular sem universal. Que a História universal é o projecto do que há a pensar, nunca o facto do que já se pensou. [...] Que, enfim, contra a causalidade materialista, só a causalidade espiritualista sobreviverá. Pensar o contrário é aceitar necessariamente o marxismo: a necessidade superior à liberdade, o termo económico e o termo social superiores ao termo cosmológico.<sup>4</sup>

Tudo parte de um princípio – aspecto em que Aristóteles jamais foi contestado –, trate-se de um problema aritmético ou de um estudo filosófico. Pinharanda Gomes, procurando unir de modo especulativamente harmónico a Metafísica grega e a Teologia eclesiástica, pensador e historiógrafo da consciência geral europeia<sup>5</sup> e, em particular, das três tradições da alma portuguesa nas suas distintas raízes constitutivas<sup>6</sup>, encaminha o

<sup>4</sup> *Id.*, “Frei Bernardo de Brito, teórico da história universal”, in *Meditações Lusíadas*, *Op. Cit.*, pp. 196-197.

<sup>5</sup> *Id.*, *A Alma Cristã da Europa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2011; *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 191-202.

<sup>6</sup> *Id.*, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999; *Id.*, *A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000; *Id.*, *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.

seu pensamento na direção do Absoluto, distintamente nomeado por diversos pensadores, mas a quem o crente, buscando a maior perfeição de todas quanto concebeu, chama tão simplesmente Deus.<sup>7</sup> Entre a Filosofia e a Teologia<sup>8</sup>, que o mesmo é dizer entre o amor da sabedoria que busca, persegue e interroga as ideias e o amor ou a piedade de Deus, que suplica exemplo ao divino modelo da piedade que transforma pedras e move montanhas, entre a Filosofia e a Teologia, dizíamos, se situa a vida, a obra e o pensamento de Pinharanda Gomes, ainda quando plenamente cômico da tríade original que dá o ser à Filosofia: a Teologia, a Cosmologia e a Antropologia. Unidas no mesmo saber e a todo o custo evitando a separabilidade que torna o cosmismo em crítica das ciências, o humanismo em ciências antropológicas e o teísmo em história das religiões ou em ciências do espírito.<sup>9</sup>

Com o propósito de pensar a relação Filosofia/Teologia, numa das suas principais obras, denominada *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*<sup>10</sup>, é estudada e apresentada uma antologia da ideia de Deus na filosofia portuguesa contemporânea, isto é, do modo como alguns filósofos portugueses (quantos exprimiram o pensamento universal nas categorias, modos e atributos da filologia portuguesa), nos últimos 100 anos, procuraram entender, pensar, afirmando ou negando a ideia de Deus. Mais, é claramente estabelecida a distinção entre teologia e teodiceia e não menos claramente apontado o firmamento da Filosofia e da Teologia... a verdade, a beleza e a bondade.

A tradição portuguesa genuína sempre entendeu claramente essa distinção. Para Sampaio Bruno, a teologia é superior, dela

<sup>7</sup> Veja-se, a propósito, Pinharanda Gomes, “Fé e razão”, in *Imagens de Literatura e Filosofia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2006, pp. 212-218; *Id.*, “Só Deus sabe o que é ser Deus”, in *Imagens de Literatura e Filosofia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2006, pp. 219-226.

<sup>8</sup> Veja-se, a propósito, Pinharanda Gomes, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992.

<sup>9</sup> *Id.*, “Saber e humanismo”, in *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão, 1974, pp. 51-54.

86 <sup>10</sup> *Id.*, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Sampedro, 1974.

dependendo a teodiceia, porque Deus seria uma ideia (pensada na teodiceia) que importaria tornar uma verdade (na teologia). Na linha matricial de Bruno e por outros páramos de luz, Leonardo Coimbra entendeu também que uma teodiceia, sem o garante de uma teologia, como salutar a experiência religiosa, se encontra destinada à nulidade do saber, e, no sucessivo tempo da história, José Marinho interrogativamente adianta e afirma se uma filosofia é subsistente sem teologia (Marinho diz mesmo teologia, não teodiceia), enquanto, por outro lado, um Álvaro Ribeiro chama a atenção de quantos para a superior valia da teologia, a ponto de afirmar que, na tradição portuguesa, a distinção entre filosofia e teologia se torna desnecessária porquanto, em toda a filosofia pensada pelos portugueses existe ou subsiste uma teologia, algumas vezes revelada, e porque ambas se propõem atingir os céus da verdade, da beleza e da bondade.<sup>11</sup>

Seja em movimento horizontal, seja em ascese vertical, muitos foram, pois, os modos como o interrogar humano se encontrou no pensamento português perante os insolúveis mistérios do imenso e do eterno.

A reflexão acerca do trinómio Igreja/Cultura/Mundo será sobremaneira substancial no curso da vida do autor. O ponto de partida do itinerário da mente para a verdade será o Homem, o Homem nu e despojado, carente de pão, de palavra e de silêncio<sup>12</sup>, vivendo e filosofando para fora de si mesmo, em processo de ascese, iluminadora do sofrimento, convidando à identificação com o *milagre*, a *aleteia* e o *apocalipse*<sup>13</sup>, à libertação da floresta de enganos, tendo por bordão a Filosofia. E interrogando-se no seu íntimo sobre o que é e o diferencia. Eis o fundamental e escatológico interrogar.

O dever da Filosofia e do seu amante, o filósofo, é o dever de percorrer, de atravessar até ao fim a floresta de enganos, querendo o ser da

<sup>11</sup> *Id.*, “Teodiceia e teologia”, in *Pensamento e Movimento*, *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>12</sup> *Id.*, “Teoria do pão e da palavra”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, pp. 13-28; *Id.*, “A palavra e o silêncio”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, pp. 29-43.

<sup>13</sup> *Id.*, “Sofrimento e ascese”, in *Pensamento e Movimento*, *Op. Cit.*, p. 171.

verdade e a verdade do ser, semeando a misericórdia<sup>14</sup>, não se abandonando aos enganos das estruturas grupais, nos diversos modos da sua manifestação: os fixismos da crença, as militâncias activistas ideológicas, os economismos absolutizados. Tudo quanto o afasta da Filosofia.

Não há genuína filosofia sem exercício real da razão; não há exercício real da razão sem hombridade; não há hombridade sem aquele postulado exercício da razão, que é ascese e catarse, ascetismo do corpo e atletismo da alma. Não há possibilidade de filosofia sem razão, e não há possibilidade de razão sem hombridade. Para cultivar a filosofia é necessário ter atingido a idade adulta – ser velho, no bom sentido do adjectivo – a madurez da idade do corpo, a catarse dos pequenos defeitos que nos levam a evitar os caminhos da verdade, a pureza das intenções, esse estado de virtude que não se compromete em negócios, e que, racionalmente ama a consolação do saber, pelo simples amor do saber.<sup>15</sup>

A ordem aristotélica da política como arquitectónica da vida social a que se subordina a economia, tendo como núcleo a ética, sofreu nos nossos tempos uma profunda alteração. Ao que hoje assistimos é a uma economia, melhor, a uma finança absolutizada subordinando a política aos seus interesses, dificilmente atendendo, quando não combatendo, os imperativos que da ética lhe chegam. Em boa verdade, mais do que correntes de ideias, os partidos políticos são, para o nosso filósofo, correntes de interesses que, na sua total atenção ao mandar e ao ter, desatendem ao que mais importa, ao pensar, à Filosofia. “A cracia é carcereira da arquia”.<sup>16</sup> Talvez por isso o raro interesse de muitos pela Filosofia, o desejo de alguns pela política, o interesse da maioria pelas finanças.

Nasce a Filosofia – rememorando aqui o *Simpósio* de Platão – de um excesso e de uma indignação. Ora, tanto os fixismos da crença, como as militâncias ideológicas e os economismos absolutizados, apresentando-se como meios opiniosos de dominação dos espíritos – pela incapacidade

<sup>14</sup> *Id.*, “O semeador da misericórdia”, in *Meditações Lusíadas, Op. Cit.*, pp. 254-257.

<sup>15</sup> *Id.*, “Idade e hombridade”, in *Pensamento e Movimento, Op. Cit.*, p. 116.

<sup>16</sup> *Id.*, “A filosofia na terra do desterro”, in *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, p. 182.

dade em que os colocam de enunciar teses e especular sobre as mesmas –, matam tanto aquele excesso como aquela indigência. Criada uma “opinião pública” com esta natureza, dela resultarão ortodoxias, heterodoxias e paradoxias, todas inconsequentes, porque não aferidas pelo princípio lógico da identidade. Todas estas formas de opinocracia, todos estes lugares-comuns são ainda assim susceptíveis de se tornarem úteis para o filósofo, são o seu primeiro material de análise, assim que o sujeito metodicamente a apertada e rigorosa análise lógica. Fazendo uso da arte que em si compõe os movimentos da indução – subindo do específico e particular para o genérico e universal –, os movimentos da dedução – descendo dos universais para os particulares – e os movimentos da educação – que compõe em cadeia os dois movimentos anteriores –, fazendo uso de tal arte, dizíamos, o filósofo evita a queda na onda da opinião, sofrendo como consequência a pena de ser posto de parte, sitiado, isolado ou insulado, emparedado vivo, quando não assassinado, garantia última da autenticidade da Filosofia.

O caminho para Pinharanda Gomes é claro e faz-se com a bússola da esperança e da misericórdia, isto é, da queda para a ascensão: do íntimo do Homem e das ordenadas e temperantes virtudes do mesmo, passando pela reflexão do que seja o ensino e a educação, meditando sobre o que seja Portugal, uma ideia de pátria e o espírito europeu, culminando na assunção da Pátria e no desejado mundo novo.

A Liberdade segundo a Verdade, a Igualdade segundo a Justiça, a Fraternidade segundo o Amor, temos, assim, os princípios filosóficos da Verdade, da Justiça e do Amor, iluminando os complementos históricos da Liberdade, da Fraternidade e da Igualdade, que são os actos da Nação em obediência à Pátria. Da qual nos resta o inacessível ao poder das armas e dos políticos: o amor do saber. Com ele, haverá assunção da Pátria.<sup>17</sup>

O filósofo desenvolve uma profunda reflexão sobre o possível lugar de Portugal na Europa – analisando com particular profundidade o cha-

<sup>17</sup> *Id.*, “Carta a todos nós”, in *Meditações Lusíadas, Op. Cit.*, pp. 275-284.

mado *espírito* ou *ethos* europeu – e no Mundo.<sup>18</sup> Várias são as valências pelas quais a Europa é entendida no pensamento de Pinharanda Gomes: um lugar físico, um continente, isto é, um lugar que contém distintos conteúdos; um continente de pátrias nascidas do caldo greco-latino e judaico-cristão; a que se cifra no acto português de “fazer cristandade”, europeizando o orbe pela unidade da fé cristã; a Europa unida, seja pelo europeísmo diferenciador, respeitando as autonomias regionais na assunção de que a unidade só se pode sustentar na diferença, seja pelo europeísmo unicista dissolvente das pátrias numa única mátria. Aqui reside um perigo:

Uma abordagem por via indutiva permite inferir que, se a Europa actual, mesmo admitindo direitos constitucionais, caminhar no sentido de um centralismo absorvente e detractor das culturas regionais, há-de ser causa de neo-nacionalismos, sobretudo os de origem periférica, não somente os que estão activos, mas de outros que o centralismo pode suscitar. Europa, do ponto de vista material é mais um conjunto do que uma unidade.<sup>19</sup>

Quanto ao *espírito* ou *ethos* europeu, considerando-o termo mais subjectivo do que objectivo, distingue cinco Europas<sup>20</sup>: helena, eslava, muçulmana, mediterrânica e nórdico-germânica, acrescentando que só depois do Império e do Cristianismo é que se pode falar de um *ethos* europeu<sup>21</sup>, radicado em três matrizes situadas em penínsulas: Grécia,

<sup>18</sup> *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, pp. 191-202.

<sup>19</sup> *Id.*, “A alma cristã da Europa”, in *A Alma Cristã da Europa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2011, p. 19.

<sup>20</sup> *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, *Op. Cit.*, p. 196. Aqui realiza uma caracterização não tão completa das diferentes Europas, mas rica no desenho do próprio a cada uma delas: “*mediterrânica*, greco-latina e católica; a *nórdica*, germânica e protestante, com índole pagã; e a *interior*, eslava e bizantina. A Europa bárbara identifica-se, na geografia, com a Europa nórdica, enquanto a Europa clássica se identifica com a Europa mediterrânica, em que Portugal dispõe de um lugar distinto, por ser no espaço da matriz clássica, mas estar voltado ao Atlântico”.

90 <sup>21</sup> *Id.*, “A alma cristã da Europa”, *Op. Cit.*, p. 24.

Itália e Hispânia, com as suas duas vertentes, a Ibéria e a Lusitânia. Subsiste, contudo, a interrogação: o que é o *ethos* europeu? Não podendo ser uma soma de parcelas, há-de ser um elo imanente à diversidade: à diversidade das línguas (que são várias, literária e filosoficamente garantidas), das matrizes étnicas (caldeadas ao longo de séculos e de que Portugal é um exemplo, por excelência), das múltiplas religiões. Para o filósofo, esse elo do *ethos* europeu radica actualmente nas necessidades, em particular, nas que mais claramente se manifestam: a que se encontra associada à economia e, portanto, à necessidade de produção e distribuição de bens; a que se encontra associada ao saber horizontal da cultura – pensamento pensado por oposição à Filosofia, ao pensamento pensante – e, portanto, à necessidade exaustiva e exclusivamente humanista de irmanar os povos culturalmente. Ora, se a Europa é o que é hoje em dia, é-o indubitavelmente devido ao *ethos* do Cristianismo.

A Europa devém o protótipo do *humanum genus*, sinonimizando as ideias de *Christianitas*, ou *universitas Ecclesiae* – comunidade de cultura, comunidade social e comunidade de fé, um corpo místico *ordinato ad unum*, ou, na feliz expressão leonardina, uma *sociedade de mónadas religiosas*, mónadas estas que são, alfim, os *povos eleitos* no planeamento da ordem universal. O Cristianismo operou no meio dos povos, não como poder dominador, mas como poder redentor: *Os povos deram um abraço universal, comungando na mesma ideia, e tendo nesta a mais simpática eucaristia.*<sup>22</sup>

<sup>22</sup> *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, *Op. Cit.*, pp. 196-197; para a descrição deste sentido de desterro, de esperança iludida e de caminho proposto para o renascer de Portugal, cf. “A esperança iludida ou Bruno e o 31 de Janeiro”, in *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, pp. 133-141 e “A tensão doutrinal na génese da *Renascença Portuguesa*”, in *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, pp. 143-157. Cf. também “Interpelação e consolação do Triste Reyno da Luzitaina”, in *Meditações Lusíadas, Op. Cit.*, pp. 13-43. Aí, na clara, actual e terrível descrição da situação portuguesa, há, apesar de tudo, como é timbre do pensamento de Pinharanda Gomes, lugar para a esperança, para o cumprir-se Portugal: “Mas é ainda possível retomar a promessa: instaurar o mundo em Cristo, aceder à paz de Cristo. Dar o abraço fra-

Apesar das várias vias de conformação – na arte e nas letras, nas ciências e no culto, na caridade e nos múltiplos caminhos de orar e de viver o espírito cristão –, o século XVI assistiu ao fechamento de caminhos da unidade cristã europeia com as guerras tribais que ocorriam na Europa Central, viu também abrirem-se os caminhos marítimos à Cruz de Cristo, num convite à Fraternidade<sup>23</sup> e à construção de uma Nova Europa ou de um Novo Mundo, firmado no amoroso fio da Caridade activa.

Situa-se neste ponto o criticismo de quantos questionam ser a Europa a forma da civilização cristã, chegando mesmo a concluir pela inexistência desta última, dado o radical contraste entre o Cristianismo paradigmático e o Cristianismo civilizacional. O problema é muitas vezes colocado em termos da relação do Humanismo com o Cristianismo, cabendo a interrogação se este se reduz àquele ou se é algo mais para além do que é ser humano. As doenças geradas dentro do Humanismo – quais constantes repetições do rapto da Europa – como o humanismo antropolátrico e o laicismo, se não são de todo evitáveis, são ainda assim susceptíveis de ser tratadas, pelo exercício da liberdade e da responsabilidade convocadas pelo mistério da Redenção.

Com o laicismo é proposta a recusa da vida religiosa, o abandono de Deus, limitando-se a existência individual à esfera mundana do Estado e à idolatria de distintas espécies de secularismo, tais como: o economismo (reduzindo a vida a relações de interesse), o sociologismo (visando a substituição da teologia e da religião pela sociologia e a política), o temporalismo (enclausurando a esperança ao tempo histórico). Acompanham-se estas manifestações de secularismo, em paradoxais buscas de fé sustentadas em sincretismos e superstições, num esvaziar da vida privada cada mais exposta aos olhos públicos. Mais do que o ateísmo militante, a fonte principal da actual corrosão da alma para o filósofo parece ser o indiferentismo de onde dimana um Cristianismo ateu.<sup>24</sup>

---

ternal uns aos outros. Escolher a amizade dos homens, mesmo que tenhamos de abandonar ambições. A paz e urgente. A justiça também”, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>23</sup> Veja-se de Pinharanda Gomes, “A carta do achamento do Brasil e a dignidade humana”, in *Meditações Lusíadas*, *Op. Cit.*, pp. 163-174.

92 <sup>24</sup> *Id.*, “A alma cristã da Europa”, in *Op. Cit.*, pp. 35-55.

Este factor define-se como uma aceitação genérica dos factores culturais cristãos em termos de Moral e de Direito, mas esvaziado do conteúdo ético e religioso, como se a conformação cristã herdada não fosse mais do que um acessório, uma *accidentia* imprescindível.<sup>25</sup>

Que é então o *ethos*, qual é a consciência da Europa? E existirá tal *ethos* e tal consciência entre os europeus?

Facto é que o projecto da União Europeia caminhou, não pela via do sagrado, mas pela via do economismo, da união aduaneira e industrial. O economismo é sempre conjuntural [...]. O sonho do cognominado “Pai da Europa”, Roberto Schuman (fal. 1963) não era o acordo de interesses: era o compromisso numa ideia intemporal, por isso que procurou levar às iniciativas tendentes à integração europeia, o sentido do pensamento político e social da Igreja, quer dizer, o sentido da Cristandade que, alfim, a Europa oficial tem rejeitado, por estar envolvida numa construção unicista e economicista sem referência à construção moral [...].<sup>26</sup>

Para Pinharanda Gomes, o Cristianismo é a *ratio* da união, fazendo seus os preceitos da *lectio* do Cardeal Saraiva Martins, subordinada ao tema “A Europa do futuro no pensamento de João Paulo II. O decálogo da nova Europa”. Preceitos para chegar a uma verdadeira Europa, assim esboçados:

1. Europa sem nacionalismos, mas das Pátrias, que para ela contribuem com o que é seu, de cada uma.
2. Europa “casa comum”, encontro de troca de dons, respiração a dois pulmões (Oriente e Ocidente).
3. Validação das raízes cristãs, sob pena de perda de referência da história, da cultura e dos valores.
4. Reconhecimento da laicidade, tendo presente as esferas da intendência temporal (César) e espiritual (Deus), conforme à lição evangélica;
5. Primazia da pessoa e da sacralidade da vida humana;
6. Reconhecimento da prioridade da dignidade

<sup>25</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 55.

<sup>26</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 52.

humana, que é anterior a qualquer agir político; 7. Primado da liberdade na justiça, nenhum Estado de direito sendo, caso não proteja e promova a liberdade da cidadania, pois o homem só é homem na medida em que for livre; 8. Princípio da subsidiariedade: as sociedades de ordem superior não devem interferir nas de ordem inferior, mas antes devem apoiar estas, tendo em vista o bem comum; 9. Princípio da solidariedade: tudo pôr ao serviço da prol do comum, recriar a dinâmica da dádiva e da partilha, em justiça e na paz. 10. Envolver as novas gerações na construção de um mundo novo, firmado na vida sacramentada, e orientada para os melhores fins da Humanidade.<sup>27</sup>

É percorrendo estes caminhos que o filósofo, pés descalços na terra – isto é, despojado de todo o ter e de todo o haver para melhor pesquisar das origens –, erecto e vertical, olhos postos nas núpcias do céu, reflecte sobre a morte, o juízo, o inferno e o paraíso, o fim do mundo e a ressurreição dos mortos. Ao fazê-lo de modo tão rico na sua obra e vida exemplar, corporiza o modelo da filosófica ascese – na linha de filósofos como Sampaio Bruno, Amorim Viana, Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro –, assumindo a regra segundo a qual “filosofia portuguesa é o acto de filosofar em português, com toda a carga de existenciais que o português transporta para o acto de filosofar”.<sup>28</sup>

A arte da leitura implícita na filosofia portuguesa significa, na acepção que mais nos parece convir ao filósofo em apreço, a capacidade de ler em todo o lugar onde o sopro sopra, contemplando todos os homens e seres. Daqui decorre ser o universo o melhor livro, visto compendiar tudo quanto é e não é letra, abrindo assim caminho às formas de sabedoria sem interferência de letras, onde para muitos – e um desses é D. Duarte – reside o “muy grande e sootil entender”.<sup>29</sup>

Partindo, como o Rei-Filósofo, do estudo da vida, da leitura de bons livros e da audição atenta das palavras dos mestres, Pinharanda pensa por si mesmo. Que o mesmo é dizer pensa situadamente na sua terra

<sup>27</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 64-66.

<sup>28</sup> *Id.*, “A filosofia na terra do desterro”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, p. 181.

<sup>29</sup> *Id.*, “Do ‘sootil entender’”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, p. 45.

natal e num limite relacional – seja um lugar, cultura, tempo ou vida – a partir do seu sentir sincero e verídico ser, do particular para o universal, tão atento aos enigmas da vida humana como às regras formais de exame da vida do pensamento, tão atento à lógica como à gramática, movido pela mais directa curiosidade. Mais do que querer mudar o mundo, operar uma transformação na sociedade ou implantar um reino de justiça – tarefas próprias das ciências políticas, sociais e religiosas –, à Filosofia incumbe gerar e assistir as ciências, tal como ao filósofo incumbe filosofar. Libertar-se para poder libertar os demais seres – no que reflecte a lição de Sampaio Bruno<sup>30</sup> –, o filósofo deve instruir na verdade sapiencial, seja “como problema da arte de filosofar<sup>31</sup> ensinado no colégio das artes”<sup>32</sup>, seja como “o problema da autonomia do pensamento e da liberdade assumida no próprio espírito”.<sup>33</sup> Eis a singularidade em que se radica o pensamento do nosso filósofo, a sua escola, o que constitui o que lhe é próprio na terra que também parece assumir como a “mais antifilosófica do planeta”.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Chardon, 1902.

<sup>31</sup> “[...] a arte de filosofar, qual seja a arte de viajar, sem pressa, da ignorância para a sofia, mediante os módicos recursos, ou instrumentos, pelos quais o discípulo de sofia pode devir autónomo e capaz de uma definição videncial e vivencial”, in Pinharanda Gomes, *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, p. 185.

<sup>32</sup> Álvaro Ribeiro, *Liceu Aristotélico*, Lisboa, Soc. de Expansão Cultural, 1962; assim como *Escola Formal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1958 e *Estudos Gerais*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

<sup>33</sup> José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 16.

<sup>34</sup> Pinharanda Gomes, “A filosofia na terra do desterro”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, p. 177. A reflexão sobre o que seja a Pátria, no que lhe é próprio e, portanto, distintivo nas suas dores e esperanças, é um veio fundamental da obra de Pinharanda Gomes que carece de uma meditação atenta na luta contra o esquecimento. Abate-se este sobre nós. A leitura destes textos tem um efeito vivificador nos corações frios e espíritos adormecidos: “Prelúdio ibérico ao pícaro”, in *Meditações Lusíadas*, Lisboa, Fundação Lusíada, pp. 47-59; “O corpo da pátria”, *Op. Cit.*, pp. 47-59, 61-71; “Notas a Portugal despojado”, *Op. Cit.*, pp. 73-117; “Recapitulação breve do iberismo”, *Op. Cit.*, pp. 119-127; “Barca d’Alva ou o

O filósofo vai fundo ao qualificar com o atributo de revolucionário o país real – não o oficial –, por contraposição a uma Europa reaccionária. E vai mais fundo ainda quando considera as duas tradições entre as quais vive Portugal: a reaccionária tradição do Sebastianismo, que, apesar do seu carácter messiânico, perspectiva dominância, decadência, cativo e desterro, e a revolucionária tradição dos Descobrimentos, de um novo Infante de Sagres, pelo qual se perspectiva quanto seja ascensão, liberdade e conhecimento da prometida terra.<sup>35</sup>

A viagem deste peregrino, absolutamente radicada na matriz do que seja Portugal, padece das suas dores e das suas expectativas, que o levam a perguntar, após o desterro de Portugal iniciado em Alcácer Quibir, “Quando virá a aurora, a madrugada de sonho? Ninguém procure adivinhar os dias. *Vox populi: o futuro a Deus pertence*”.<sup>36</sup>

É perante as adversidades que a filosofia se dá serviços e desafios a cumprir e a prestar:

Em primeiro lugar, ser filosofia contra tudo e contra todos, mesmo quando os suportantes hajam de pagar impostos pelos quais vivem os inúteis. Em segundo lugar, proceder à rediagnose das linhas de apuramento sapiencial que se constituem como paradigmas do essencial: o messianismo fundamental, – seja ele revelado em múltiplas formas: messianismo, atlantismo, sebastianismo, astralédia, Quinto Império; seja ele revelado na forma informal e universal da saudade e da esperança. Em terceiro lugar, renovar com actualidade – força de acto, para aqui, e para agora – as grandes orientações das vias septivais: saber

---

espírito henriquino”, *Op. Cit.*, pp. 143-159; “As crianças ao Deus dará”, *Op. Cit.*, pp. 267-270.

<sup>35</sup> *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>36</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 196-197; Cf. para a descrição deste sentido de desterro, de esperança iludida e de caminho proposto para o renascer de Portugal, “A esperança iludida ou Bruno e o 31 de Janeiro”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, pp. 133-141; “A tensão doutrinal na génese da *Renascença Portuguesa*”, in *Entre Filosofia e Teologia*, *Op. Cit.*, pp. 143-15; e “Interpelação e consolação do Triste Reyno da Luzitaina”, in *Meditações Lusíadas*, *Op. Cit.*, pp. 13-43.

falar, saber pensar, saber escrever, saber calcular, saber viajar, saber medir e saber harmonizar. Em quarto lugar, oferecer ao mundo do nosso tempo a grande visão da enciclopédia e, por fim, propor uma nova classificação de todas as ciências.<sup>37</sup>

Este é, poderíamos dizer, um desafio à santidade, desafio que, tal como outrora, cada um de nós enquanto português é chamado a encarnar, dando com a sua presença testemunho da Esperança que em si reside.

Aqui chegados, não podemos deixar de transcrever a belíssima súplica em que Pinharanda Gomes reflecte sobre os fins últimos do Homem Português no Mundo, súplica intitulada “Liturgia”, com que finda o texto “Portugal, possível e impossível”:

A águia finca as garras no rochedo, mas os seus olhos fitam a distância. Os pés em terra, sempre preparada para o vôo. Com ela, a pomba. Mais leve e branca, se possível, com os pezinhos em terra, os olhos para além. Poisa em terra, na ânsia do vôo, cruzando o céu.

A pomba é o símbolo de Portugal.

A Pomba é o símbolo do Espírito Santo.

Portugal é o símbolo da Pomba, e

Portugal é o símbolo do Espírito Santo.

As três colunas do templo do Espírito Santo: a Saudade, o Quinto Império, o Messias, que aguardamos em jubilosa esperança. Por eles, neles, e com eles, o Paraíso, mais do que reganhado, ao modo inglês (*Paradise regained*) será recriado.

A saudade, memória da noite que passa, é também expectativa do dia que vai nascer, aurora de sol, parto de natureza. A saudade é o advento do que está por vir ao seu anseio. Potencia o acto. Como a águia, os pés fincados na memória, as asas em busca do oculto. E, como a pomba, enternecida de amor.

O Quinto Império ainda não é o Reino do Céu, mas assume-se como reino divino implantado na terra, nele se configurando o trabalho de quem, tendo corroído o Paraíso, se comprometerá a devolvê-lo à sua original beleza para que, no fim dos tempos,

<sup>37</sup> *Id.*, “A filosofia na terra do desterro”, in *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, p. 186.

quando o Senhor vier, nada ter que dizer, porque o Paraíso estará tal como estava no fim do sexto dia, antes do divórcio cósmico, e do pecado das criaturas.

O Messias está certo. Resta saber da hora, e do tempo, e do lugar. Mas essa hora, esse tempo, e esse lugar, que há-de ser preparado pelos homens, não fará parte do humano calendário. É do tempo que se não mede.

Nesse dia celebraremos a missa sobre o mundo. No altar do mundo, a missa de louvor de toda a humanidade. A liturgia já não celebrará os mistérios da paixão e da morte. A literatura litúrgica arquivará as orações de súplica. Tudo será liturgia de louvor. Cantaremos e adoraremos, ter-nos-emos associado para amar e, desse modo, já desnecessário será pedir, suplicar. Só louvaremos, pela liturgia do louvor, como anjos reboando, pombas brancas, no azul celeste, entoando glórias à Vida.<sup>38</sup>

Somos, pois, chamados a um desafio. O desafio de, pelo diálogo convivente, por um modo de pensar e de filosofar, por um modo de estar e de viver – mais do que por um desejo de a mim tornar igual – nos fazermos ao largo<sup>39</sup> e ao além, ao serviço de uma humanidade cuja queda ainda não tocou o fundo.

---

<sup>38</sup> *Id.*, “Portugal, possível e impossível”, in *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, pp. 200-201.

## Pinharanda Gomes, filólogo e hermeneuta da filosofia portuguesa<sup>1</sup>

JOAQUIM DOMINGUES

### I.

[...] só a fidelidade ao espírito da filosofia garante a pura razão da filologia, e só o ciente exercício desta testemunha a valia da autêntica filosofia, porque elas significam, alfm, a mesma apenência do total e do universal, [...] a palavra é a face exterior de uma realidade integral, em que a ideia é a face interior.<sup>2</sup>

Na extensa obra escrita de Pinharanda Gomes, que vai de par com a participação oral em numerosos eventos, impressiona desde logo a amplitude dos horizontes, que abarca um saber enciclopédico, coroado pela filosofia e sempre atento à prática, à realidade vivida. Pode dizer-se que o seu percurso, porque se fez sempre livre de peias académicas, beneficiou da dispensa de uma especialização, que, por vezes, acantona até a mais autêntica reflexão num esforço infecundo para lá do círculo dos respectivos pares. A liberdade requer, contudo, um princípio superior a partir do qual tudo o mais se organiza, assim como um instrumento adequado para discorrer entre os diferentes domínios do saber.

Enquanto arte da palavra, o filosofar não dispensa o recurso filológico, pelo que não foi, decerto, por razões circunstanciais que ao primeiro volume em que reuniu os seus escritos de hermenêutica do pensamento português Pinharanda Gomes pôs o título *Filologia e Filosofia*

<sup>1</sup> Texto redigido em termos de corresponder à participação no Colóquio de Homenagem a Jesué Pinharanda Gomes (Covilhã e Sabugal, 8 e 9 de Junho de 2018), bem como no XII Colóquio Tobias Barreto (Lisboa, 12 a 14 de Novembro de 2018). Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão, 1974, pp. 44-45.

(1966). O volume abre com uma reflexão sobre a condição do filósofo, designadamente em face das três virtudes teológicas: fé, esperança e caridade; vincando, em consequência, que, embora solitário, ele não pode deixar de ser solidário. Com quem? Antes de mais, com aqueles cujo tempo e lugar, mas, sobretudo, cujo património cultural partilha.

Nele anuncia o livro que sairia no ano seguinte, sob o título *Introdução à História da Filosofia Portuguesa* (1967), decerto já então preparado, ou ao menos mentado, como prólogo a quanto tem dado a lume no âmbito da historiografia do nosso pensamento. O título do primeiro capítulo enuncia logo uma relação clara: “Os caracteres radicais: o pensamento, a língua”. A qual se pode sintetizar nesta afirmação cabal: “o pensamento português genuíno exprime-se em português”<sup>3</sup>; donde se conclui a duvidosa genuinidade do que se não exprime na nossa língua, ainda que o uso dela não garanta, *per si*, a autenticidade.

A tese está longe de ser pacífica, como se infere dos estudos sobre os quais tem versado a nossa literatura filosófica, tendo por critério a nacionalidade dos autores, apesar da preferência pelo uso do latim até ao século XVIII, em função do contexto cultural cristão e europeu. Observa Pinharanda Gomes: “os padres portugueses da Escolástica não deixavam de ser portugueses por pensarem em latim, mas não filosofavam a partir da específica complexidade da psicologia portuguesa, na medida em que neles se processava um certo desenraizamento”. Assim, se “Os pensadores de língua latina deram renome de inteligência aos portugueses; os pensadores portugueses deram à sua língua a personalidade finalmente ambicionada: ser boa e prática para exprimir pensamentos, desde o lírico ao filosófico”<sup>4</sup>.

Já em *Filologia e Filosofia* ele notara que não só Portugal alcançou antes das demais nações europeias, designadamente com D. Duarte e Fernão Lopes, “a consciência linguística necessária a todas as demais actividades”<sup>5</sup>, mas também o facto de haver diferença entre as filo-

<sup>3</sup> *Id.*, *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1967, p. 29.

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>5</sup> *Id.*, *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1966, p. 85.

sofias dos franceses, dos ingleses ou dos alemães e, evidentemente, dos portugueses, esta de índole predominantemente pragmática<sup>6</sup>. O ponto mereceria reflexão demorada, que as circunstâncias não permitem, visto propor um critério divergente do geralmente seguido, que tende a privilegiar as obras de maior projecção europeia e mais conformes às orientações vigentes em culturas de índole diferente da nossa. Com efeito, desde Lopes Praça e Joaquim de Carvalho, a importância da língua em que se pensa tem sido geralmente subestimada nos estudos sobre a evolução do pensamento português.

\*\*\*

Esta aguda consciência de que pensamos numa língua determinada, sem embargo de conhecermos outras e nos servirmos também delas, com as inevitáveis interferências, mais ou menos perturbadoras da coerência e lisura do discurso mental, perpassa toda a sua obra, tanto a de índole mais pessoal como a de historiador da filosofia. O estilo espelha essa preocupação de rigor linguístico, com frequente recurso a um vocabulário incomum, rico de neologismos, de toada nem sempre fácil, designadamente quando expõe as reflexões pessoais. Conforme resulta da *Teoria do Pão e da Palavra* (1973)<sup>7</sup>, há analogia entre a alimentação da carne e a do espírito, de modo que, tal como o pão, também a palavra há-de ser assimilada a ponto de se transformar na substância de quem a pensa.

O que remete para o conselho dado por Leonardo Coimbra aos seus discípulos para que pensassem as palavras... É o que fará recorrentemente Pinharanda Gomes, mormente no volume, quase contemporâneo daquele e um dos mais ricos de conteúdo que saíram da sua pena, *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica* (1974). Título que evoca, decerto intencionalmente, o de Henrique Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, que Álvaro Ribeiro traduzia por *O Pensamento É*

<sup>6</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 93.

<sup>7</sup> *Id.*, *Teoria do Pão e da Palavra*, Lisboa, Sampedro, 1973, reeditado em *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 13-28.

o *Movente*, cujo termo médio julgo legítimo considerar subentendido, por forma a significar que o pensamento move graças à palavra.

O método faz lembrar o seguido pelo Cardeal Saraiva e pelo Padre Roquete na destriça dos sinónimos da língua portuguesa; consiste em aproximar sucessivos pares de termos, de molde a ascender das confusas acepções correntes a noções mais bem apuradas e definidas. As novas entradas posteriormente editadas em publicações várias configuram um interessantíssimo dicionário filosófico, que justificaria uma nova edição do volume, substituindo com vantagem as traduções de vocabulários elaborados no âmbito de outras culturas, que mais confundem do que esclarecem o estudante, quiçá a braços com os que, “profissionalmente encarregados de *ensinar* filosofia, a degradam nessas intermináveis aulas multitudinárias, em que a educação permanente surge como prisão perpétua”<sup>8</sup>.

Tal como não convém usar a expressão alheia para dar forma ao pensamento próprio, também nada obriga a verter em termos didáticos uma reflexão porventura esquiva e mais ávida de aprofundar enigmas e mistérios do que de resolver problemas. Dir-se-ia, pois, que, nestas indagações, o estilo pinharandino se aproxima da tradição do aforismo, cultivado por homens como José Marinho, Sant’Anna Dionísio e Augusto Saraiva. Tão apropriado para pontuar o ritmo das intuições, das iluminações e das interrogações, como no comentário dos textos clássicos, sempre carecidos de esclarecimentos e abertos a renovadas leituras.

Trabalho miúdo, mas profícuo, como o das recensões, que Pinharanda Gomes redigiu às centenas, habilitando os eventuais leitores com um juízo que, sem embargo de pessoal, o põe a par da actualidade do movimento literário. A compreensão da dinâmica cultural, das linhas de rumo, que se vão definindo ano após ano, decénio após decénio, pressupõe uma grelha de leitura conforme aos princípios e aos valores perenes, contudo assaz fina e delicada para surpreender as inflexões e as novidades emergentes. O filólogo exerce, assim, uma função mediadora de primeira importância na transmissão de um legado, que passa de geração em geração, precisamente porque se actualiza.

102 <sup>8</sup> *Id.*, *Pensamento e Movimento*, *Op. Cit.*, p. 211.

O fruto mais apurado da reflexão de Pinharanda Gomes julgo ser o *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, de 1987, cuja 2.<sup>a</sup> edição, aumentada, saiu em 2004. Rico de informação, é sobretudo precioso nas pistas que fornece para a compreensão do que possa entender-se por filosofia e por filosofia portuguesa, em especial. Nessa perspectiva, constitui uma excelente síntese, que tanto vale de introdução como de guia a uma reflexão situada na nossa condição espiritual de portugueses.

\*\*\*

O espírito manifesta-se, antes de mais, na palavra, de modo que não é possível amar a Sabedoria sem a mediação da sua expressão superior, nem ser filósofo sem ser filólogo. O que, aliás, está implícito na doutrina segundo a qual a fé ilumina a razão, pois a fé, conforme ensina São Paulo e a etimologia atesta, entra pelo ouvido, é a palavra de fé. Bons motivos tinham, pois, a escola e a escolástica para colocarem o trívio – a gramática, a retórica e a dialéctica – no átrio do caminho da iniciação filosófica.

Sendo certo que, embora a todos seja dado ouvir, a poucos será dado entender, mormente se carecem da indispensável formação nas artes da palavra. Daí a advertência para o facto de que a filosofia, pela sua natureza, está “limitada a poucos escolhidos”, como quem diz, “é para minorias”<sup>9</sup>. Aventura tão singular que não carece de afirmação pública ou publicidade, até a evita em alguns casos, quiçá sob a capa do ensino da filosofia...

Assim se compreende que a tradição, ao invés de algo fixado de uma vez para sempre no passado, qual herança a manter incólume e, portanto, infecunda, constitui, antes, como que um segredo a desvendar, mas nunca de todo patenteado, uma meta a demandar, mas que sempre se esquiva. Porque ninguém é senhor da Sabedoria e o mais que pode é amá-la, por isso mesmo que dela carece, se justifica a atitude humilde, mas profícua, de nada mais pretender do que contribuir para actualizar a tradição, em cujo processo é um elemento transitório, mas responsável. Um movimento graças ao qual o pensamento e, conseqüentemente, a

<sup>9</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 211.

acção vão ascendendo a patamares superiores, num esforço de superação dos limites, de redenção do mal e do erro, conforme o subtítulo desse livro central na obra do filósofo: *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*.

Donde se pode inferir que a nossa desafeição por novos sistemas filosóficos é sinal de sabedoria; ao contrário do que poderia julgar-se por comparação a outros meios culturais, designadamente os de feição protestante, onde o individualismo tende a afirmar-se até na posse da chave do conhecimento. Avesso a separar o pensamento da acção e da vida, a razão dos afectos, o português nem por isso deixa de ter um pensamento próprio, sem o qual se não compreenderia tão persistente independência política e tão profícua aventura como a dos Descobrimentos e da Expansão ultramarina, levando a toda a parte os valores da cultura, tais quais os entendia e vivia no âmbito da Cristandade europeia. Por isso se compreende que a discussão acerca do problema da filosofia portuguesa a entenda Pinharanda Gomes, não como questão meramente académica, mas de alcance muito mais alto, estando em causa a *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal*, de acordo com o título de 1971.

Abstrair, extrair ou externar são tudo formas de separar o que, de sua natureza, se quer unido; de modo que é sempre potencialmente deprimente o processo de importar soluções ou sistemas, cuja terminologia e cuja ideologia nunca encontrarão perfeita equivalência na nossa língua. O pensamento abstraído do contexto em que se gerou torna-se um factor de corrosão da unidade da cultura e mesmo da vida social, que é sempre moldada por valores culturais. Para dialogar é indispensável ter feição própria, uma personalidade definida, que, na relação com as outras, pode então aperfeiçoar-se, apurar-se, elevar-se a um patamar superior.

Assevera Pinharanda Gomes que “A filosofia é também a arte de pensar as ideias”. E acrescenta: “A única possibilidade de reter, de deter, a ideia é-nos oferecida pelas palavras, as quais, embora possam deter a ideia por instantes, logo a deixam escapar-se, tão certo é o facto de as palavras exprimirem ideias, muito embora as ideias não se sintam à vontade dentro delas”<sup>10</sup>. De acordo com o conhecido prolóquio, se os

escritos ficam, as palavras voam; quer dizer, ascendem a novos significados, sem reterem na fixidez de uma fórmula o que, sendo de natureza espiritual, o não consente.

Donde se conclui que, embora em nenhuma língua as ideias residam como em casa própria, a cada uma é dado acolhê-las segundo o seu génio, que, por sua vez, imprime uma feição distinta ao sistema de valores de que a língua faz parte, e parte sobremaneira importante. Pois nela se recebe e interpreta a realidade vivida, por ela se concebem as realidades superiores e até virtuais, o mundo a haver. Se o verbo humano se diz por analogia ao divino, por virtude do qual “todas as coisas foram feitas”, conforme as palavras do Evangelista São João, que o filósofo recorda<sup>11</sup>, resulta por demais evidente a dignidade da portuguesa língua, mormente no âmbito do mais puro pensamento.

A virtude da palavra ultrapassa, pois, o domínio do conhecimento ou da compreensão da realidade, porque tem potência operativa ou criacionista, para usar o termo adoptado por Leonardo Coimbra para encarecer o dom humano, que o constitui como “obreiro de um mundo a fazer”. Dimensão operativa característica de um pensamento que se não dissocia da acção, nos seus diversos níveis, apontados ao da redenção do mal e, portanto, ao advento do Reino de Deus. Daí a noção de ascese filosófica, presente desde os mais antigos textos, o *Exercício da Morte* (1964) e a *Peregrinação do Absoluto* (1965), reunidos num só volume, em 1970; o filosofar como exercício transformador, antes de mais, do amigo da Sabedoria e, consequentemente, da realidade onde ele se integra.

O que tudo remete, afinal, para o princípio absoluto da criação, tal como vem narrado no livro do *Genesis*, quando “Deus disse: faça-se!”. E assim se fez o céu e a terra, com tudo quanto neles se contém, incluída a última criatura, o Homem. É, pois, por via do Verbo que a Sabedoria divina tudo cria e rege providencialmente, de modo que, em última instância, até o verbo humano dele recebe a virtude que aspira à Sabedoria e inspira a acção.

---

<sup>11</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 44.

Compreende-se, assim, que a alta concepção que Pinharanda Gomes tem do filosofar mantenha a mais íntima relação com o filólogo, conforme o paradigma da hermenêutica da palavra sagrada.

## II.

[...] o leitor é co-autor do livro que lê. O escritor escreve, o leitor lê, mas na leitura do leitor há como que uma ideal reescritura do escrito, de modo que à única escritura do escritor equivalem as múltiplas leituras dos múltiplos leitores. É a leitura que garante a nova criação das escrituras, cuja perfeição enteléuica depende, em última e inapelável instância, da concriatividade do leitor.<sup>12</sup>

A tertúlia que reunia em Lisboa, em torno de Álvaro Ribeiro e José Marinho, e veio a constituir o núcleo do movimento da filosofia portuguesa imprimiu uma viva marca na vida mental portuguesa nos decénios de 40 a 60. Entre os intelectuais que por ela passaram, destacou-se, entretanto, uma plêiada dos que, cada um a seu modo, lhe deram continuidade. De acordo com a cronologia, podemos agrupá-los em três conjuntos: o primeiro, formado por Afonso Botelho (1919-1998), Orlando Vitorino (1922-2001) e António Quadros (1923-1993); o segundo, por Francisco Sottomayor (1927-1983) e António Telmo (1927-2010); e o terceiro, por António Braz Teixeira (n. 1936) e Pinharanda Gomes (1939-2019).

O ascendente dos primeiros, mais do que da idade, resultou da auto-ridade afirmada na obra própria, no caso de Botelho e Quadros, iniciada ainda antes de participarem da tertúlia. Francisco Sottomayor mal teve oportunidade para desenvolver o seu pensamento, enquanto António Telmo, cedo afastado de Lisboa, seguiu um rumo muito pessoal. Os dois mais novos, entre nós, felizmente ainda activo António Braz Teixeira, foram dos mais profícuos testemunhos, pela obra escrita e pela acção pessoal, da razão de ser do movimento, que tantas resistências enfrentou,

<sup>12</sup> *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.<sup>a</sup> ed. aum., Lisboa, Dom Quixote,

a ponto de se poder considerar hoje que, se não está vitorioso, logrou ser reconhecido como legítimo e respeitável.

Sem embargo de ao longo da vida e da obra terem afirmado o pensamento próprio, embora próximo e afim ao dos mestres e dos companheiros, quer António Braz Teixeira, quer Pinharanda Gomes dedicaram um esforço ímpar ao estudo da nossa história filosófica. Este último, secundado por quantos lhe reconheceram a oportunidade, alterou radicalmente o panorama nesse domínio, que nos princípios do século passado se apresentava desolador. Se há ainda muito caminho por fazer, designadamente num domínio capital como é o da teologia, seria hoje insustentável a afirmação, ainda que em termos de figura retórica, de sermos a terra mais antifilosófica do planeta.

Cingindo-nos, por ora, à obra de Pinharanda Gomes, importa começar por reconhecer que a sua extensão, mesmo no atinente apenas a esta vertente, porventura a que lhe mereceu maiores cuidados, é de tal ordem que carece de um levantamento geral, em que se incluam, além dos trabalhos reunidos em livro, os trabalhos, muitos dispersos, produzidos ao longo de dezenas de anos. A quinta compilação da sua *Bibliografia Activa*, reportada a 2001, tem 36 páginas; sem discriminar, contudo, a colaboração em muitas dezenas de volumes colectivos, jornais e revistas. Aliás, a distribuição dos títulos pelas secções de “Filosofia. História da filosofia”, de “Religião. História eclesial”, de “Política. História política e social”, de “Geografia. Etnografia. Linguística” e de “Literatura. Bibliografia” não significa constituírem especialidades separadas, mas parcelas de um todo que se completam e mutuamente esclarecem.

A sua contribuição para a historiografia e a hermenêutica da nossa tradição filosófica tem sido reconhecida pelos organizadores de obras colectivas de referência, como a *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (1963-), a *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (1989-1992), a *História do Pensamento Filosófico Português* (1999-2000), o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (2000-2001) e o *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa* (2016). O mesmo se pode dizer dos numerosos volumes de actas de colóquios e congressos, de homenagem a autores ou de celebração de efemérides, onde se incluem textos seus. Tal como as publicações periódicas de feição programática ou especializada: *Cultura*

*Portuguesa, O Debate, Escola Formal, Espiral, Humanística e Teologia, Leonardo, Lusitania Sacra, Nova Águia, Revista Brasileira de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia, Teoremas de Filosofia e Theologica...*

Esses e muitos outros trabalhos de carácter analítico confluem para a obra de síntese, decerto longamente pensada, cuja estrutura cronológica estava assim delineada desde 1971:

Teremos então definidos os tempos dos três livros de História da Filosofia Portuguesa: o primeiro livro, integrando toda a Idade Média, até à cúpula da Casa de Avis, o segundo livro, reportando o saber que vai da “revolução da experiência” à reforma pombalina da Universidade e, enfim, o terceiro livro contendo a decadência da Filosofia como saber universitário e o aparecimento das filosofias livres.<sup>13</sup>

Da *História da Filosofia Portuguesa*, infelizmente interrompida, mas ainda assim caso ímpar na nossa bibliografia, saíram apenas os três primeiros tomos: 1 – *A Filosofia Hebraico-Portuguesa* (1981, reeditado em 1999), 2 – *A Patrologia Lusitana* (1983) e 3 – *A Filosofia Árábigo-Portuguesa* (1992). Elementos para os tomos seguintes constam de *Os Conimbricenses* (1992, reeditado em 2005), *João de Santo Tomás na Filosofia do Século XVII* (1985) e de vários outros textos, como os reunidos no tomo VII da série *Pensamento Português* (1993), sobre figuras dominicanas. Do mesmo modo que, para o tomo derradeiro, parte do trabalho está incluído em *A “Escola Portuense”. Uma Introdução Histórico-Filosófica* (2005), *O Pensamento Teológico Contemporâneo em Portugal* (1991; que retoma a *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, de 1974, sem a respectiva antologia), e “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx” (2000), por exemplo.

Muitos outros estudos parcelares, de diferente recorte, constituem subsídios para esse projecto e são, em todo o caso, indispensáveis para uma visão compreensiva da nossa história filosófica. Desde os que versam autores com os quais Pinharanda Gomes tinha maior afinidade, como

<sup>13</sup> *Id.*, *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal: a Controvérsia da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Espiral, 1971, p. 140.

Álvaro Ribeiro, de quem coligiu *As Portas do Conhecimento: Dispersos Escolhidos* (1987); Leonardo Coimbra, do qual compilou cinco volumes de dispersos e um complementar, cuja biografia estudou com minúcia e a quem dedicou *A Teologia de Leonardo Coimbra* (1985); Teixeira de Pascoaes, de quem organizou *A Saudade e o Saudosismo: Dispersos e Opúsculos* (1988, reeditado em 1990), *O Homem Universal e Outros Ensaíos* (1993) e *Santo Agostinho* (1995); José Teixeira Rego, ao qual dedicou *A “Renascença Portuguesa”: Teixeira Rego* (1984) e cujos principais textos compilou em dois volumes (1989-1990). Sem esquecer os modernistas, mormente Raul Leal, de que reuniu duas colectâneas de dispersos e sobre quem publicou esclarecedores estudos.

Assim também os trabalhos acerca de Bruno, incluindo o prefácio à reedição de *A Ideia de Deus* (1998), Junqueiro, Amador Arrais, Sena Freitas, Visconde de Figanière, Duque de Saldanha, Pereira de Freitas, Silvestre de Moraes e tantos outros. Bem como as antologias de textos de Cunha Seixas e de Silvestre Pinheiro Ferreira, cuja tradução das *Categorias*, de Aristóteles, apresentou e anotou em 1974; a reedição, muito enriquecida, da *História da Filosofia em Portugal*, de Lopes Praça (1974, reeditada em 1988); *A Filosofia Tomista em Portugal* (1978) e *Educadores Portugueses* (1995), de Ferreira Deusdado; *A Teologia Tomista em Portugal* (1979), de Prudêncio Quintino Garcia; *A Filosofia Portuguesa: 1720-1820* (1980), de José de Arriaga; *A Ciência na Idade Média* (1988), de Latino Coelho; e *Ciência e Religião* (1992), de Roberto G. Woodhouse.

A que acrescem as colectâneas sobre a “Filosofia portuguesa actual” (*Democracia e Liberdade*, n.ºs 42/43, 1987), *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal* (1985), *João de Santo Tomás: Antologia de Estudos* (1985), e a *Introdução à Saudade: Antologia Teórica a Aproximação Crítica* (1976), de colaboração com a Dr.ª Dalila Pereira da Costa; e bibliografias, como a de *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa* (2000). Como ainda lhe ficamos a dever a *Oração em Louvor da Filosofia* (1965), do Infante D. Duarte, e o *Tratado da Imortalidade da Alma* (1982), de Samuel da Silva. A par da tradução, apresentação e anotação de obras como a *Filosofia Grega Pré-Socrática* (1973); *O Banquete, ou do Amor* (1978, reed. 1978), *Fedro* (1981, várias reeds.), *O Simpósio*

(1986, várias reeds.) e *Apologia de Sócrates* (1988, várias reeds.), de Platão; o *Organon* (1985-1986), de Aristóteles; a *Isagoge* (1994), de Porfírio; e o *Discurso do Método* (1964, várias reeds.) e *Os Princípios da Filosofia* (1995), de Descartes. Textos clássicos, que não podem deixar de interessar-nos também.

\*\*\*

Causa assombro que, situado à margem das instituições de ensino e de cultura, mas movido por um propósito superior, Pinharanda Gomes tenha produzido tão amplo como prestimoso conjunto de trabalhos, em domínio tão exigente como o da história do pensamento, sobretudo tratando-se do nosso, que manifestamente não goza de prestígio. Ligado, desde 1960, à tertúlia de que brotou o movimento da filosofia portuguesa, por mais de uma vez terá ouvido e meditado sobre o dito com que Álvaro Ribeiro abre o depoimento no inquérito promovido pelo suplemento “Parábola”, do *Diário do Minho*: “Aristóteles afirmou que a Poesia é mais verdadeira do que a História. Parafraseando o Mestre, direi que a Filosofia é mais verdadeira do que a História”<sup>14</sup>.

Se não há ciência, na mais ampla acepção, que não pressuponha uma filosofia, por maioria de razão assim é quando está em causa a história da filosofia, a filosofia considerada no seu devir, como saber que é, de sua natureza, tradicional, mas movido pela teoria. Assim se justifica a ousadia quase única de conceber a *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*, que constitui a hipótese, ou seja, a tese implícita ao conjunto da obra desenvolvida ao longo de mais de cinco decénios, com os inevitáveis acertos resultantes da acumulação dos dados e da sua hermenêutica. Digo quase única, porque apenas comparável ao pioneiro volume onde Frei João Ferreira reunira, em 1965, alguns estudos de intenção semelhante, sob o título *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*.

Se em alguns aspectos, como o da periodização, Pinharanda Gomes haveria de alterar os esquemas de que partira, já quanto aos valores da

“tradição mental portuguesa”, julgo ter confirmado o que, segundo a ordem de prioridade, entendia serem os seguintes: “a) existência de Deus; b) unidade do universo; c) prioridade da alma, nalguns casos denominada consciência; d) crença nas essências como algo distinto das existências e próprias destas”<sup>15</sup>. Os dois primeiros e decisivos aspectos estão, aliás, relacionados entre si:

Acreditando em Deus, ou num motor imóvel e universal, o pensamento português tem, do Cosmos, a noção de um fenómeno de inter-relações vitais que se designam umas às outras, mas que seriam providenciadas pela *natureza* que se identifica com a lei divina, isto é, uma força oculta que propicia o cosmos e que constrói os fenómenos.<sup>16</sup>

Por outras palavras:

[...] o pensamento português aceita, na generalidade, que para lá do processo cosmológico e sua matéria, existe um ponto de criação, ou de aparecimento de algo vivo, o qual teve de ser o resultado de uma Vontade./Talvez por analogia, a mentalidade tradicional portuguesa aceita uma interferência da vontade divina no movimento da história, no sentido de que Deus se encontra na chave da decisão dos acontecimentos históricos de transcendência humana.<sup>17</sup>

Pinharanda Gomes estabelece uma ponte entre os valores tradicionais da nossa cultura e as elaborações especulativas, tanto mais autênticas quanto melhor se harmonizam com o pensamento, explícito ou implícito, de um povo decisivamente marcado pela medievalidade. Graças à importância da “penetração das formas e ritos cristãos na cultura portuguesa, dando a esta uma dimensão religiosa penetrante”<sup>18</sup>, para o português “A sua Filosofia é a que lhe ensina a sua Religião. [...] O Dogma é exaustivo porque contém, sobre uma questão, tudo o que é

<sup>15</sup> *Id.*, *Introdução à História da Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 93.

<sup>17</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 93.

<sup>18</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 91.

possível saber”. Assim, “A Filosofia é uma Apologia. A sua finalidade não é a descoberta mas a transmissão, o seu método, não é o racional, mas o magistral”<sup>19</sup>.

Recorrendo a um processo já usado por Teixeira de Pascoaes e que António Quadros também seguiu, propõe-se, enfim, enunciar e definir as ideias que considera “determinantes da história pátria” e, conseqüentemente, do seu pensamento: atlantismo, catolicismo, criacionismo, empirismo, epopeísmo, espiritualismo, futurismo, integralismo, lirismo, miscigenacionismo, marianismo, monarquismo, moralismo, patriotismo, regionalismo, saudosismo, sebastianismo e telurismo. Haveria de acrescentar, evidentemente, a noção de providencialismo, por sinal, “a doutrina preferida da nossa filosofia da história até Herculano”, e que “prevalece na filosofia portuguesa como visão da história. O homem é um coooperador do sobrenatural na redenção universal, segundo o plano eterno da criação, como querem Bruno, Leonardo Coimbra e José Marinho, cuja teoria da cisão envolve a visão unívoca”<sup>20</sup>.

Assim, no *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, obra capital da maturidade, sintetiza muita informação e o essencial do seu pensamento a propósito. Apresentando-o como “breve ordenamento de algumas palavras, que entendemos assumir como tópicos peculiares do nosso filosofar, os quais duplamente se propõem como problemas e como teses”<sup>21</sup>, esclarece:

Dicionário de algumas teses de *filosofia portuguesa*, não o oferecemos como inamovível rochedo, antes o ofertamos como pedrinha para futuras e melhores construções de uma arqueologia, ou de uma teoria de princípios, no rigoroso analítico que entende a arqueologia, não como a ciência de achar coisas mortas, mas como a arte de considerar os princípios, como a visão *ou logia* dos arcanos.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>20</sup> *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, *Op. Cit.*, pp. 269-270.

<sup>21</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 12.

112 <sup>22</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 12.

Das diferentes entradas, que remetem umas para as outras e formam um discurso coerente, interessa-nos sobremaneira a que expressamente se refere ao nosso tema: “Filosofia portuguesa”. No pressuposto de que, por mais isenta que pretenda ser, a nossa leitura, se não deforma, pelo menos conforma a intenção do autor, que generosamente concede que “na leitura do leitor há como que uma ideal reescritura do escrito”. E vai a ponto de asseverar: “É a leitura que garante a nova criação das escrituras”<sup>23</sup>.

Pinharanda Gomes distingue três acepções em que o termo “filosofia portuguesa” tem sido tomado: a primeira, documentada desde Lopes Praça, pode considerar-se equivalente a “filosofia em Portugal” e inclui “todo o património doutrinal e filosófico presente na condição sociopolítico-cultural portuguesa, seja mediante criação autónoma, seja mediante importação de correntes e de influências estrangeiras”<sup>24</sup>. Álvaro Ribeiro originou, porém, “uma nova acepção, porventura menos extensa, mas sem dúvida mais intensa, ou seja específica”<sup>25</sup>, que irá caracterizar mais adiante. Na acepção que ele mesmo tem procurado imprimir-lhe, deve entender-se por filosofia portuguesa “o património constituído pela ‘filosofia em Portugal’ e pelo que se designa por *filosofia portuguesa*”<sup>26</sup>, tal como se configurou na obra de Álvaro Ribeiro e foi genericamente adotada pelo Movimento 57.

Convém, no ponto, deixar claro que nunca, desde *O Problema da Filosofia Portuguesa*, a concepção alvarina pretendeu ser mais do que um sistema, entre outros possíveis, pelo qual visava exprimir uma tradição que, interrompida havia muito, se impunha reatar, com todos os riscos inerentes. Significativo, porque provindo de alguém de todo alheio ao movimento da filosofia portuguesa, é o juízo emitido por Otto Maria Carpeaux, precisamente no mesmo ano daquele livro, acerca de Antero de Quental, cujo centenário acabara de se celebrar. Negando o influxo do pensamento alemão no autor dos *Sonetos* e das *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, afirma que, “se Antero de

<sup>23</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 13.

<sup>24</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 144.

<sup>25</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 145.

<sup>26</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 145.

Quental, o grande poeta filósofo, era filósofo, então era independente de todos os pensamentos alheios: era filósofo português. [...] Se há uma tradição filosófica em Quental, deve ser uma tradição portuguesa, esquecida”<sup>27</sup>. Acabando por considerar “Antero de Quental, último representante de uma filosofia genuinamente portuguesa”<sup>28</sup>.

Sendo certo que, ao longo da sua obra, Pinharanda Gomes leva em consideração tanto os autores susceptíveis de inclusão na noção mais genérica como na mais específica da filosofia portuguesa, é manifesta a sua identificação, no essencial, com a orientação do movimento da filosofia portuguesa, cujas teses entende, contudo, não serem dogmas, equívoco no qual tropeçaram alguns dos seus contraditores, mas propostas sujeitas à controvérsia. Começa por identificar as suas “antíteses ideológicas: antipositivismo, antimaterialismo, anti-sociologismo, anti-historicismo”, a que correspondem “as atitudes mentais: interiorismo, racionalismo, futurismo, messianismo, evolucionismo criacionista, simbolismo, espiritualismo franciscanizante, atlantismo, saudosismo”<sup>29</sup>.

Em boa parte decorrente da matriz medieval, é característico do nosso pensamento:

[...] a presença de uma tríade escolástica; a envolvimento da filosofia por três monoteísmos bíblicos; orientação da heterodoxia para a ortodoxia; ancilaridade da filosofia (não há filosofia subsistente sem teologia); relação eloquente e culminante da filologia e da filosofia, da filosofia e da pedagogia; existencialidade da língua portuguesa; lealdade ao aristotelismo nas suas plurais formulações; sentido de uma ética aristotélico-bíblica; consciência de que nem toda a teologia se resume na cristologia; consciência de que nem toda a filosofia se acha escrita como literatura, mas também se acha nos actos, nas palavras e nas obras, na sabedoria oral e nos poetas; assunção do simbolismo da viagem física e espiritual como progressivo *desco-*

<sup>27</sup> Otto Maria Carpeaux, “Antero de Quental e o pensamento alemão”, *Atlântico*, n.º 3, Mar. 1943, p. 40.

<sup>28</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 41.

114 <sup>29</sup> *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, p. 152.

*brimento* do saber; relação biótica com a natureza, entendida como companheiro vivo de viagem, criatura vivente, e não enquanto coisa material.<sup>30</sup>

Sem embargo de algumas estarem referidas à filosofia portuguesa em acepção restrita, aquelas teses extravasam esse domínio, como é evidente. Sendo certo que, em contrapartida, sobretudo nos dois últimos séculos, se afirmaram orientações mais ou menos divergentes daquela que, noutro passo, Pinharanda Gomes considera

[...] uma ordem própria e constante do pensamento português que, maugrado debilidades eventuais, se formula no cânone realista da lógica formal em filosofia e do cânone pístico em teologia, harmonizando fé e razão. Nesta estrutura mental há lugar para a ciência divina (que inere à revelação), para a ciência humana (que inere à razão) e para a ciência mista (inerente à razão que deduz racionalmente mediante os dados da fé).<sup>31</sup>

Nessa linha, recorda que Álvaro Ribeiro manifestou a convicção

[...] da compatibilidade entre “Filosofia Portuguesa” e “Filosofia católica”, e demonstrou-nos a continuidade de uma escola de apologia desde Pedro Hispano a Leonardo Coimbra. Por fim, garantiu que, apesar de tudo, o catolicismo de Guerra Junqueiro, de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra não oferece dúvidas, nem mesmo naqueles escritos que a disciplina eclesiástica considera negativos, heterodoxos, mesmo heréticos.<sup>32</sup>

Donde se pode concluir que, embora a filosofia portuguesa, tal como a entendeu o filósofo da razão animada e boa parte dos seus amigos, admiradores e discípulos, seja tão-só uma espécie do género filosofia em Portugal, mantém-se conforme ao essencial desta, não obstante a nossa

<sup>30</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 153.

<sup>31</sup> *Id.*, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século xx”, *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> série, n.º 12, 2000, p. 326.

<sup>32</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 343.

tradição, segundo Otto Maria Carpeaux, estar já esquecida nos tempos de Antero de Quental.

O que suscita o problema de saber em que circunstâncias foi esquecida e como foi possível ter sido reatada, ainda que matizada pelas novas circunstâncias e o perfil dos que a acolheram e actualizaram. Pinharanda Gomes caracteriza como livres-pensadores os homens que formaram a escola portuense e, na senda da Renascença Portuguesa, deram origem ao movimento da filosofia portuguesa. Adverte que esta

[...] se apresenta como uma gnose esotérica, de transmissão convivencial e extra-institucional. Consideramos que esta gnose supõe o primado do pensamento pensante, sem prejuízo da consideração do pensamento pensado, que é também um pensamento situado, por força da intervenção da herança cultural na dinâmica do saber a construir; e com obediência à regra de que nem todo o saber depende da filosofia aquisitiva, por a toda a criatura ser dado um saber revelado, tanto na ordem natural como na ordem sobrenatural.<sup>33</sup>

É decerto neste contexto que tem de situar-se a obra de Pinharanda Gomes, que, fiel, embora, ao perfil definido desde cedo, ainda assim muito útil tem sido ao nível institucional, por certo na esperança do advento de outra constituição, mais conforme aos ideais que tão corajosa e generosamente professou. Razão pela qual é grato dever manifestar-lhe o meu melhor apreço e gratidão.

## **Pinharanda Gomes e a *História da Filosofia em Portugal* de José Joaquim Lopes Praça<sup>1</sup>**

JOSÉ ESTEVES PEREIRA<sup>2</sup>

### 1.

O labor especulativo de Pinharanda Gomes nos domínios da filosofia, da teologia e da defesa de uma tradição filosófica portuguesa fez-se acompanhar por um conjunto de estudos de natureza histórica de apurado cuidado hermenêutico. Entre essas realizações figura uma substancial introdução crítica à *História da Filosofia em Portugal* (1868), de José Joaquim Lopes Praça (1844-1920), em que procurou estabelecer a “intrínseca validade” da obra<sup>3</sup>.

A Pinharanda Gomes se deve, efetivamente, a reedição de um livro que o futuro lente de Direito Lopes Praça publicou, muito novo ainda. O facto de eu ter sido responsável pela disciplina de Filosofia e Cultura em Portugal, que durante muitos anos lectionei na Universidade Nova de Lisboa, recomendando sempre aos meus alunos, entre outras referências bibliográficas, a consulta da edição ao cuidado do autor que agora homenageamos, motivou-me para a elaboração de alguns comentários sobre o modo como Pinharanda Gomes abordou aquela obra juvenil de Lopes Praça, reeditada em 1974. De facto, além de elaborar preciosas notas complementares, enquadrando temas que necessitavam de uma necessária atualização, Pinharanda Gomes procedeu, igualmente, a um estudo criterioso sobre aquele vulto significativo de Oitocentos que, além da relevante obra no campo do Direito, se dedicou, ainda, à literatura, à história local e a estudos de natureza social.

---

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Universidade NOVA de Lisboa.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Introdução à vida e obra de Lopes Praça”, in José Joaquim Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1974, p. XLIX.

O resgate da obra de Lopes Praça, na altura em que preparou a edição da Guimarães Editores, tinha para Pinharanda Gomes uma motivação que estava longe da curiosidade arqueológica:

A necessidade de uma panorâmica e de uma síntese da história da filosofia portuguesa emerge a intermitências, e o sentimento da conveniência de uma reedição da “História da Filosofia em Portugal”, de Praça não é recente. Embora prestando devido juízo à limitações lógicas, metodológicas e historiográficas que lhe restringem a importância funcional, essa obra continua sendo a única tentativa de uma visão conjuntural, senão da filosofia portuguesa, pelo menos de quantos filósofos portugueses, a época em que Praça viveu, considerava dignos de culto. Já em 1952, os editores da revista “Acto” (n.º 2, de 1 de Março daquele ano), planeavam, por intenção de Orlando Vitorino e de António Quadros, levar a efeito uma biblioteca de filosofia, na qual anunciavam a inclusão da obra de Lopes Praça.<sup>4</sup>

Pinharanda Gomes avaliaria, ainda, a compreensível dificuldade que o estudante de Direito encontraria na elaboração da obra, dada a inexistência, naquele tempo, de estudos ou monografias de que pudesse utilmente servir-se. As dificuldades da reedição pautavam-se, ainda, pelo seguinte:

A conjugação das características e das circunstâncias da obra tornam uma reedição difícil de efetuar. Se além do mais, se tivesse em mente uma reedição crítica na sua pureza, talvez a tarefa se se afigurasse fácil; mas, o que desde logo foi projetado visava principalmente, não tanto a reedição crítica, como uma reedição funcional, isto é capaz de funcionar para o leitor em termos de dinâmica operante. Que tínhamos, então, de fazer?<sup>5</sup>

E procederia, seguidamente, a uma minuciosa explicação sobre os aspetos ortográficos, sobre o dever de não interferir no corpo texto, reme-

<sup>4</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. VII.

tendo-se a “Notas, aditamentos e bibliografia” no fim da obra, solução que enriqueceu e tornou efetivamente funcional a obra de Lopes Praça.

A iniciativa editorial permitiu, assim, ressuscitar um jurista e pensador injustamente esquecido. Entretanto, a obra de Lopes Praça, nomeadamente a jurídica, viria a ser objeto de particular cuidado devido à bisneta Margarida de Mendia, a quem Pinharanda Gomes agradeceria informações para a sua edição da *História da Filosofia em Portugal*. Se esta obra era uma raridade bibliográfica, também a produção jurídica estava esquecida e semi-inédita. As significativas obras, de que se deve destacar *Direito Constitucional Português, Coleção de Leis e Subsídios para o Estudo do Direito Constitucional Portuguez Acompanhada das Constituições Políticas de Portugal*, seriam reeditadas por Margarida de Mendia, que prestou o apoio financeiro para as reedições fac-similadas sob a égide da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, ação entretanto complementada por aquela descendente de Lopes Praça através da publicação de fichas inéditas destinadas a uma *História do Direito Pátrio* e de uma obra de índole social e pedagógica, *A Mulher e a Vida ou a Mulher Considerada de baixo dos Seus Principais Aspetos (Instrução Secundária)*. Por ocasião da reedição do *Direito Constitucional Portuguez*, acima elencado, nos “Studia Juridica” da Faculdade de Direito de Coimbra, Joaquim Gomes Canotilho escreveria um texto introdutório significativamente intitulado “Lopes Praça, um constitucionalista esquecido”. Em testemunho pessoal, não esqueço a surpresa que senti, nos idos de 70 do século passado, ao deparar-me com as argutas observações distendidas até então, que Praça teve ocasião de tecer sobre aspetos da teoria jurídico-constitucional de Silvestre Pinheiro Ferreira.

Mas quem era Lopes Praça? Acompanhando a significativa e fundamentada abordagem biobibliográfica que Pinharanda Gomes lhe dedicou, sabemos que nasceu em Castelo do Douro, Alijó, e retemos que, depois de estudar Latim, em Soutelo (São João da Pesqueira), frequentou o Seminário de Braga, tendo sido aprovado com louvor. Viria a cursar Direito em Coimbra, num ambiente de certa efervescência, tendo sido contemporâneo da célebre questão coimbrã do *Bom Senso e Bom Gosto* que mobilizou, entre muitos outros, os jovens Antero de Quental e Teófilo Braga *versus* Castilho e os que o apoiavam.

Pensamos que Lopes Praça, que não aparece ligado à célebre contenda literária e mental, estava longe, porém, de se contentar com o ramerrame da discência coimbrã. E como bem refere Pinharanda Gomes, “em Coimbra circulavam diversos jornais académicos, entre os quais havia já os de opção progressista, muitos deles atentos ao idealismo alemão e, o que se torna mais significativo para a opção de Praça, ao positivismo, destituído de razão teológica”<sup>6</sup>. Entre 1866 e 1868, Lopes Praça publicará artigos na revista *A Academia* intitulados “Apontamentos sobre o movimento histórico da filosofia entre nós”, que viriam a ser refundidos, depois, na obra *História da Filosofia em Portugal nas Suas Relações com o Movimento Geral da Filosofia* nos prelos da Imprensa Literária, em 1868, há cerca de 150 anos.

A iniciativa de se dedicar aos temas de história do pensamento filosófico português por parte do jovem estudante de Direito e, temporariamente, de Teologia, parece dever-se à influência do magistério de Vicente Ferrer Neto de Paiva, no qual a temática filosófica, algo eclética, mas de sinal espiritualista e antissensista, estava presente nas aulas de Direito Natural, cadeira do primeiro ano, o que o conduz a subsequente atenção prestada a autores krausistas, como Ahrens e Tiberghien, recolhendo deste a definição de filosofia enquanto “ciência da essência eterna de todas as coisas”<sup>7</sup>.

As *Teses de Direito* de Praça, de 1869, impressas em português e latim, que haviam servido para defesa no ato de conclusões magnas, não obstante o influxo krausista, mostram uma certa abertura à filosofia do Direito de Kant, como bem analisa Pinharanda Gomes. Porventura, denotarão um natural alinhamento com as posições do lente Vicente Ferrer, seu mestre, cujo individualismo e liberalismo jurídico o seduziria. Nas opções mentais de Praça, cumpre não esquecer, igualmente, a simpatia do jurista liberal e católico relativamente ao labor de Alexandre Herculano, dentro da sua preocupação incessante de conhecimento das nossas origens históricas.

<sup>6</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xvii.

120 <sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xlv.

O estudante de Direito, laureado por várias vezes, virá a dedicar-se à docência em Montemor-o-Novo, onde constituirá família e se dedicará, por largos anos, ao ensino. Ao mesmo tempo, dinamizará o estudo de conhecimentos locais, do qual resultaram os *Estudos Históricos, Jurídicos e Económicos de Montemor-o-Novo* (1873-1875). Lecionou, também, em Viseu e em Lisboa antes de, em segunda tentativa, conseguir ingressar como docente, em 1872, na Faculdade que o formou.

José Joaquim Lopes Praça levou, antes e depois do magistério conimbricense, uma vida recatada e dedicada ao estudo. Dando a palavra a Pinharanda Gomes:

De facto, entre 1870 e 1880, Praça encontra-se voltado para a vida familiar e para os estudos montemorenses. Assim, em 1869, publicara o *Ensaio sobre o Padroado Português*, em 1870, a dissertação para o concurso, visando o tema sobre a rescisão do contrato... e, um ano antes do volumoso livro sobre a mulher, em 1871, publicava um voluminho com a *Vida e milagres de S. João de Deus*, em forma poética.<sup>8</sup>

Provedor da Santa Casa da Misericórdia de Montemor-o-Novo, a partir de 1873 ingressará, finalmente, como lente substituto na Faculdade de Direito.

Pinharanda Gomes assinala que, a partir desta data, tudo indicia que, genericamente, “os estudos filosóficos deixaram de lhe interessar”<sup>9</sup>, citando, a esse propósito, uma observação de Cunha Seixas, em 1882, de que “o Sr. Lopes Praça é espiritualista e é profundo em filosofia, tendo, além disto, uma variadíssima cultura de ciência; mas desanimado com este país, está no silêncio há anos”<sup>10</sup>. Atendendo aos conhecimentos sólidos de filosofia de um homem probo, a Rainha D. Amélia convida-o para “mestre de Filosofia do Príncipe D. Luiz Filipe e do Infante D. Manuel, em 1904, tendo desempenhado tais funções até á data do regicídio, em 1908. E foi o regicídio que, em sentido, figu-

<sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxiii.

<sup>9</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxiv.

<sup>10</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxv.

rado, matou também a pública atividade de Praça”<sup>11</sup>, como Pinharanda Gomes sublinha, acrescentando:

De 1908 a 1920, muita água correu sob as pontes. Foi a implantação do regime republicano e o acesso do positivismo ao poder político (1911), e tinha sido, já em 1902, a reação anti-positivista de Bruno, ao publicar a *A ideia de Deus*, foi o surgimento de um movimento tão importante como a Renascença portuguesa, cujo órgão *A Águia* (1912) prometia largos voos ao espírito português, foi a saga filosófica de Leonardo Coimbra, foi Orpheu e o modernismo, a Grande Guerra, o Integralismo Lusitano e o movimento da Seara Nova. A tanto montou! O país de Lopes Praça era já outro!<sup>12</sup>

Lopes Praça falece em 3 de janeiro de 1920, com 76 anos.

## 2.

A reedição da *História da Filosofia em Portugal*, de Lopes Praça, constituiu para Pinharanda Gomes, igualmente, como há pouco referi, uma oportunidade para uma abordagem das coordenadas espirituais e filosóficas do lente coimbrão. Com efeito, “Quais as ideias de Praça?”.

A propósito do pendor krausista de Lopes Praça, invocando a asserção de Cabral de Moncada de que o “krausismo teria sido de todos os sistemas filosóficos derivados do Idealismo alemão aquele que melhor se coadunava com a tradição escolástica e católica portuguesa”<sup>13</sup>, Pinharanda Gomes procura contrastar tal afirmação com a evolução espiritual do jurista oitocentista. Preterindo Krause a Kant, como aparece com clareza nas teses académicas de 1869, a sua adesão mais aberta ao krausismo só teria surgido na década seguinte. Pinharanda Gomes cita, a esse propósito, uma passagem dos *Estudos sobre a Carta Constitucional* em que se refere que o “sistema filosófico de Krause ainda não é devidamente apreciado entre nós, e é para sentir que não nos tenham servido de estí-

<sup>11</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxvi.

<sup>12</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxvi.

122 <sup>13</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxxi.

mulo os trabalhos levados a bom fim pela nossa vizinha Hespanha”<sup>14</sup>, pretendendo aludir, por certo, à influência de Sanz del Rio e à sua obra *El Ideal de la Humanidad*, que reproduz as ideias do livro clássico de Krause, *Urbild der Menschheit* (Dresden, 1811).

Pinharanda Gomes parece admitir, assim, que alguma indeterminação existe na adesão plena ao krausismo por parte de Lopes Praça. O ecletismo oitocentista que caracterizou o desenrolar de concepções teóricas em Portugal pode explicar, pelo menos em parte, a atitude. O que, argumentamente, Pinharanda acentua é que era necessário uma principalidade filosófica de que o ensino jurídico careceria, como todo o saber em geral. Lembre-se que, por aquele tempo, a Faculdade de Filosofia conimbricense, de matriz pombalina, se dedicava às ciências naturais.

O apelo de principalidade ou, de modo mais claro, de ensino de filosofia – enquanto “ciência da essência eterna das coisas” – está na origem do impulso juvenil, consciente, empenhado e patriota de Praça, no sentido de perspetivar historiograficamente uma tradição filosófica portuguesa que haveria de ser, mais tarde, objeto de estudos, devidos a Fidelino de Figueiredo, Joaquim de Carvalho, levando à publicação de uma *História do Pensamento Português*. Além disso, como bem sublinha Pinharanda Gomes, acrescia ao labor de Praça a firme convicção de que o “estudo da história da filosofia não é um capricho vão, ou curiosidade inútil, ou frígido egoísmo” significando, igualmente, “ter amor às letras pátrias”<sup>15</sup>.

No contexto da apresentação e problematização da obra de Praça, Pinharanda Gomes lembra as origens setecentistas da historiografia filosófica devidas a Jacob Brucker, com a sua *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig, 1742-1744), vertida em Portugal, em parte, por iniciativa de Frei Manuel do Cenáculo. A obra bruckeriana, que foi objeto de críticas um pouco por todo o lado, mereceu, entre nós, a avaliação igualmente negativa de Silvestre Pinheiro Ferreira, que não poupou, também, as iniciativas discutíveis de Degerando e Ritter, salvaguardando, em todo o caso, o capital de erudição que aportavam. A necessidade de disponibilizar um apoio histórico adequado para o ensino da filosofia será bem

<sup>14</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxxiii.

<sup>15</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. xxxv.

lembrada, neste contexto, por Pinharanda Gomes. Na perspectiva de Silvestre Pinheiro Ferreira, tratava-se de resolver um problema que emanava da subtil distinção entre “filosofia” e “história da filosofia”, que Pinharanda Gomes interpreta do seguinte modo: “a história da Filosofia efetua-se filosofando, pelo sistema do debate filosófico”<sup>16</sup>, no sentido de sobrevalorizar numa história da filosofia a prática das ideias e, secundariamente, apenas, a biografia dos filósofos.

Tal era o pano de fundo em que surgia a obra do jovem Lopes Praça, que Pinharanda Gomes problematiza à luz das prevenções de Pinheiro Ferreira constantes das suas *Reflexões sobre o Método de Escrever a História das Ciências* (1844), dadas a público dois anos antes do seu falecimento. Em todo o caso, ficaremos sem saber se o autor da *História da Filosofia em Portugal* teria lido as considerações expendidas no periódico *O Pantólogo*, em que uma das objeções e condições silvestrinas se constituía na necessidade de que o historiador tomasse em consideração, separadamente,

[...] os progressos (de cada elemento) em cada uma das épocas ou fases do seu progressivo desenvolvimento, porquanto, só depois de ter comparado os progressos de cada um deles, com o de cada um dos outros, é que poderá dar aos seus leitores, e compreender eles mesmo, até que ponto o vagar com que um daqueles elementos progrediu no seu desenvolvimento, foi causa de todos os outros serem retardados na sua marcha.<sup>17</sup>

O que parece líquido é que, mesmo que Praça não tenha lido as considerações metodológicas silvestrinas, o sentimento pessoal de incompletude sobre a tarefa a realizar era patente conforme foi amadurecendo o seu trabalho historiográfico, pois viria a confessar que

[...] só numa história intrínseca da Filosofia em Portugal é que nós poderíamos descer a uma exposição minuciosa das doutrinas filosóficas, que a História literária da Filosofia, ainda

<sup>16</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XXXVIII.

124 <sup>17</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XXXIX.

mesmo considerada em relação às escolas e ao seu movimento nos outros países, dificilmente poderia comportar.<sup>18</sup>

Na selva de perplexidades que parecem surgir na iniciativa de Lopes Praça que alguns teriam considerado uma quimera, Pinharanda Gomes intenta compreender não só as circunstâncias em que Praça sofre “as deficiências da cultura filosófica portuguesa, mais atenta aos literatos que às filosofias”<sup>19</sup>, como também as desvantagens de um clima mental social e institucional que, noutras culturas, lhe prestavam atenção. E igualmente se questiona sobre as próprias carências de aprofundamento ulterior, eventualmente devidas à opção pela carreira jurídica, que não lhe permitiram dar uma dimensão mais problematizadora ao seu ensaio histórico-filosófico.

De um modo bem definido, Pinharanda Gomes reiterará as suas objeções, sempre no pressuposto de avaliar a intrínseca validade da obra de Praça, apontando, desde logo, para a “inabilidade da distinção entre história da Filosofia e história dos filósofos”; “a carência de uma ordem lógico-dialética pela qual os autores estudados fossem situados relativamente uns aos outros; o excesso desnecessário de atenção concedida à didática da Filosofia nas escolas” e, também, “o carácter panegírico da exposição”<sup>20</sup>.

Numa segunda ordem de considerações, Pinharanda Gomes reporta-se à falta de distinção entre critérios políticos e critérios filosóficos, “como se a Filosofia portuguesa tivesse surgido em consequência da independência nacional, sem curar de saber se, por detrás desse facto político, não estariam também causas filosóficas”<sup>21</sup>. A esse respeito estariam ausentes, nomeadamente, o sincretismo mítico-cultural dos povos lusitanos, a patrística bracarense, a falsafa árabe e a cabala judaica. Importa notar que as raízes especificamente filosóficas ausentes do ensaio de Praça, nomeadamente as que dizem respeito à patrologia e ao pensamento islâmico e judaico, sem as quais não se compreenderão muitas das

<sup>18</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XLI.

<sup>19</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XLI.

<sup>20</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XLVIII.

<sup>21</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. XLVIII.

nossas raízes espirituais e especulativas que nos são próprias, constituíram para Pinharanda Gomes um projeto essencial para uma História da Filosofia Portuguesa. Nesse sentido, o nosso homenageado dedicou-se a obras tais como *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, *A Patrologia Lusitana* e *A Filosofia Árabe-Portuguesa*. O exemplo de investigação e meditação de Pinharanda Gomes contrasta, ainda hoje, com o reduzido investimento existente em estudos aprofundados sobre a cabala hebraica e a falsafa islâmica, fundamentais para o cabal conhecimento da nossa identidade cultural. E diríamos, ainda, necessários para um exercício vivo, atual e informado de interculturalidade na sociedade e no pensamento português.

Entretanto, o rigor de avaliação que, no entender de Pinharanda Gomes, seria supérfluo pelo autor da *História da Filosofia em Portugal*, nem por isso o impediu de, à data da edição que preparou, afirmar o seguinte:

Seja como for, até aos nossos dias [...] o pouco legado por Lopes Praça continua sendo o pouco de que, em termos de historiografia, a nossa cultura dispõe. Sem termo de comparação, não pode afirmar-se que ela seja, nem melhor, nem pior nem mais, nem menos, do que outras. Sendo a *única*, este adjetivo tem, numa tradição filosófica tão rica como a portuguesa, um acre sabor a nada.<sup>22</sup>

Não se pode dizer, hoje, passados mais de 50 anos sobre a reedição da obra de Praça, que a situação se mantém, depois de algumas tentativas, nos séculos XIX e XX, a que o nosso homenageado justamente se referiria, desde Ferreira Deusdado a Joaquim de Carvalho, cumprindo acrescentar que também Pinharanda Gomes contribuiu decisivamente para o enriquecimento da historiografia filosófica portuguesa. Convém sublinhar que veio a ser publicada uma *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, a “Logos”, um *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, uma *História do Pensamento Português*, a que já me referi, e vários estudos monográficos de índole histórico-filosófica com metodologia adequada.

Pinharanda Gomes refere que Lopes Praça, depois da sua tentativa histórica do pensamento pátrio, passaria a investir menos no estudo de temas e problemas filosóficos. Mas, se é justificado subscrever, sem dúvida, as limitações que são apontadas à *História da Filosofia em Portugal* (1868), Lopes Praça, malgrado a fragilidade de estruturação da sua obra, denota, pelo espírito renovador a que se propõe, ir no encalce de um enquadramento de teor mais estruturante, defrontando-se com Victor Cousin e a sua teorização dos sistemas<sup>23</sup>, lembrando, a este respeito, a atenção que prestará à obra *Factos do Espírito Humano* (Paris, 1858), do brasileiro Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882).

Fica assente para Lopes Praça, citando Victor Cousin, que “procurar no espírito humano a raiz dos sistemas filosóficos não é formar uma hipótese, é investigar muito naturalmente os efeitos na causa, é tirar a história da filosofia da sua origem a mais elevada e a mais certa”<sup>24</sup>. Nesta unidade do espírito se dá a possibilidade de múltiplas manifestações que não terão necessariamente de se circunscrever à quadratura sistemática do sensualismo, do idealismo, do ceticismo e do misticismo. Quanto ao pensamento português a que deita mãos, adverte que “nem todas as nações se puderam elevar à estrutura e criação duma Filosofia própria”, não se devendo esperar “um movimento tão completo da Filosofia que possa dizer-se, nem ainda, a repercussão de todos os sistemas”<sup>25</sup>.

Em Lopes Praça, afigura-se-me perpassar, em 1868, a abertura generosa a uma espontaneidade do espírito que não se reduza a preconceitos, obstinada e inflexivelmente dogmáticos. Na consideração fundante dos saberes, que à filosofia pertence e ao sentido da própria história, em Lopes Praça perpassa algo do entusiasmo romântico da geração que era, também, a de Eça ou Antero, seus contemporâneos de Coimbra, geração

<sup>23</sup> José Joaquim Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1974, pp. 34-36; José Esteves Pereira, “José Joaquim Lopes Praça (1844-1920): ideias filosóficas, políticas e sociais”, *Almansor: Revista de Cultura*, 1.ª série, n.º 11, 1993, sep., pp. 222-225.

<sup>24</sup> José Joaquim Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>25</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 36.

essa que, não só pelo krausismo envolvente, se abria ao destino histórico da humanidade:

Se a Filosofia é a mais importante das ciências e a condição sine qua non de todas elas, ninguém porá em dúvida que a história da Filosofia é também mais importante que qualquer outra das partes da história Universal. Sem a História da Filosofia os pontos mais importantes da História da humanidade tornar-se-iam incompreensíveis, ou pelo menos, nimamente obscuros e dificilmente perceptíveis. Daqui vem a chamar-se à história da filosofia: o ponto culminante da história, a história da história, a parte mais elevada da História. Cousin diz além disto: “Assim como a História da humanidade é a coroa da História da natureza; assim também a História da Filosofia é a coroa da História da humanidade”.<sup>26</sup>

## Dois pensadores sem academia: Spinoza e Pinharanda Gomes<sup>1</sup>

LUÍS MACHADO DE ABREU<sup>2</sup>

Se Spinoza ocupa, sem contestação, o pódio internacional de grande expoente do pensamento filosófico da modernidade, ponto de partida das Luzes Radicais de que fala Jonathan Israel<sup>3</sup>, de Pinharanda Gomes podemos afirmar que praticou com mérito a cultura filosófica dentro das fronteiras da língua portuguesa. Afigurar-se-ia claramente exagerado e pretensioso abrigar sob o título de filósofos estes dois nomes. Assenta-lhes, no entanto, com justeza a condição de pensadores e de mentes talentosas, formadas sem a costumada frequência formal de estudos universitários.<sup>4</sup> Ambos partilharam a experiência de serem autodidatas e de terem encontrado no convívio mais ou menos informal com outros

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Universidade de Aveiro.

<sup>3</sup> Cf. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

<sup>4</sup> Sabemos muito pouco sobre a escolaridade de Spinoza e a respetiva formação intelectual, designadamente em matéria de filosofia. Era habitual, em meio judaico, a alfabetização começar muito cedo e prolongar-se até aos 13 ou 14 anos de idade. As crianças aprendiam a língua hebraica e faziam a iniciação ao estudo da Bíblia e das tradições judaicas. Só os candidatos a professores e rabinos continuavam os estudos, entregues à leitura, ao comentário e ao estudo aprofundado da Torá e do Talmude. Ao contrário do que insinua fantasiosamente o biógrafo Jean-Maximilien Lucas, o filósofo não fez estudos talmúdicos aprofundados nem iniciou a preparação para ser rabino. Foi na escola latina de Francisco van den Enden, em Amesterdão, que Spinoza se inscreveu para estudar latim, por volta de 1655 ou 1656. Desconhece-se com que mestres e a partir de que data fez a sua iniciação à filosofia. Com base documental, apenas se conhece o depoimento à Inquisição de um religioso agostinho espanhol que tinha passado alguns meses em Amesterdão e que declarou ter aí encontrado um tal de Spinoza que era bom filósofo porque tinha estudado em Leiden (Cf. I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959, p. 64). Sucede que o nome de Spinoza não consta

estudiosos o diálogo intelectual que lhes permitiu crescer em conhecimento e descoberta de novos caminhos. O significado social dessa experiência foi justamente avaliado por António Telmo ao registar que “do ponto de vista universitário, um autodidacta é um analfabeto”<sup>5</sup>, fórmula que só engrandece o merecimento de quem fez obra superando colossais obstáculos.

Em diferentes momentos, Pinharanda Gomes alude a essa experiência de aprendizagem informal com mestres generosos, em que a sala de aula eram os cafés de Lisboa. Encontramos nesse estatuto cultural atribuído a estes locais a previsível convergência com aquela função matricial que os cafés tiveram na formação do espírito europeu, conforme lembra George Steiner, “A Europa é feita de cafetarias, de *cafés*. [...] Desenhe-se o mapa das cafetarias e obter-se-á um dos marcadores essenciais da ‘ideia de Europa’”.<sup>6</sup> Aos laços de sociabilidade aí cultivados acresce o papel de escola no mais nobre sentido de lugar de ócio em que se fazem discípulos. Da tertúlia de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, que frequentou com assiduidade, Pinharanda Gomes dá testemunho com afetuoso reconhecimento, ao escrever que “houve, e continua havendo, professores de Filosofia que tiveram ou têm alunos, mas discípulos não, e cujos alunos não pagaram propinas. Ali tudo era gratuito, grátis, dado, e os Mestres foram-no deveras pois não tendo alunos, motivaram discípulos”.<sup>7</sup>

O que no tema escolhido para este ensaio suscitou o meu interesse não foi tanto o caso de autodidatismo em si mesmo, mas a vontade de aprofundar o que no pensamento e na obra do autor da *Ética* cativou a curiosidade estudiosa de Pinharanda Gomes. Vistas as coisas nesta perspectiva, o título deste texto poderia perfeitamente ser “O lugar do filósofo judaico-português na *História da Filosofia Portuguesa*”. Se as numerosas

---

dos arquivos da Universidade de Leiden. Se durante algum tempo a frequentou, terá sido provavelmente como aluno livre.

<sup>5</sup> António Telmo, “Pinharanda Gomes. O filósofo autodidacta”, in *O Pensamento e a Obra de Pinharanda Gomes*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2004, p. 194.

<sup>6</sup> George Steiner, *A Ideia de Europa*, Lisboa, Gradiva, 2006, p. 26.

<sup>7</sup> Pinharanda Gomes, “A tertúlia de Álvaro Ribeiro e de José Marinho”, *Nova*

referências que Pinharanda Gomes faz a Spinoza são quase sempre de passagem, existem pelo menos dois textos em que dele se ocupa *ex professo*. O primeiro a ser publicado intitula-se “Espinosa e a consciência portuguesa” (1978). O segundo é o capítulo “Espinosa. O monismo pan-teísta” do volume 1 da *História da Filosofia Portuguesa* (1981).<sup>8</sup> Prevalence nestes textos o horizonte de enraizamento nacional característico da historiografia do autor da *Fenomenologia da Filosofia Portuguesa* (1974). Em ambos os estudos, o perfil de Spinoza vem recortado sobre fundo de portuguesismo, ora como análise de aspetos relacionados com a condição portuguesa de Spinoza, ora como receção da obra e do pensamento do filósofo na cultura nacional. Serão esses os dois pontos analisados e comentados sob a forma de breves apostilas.

### Condição portuguesa de Spinoza

No capítulo dedicado a Spinoza no volume 1 da *História da Filosofia Portuguesa*, o perfil do filósofo, filho de pais nascidos em Portugal, surge envolvido numa nuvem de estranhos enigmas por se pressentir que é enorme o distanciamento do pensador em relação tanto à língua e à literatura portuguesas como aos escritos rabínicos e religiosos de judeus portugueses. Na realidade, a nuvem de estranheza adensa-se à medida que se registam os factos denunciadores de quanto Spinoza se revela alheado das suas raízes portuguesas. Conhecemos o inventário da sua biblioteca, em que não consta um único livro em português, embora não falem obras em castelhano de autores de grande prestígio literário como Quevedo, Gôngora, Baltasar Gracián, Juan Pérez de Montalbán e Cervantes. Acerca desta ausência, são pertinentes as suposições de António Damásio: “Será possível que Espinosa não tenha lido *Os Lusíadas*? Ou talvez alguém tenha roubado o livro. Ou talvez Espinosa preferisse não se recordar de Portugal”.<sup>9</sup> É igualmente significativo que só façam parte dessa biblio-

<sup>8</sup> A 2.ª edição da *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1, publicada no ano de 2009, junta sequencialmente os dois textos, contrariando a ordem cronológica da primeira publicação.

<sup>9</sup> António Damásio, *Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Mem Martins, Europa-América, 2003, pp. 292-293.

teca três livros de autores judeus nascidos em Portugal, *Los Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, *Esperança de Israel*, de Menassés ben Israel, e *Poema de la Reyna Ester*, de João Pinto Delgado, obras que lá se encontram em castelhano.

É verdade que se alegam boas razões para alimentar a convicção de que Spinoza possuía grande competência em matéria de língua portuguesa. Lembremos algumas. Foi criado e escolarizado em ambiente judaico-português. Além da mãe, de origem portuguesa, que perdeu aos seis anos, também a senhora de nome Ester com quem, pouco depois, o seu pai casou pela terceira vez era portuguesa e, segundo documentos notariais, não conheceria o neerlandês, pois o testamento feito por ela perante o notário, a 23 de outubro de 1652, foi escrito em português.<sup>10</sup> A situação repetia-se com bastante frequência. O próprio Michael de Spinoza, pai do filósofo, teria um conhecimento limitado do neerlandês, pois os documentos notariais que lhe dizem respeito apresentam o texto em português.<sup>11</sup> É em língua portuguesa que está redigido o *herem*, sentença que, a 27 de julho de 1656, irradia Spinoza da comunidade judaica. E não só usaria, na vida corrente, a língua dos pais, como seria por ela modelada, por vezes, a expressão verbal do seu pensamento, como sucederia, por exemplo, nas quatro vezes em que, forçando a lógica do sistema, utilizaria a expressão *nec per somnium...* no sentido do bem conhecido modismo “nem por sonho[s] lhe passa pela cabeça”.<sup>12</sup> Carl Gebhardt ia ainda mais longe ao defender que Spinoza pensava em português, embora, infelizmente, não tenha apresentado provas.<sup>13</sup> Com tão claros indícios geradores de verosimilhança, acaba identificado como português: “Em primeiro lugar, Espinosa é judeu; em segundo

<sup>10</sup> A. M. Vaz Dias e W. G. van der Tak, “Spinoza merchant & autodidact”, *Studia Rosenthaliana*, vol. xvi, n.º 2, 1982, sep., p. 188.

<sup>11</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 195.

<sup>12</sup> Joaquim de Carvalho, “Sobre a expressão *nec per somnium*”, in Bento de Espinosa, *Ética*, 2.ª ed., pt. I, Coimbra, Atlântida, 1960, pp. 114-117.

<sup>13</sup> Carl Gebhardt, “Der name Spinoza”, *Chronicon Spinozanum*, vol. I, 1921, pp. 274-275.

lugar, é português; em terceiro lugar, é holandês; em quarto, europeu”.<sup>14</sup> E a partir desta presunção identitária crescem as especulações em que o verosímil cede espaço à ficção, a qual tende a aumentar na medida em que escasseiam respostas assentes em dados devidamente comprovados.

Perante os estranhos enigmas que rodeiam a ligação de Spinoza a Portugal, a falta de provas documentais para justificar laços concretos e seguros deixa campo aberto à imaginação para toda a espécie de conjecturas. A apaixonada e louvável dedicação de Pinharanda Gomes a tudo o que de longe ou de perto respeitasse à cultura portuguesa levou-o a enveredar generosamente pelos caminhos da inventariação do que, na sua leitura pessoalíssima, seria ou poderia ter sido o envolvimento português de Spinoza.

Alega ele que “se Baruch não tivesse conflituado com a Sinagoga, teria sido um pensador tradicionalista sinagoga, como o foi Menassé”<sup>15</sup>, convencido de quanto é avassalador o condicionamento que o enraizamento sociocultural produz no rumo dos diferentes projetos de vida. Às raízes reconhece a capacidade de exercerem uma dupla função: prender ao chão de uma genealogia e alimentar a subsistência de um modo singular de ser e de existir. Ora, o que Pinharanda Gomes valoriza como chão e como modo de ser é a condição de Spinoza enquanto judeu e português. Subestima, por isso, de forma clara, a marca holandesa da experiência nativa do filósofo. Nesta matéria, contesta o juízo de Joaquim de Carvalho quando o spinozista de Coimbra afirma que, sem a Holanda, Spinoza “teria sido sempre um pobre bufarinheiro... [entregue] à faina humilde de percorrer feiras e montes”.<sup>16</sup> Mas conjecturar, no contexto português, apenas esse possível futuro era esquecer os vários judeus que foram médicos, financeiros ou homens de ciência de cujo número também o jovem judeu poderia vir a fazer parte.

<sup>14</sup> Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1, Porto, Lello & Irmão, 1981, p. 276.

<sup>15</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 276.

<sup>16</sup> Joaquim de Carvalho, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940, p. 17.

A mesma seiva nutriente das raízes portuguesas moldaria nele, se tivesse vivido em Portugal, “na terra mais antifilosófica do planeta, um pensador solitário”.<sup>17</sup> Mas o que deve entender-se por “pensador solitário”? Estamos perante um sintagma nominal de sentido aberto, plural. O autor da *História da Filosofia Portuguesa*, ao fazer sua a hermenêutica de Raúl da Costa Torres<sup>18</sup>, realça a dimensão solitária do filósofo, ainda que previsivelmente vivida na fidelidade à tradição. A solidão é lida como um isolamento criado por alheamentos, renúncias e ruturas. Não é judeu, porque rompeu com a tradição judaica. Não é cristão, porque não se converteu. Não é holandês, porque a Holanda só circunstancialmente lhe serviu de berço. E neste corte de amarras com que caracteriza o isolacionismo do filósofo solitário insinua-se a implicação do pensamento monista spinozano e desse outro tipo de monismo que seria o panteísmo fundado na substância única que, sendo a Natureza, é também Deus, *Deus sive Natura*.

Há, porém, como bem sabemos, outras maneiras de viver e promover a cultura da solidão. Uma coisa é a solidão ditada por ruturas e cortes de relacionamento, independentemente das razões que a justifiquem e da iniciativa donde partem. Outra é a solidão procurada por quem deseja entregar-se à vivência de bens mais altos do que os perseguidos pelo comum dos mortais. Ora, o que decorre do percurso mental e social de Spinoza é o facto de ter decidido escolher a sua própria solidão, povoada de amigos e admiradores que com ele partilham a reforma do entendimento e a aspiração à beatitude do *amor intel-*

<sup>17</sup> Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. I, *Op. Cit.*, p. 277.

<sup>18</sup> A nacionalização delirante de Spinoza atinge, em Raúl da Costa Torres, um dos pontos mais altos: “Apesar de nascido na Holanda, Espinosa é um filósofo cuja nacionalidade precisamos reivindicar, pois, além de descender de portugueses, viveu e educou-se num ambiente social português, pensou na nossa língua, e encarnou e definiu, como nenhum outro, o génio da raça.” E, em nota, acrescenta: “Não é, digamos assim, apenas burocraticamente português. É português pelos seus caracteres físicos e psíquicos.” Raúl da Costa Torres, *A Arquitectura dos Descobrimentos e o Renascimento Ibérico. Origem Portuguesa dos Estilos Barroco e*

*lectualis Dei*. Assim o comprova a vasta correspondência do filósofo trocada com numerosos interlocutores.

Na estruturação da *forma mentis* spinozana vê Pinharanda Gomes a influência do malogrado Uriel da Costa, em cujos maus exemplos encontra o “verdadeiro iniciador do processo espinosano”.<sup>19</sup> Afasta-se assim da explicação monocausal que atribui à influência do cartesianismo a rutura de Spinoza com a sinagoga. Insere o papel da filosofia de Descartes e do caso Gabriel/Uriel da Costa no quadro mais vasto dos múltiplos fatores determinantes da crise mental que, no plano religioso e teológico, se apoderou da comunidade judaico-portuguesa de Amesterdão no século XVII. Na figura trágica do autor do *Exemplar Humanae Vitae* identifica o “malfadado mestre” de Spinoza. Deparamos aqui, mais uma vez, com a prevalência do laço português que ata o filósofo judeu à heterodoxia antijudaica através do portuense Gabriel da Costa. No entanto, se descontarmos a previsível impressão de horror causada na criança de oito anos que era então Bento pelo banimento de Uriel, seguido de suicídio, não se percebe que outro ensinamento possa a criança ter recebido do “malfadado mestre”, além do exemplo deixado por tão dramática dissidência.

À semelhança de Uriel, também Bento de Spinoza, como sabemos, será irradiado da comunidade judaica. Sem filiação noutra confissão religiosa, só gradualmente reconstituirá vínculos sociais fora da cidade natal. O estatuto de apátrida modelará a sua filosofia, que “não é de resignação, mas de um homem desesperado”.<sup>20</sup>

Retoma-se neste passo uma interpretação de Miguel de Unamuno, para quem a *Ética* é “um desesperado poema elegíaco”, de tal modo que a sua filosofia “não é filosofia de resignação, mas de desespero”.<sup>21</sup> Unamuno sabia que existem várias proposições na *Ética* que desmentem a sua pessoalíssima interpretação. Por exemplo, quando nessa obra

<sup>19</sup> Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. I, *Op. Cit.*, p. 278.

<sup>20</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 280.

<sup>21</sup> Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 11.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1967, pp. 31-32.

lemos que “a sabedoria é meditação da vida e não da morte”<sup>22</sup> e que “a beatitude não é o prémio da virtude, mas antes a própria virtude”<sup>23</sup>. Em tais proposições, segundo pretende Unamuno, o filósofo da *Ética* estaria a tomar os seus desejos por realidade efetiva, assim se iludindo sem remissão. Neste desencontro insanável que decorre da oposição entre a racionalidade e a vida, verifica-se que “tudo o que é vital é antirracional [...] e tudo o que é racional é antivital”. Nisso consiste “a base do sentimento trágico da vida”.<sup>24</sup>

Ora, a verdade é que grande parte das mais recentes leituras da obra de Spinoza projeta outra luz, da qual emana uma visão bem mais suave e reconfortante. São interpretações que rejeitam essa perspetiva trágica e encontram no filósofo propostas de uma filosofia da alegria (Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *Uma Suprema Alegria. Escritos sobre Espinosa*, 2003; Robert Misrahi, *Spinoza. Une Philosophie de la Joie*, 2005), da felicidade (Luc Ferry, *Spinoza et Leibniz. Le Bonheur par la Raison*, 2012; Bruno Giuliani, *Le Bonheur avec Spinoza*, 2011) e da orientação de vida (Frédéric Lenoir, *Le Miracle Spinoza. Une Philosophie pour Éclairer Notre Vie*, 2017).

Acabamos de percorrer alguns aspetos relativos à enigmática presença de Portugal em Spinoza. Passemos agora a considerar o que do homem que foi Spinoza e das respetivas obra e doutrina, com mais repúdio do que aceitação, foi chegando a Portugal.

### Spinoza na consciência portuguesa

É clara e firme a tese que abre o ensaio “Espinosa e a consciência portuguesa” quando declara assertivamente que “Espinosa não é [...] um filósofo português”. Com esta afirmação, Pinharanda Gomes contradiz não só a opinião dos que consideram Spinoza “o único filósofo português”<sup>25</sup>, como a daqueles que, confundindo a sua relação juvenil com o

<sup>22</sup> Bento de Spinoza, *Ética*, E4P67.

<sup>23</sup> *Id.*, *Ibid.*, E5P42.

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, *Del Sentimento Trágico de la Vida, Op. Cit.*, p. 33.

<sup>25</sup> Aubrey Bell, *A Literatura Portuguesa*, Coimbra, Imprensa da Universidade,

meio judaico-português de Amesterdão, o inscrevem entre os pensadores portugueses. Em segundo lugar, também o relacionamento do filósofo com a cultura portuguesa prima pela obscuridade quanto aos que, em Portugal, terão primeiramente conhecido aspetos do seu pensamento e também relativamente à maior ou menor profundidade da sua influência. Devemos lembrar, no entanto, que nessa obscuridade se traduz sobretudo a falta ou a insuficiência de investigação aprofundada sobre esse campo de cultura filosófica. E o contributo trazido pelo referido ensaio tem o mérito inegável de identificar, pela primeira vez e de modo abrangente, autores e obras que, no decorrer dos últimos três séculos, prestaram atenção, em Portugal, ao filho de judeus portugueses.

Depois de referências, mais avulsas do que sistematizadas, verifica-se que, a partir de finais do século XVIII, o interesse pela biobibliografia do filósofo foi crescendo. E assim perdurará entre nós a fortuna de Spinoza até começos do século XX. Não se trata ainda, é verdade, do discurso informado pela leitura crítica dos escritos do filósofo. Como muito justamente escreveu o nosso homenageado, foram os trabalhos de Joaquim de Carvalho os que mais promoveram, no nosso país, a obra e o pensamento do autor da *Ética*. Ao mestre da Universidade de Coimbra se deve o maior contributo “para a divulgação selectiva de Espinosa no meio português”.<sup>26</sup> Mas tão tardio conhecimento direto do filósofo em Portugal não pode ser justificado pelas alegações de que “a *Ética* só apareceu na edição neerlandesa de 1862, obviamente pouco acessível aos portugueses” ou de que “a primeira edição das *Opera Omnia*, só foi feita em 1882”.<sup>27</sup> Há aqui um lapso documental que se lamenta. O texto latino do *opus magnum* já tinha sido publicado em 1677, integrado nas *Opera Posthuma*. Esta edição das obras póstumas, hoje à disposição dos investigadores na Biblioteca Nacional, já tinha chegado a Portugal, como parece, no decurso do século XVIII.

<sup>26</sup> Pinharanda Gomes, “Espinosa e a consciência portuguesa”, in Pinharanda Gomes, *Pensamento Português*, vol. IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979, p. 19.

<sup>27</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 19.

A afirmação segundo a qual “o espinosismo nos alcançou nos últimos anos do derradeiro quartel do séc. XVIII”<sup>28</sup> valoriza o período em que mais intensamente se fez sentir entre nós o anátema sobre a obra e a doutrina de Spinoza. No entanto, o conhecimento limitado e vago do autor da *Ética* vinha já muito de trás. Lembremos apenas que, em carta de 1705, José da Cunha Brochado referia a D. Luís da Cunha que um sectário de Spinoza tinha sido sentenciado no auto de fé ultimamente realizado em Lisboa.<sup>29</sup> Também João Baptista Capasso, na sua *Historiae Philosophiae Synopsis*, de 1728, obra dedicada a D. João V, se ocupava de Spinoza, reproduzindo mesmo definições, axiomas e 10 proposições da primeira parte da *Ética*. Um pouco mais tarde, tanto Manuel de Azevedo Fortes como Luís António Verney mencionam o nosso autor, criticando-o.

É notória a fixação de Pinharanda Gomes na questão do panteísmo nos dois estudos sobre Spinoza que estamos a comentar. Dir-se-ia que o sistema ético e teológico-político do filósofo judeu existe a partir de uma intuição. E que intuição é essa? Que Deus é o outro nome, o *alias*, da Natureza ou Substância Única que se exprime em ilimitados modos de infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, os atributos pensamento e extensão. Deus é a própria Natureza. O panteísmo consistiria nesta identificação de que decorrem algumas possíveis ilações. E foram duas as mais extremadas interpretações que a história do pensamento moderno extraiu dessa identificação. Por um lado, na substância única da *Ética* manifesta-se “um ateísmo dissimulado sob a máscara da linguagem matemática. A essa manobra vai chamar-se durante muito tempo panteísmo, isto é, pôr Deus em tudo para ele não ser coisa nenhuma”.<sup>30</sup> As refutações de Spinoza pressupõem na prática que o seu presumido ateísmo se esconde sob a capa de panteísmo.

<sup>28</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 12.

<sup>29</sup> Luís Machado de Abreu, “Le spinozisme et l’Inquisition au Portugal”, *Bulletin de l’Association des Amis de Spinoza*, vol. 18, 1987, pp. 1-9.

<sup>30</sup> Pierre-François Moreau, “Spinozisme et panthéisme”, *Les Cahiers de Fontenay*,

A outra interpretação, por seu lado, deduz do panteísmo uma concepção da Natureza em que a filosofia se mostra impregnada de misticismo e de religiosidade. É na linha desta segunda leitura que os caminhos do panteísmo de Spinoza terão penetrado e progredido no pensamento português, segundo Pinharanda Gomes. A estas duas interpretações, junto, a título de hipótese, outra pista interpretativa em que o *Deus sive Natura* spinozano ocupa a posição de charneira no processo histórico que conduz a um novo modo de conceber a relação do homem com a Natureza. Poderemos, então, perguntar se a ontologia do *Deus sive Natura* não terá sido antes a abertura para o ilimitado horizonte em que na modernidade se institui o processo que realiza a transição da cultura teológica medieval para o pensamento ecológico da nossa contemporaneidade.

#### A pátria como liberdade de pensar

O quadro disciplinar em que os dois textos acabados de comentar nos apresentam o filósofo e a sua circunstância é o do saber histórico. O discurso narrativo construído nesse âmbito remete-nos muito mais para a vizinhança da história social das ideias do que para as articulações da história da filosofia sistemática. É uma restrição que em grande parte se define pela valorização nacional dessas ideias e doutrinas. No prólogo “Ao leitor” do volume IV da obra *Pensamento Português* (1979), o autor escreveu que o livro se insere mais “no âmbito da biobibliografia” e constitui um conjunto de segmentos da “cultura filosófica portuguesa”. Logo a seguir, acrescenta com sibilina sabedoria que, “não raro, a cultura filosófica é acérrima opositora da Filosofia”.<sup>31</sup> Deixa-nos assim um alerta para as armadilhas da erudição quando a mesma se converte em parasita de mais original e criativa reflexão filosófica.

Mais do que uma reconstrução abstrata das ideias e doutrinas dos pensadores, Pinharanda Gomes valoriza a humanidade das ideias na ligação existencial que elas mantêm com experiências de vida. Há muito de biográfico no tratamento por ele dado aos filosofemas. Não se trata propriamente do roteiro diacrónico da vida das ideias, desde que nascem

<sup>31</sup> Pinharanda Gomes, “Ao leitor”, in Pinharanda Gomes, *Pensamento Português*, vol. IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979, p. 7.

até que entram em declínio. Verificamos antes que essa dimensão biográfica consiste em nunca separar o mundo das ideias do da vida em que os filosofemas germinam. Daí o predomínio metodológico das genealogias espirituais, dos magistérios, das escolas, da encarnação textual das ideias visitadas em documentos frequentemente esquecidos e até ignorados. Temos, deste modo, uma prática historiográfica em que, com saber de experiência feito, são desafiadas as pretensões dos propugnadores da “história sem sujeito”. Neste mesmo plano, devemos situar a fecundidade construtiva de uma obra que viveu e cresceu não só entre filosofia e teologia, como diz um dos seus títulos, mas também entre história e etnografia, entre literatura e espiritualidade.

Sem surpresa, respira-se em toda a escrita historiográfica de Pinharanda Gomes a atmosfera da “filosofia portuguesa”. Ele mesmo a assume simbolicamente ao iniciar o primeiro dos três volumes da respectiva história com uma “introdução existencial”. O que na *vexata quaestio* das filosofias nacionais dirime a efetiva pertença identitária da obra filosófica do autor do *Tratado Teológico-Político* reside num facto incontestável. A verdadeira pátria de Spinoza tem um nome. Chama-se liberdade de pensar. Sabemos que a sua prática tem, com frequência, um preço altíssimo, que muito poucos estão dispostos a pagar. Fazem-no os que, pela paixão de pensar, arriscam a própria vida. Spinoza é desse número, grandeza rara que entusiasmou Fernando Pessoa: “Eis o génio, o verdadeiro génio, que teve o que faltou a Descartes, o arrojo e a falta de respeito pelo que está estabelecido. Honra ao mestre do pensamento, que perseguido, odiado, excomungado, defendeu a verdade, viveu para a verdade, sofreu pela verdade!”.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, vol. II, Lisboa, Ática, 1968, p. 205.

## Pinharanda Gomes e a saudade<sup>1</sup>

MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL<sup>2</sup>

O principal texto sobre a temática da saudade de Pinharanda Gomes intitula-se “Saudade ou do mesmo e do outro”<sup>3</sup>, a que se devem agregar, na ordem teórica de importância, o parágrafo 4, “Saudade e ser”, do primeiro capítulo de *Pensamento e Movimento*<sup>4</sup>, o artigo “Saudade” do *Dicionário de Filosofia Portuguesa*<sup>5</sup> e algumas referências dispersas noutros artigos dessa obra.

Cronologicamente, a teorese da saudade neste pensador remonta às décadas de 70 e 80 do século xx e evidencia uma cuidada reflexão em torno de um eixo filosófico existencial, em que é preponderante a tematização do mesmo e do outro, e respetivas relações, alcançando a alteridade uma atração tal que pode dizer-se ser em torno dela que se polariza a especulação mais substancial do autor, sobretudo aquela que evolue de uma antropologia para uma reflexão teológica que pensa as relações das alteridades com o divino, embora tal tendência não chegue a verificar-se numa teologia da saudade em Deus, um passo que Pinharanda Gomes dá por impedido, uma vez que o ser divino não pode ter saudade<sup>6</sup> e não pode ser, por isso, objeto especulativo de saudade, consistindo tal atitude em ver a saudade como um símbolo da deficiência da criatura que aspira ao ser plenífico. Está, aliás, persuadido de que não há fundamentação teológica para a saudade, embora esteja convencido de que a

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade Católica Portuguesa.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in Dalila L. Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, pp. 157-215.

<sup>4</sup> *Id.*, “Saudade e ser”, in Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, pp. 14-17.

<sup>5</sup> *Id.*, “Saudade”, in Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, pp. 209-213.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 213.

há religiosa<sup>7</sup>, e de que uma teologia da saudade só é possível no âmbito já absoluto e de transcendência das relações do mesmo (relativo) com o absoluto outro, no que respeita, por exemplo, ou no exemplo máximo, à união mística com Deus<sup>8</sup>. Assim sendo, ele confirmará, sem sombra de dúvida, que uma teologia da saudade existe como conteúdo pensável, mas que não existe uma teologia da saudade como fundamento, “uma vez Deus não ter saudade”<sup>9</sup>.

A fundamentação religiosa da saudade supõe a intensa e extensa cogitação sobre as relações da consciência saudosa com o divino ser que ela deseja e a que bastantemente aspira, presente no sentido exato que Pinharanda confere à saudade como *projeto teótico*<sup>10</sup>. Considerar assim a saudade é marcá-la com a ideia de que é sentimento humano e memória ôntica do ser em trânsito da terra para o céu, da inferioridade mundanal “das mutações, gradações e corrupções” para a “permanência, indivisibilidade e incorruptibilidade”<sup>11</sup>, o que, na intimidade mais funda do espírito humano, mostra ser a saudade a “mão pela qual a criatura acena ao criador”<sup>12</sup>, o projeto pelo qual o ser humano “conhece em si uma potenciação transcendental, pela actualização da qual se torna possível subir da mutação para a permanência, da ilusória mobilidade tópica e crónica, para a real mobilidade utópica e ucrónica”<sup>13</sup>.

A noção da saudade como projeto teótico anuncia o influxo das filosofias da existência no pensamento de Pinharanda Gomes, para quem, aliás, a saudade e o saudosismo são um existencialismo com as virtuali-

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 215.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 214.

<sup>9</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 213. Eis, na mesma página, a passagem completa: pergunta – “Que concluir: é ou não é possível invocar uma teologia para a saudade?”, responde – “Como fundamento, decerto que não, uma vez Deus não ter saudade; mas como conteúdo, uma teologia é possível e verosímil para a saudade”.

<sup>10</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 206.

<sup>11</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 206.

<sup>12</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 206.

142 <sup>13</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 206.

dades que fazem deste uma conceção existencial do homem<sup>14</sup>. Pensa de facto a saudade no horizonte de um existencialismo de matriz cristã-católica, ou, se se preferir, um “existencialismo teológico e religioso”<sup>15</sup>, para o qual interessa o estudo da saudade no campo das relações horizontais dos seres, gnosiológicas, antropológicas e éticas, e no âmbito das relações verticais, ou de transcendência, do mesmo e o outro com Deus. O destino da sua reflexão é, todavia, para o alto, para Deus, daí pensar que o projeto da saudade como projeto existencial é fundamentalmente teótico ou ôntico-teótico, para significar expressivamente o facto de a sua investigação sobre a saudade não estanciar na vertente da onticidade do ser, a ela se reduzindo; antes completa-se na perquirição suprema da divina memória como centro de atração das mónadas humanas, saudosas daquela.

O projeto ôntico-teótico que a saudade constitui insere-se perfeitamente na defesa que Pinharanda Gomes faz de uma precedência do saber ontológico sobre o teológico. Aquele, que busca situar-se nas interseções da ontologia e da antropologia, analisa o que há de substantivo na relação do ser humano com o ser e entre os seres; este configura-se sobre o mistério da transcendência. Esta é a transcendência de um Deus pessoal, o Deus de Cristo, ou que é Jesus Cristo, que, já na imanência das ligações do mesmo com o outro, dá sentido à caridade que infiltra a visão do amor das mónadas saudosas buscando-se umas às outras, vinculando querer e liberdade, e ansiando por Jesus. Aquela visão e a procura do Deus vivo estão compreendidas no projeto ôntico-teótico da saudade, sobretudo pelo instante vivencial em que a saudade se torna louvor e oração, tal como regista esta bela passagem:

O que determina a minha saudade é o Tu constituíres uma alteridade inerente mas exteriormente situada ao meu ser. O que faz a minha saudade é o Tu estares presente sob a forma de uma infinita e irrevogável ausência, mas, Senhor, se eu me renegar a mim mesmo e Te seguir, se eu negar a minha saudade nascendo

<sup>14</sup> Cf. *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, p. 96. De certo modo, aproxima-se de Teixeira de Pascoaes, cujo saudosismo classifica de “idealismo vinculado a uma visão existencial”. Cf. *Id.*, “Saudade”, in *Op. Cit.*, p. 212.

<sup>15</sup> *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa, Op. Cit.*, p. 96.

de novo, então ficará apenas a tua alteridade, que só é alteridade por haver a minha saudade. Ora, se a minha saudade for extinta, a tua alteridade não é mais invocável, e eu estarei em Ti para sempre, não mais cindido e separado e dividido, mas unido, suturado e contido em Ti. *Non sum ego* (João, 8, 16).<sup>16</sup>

Podemos ver neste excerto a oração da consciência saudosa ao infinito amado e amante. Ele diz-nos também, de um modo substancial, que é possível pensar a saudade como experiência cristã ou até que toda a experiência cristã é saudosa. A experiência perante o Tu divino constitui, para Pinharanda Gomes, o ponto mais alto a que, na esfera terrestre, se alcandora a consciência saudosa, constituindo o exemplo certo para descrever a atmosfera da saudade enquanto vivência alta do desejo de união e plenitude. Está aqui o tesouro que confirma, no saber ontológico, a contemplação do ser divino como a sua única e autêntica razão. E sendo divina a razão primeira do ser, diz-nos o filósofo que o que “na ontologia situamos é uma presciência da teologia, enquanto mediação situada no verdadeiro insituado”<sup>17</sup>. Parece-me de assinalar que este insituado, contra as ontologias fundamentais de tipo heideggeriano, não é *o ser como ser*, mas Deus, “enquanto último e primeiro vínculo da autoridade e da liberdade, inerentes à saudade”<sup>18</sup>.

Pensador católico, Pinharanda Gomes não poderia deixar de ser sensível à saudade como uma aprendizagem da vida contingente e finita<sup>19</sup> que torna mais perceptível “o desejo da vida eterna e infinita”<sup>20</sup>. Entende por contingente “o que não tem princípio intrínseco” e por finita “o que não é fim em si mesmo”<sup>21</sup>, razão por que o ser de vida contingente e finita é ser por um outro, introduzindo-se a alteridade como instância mesma que respeita à onticidade do ser de finitude, de onde, pois, uma ontologia e uma teologia do outro são desentranháveis. Como tal,

<sup>16</sup> *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 214.

<sup>17</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 199.

<sup>18</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 199.

<sup>19</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 199.

<sup>20</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 199.

observa Pinharanda a inscrição na saudade do desejo da vida infinita<sup>22</sup>, que nenhuma mesmidade e alteridade singulares satisfarão no tempo. O desejo saudoso guarda uma sapiência, a de saber-se “nascer da necessidade de uma relação harmônica entre o desejante e o desejado, de onde a saudade saber que, para se eternizar e infinitizar (universalização ou salvação) necessita do conhecimento directo (solvente) da divindade”<sup>23</sup>. Essa sapiência da saudade é a sapiência cristã que olha no tempo além do tempo.

Não se pode dizer estar ausente do pensamento de Pinharanda Gomes a convicção de que a saudade tem a sua soteriologia e a sua escatologia, precisamente porque ela se inscreve no plano divino de redenção do homem e atende à consumação dos tempos e ao resgate do gênero humano, estando o centro da História identificado em Cristo glorificado e ressuscitado. A saudade ergue-se para a divindade, para a “incorrutível visão universal”<sup>24</sup>, em que finalmente se anulará ou findará apocaliticamente como saudade, pois aí não será mais saudade, “mas a presença real e plena de tudo o que lhe é necessário, para deixar de ser o que é”<sup>25</sup>. É o conceito de deficiência ôntica do humano que aqui comanda o pensamento sobre a saudade e que esta identifica finalisticamente com o instante supremo em que ela própria se nadifica, que é o momento em que o tempo se anula na eternidade, o finito no infinito, a dor e a contingência na graça e na imortalidade. Com isto se harmoniza a cogitação do pensador sobre a saudade como uma *fome de Deus*, que um racionalismo idealista traduziria por *sede metafísica*<sup>26</sup>, fome que sugere a sabedoria de que, havendo-a, a saudade implica ou explica uma comunhão humana<sup>27</sup> e uma falta. O que à saudade falta, no plano relativo das relações horizontais, é a alteridade, o outro e, no plano do absoluto, Deus<sup>28</sup>. Ora, a

<sup>22</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 200.

<sup>23</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 200.

<sup>24</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

<sup>25</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

<sup>26</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

<sup>27</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

<sup>28</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

falta postula, para que se supere, a comunhão com o outro e com Deus, a qual, no tempo de vida e morte do ser humano, Pinharanda vê exemplarmente espelhada na sacramentalidade que tanto se configura no mistério eucarístico como no carisma da ordem e do matrimônio<sup>29</sup>.

A filosofia da saudade de Pinharanda Gomes, sendo uma filosofia da humana contingência, é, sob essa condição, meditação sobre a morte, o resgate e a ressurreição. Em concordância com o que acabei de declarar está a aproximação do pensador à essencial afirmativa de Ramón Piñeiro de ser a saudade o sentimento da singularidade<sup>30</sup>, aceção que aceita, julgando a saudade “como a propriedade de saber da realidade de ser singular”<sup>31</sup>, isto é, a consciência ou o saber da singularidade, o qual interpreta como um saber de sentimento, mas sentimento elaborado como *vivência* e *consciência*<sup>32</sup>, portanto um saber que requer a presença vigilante do pensamento, pela qual a saudade se sabe quanto se sabe ou sabe quanto se descobre como vivência da singularidade do ser.

É a essencial singularidade como saber do mesmo acerca de si próprio, do mesmo acerca do outro e do outro acerca de si e do mesmo, saber também da fome, da falta e da necessidade de comunhão que ecoa fortemente na análise que Pinharanda faz da figuração arcaica da saudade como *suidade*, que submete a uma analítica do *sui*, de teor gnosiológico e antropológico, que remete para a radical *solitude* (isolamento, solidão) do eu, enquanto *solus ipse*, eu solitário ou só.

O *sui* acusa simultaneamente a identidade do *eu* e a situação original deste, que é o estar em solidão, a raiz mesma de uma singularidade ou, tal como se expressa, “*saudade é sui-dade*, o próprio de si, aquilo que constitui o *se* como pronome reflexo, a mais profunda e íntima subjetividade do ser – o *ser em si*, a *sui-dade*, a *saudade*”<sup>33</sup>. Nesse sentido vai a ideia de que a saudade identifica a verdade de *ser* e, por isso, se opõe à nulidade, que identifica a verdade do *não-ser*, posto que a saudade é o

<sup>29</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 214.

<sup>30</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 187.

<sup>31</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 187.

<sup>32</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 187.

*proprium* do ser<sup>34</sup>. Sentimento do que é o singular como singular que é, a saudade testemunha “o ser própria [...] de todo o *sui*, de todo quanto, sabendo ou ignorando, tem *sui-dade*, algo próprio de si, não de outro”<sup>35</sup>. O sentimento da singularidade é saber de um *sui* sabendo-se *suidade*; tal quer exatamente dizer que a saudade se origina no trânsito e no recurso de uma singularidade radicada e situada em solidão; e é por cada um, cada *sui*, se sentir um que sabe do outro ou de outro *sui*, sendo que é por haver outro que o mesmo é saudoso<sup>36</sup>.

A radical solidão do eu não é sem remédio. O solipsismo não é o estádio último ou o reduto insuperável do *ipse*. A teoria da saudade de Pinharanda Gomes, se contém a instância fenomenológica primeira do solipsismo, que configura pela analítica do *sui*, daí partindo, supera-a na radicalidade da descoberta de que o *sui*, o eu só saudoso, exprime a saudade como uma *liança*, uma ligação a, uma necessidade de *aliança*, uma exigência de companhia que só a transcendência de um outro pode satisfazer. É assim que a saudade, “longe de se exigir *separada*, como singular autónomo e petrificado, [...] exige-se comungada, como singular dependente e actuante”<sup>37</sup>.

Em verdade, o *solus ipse* é um *eu com* outros, uma *solidão solidária*<sup>38</sup>. É nesta solidão solidária, que faz introduzir a comunidade, que Pinharanda Gomes assenta a realidade do conhecimento quanto ao ponto de vista da sua universalidade. De facto, se a saudade “é o acto pelo qual o eu a si mesmo se conhece, ou, ainda de outro modo, é o objectivo conhecimento que o subjectivo eu tem de si mesmo”<sup>39</sup>, é na solidariedade do mesmo com os outros, na comunicação entre eles, que se justifica procurar o fundamento para a universalidade do conhecimento. Pinharanda Gomes mostra-nos que só então a saudade se evidencia “perfeita, dinâmica em acto”, sendo “o próprio eu subjectivo objectivado, em comuni-

<sup>34</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

<sup>35</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

<sup>36</sup> Cf. *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 185.

<sup>37</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 184.

<sup>38</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 172.

<sup>39</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 179.

cação total, inalante e exaltante”, a “comunicação integral e universal entre os singulares, o geral resumido ao seu universal”<sup>40</sup>. A universalidade do conhecimento tem aqui uma solução sociológica, exige a sociedade monadológica, como a observaram Edmund Husserl na fenomenologia e Leonardo Coimbra nas teses da sua razão experimental.

Em Pinharanda Gomes, a universalidade do conhecimento postula a da saudade como forma ou via de conhecimento, que é dialética, indo do subjetivo *sui* para os objetivados eus que comunalmente vivem a saudade, e teologal, já que a saudade propõe o saber da comunhão, dando testemunho de si como projeto teótico. A representação final é a de uma comunidade de mónadas, florestas de copas rumorejantes, agitando-se no desejo saudoso de companhia e infinito.

## Celebrar o saber amigo. Pinharanda Gomes, o estudioso: uma visão panorâmica do seu ficheiro bibliográfico<sup>1</sup>

MARIA LEONOR XAVIER<sup>2</sup>

Parafraseando Santo Agostinho, fazemos aqui uma incursão nos “campos e vastos palácios da memória”<sup>3</sup>, da memória erudita de Jesué Pinharanda Gomes, um estudioso infatigável da cultura portuguesa e não só, como revela o seu amplo ficheiro bibliográfico, acumulado em pequenas fichas de papel e cartão, em letra muitas vezes apressada e cifrada, porque o tempo e o estudo nem sempre andam juntos em perfeita harmonia. Praticando a arte do decifrador, ensaiamos aqui uma visão temática panorâmica desse ficheiro, que dividimos em três “palácios” principais: a filosofia, a história e a religião. No “palácio” da filosofia, há um exaustivo levantamento de autores portugueses, e, entre a filosofia e a história, encontram-se os “campos” da história da cultura, da literatura e da filosofia lusas. A teoria da história, por sua vez, dá entrada directa ao “palácio” da história, que guarda os estudos sobre a história de Portugal, incluindo as várias épocas, as figuras e os feitos marcantes, bem como aspectos particulares. Entre a história e a religião, medeia a história da Igreja em Portugal, e as ordens religiosas, reconduzindo-nos aos tesouros de pensamento e espiritualidade do Cristianismo, que não deixaram de inspirar e de povoar o espírito culto de Pinharanda Gomes.

Aristóteles, no início do seu primeiro livro da *Metafísica*, postulou que todos os homens desejam naturalmente saber. Se a experiência dos homens parece, por vezes, fornecer contra-exemplos a tal declaração de princípio, o Doutor Jesué Pinharanda Gomes era um caso exemplar de ilustração do princípio aristotélico. Aquilo que, antes de mais, se revela neste seu ficheiro bibliográfico é o seu genuíno e irreprimível desejo humano de saber. O resultado é a vasta cultura adquirida, que molda a

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade de Lisboa.

<sup>3</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, X, 8, 12.

sua identidade como ser humano. Por isso, o seu ficheiro bibliográfico é também revelador dos principais percursos e perfis que constituíram o seu espírito pensante e indagador – o pensamento português, a fidelidade católica e o sentimento patriótico – a que se junta ainda o interesse por múltiplas áreas do saber, que a disciplina escolar da especialização não cerceou e que convém com propriedade ao filósofo, que é por essência o amigo da sabedoria.

Atendamos, então, aos grandes domínios de investigação de Pinharanda Gomes, que são também os principais “palácios” da sua memória culta e os seus dominantes perfis, como Estudioso.

### O pensamento português

A filosofia ocupa o “palácio” maior da memória erudita de Pinharanda Gomes. E, nele, o salão nobre pertence ao pensamento português, em que encontramos um levantamento verdadeiramente exaustivo de autores portugueses de pensamento filosófico, custando até a acreditar numa cultivada crença entre nós: a de que não existe tradição de filosofia em Portugal.

Entre os filósofos portugueses do século xx, ganham especial ênfase, pelos maços de fichas dedicadas, Leonardo Coimbra e Sant’Anna Dionísio, que assim emergem como assíduos companheiros de Pinharanda Gomes na filosofia.

Mas o salão nobre do pensamento português não está fechado ao mundo; tem janelas e saídas para o pensamento filosófico contemporâneo fora de portas. Entre as saídas preferenciais de Pinharanda Gomes, destaca-se, também pela colecção de fichas dedicadas, a filosofia de Henri Bergson.

E porque a filosofia tem uma relação especial com o seu passado, na sua auto-compreensão, o seu grande “palácio” guarda também, nas caves da memória, referências da história da filosofia moderna, medieval e antiga, em que sobressaem os clássicos gregos Platão e Aristóteles. Pinharanda Gomes demorou-se especialmente no estudo do pensamento filosófico-teológico da tradição escolástica, que obteve significativa expressão em Portugal com os Conimbricenses. Como esta tradição se alimentava de fontes antigas e medievais, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, também convivem na leitura e no espírito com o pensador da teodiceia contemporânea portuguesa.

### A fidelidade católica

O outro grande domínio do estudo de Pinharanda Gomes é o da religião, no qual sobrepõe a Igreja Católica, como comunidade de crentes que aprofundam interiormente a sua fé – daí o interesse pela espiritualidade, pelas suas vias, pelas suas ordens religiosas mais representativas e pelos seus exemplos eminentes – e como comunidade de crentes que militam exteriormente a favor da fé – donde a atenção especial dada à obra dos Jesuítas, isto é, à sua produção escrita e à acção missionária.

No domínio da religião, Pinharanda Gomes não deixou de estar atento aos problemas do seu tempo, como o do transformismo em confronto com a ideia tradicional da Criação; aos documentos eclesiais contemporâneos, como as encíclicas papais; e a pensadores católicos do século xx, como Étienne Gilson, Jacques Maritain e o Cardeal Mercier.

No entanto, a fidelidade católica não inibe, em Pinharanda Gomes, o livre-pensador. Por isso, encontramos também, nos campos da sua memória, o interesse pelos que estão do outro lado, quer por causa da Inquisição quer por via de múltiplas heterodoxias, que aqui reunimos sob a designação ampla de “Esoterismo”.

### O sentimento patriótico

Para Pinharanda Gomes, outro domínio preferencial de estudo era o da história. Aí encontra-se à entrada a teoria da história, pensada, nomeadamente, com Alexandre Herculano. Depois é a história de Portugal que conquista todo o protagonismo neste ficheiro; história que é também constituída por feitos e heróis que alimentam o sentimento patriótico. Ao nível dos estudos especializados, ganham relevo os temas da batalha de Ourique, do Condestável Nun’Álvares Pereira e da expansão portuguesa.

### Um pensamento transdisciplinar

Por fim, não podemos fechar esta apresentação sinóptica dos principais sectores da memória erudita de Pinharanda Gomes, tal como eles se revelam neste seu ficheiro bibliográfico, sem mencionar múltiplos outros campos que o seu genuíno desejo de saber visou: a linguística e a literatura, especialmente a portuguesa, com destaque para o nosso poeta

Camões; também as ciências exactas, como as matemáticas; mas sobretudo as ciências humanas, como a educação e a pedagogia, a antropologia, a sociologia e o direito. Nada que interesse genuinamente ao ser humano parecia escapar ao desejo autêntico de saber de Jesué Pinharanda Gomes. Este ficheiro dá testemunho de um homem culto e de valores que, de um ponto de vista cultural e filosoficamente situado, possuía, tal como os sábios medievais, uma visão transdisciplinar dos saberes.

## Pinharanda Gomes: *philosophari in Maria*<sup>1</sup>

PEDRO SINDE<sup>2</sup>

A filosofia anela por aquela sabedoria que consiste na rectidão da alma e da palavra e na pureza da vida, está aberta à sabedoria e tudo faz para a alcançar. No nosso meio, designam-se por filósofos os que amam a sabedoria que é criadora e mestra de tudo, isto é, o conhecimento do Filho de Deus.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA

Um verbo de esperança foi já transmitido à humanidade. Mais do que uma promessa, existem os meios de redenção. O homem sofre e sofrerá enquanto desviar o pensamento da verdadeira medicina, daquela medicina que é simultaneamente corporal, animal e espiritual.

ÁLVARO RIBEIRO

### Em gratidão

Que a Universidade venha hoje assinalar o mérito do imenso labor vertido numa obra espantosa, em que tantos têm vindo beber, é um belo sinal de reconhecimento e um nobre gesto de gratidão.

De certa perspectiva, de ninguém se pode dizer que é realmente autodidacta; mas podendo dizer-se de alguém, Pinharanda Gomes seria seguramente um destes. Todavia, Pinharanda sempre reconheceu o quanto deve aos seus mestres, que têm duas proveniências: por um lado, a Igreja Católica; por outro, a tertúlia da filosofia portuguesa que reunia na escola de cafés variados, onde ia encontrar Álvaro Ribeiro, José Marinho e os seus discípulos. Que a escola de filosofia portuguesa tenha existido nos cafés do Porto, de Lisboa ou de Estremoz, não nos deve espantar; se

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Biblioteca Municipal de Matosinhos.

não erro, foi em Bergson que li a “profecia” de que a filosofia iria sobreviver no futuro nas tertúlias dos cafés.

### Filosofar em Maria

Quando penso no labor de Pinharanda Gomes, no modo generoso, justo, livre, amável e humilde de tecer a sua obra, ocorre-me a carta encíclica *Fides et Ratio* [*Fé e Razão*] (14 de Setembro de 1998), em que o Papa João Paulo II descreve, mesmo no último parágrafo, a vocação do filósofo segundo o modelo de Maria:

Pode-se entrever, de facto, uma profunda analogia entre a vocação da bem-aventurada Virgem Maria e a vocação da filosofia genuína. Como a Virgem foi chamada a oferecer toda a sua humanidade e feminilidade para que o Verbo de Deus pudesse encarnar e fazer-Se um de nós, também a filosofia é chamada a dar o seu contributo racional e crítico para que a teologia, enquanto compreensão da fé, seja fecunda e eficaz. E como Maria, ao prestar o seu consentimento ao anúncio de Gabriel, nada perdeu da sua verdadeira humanidade e liberdade, assim também o pensamento filosófico, quando acolhe a interpelação que recebe da verdade do Evangelho, nada perde da sua autonomia, antes vê toda a sua indagação elevada à mais alta realização. Os santos monges da antiguidade cristã tinham compreendido bem esta verdade, quando designavam Maria como “a mesa intelectual da fé”.<sup>3</sup> N’Ela, viam a imagem coerente da verdadeira filosofia, e estavam convencidos de que deviam *philosophari in Maria*.

De resto, Pinharanda não escondia (nem ostentava) o facto de pertencer à Ordem Terceira do Carmo, revestindo-se, pois, com o escapulário, isto é, permanecendo debaixo do Manto de Maria que é, particularmente para um carmelita, a *forma da sua alma*, assim como a alma é a *forma do corpo*. Que encontremos, então, estas características marianas na expressão da sua obra e do seu carácter, não nos surpreen-

<sup>3</sup> “e noerà tes pisteos tràpeza”. Cf. Pseudo-Epifânio, *Homilia em louvor de Santa*

derá. Sabemos que, nos homens íntegros, *a acção é consequência do seu ser*, na expressão de São Tomás de Aquino, *agere sequitur esse*.

### Entre teologia e filosofia

Pinharanda Gomes conhecia, e exercia exemplarmente, o segredo de ligar a filosofia e a teologia, em que tantos outros, de filosofia contemporânea ou pós-contemporânea, por sua vez, tropeçam. Fazia-o ao modo da filosofia portuguesa, que tem como uma das suas características, justamente, o estabelecimento desta relação fecunda. Em dois momentos do trecho citado acima, da *Fides et Ratio*, encontramos, em parte, a chave para a compreensão deste segredo: por um lado, “a filosofia é chamada a dar o seu contributo racional e crítico para que a teologia, enquanto compreensão da fé, seja fecunda e eficaz”; por outro, “o pensamento filosófico, quando acolhe a interpelação que recebe da verdade do Evangelho, nada perde da sua autonomia, antes vê toda a sua indagação elevada à mais alta realização”. É espantoso como estes aspectos se encontram bem vertidos na obra de Pinharanda.

Em todo o seu trajecto, podemos encontrar (bastaria seguir os títulos das suas obras) um equilibrado balançar entre a filosofia e a teologia, um diálogo livre de mútuo enriquecimento entre a luz do intelecto e o calor do coração: uma e outra podem ser compreendidas no percurso trilhado (e, tantas vezes, aberto mesmo) por Pinharanda, como as duas pernas fazendo caminho, uma sem a outra não avança. Ao vermos a sua obra, percebemos também, por contraste, o quanto a filosofia perdeu ao abandonar a teologia e, reciprocamente, o quanto perdeu a teologia que, ao deixar a colaboração da filosofia, se voltou para disciplinas como a sociologia e a psicologia. É Pinharanda quem afirma, em entrevista conduzida por José António Barreiros: “A filosofia não tem aliado na ciência nem na política. O grande aliado da filosofia é a teologia”.<sup>4</sup>

Esta é talvez uma das maiores dívidas da filosofia em relação a Pinharanda Gomes, porque se a filosofia tem futuro, este estará num regresso a um fecundo diálogo com a teologia e com a religião; e este caminho conhe-

<sup>4</sup> *O Diabo*, 16 maio 2000, p. 9.

cia-o bem Pinharanda, pois, fora das oscilações de moda, sempre permaneceu no essencial – nesse essencial a que se regressa em tempos de crise.

Outro elemento fundamental, trilhado continuamente por Pinharanda, é a religação entre a filosofia e a filologia, para que pelas palavras se possa remontar à origem do sentido, como bem ilustra a sua rubrica “Palavras que fazem ver”, por exemplo.

### Entre luz e calor

Da leitura dos seus livros decorre sempre, para mim, a sensação de que habitava Pinharanda uma *veia* mística que me aparece como a expressão de um intenso, ígneo, coração de místico manifestando-se por uma luminosa cabeça de filósofo. Toda a sua obra parece resultar do encontro entre aquele *fogo* do coração e esta *luz* da mente – oscilando entre um e outro, embora sempre deixando transparecer apenas esta *luz* e para si guardando zelosamente aquele *fogo*, verdadeiro impulso das suas pesquisas, dir-se-ia. Os textos de Pinharanda são, então, luz à superfície, mas, vendo-os em profundidade, têm o calor do fogo. Luz sem calor é fria; calor sem luz é escuro. Creio, no entanto, que, estudada a sua obra, este *fogo* há-de ser visto e compreendido, um dia, à luz do monte Carmelo.

António Telmo, seu discípulo de tertúlia, recorrentemente lembrava, embora por outras palavras, no seguimento de uma longa e nobre tradição, que filosofia sem mística é pobre em elemento ígneo e, por sua vez, que mística sem filosofia é pobre em elemento luz.

Este elemento de *operatividade* da filosofia, correspondendo também a uma das características da filosofia portuguesa, pode assumir aspectos muito variados, indo desde a oração interior até ao acto político; mas esteja a *operatividade* situada num plano mais interior ou num mais exterior, é sempre caracterizada pela relação ou mediação entre a cabeça e o coração, a que nos referimos acima como *luz* e *fogo*, e que podemos encontrar na mesma encíclica de São João Paulo II, em citação de São Boaventura:

A leitura não é suficiente sem a compunção, o conhecimento sem a devoção, a investigação sem o arrebatamento do enlevo, a prudência sem a capacidade de abandonar-se à alegria, a actividade separada da religiosidade, o saber separado da caridade,

a inteligência sem a humildade, o estudo sem o suporte da graça divina, a reflexão sem a sabedoria inspirada por Deus.<sup>5</sup>

Pinharanda, no seu livro *Peregrinação do Absoluto*, diz-nos que “parece que não importa tanto o pensar como o amar, a menos que esse seja um acto de amor”<sup>6</sup>. E aqui encontramos, creio, o segredo a que nos referíamos acima! O amor real ao saber, à verdade, e não apenas um amor interesseiro, tantas vezes mais ligado à oportunidade de uma carreira do que a uma verdadeira paixão.

Entre a vastíssima obra de Pinharanda Gomes, por entre a sua espantosa erudição, há, pois, algo de essencial para lá das questões históricas, filológicas e filosóficas em que exercia a mestria, e é para esse algo, inapreensível para mim ainda, que quero aqui apontar, renovadamente. A este propósito, não foi sem surpresa que encontrei as seguintes palavras com que conclui a entrevista citada acima e com que vale a pena terminar aqui; assim, questionado por José António Barreiros sobre algum conselho de leitura para um jovem, responde deste modo o entrevistado:

Olhe, eu aconselhá-lo-ia, por começar uma leitura sem livros. A olhar para as pessoas, para o céu e para as paisagens. Ler na Natureza. Quer na Natureza natural, quer na Natureza construída. A lerem e a questionarem-se sobre o que estão a ler. Depois, para desenvolverem essa leitura do livro como mundo, que começassem pelo *A alegria, a dor e a graça*, do Leonardo Coimbra.<sup>7</sup>

Não estaria bem encerrar este excurso sem uma referência a outro elemento vital na obra de Pinharanda: o seu profundo amor a esta Pátria, tantas vezes tão ingrata. Tantas vezes, sim, mas não desta vez, em que a Universidade da Beira Interior deu um exemplo extraordinário!

Ao Pinharanda, pois, por sua generosa amizade e em grato reconhecimento por tudo quanto tantos lhe devemos.

*Deo gratias!*

<sup>5</sup> Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da Mente para Deus*, prólogo.

<sup>6</sup> Pinharanda Gomes, *Peregrinação do Absoluto*, Lisboa, edição do Autor, 1965, p. 36.

<sup>7</sup> *O Diabo*, 16 maio 2000, p. 9.



## Uma ideia de pátria para o século XXI: presença de Pinharanda Gomes na revista *Nova Águia*<sup>1</sup>

RENATO EPIFÂNIO<sup>2</sup>

Homens já não se fazem, como tu  
Nem homens nem caravelas  
De pétrea madeira de pinho

Por isso, agoniza a Pátria  
Parada no tempo, sem vento  
Que as nossas velas sopra

Que outros sigam o teu exemplo  
De um homem em pé, só  
E sereno, entre as ruínas

RENATO EPIFÂNIO

É surpreendente, mas não espanta. É, de resto, um muito significativo sinal dos tempos em que vivemos: não é fácil, mesmo nada fácil, encontrar textos de Pinharanda Gomes nos nossos periódicos (onde deveria ser um autor de referência), mesmo naqueles de cariz mais cultural. Nestes, a excepção mais evidente tem sido a *Nova Águia: Revista de Cultura para o Século XXI*, onde, muito naturalmente, Pinharanda Gomes publicou em todos os números, como aqui iremos recordar, em jeito de agradecimento e de homenagem apenas a Pinharanda Gomes, não à *Nova Águia*, esta faz apenas a sua obrigação: dar a palavra aos melhores de nós, no plano filosófico e cultural.

Essa colaboração começou logo no primeiro número, que teve como tema “A ideia de Pátria: sua actualidade”, para o qual Pinharanda Gomes enviou um texto intitulado “Anamnese da ideia de Pátria”, no

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade do Porto.

qual, muito pertinentemente, esclarece o sentido maior dessa ideia, na sua diferença com as ideias de País e Nação:

País não é sinónimo absoluto de Pátria. É, dela, componente, mas País é a terra, e Pátria supõe ou requer outras componentes, pois há a Pátria de quem não tem país, ou terra, e vive noutra que não a sua, aí vivendo a sua em nostalgia, conforme aos paradigmas pátrios que são os da sua origem, o pensamento e a cultura. A Nação pode não se constituir em Estado, mas ela será a Pátria em movimento, o paradigma etológico da Nação que, neste caso, permite a imagem: a Nação, corpo visível da Pátria.<sup>3</sup>

Referindo Adriano Moreira, que considera que “a Pátria é um dever entre o berço e o caixão”, acrescenta Pinharanda Gomes que “A Pátria revela-se como a unidade moral e física de uma população, de um território, de uma língua, de uma cultura, de um projecto de vida e, enfim, de um modo de ser e, ainda mais, de um modo de pensar”<sup>4</sup>. Citando Álvaro Ribeiro, para o qual “há sempre Pátria”, equaciona ainda o sentido dessa fidelidade maior:

Motivos diversos (económicos, sociais, familiares, políticos...) podem determinar a opção por uma ou outra cidadania, mas a Pátria subsiste na maior parte dos casos. Judeus e muçulmanos existiram como cidadãos em muitos países, mas têm e mantêm as Pátrias, mesmo quando a elas não corresponda um Estado, nem uma Nação coabitando em conjunto. Povos tem havido obrigados a nacionalizar-se em Estados que não eram os seus, mas raro eles perderam o sentido da Pátria, salvo quando os povos foram extintos. Eis quanto nos questionam os Índios das Américas, ou outros, como os Ciganos, que, enquadrados por Estados adventícios, têm custodiado o sentido pátrio. Análogo juízo se aplica aos emigrantes/migrantes, o que para nós, portugueses, é algo sensível dada a comunhão pátria dos portu-

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Anamnese da ideia de Pátria”, *Nova Águia*, n.º 1, 2008, p. 22.

gueses da diáspora, muitos deles já cidadãos de outros países de acolhimento, mas que guardam o segredo da filiação pátria, ainda quando o Estado natural os maltrata.<sup>5</sup>

Recorrendo a Cícero, para quem “onde me sinto bem é a minha Pátria”, esclarece Pinharanda Gomes, de forma pertinente, que o nome “Pátria” nunca foi, no nosso passado, motivo de divisão, nomeadamente entre monárquicos e republicanos – estes sempre se afirmaram tão patriotas quanto aqueles –, tendo sido, sobretudo, “invocado em tempos de crise nacional, derivada, ou de forças externas, ou da falência do próprio poder governativo do Estado”<sup>6</sup>. A esse respeito, refere os movimentos que, entre nós, no último século, sem quaisquer complexos, mais defenderam esta ideia, destacando, desde logo, o movimento da “Renasçença Portuguesa” – e, no âmbito deste, a obra de Teixeira de Pascoaes *A Arte de Ser Português*, “contendo os filosofemas, os mitos e os paradigmas de uma portugalidade mais potencial do que actual”<sup>7</sup> – e, mais recentemente, o movimento da “Filosofia Portuguesa”, em que salienta o papel de António Quadros:

Procurou ele construir uma patriosofia da portugalidade, nela entrosando a história real e a história ideal, a imanência e a providência [...]. Na esteira de Álvaro Ribeiro, e em glosa a Leonardo, portugalidade surge, neste cenário, não apenas como herança, mas como uma vida a construir, dentro de um elenco axiológico, em vista da redenção. Constitui, enfim, não um dogma fixista, mas um problema da antropologia filosófica, e de antropologia situada, à luz do preceito que manda filosofar antes de fazer política, considerando o povo, a cultura, a língua e os valores, com ou sem ideia de V Império.<sup>8</sup>

Nos números seguintes, manteve Pinharanda Gomes a sua valiosa colaboração sobre as temáticas propostas. Assim, a respeito do Padre

<sup>5</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 26.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 28.

António Vieira, por ocasião dos 400 anos do seu nascimento, salienta a sua “Arte de Pregar”, que “obriga o orador a dominar os princípios das artes e das ciências”, já que, como refere, citando o próprio Vieira, “o pregador há-de saber de tudo”<sup>9</sup>.

No número dedicado ao Poeta Teixeira de Pascoaes, num texto que abre a revista (“Pascoaes e a alma da Europa”), escreve, mesmo no seu *terminus*:

Nessa política circunstanciada de um europeísmo funcionário, ecoa ainda o clamor do poeta, em palavra sã e mãos limpas: “Eu não visiono um Portugal isolado, um Portugal no meio do deserto. Eu quero ver a minha Pátria em consonância com as outras Nações, mas revelando a sua presença inconfundível.”<sup>10</sup>

No centenário da revista *A Águia*, reafirma “a Esperança num mundo novo, em cujo horizonte *A Águia* voe em liberdade, na verdade, fora das trevas”<sup>11</sup>. No número dedicado ao “Pensamento da cultura de língua portuguesa”, evoca os seus dois maiores mestres, Álvaro Ribeiro e José Marinho<sup>12</sup>. Já na décima edição da *Nova Águia*, homenageia outros dois mestres maiores do nosso pensamento: Leonardo Coimbra e Dalila Pereira da Costa<sup>13</sup>.

Não só, porém, sobre os temas maiores Pinharanda Gomes fez chegar a sua colaboração. Desde o primeiro número da revista, teve uma rubrica própria, na qual abordou os mais diversos temas e autores: “As voltas com o Latim”, “Pela criação da Hemeroteca Portuguesa” e “Uma bibliografia filosófica” (n.º 1); “Nuno Álvares Pereira” e “José Eduardo Franco” (n.º 2); “A destruição do património”, “Memória de João Duns Escoto” e “Para a biografia de Cunha Seixas” (n.º 3); “Franciscanos”, “A edu-

<sup>9</sup> *Id.*, “Uma ‘arte de pregar’ à sombra de Vieira”, *Nova Águia*, n.º 2, 2008, pp. 24-25.

<sup>10</sup> *Id.*, “Pascoaes e a alma da Europa”, *Nova Águia*, n.º 4, 2009, p. 13.

<sup>11</sup> *Id.*, “*A Águia* voando nas trevas”, *Nova Águia*, n.º 5, 2010, p. 57.

<sup>12</sup> *Id.*, “Álvaro Ribeiro. A filosofia como arte”, *Nova Águia*, n.º 8, 2011, pp. 105-115 e *Id.*, “A tertúlia de Álvaro Ribeiro e José Marinho”, *Nova Águia*, n.º 8, 2011, pp. 117-125.

<sup>13</sup> *Id.*, “No 1º centenário de ‘O Criacionismo’”, *Nova Águia*, n.º 10, 2012, pp. 8-21

cação de um príncipe” e “José Franco e Rosa Ramalho ou a Arte Popular da Cerâmica” (n.º 4); “No apogeu da iliteracia”, “O combóio espanhol e Hans Christian Andersen”, “Os minaretes e os campanários” e “À memória de Manuel Barbosa da Costa Freitas” (n.º 5); “Os malefícios das homonímias”, “Católicos faz de conta”, “A reflexão de um romanista perante o Padre Manuel Antunes”, “Guerra Junqueiro”, “Teoria do Ser e da Verdade”, “A via lusófona” e “Couto Viana” (n.º 6); “Lusitânia ante a Ibéria” e “As palavras, carne do *logos*” (n.º 7); “A Constituição da 1ª República” (n.º 8); “Paiva Couceiro, condestável da pátria” (n.º 9); “A livraria *Portugal*”, “Benzion Netanyahu”, “José de Melo”, “Ecos de Abril” e “Iberismos” (n.º 10); “A herança judaica” e “Para a biografia de um companheiro de Pessoa” (n.º 11); “Sobre o Parlamento”, “Amadeo de Souza-Cardoso”, “A religião, um veículo da lusofonia” e “Espanhol, el português mal amañado” (n.º 12); “No 50.º aniversário da morte de Raul Leal” e “A estátua de Nuno de Santa Maria em Lisboa” (n.º 13); “Culto, cultura e liturgia”, “O novo ermamento”, “Democratas descalços” e “Natércia Freire” (n.º 14); “José Pedro Machado: cultura, vida e lusofonia” e “Nuno de Montemor” (n.º 15); “O tesouro da Póvoa de Santo Adrião”, “Si vis pacem, para bellum”, “A renascença agrícola”, “Lusofobia”, “Analogismos” e “Acerca da moléstia do Euísmo” (n.º 16).

Uma série que, entretanto, se prolongou ao número 22 – destacamos aqui os seguintes ensaios (não referindo outro tipo de contributos, como recensões): “A campanha de António Quadros pela filosofia portuguesa” (n.º 12); “Ao encontro de Teixeira Rego” (n.º 13); “António Alberto Banha de Andrade: uma obra a favor da filosofia portuguesa” (n.º 15); “O ‘57’ no signo de Bruno” (n.º 16); “Leonardo Coimbra: revisão dos dias 23 e 24 de Dezembro de 1935” (n.º 17); “A *Renascença Portuguesa* e a *Seara Nova*” (n.º 18); “Afonso Botelho, D. Duarte e a Saudade” (n.º 19); “Padre Ângelo Alves, portuense ilustre” e “Manuel Ferreira Patrício: a escola cultural” (n.º 20); “Que livro é o *retiro espiritual* mencionado por Camilo em *O Bem e o Mal?*” (n.º 21); “Lembrança de uma tese de Dalila Pereira da Costa” (n.º 22) –, para gáudio de todos os seus fiéis leitores. E para o enriquecimento da cultura de todos nós: Pinharanda Gomes era uma pessoa invulgarmente culta, com um acervo informativo quase sem par entre nós, o que é tanto mais meritório porquanto, como se sabe, a sua

vida nunca foi fácil. Por tudo isso, a sua colaboração foi sempre para nós um privilégio e uma honra.

Para além da sua omnipresente colaboração na revista *Nova Águia*, Pinharanda Gomes participou igualmente na colecção de livros com o mesmo nome com a obra *Agostinho da Silva: História e Profecia* (2009), que colige três ensaios – “Agostinho da Silva na escola portuense”, “História e profecia” e “O mundo a haver” – e três curtos textos – “O baldio do povo”, “Tito Lucrécio” e “O partido de Deus”.

No primeiro ensaio, “Agostinho da Silva na escola portuense”, salienta a matriz renascente de Agostinho, mesmo no Brasil, onde, como se sabe, esteve cerca de um quarto de século, entre meados da década de 40 e finais de década de 60:

Agostinho levou para o Brasil a expansão da “Renascença Portuguesa”, cujos valores transmitiu e fixou, tendo particular importância o seu contributo para a criação da chamada “Escola de S. Paulo”. A ele devem ser referidas as novas ideias de “filosofia luso-brasileira” e, cremos, a melhor concretização da ideia ou ideal que Braz Teixeira formatou no termo “razão atlântica”.<sup>14</sup>

Em “História e profecia”, destaca o seu franciscanismo, “que evita a pura laicidade, ou laicismo”<sup>15</sup>, extensivo a autores que

Agostinho considerou. Além de Guerra Junqueiro, e de Leonardo Coimbra (que veio a ter uma visão mais eclesial) o seu amigo Jaime Cortesão, impoluto postulador do Franciscanismo e da importância deste movimento na grande história de Portugal, dos Descobrimentos, do amor à natureza e da dedicação social.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Id.*, “Agostinho da Silva na escola portuense”, in Pinharanda Gomes, *Agostinho da Silva. História e Profecia*, Sintra, Zéfiro, 2009, p. 24.

<sup>15</sup> *Id.*, “História e profecia”, in Pinharanda Gomes, *Agostinho da Silva. História e Profecia*, Sintra, Zéfiro, 2009, p. 42.

Quanto ao último ensaio, “O mundo a haver”, enfatiza o carácter tão futurante quanto “arcaico”, porque principal, do pensamento agostiniano, do seu “messianismo lusíada”:

Ao escrevermos *messianismo lusíada* significamos que, em relação à arte de ser português, segundo o cânone de Teixeira de Pascoaes, ou ao neo-nacionalismo místico de Fernando Pessoa, Agostinho da Silva preferiu a acção, de que se tornou “singular pensador”, ampliando ao mundo a sua esperança messiânica à luz de uma visão, para além de portuguesa, lusíada, isto é, radicada nos paradigmas da nossa arcaicidade, mas crescente na atmosfera da modernidade.<sup>17</sup>

A “Marginália”, composta por três breves textos, termina com um repto, infelizmente cada vez mais actual: “Ousamos questionar as juventudes partidárias: que leituras fazem, para além dos jornais? Que mestres escolhem, quer dizer, que mestres de espírito? É desejável que, pelo menos os sectores que se proclamam cristãos democratas leiam e meditem Agostinho”<sup>18</sup>.

Na contracapa desta obra, lemos algo que, nesta ocasião, gostaríamos de repetir: “Pinharanda Gomes é, sem qualquer dúvida, um dos nomes maiores da Filosofia Portuguesa. De uma erudição ímpar, é ainda, para além disso, um Homem Bom”. O que é bem raro, acrescentamos apenas.

<sup>17</sup> *Id.*, “O mundo a haver”, in Pinharanda Gomes, *Agostinho da Silva. História e Profecia*, Sintra, Zéfiro, 2009, p. 55.

<sup>18</sup> *Id.*, *Agostinho da Silva. História e Profecia*, Sintra, Zéfiro, 2009, p. 75.



## A saudade de Deus em Pinharanda Gomes<sup>1</sup>

SAMUEL DIMAS<sup>2</sup>

O regresso à união divina como extinção da alteridade e da saudade ou a ascensão à comunhão divina como satisfação da saudade e plenificação da diversidade relacional?

Através do testemunho amigo e da leitura da sua obra, podemos dizer que Pinharanda Gomes se assumiu como um homem católico no pensamento e na ação. Mas o pensador reconhecia na doutrina da criação da reflexão filosófico-teológica judaico-cristã, que se desenvolveu por oposição aos monismos panteístas, um certo perigo de dualismo, traduzido na separação ontológica entre a absoluta transcendência de Deus e o mundo<sup>3</sup>. No sentido de superar esse dualismo de origem gnóstica entre a transcendência e a imanência, recorreu aos conceitos clássicos de analogia e de participação e aplicou-os no desenvolvimento ontológico e teológico de uma teoria da saudade, que estabeleceu a dialética entre a presença e a ausência de Deus. Mas, ao mesmo tempo e de forma paradoxal, recorreu também à terminologia da metafísica da cisão e da restauração usada no contexto gnóstico monista, desenvolvendo essa teoria da saudade a partir das categorias ontológicas de queda e degradação, representadas na tradição bíblica pela noção de “pecado original” e desenvolvidas na cultura neoplatónica pelo movimento de emanação e retorno ao Uno (*egressus e regressus*).

Assim, no contexto do debate metafísico contemporâneo que procura conciliar a teoria imanente da emanação grega com a teoria transcendente da criação judaico-cristã, e que tem nas fórmulas panteístas e pantiteístas algumas das soluções mais ilustrativas, desenvolveu a sua filosofia da relação entre Deus e o mundo a partir da teoria da reintegração no homogéneo em Sampaio Bruno, da teoria da queda em Tei-

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Universidade Católica Portuguesa.

<sup>3</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Criacionismo”, in Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 87.

xeira de Pascoaes, da teoria relacional monadológica do criacionismo leonardino<sup>4</sup> e da teoria do insubstancial substante em José Marinho<sup>5</sup>. Nesta teoria metafísica comum da cisão ou da queda, a saudade é concebida como memória do ser, no sentido ontológico daquilo que resta à multiplicidade enquanto participação na unidade ou do que a existência das criaturas sabe da essência do Criador e no sentido gnosiológico do que surge como vislumbre da visão unívoca, ou seja, dada a cisão, daquilo que o substante ou plural sabe de quanto nele persiste de insubstancial ou uno<sup>6</sup>. Impõe-se a primeira questão: quer isto dizer que a consumação do desejo de regresso à unidade divina, manifesta na memória de uma condição perdida, significa a extinção da alteridade e da saudade?

No contexto desta noção de saudade como aquilo que é próprio do ser, no sentido de *sui-dade* ou de algo que é essencialmente inerente e não alheio ou extrínseco e como manifestação do movimento e da contingência, não cedeu Pinharanda Gomes às posições monistas das metafísicas da cisão e da restauração, por contraposição com as metafísicas dualistas da criação e da redenção? Não partilhou com Teixeira de Pascoaes a teoria gnóstica da redenção cósmica do Espírito, à maneira circular grega assumida por Hegel, em que, na Origem, temos a realidade imaterial e paradisíaca de Deus ainda em si; no Universo criado, a realidade material, em exílio ou êxodo, de Deus ou do Ser fora de si em movimento para si; e, finalmente, na reintegração paradisíaca do regresso à Origem, temos a realidade espiritual de Deus ou do Ser novamente em si?<sup>7</sup> Significa este regresso a extinção da saudade e da relação de alteridade entre os seres na indistinta união do Ser?

A tradição filosófica judaico-cristã de autores como Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, em que se inseriu Pinharanda Gomes, recusa esta ideia de Pascoaes sobre o movimento necessário do Universo como minerali-

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 91.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, “Insubstancial substante”, in Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 182.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, “Saudade e Ser”, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 376.

168 <sup>7</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

zação do divino e a ideia de Sampaio Bruno do regresso ao Paraíso como a necessária reintegração do heterogéneo no homogéneo indiferenciado da pura unidade divina<sup>8</sup>. Então, como conciliar a teoria da saudade, que implica a teoria cíclica neoplatónica de uma realidade preexistente una e eterna, de que há memória com desejo de regresso, com a teoria criacionista cristã católica que pressupõe o tempo histórico linear que aponta à vida imortal de plenitude, não para a origem do indiferenciado, mas para o fim escatológico da comunhão fraterna?

Como conciliar a teoria da saudade, que implica a noção gnóstica da realidade existencial e sensível como uma degradação da perfeição essencial originária, com a filosofia cristã, que pressupõe a realidade diversa das criaturas como criação *ex nihilo*, no sentido de uma obra boa e bela proveniente do amor de Deus por deliberação da sua vontade? Como conceber a saudade de Deus, em termos ontológicos e cósmicos, numa filosofia que não seja a da pura imanência e que tenha como realidade originária não a ideia abstrata e vazia de um Uno ou Indiferenciado *Absolutus*, como defende Eudoro de Sousa, mas a realidade da suprema Relação, traduzida pelo mistério monoteísta da Trindade pessoal? No fim, temos a extinção da saudade com o regresso, no sentido circular, à indiferenciação da união divina ou a satisfação da saudade com ascensão, no sentido espiralar, à plena alteridade da comunhão divina?

A saudade da condição originária celestial do Paraíso perdido:  
entre o movimento gnóstico circular da sua restauração e o  
movimento cristão espiralar da sua consumação

Ora, esta foi precisamente a dificuldade sentida por Leonardo Coimbra ao incorporar na sua metafísica da saudade, por um lado, a filosofia platónica da preexistência das almas e da preexistência da realidade eterna divina e, por outro, a filosofia cristã da criação e da nova criação, que não consiste na redução da realidade à única verdade da sua condição inteligível e divina, mas antes na origem e consumação de toda a realidade criada de acordo com um desígnio sobrenatural, elevando a sua condição temporal corpórea e histórica à condição eterna da plenificação

<sup>8</sup> Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 251.

espiritual. Para superar a aparente inconciliação entre a teoria imanente da emanção e a teoria transcendente da criação, o pensador criacionista vai recuperar a perspectiva cristã heterodoxa da Escola de Alexandria sobre a tese da dupla criação e, através de uma visão alegórica do mito bíblico do Paraíso, estabelecer os termos da criação dos mundos celestiais da Origem e dos mundos terrenos da existência temporal.

Para o filósofo português, Deus, que é imanente ao mundo sem se esgotar nessa manifestação e, por isso, sem se identificar com o próprio mundo em forma de degradação (panteísmo)<sup>9</sup>, revelar-se-ia como amor amante no Verbo criador da alegria dos “mundos originários” (primeira criação)<sup>10</sup>, os quais sofreriam a queda pelo movimento de separatividade provocado pelas almas que viviam nessa comunhão divina. Desta cisão no Éden, e por iniciativa redentora, surgiria a dor dos “mundos dispersos” (segunda criação)<sup>11</sup> no movimento de mistura entre vida e morte, em que os “corpos separados de um incêndio originário, acenam-se de longe e derramam-se em luminosa saudade”<sup>12</sup>. Numa alusão à reminiscência platônica, escreve Leonardo Coimbra, no sábado de aleluia de 1923, que as almas, na condição finita dos “mundos mortais”, vão esquecendo essa vivência da comunhão divina originária e só na Encarnação de Cristo, pelo auxílio da graça, voltam a ver a face de Deus<sup>13</sup> e a recordar a sua Verdade, Beleza e Bondade. Pela espiritualização integral realizada através da ressurreição de Cristo, dá-se, na graça da esperança escatológica, a prefiguração da reintegração dos “mundos atuais” e das almas na “Harmonia originária”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Leonardo Coimbra, “Do Amor e da Morte”, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. v, t. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, pp. 204-205.

<sup>10</sup> Cf. *Id.*, “Jesus”, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. v, t. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 255.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 256.

<sup>12</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 257.

<sup>13</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 261.

170 <sup>14</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 265.

Como reconhece Pinharanda Gomes, para Leonardo Coimbra, o homem é o centro da criação de Deus<sup>15</sup> e é na teoria da criação que se compreende o significado da noção metafísica da saudade, enquanto experiência redentora. Na origem da eterna e renovada criação, o homem é concebido na alegria da perfeição, mas com a queda ou separação do Criador dá-se a situação dolorosa da experiência do mal e da morte e, nessa realidade de êxodo, emerge o desejo de regresso à condição paradisíaca da imortalidade da Origem: a saudade guarda a memória da origem, a consciência da queda e o desejo de ascensão, pelo que encerra não apenas uma dimensão pretérita e existencial, mas também futurante e escatológica<sup>16</sup>.

Na experiência da imperfeição e da carência radica a presença de Deus, em que a reconquista do estado de graça se torna possível pela esperança da fé e pela prática da caridade na mediação da revelação divina. Assim, Pinharanda Gomes identifica, em Leonardo Coimbra, a recusa de uma teologia de extremo transcendentalismo e de inelutável separação entre o Criador e as criaturas, promovida tradicionalmente pela filosofia aristotélica<sup>17</sup>. No mistério da Encarnação e da união entre o puro Espírito e a carne humana dá-se a aliança entre a transcendência e a imanência<sup>18</sup> e, por ela, o abraço da transitoriedade da existência histórica com a eternidade do Ser<sup>19</sup>. Por intermédio do amor divino da graça, o homem terrestre da queda na criação do mundo sensível ressurgirá como homem celeste no esplendor espiritual da glória da nova criação<sup>20</sup>. Por isso, reconhece Pinharanda que o movimento de regresso à Origem implica uma forma espiralar de ascensão que inclui a vida histórica da criação terrena.

<sup>15</sup> Cf. Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 158.

<sup>16</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 100

<sup>17</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 115.

<sup>18</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 118.

<sup>19</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 130.

<sup>20</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 172.

Podemos identificar, neste plano tripartido entre a eternidade de Deus Criador que dá origem ao mundo espiritual, a queda na temporalidade do mundo material e a glorificação na nova criação celestial, uma certa herança da visão neoplatônica patrística de autores como Orígenes acerca da realidade dividida em três esferas distintas: a esfera superior da realidade puramente espiritual e eterna de Deus; a do mundo material, sujeita à mudança e à degradação; e a esfera intermédia do *pleroma* onde habitavam as substâncias inteligentes com os seus corpos espirituais. O *pleroma* não é aqui entendido no sentido gnóstico monista da realidade absoluta e eterna divina constituída pela emanção de éones do invisível Protoprincípio ou Abismo<sup>21</sup> e que perante a insatisfação de um deles se constituiria num caos, exigindo a necessidade dos éones da matéria e do demiurgo, procedendo os corpos daquela e as almas deste, mas é compreendido no sentido de uma realidade celestial, partilhando os atributos divinos da sabedoria, perfeição e imortalidade, no sentido de uma realidade criada distinta de Deus, com seres livres à sua imagem e semelhança.

Ao contrário da visão monista gnóstica, assumida, nos sistemas teosóficos do idealismo alemão, pela sequência de gênese, queda e retorno – convertida pela tríade hegeliana de tese, antítese e síntese, e pela tríade brunina de homogêneo, heterogêneo e reintegração –, o mundo e o homem não são a ínfima emanção do último dos éones, num desterro que tem por objetivo purgar a culpa, mas antes realidades espirituais criadas por vontade de Deus para participar dos seus bens. É a rutura dessa harmonia que dá origem à segunda criação da realidade sensível. Nesta perspetiva, a queda não se dá no próprio Ser, que se diversificaria degradativamente nos seres sensíveis, mas na realidade intermédia dos seres espirituais originados desse supremo Ser ou Princípio divino.

De acordo com esta visão cristã influenciada pela noção grega de tempo cíclico, o mundo sensível é o resultado de uma queda do mundo inteligível por via de uma degeneração moral, mas tenderá a retornar à condição originária por ação da graça de Cristo e pela purificação da alma humana de toda a mancha de malícia: o fim é reparado de acordo com o início,

172 <sup>21</sup> Cf. Ireneu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, São Paulo, Paulus, 2013, p. 31.

quando Deus for tudo em todos<sup>22</sup>. Fica da visão gnóstica e platônica a tensão entre a concepção negativa do mundo material pela noção de queda e a concepção otimista da restauração universal. No entanto, as perspectivas negativas são mitigadas pela introdução da visão cristã de que a realidade originária celestial também é corpórea, porque só Deus é espírito puro, e de que a restauração não se dá por um movimento puramente circular de regresso ao puro espírito por libertação da matéria, mas num movimento espiralar de consumação, que inclui a realidade criada do mundo sensível na memória da vivência histórica. Contudo, a ideia reitora desta metafísica é a noção heterodoxa da queda de uma condição anterior de perfeição, constituindo-se a saudade como o sentimento de algo bom que se perdeu e como o movimento ontológico de restauração dessa unidade afetada.

Considera Orígenes que, em resultado da queda, as inteligências ou substâncias puramente racionais se revestem de um corpo material mais ou menos opaco de acordo com a gravidade da culpa: a degradação ou decadência da *mente* ou *nous* da sua condição espiritual para a condição inferior e psíquica da *alma* não é igual em todos<sup>23</sup>. Partindo do princípio de que só Deus é Espírito Puro, considera o filósofo cristão oriental que, na primeira criação, Deus concebeu um determinado número de seres racionais e a quantidade de matéria necessária para a sua existência<sup>24</sup>. Mas, ao contrário de Platão, o filósofo de Alexandria introduz a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, considerando que estas naturezas racionais não são eternas: antes não eram e passaram a ser por doação de Deus<sup>25</sup>. A noção de preexistência em Orígenes não tem o mesmo significado da preexistência em Platão, porque também as substâncias espirituais do mundo superior não material são criadas, não são coeternas ou simples emanações degradadas da mesma e única substância divina.

---

<sup>22</sup> Cf. Orígenes, *De Principiis*, III, 6, 3, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2015, p. 771.

<sup>23</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 8, 3-4, *Op. Cit.*, p. 463.

<sup>24</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 9, 1., *Op. Cit.*, p. 471.

<sup>25</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 9, 2., *Op. Cit.*, p. 471.

Mas ao conceder-lhes a vontade e a liberdade, o movimento destas criaturas racionais de corpos espirituais resplandcentes não se dá de forma reta e íntegra: a carência do bem leva a que cada mente seja arrasada para o mal. Para as resgatar e impedir que se aniquilem no nada, Deus criou o mundo sensível e diverso, de acordo com a variedade das criaturas racionais<sup>26</sup>. Inicialmente, de acordo com a primeira criação, as substâncias racionais e intelectualmente espirituais estavam revestidas de corpos celestes e espirituais, que, por causa do pecado, se tornaram materialmente densos e opacos<sup>27</sup>, exigindo uma segunda criação, que é a criação do mundo visível e diversificado, para acolher a variedade das naturezas racionais<sup>28</sup>. A causa da primeira criação e das suas substâncias racionais, sem variedade e mutação, é apenas Deus bom, justo e onnipotente, mas a causa da segunda criação e das suas almas diversas é a faculdade do livre-arbítrio<sup>29</sup>. Todas as mentes ou substâncias espirituais foram concebidas na primeira criação de forma idêntica e apenas se diversificam em almas corpóreas melhores ou piores pelo exercício do livre-arbítrio.

Todo o mundo sensível da segunda criação será libertado da escravatura da corrupção quando os filhos de Deus, que estão decaídos e dispersos, se purificarem dos vícios do mal e Deus for tudo em todos<sup>30</sup>. A divina providência atribui a cada um a condição que merece: aqueles que permanecem no estado inicial de bem-aventurança, que é semelhante ao estado final futuro, obtêm o estado da ordem angélica; os que se separam do estado originário de bem-aventurança, mas que, pelo castigo e pelo mérito, imitam a Deus, podem regressar a essa condição no novo Céu e na nova Terra; contudo, aqueles que se entregam à indignidade e à maldade ficaram separados da unidade da comunhão final. No entanto, no fim, todos terão a possibilidade de redenção. Também os demónios serão regulados pela razão e, por meio de suplícios maiores ou menores

<sup>26</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 9, 2., *Op. Cit.*, p. 473.

<sup>27</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 2, 1-2., *Op. Cit.*, pp. 343-345.

<sup>28</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, III, 5, 4, *Op. Cit.*, p. 751.

<sup>29</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, II, 9, 6, *Op. Cit.*, pp. 483-485.

174 <sup>30</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, III, 6, 3, *Op. Cit.*, p. 771.

bem como pelo ensinamento dos anjos, ascenderão à realidade superior<sup>31</sup>. É assim porque, como defende Orígenes, contra as posições maniqueias, se Deus for tudo em todos, não se pode dizer que Deus estará presente em alguma porção de maldade, nada estará vazio do bem de Deus<sup>32</sup>. Quando Deus for tudo em todos, este mundo não estará sujeito a uma aniquilação total, mas a sua substância material será espiritualizada<sup>33</sup>, naquilo a que designa de consumação e restauração de toda a realidade<sup>34</sup>. Esta restauração universal (*ἀποκατάστασις*) implica a conversão do demónio, que não é mau enquanto natureza, porque não é um princípio absoluto e provém do ser bom de Deus, mas é mau pelo pecado<sup>35</sup>.

No contexto desta filosofia cristã de influência oriental, a filosofia da saudade de Leonardo Coimbra, que não aceita a teoria da criação *ex nihilo*, apropria-se da teoria origenista da queda e da restauração, desenvolvendo uma antropologia em que o homem tem como destino a *universal ressurreição*<sup>36</sup> e uma cosmologia em que o mundo tem como fim a restauração integral com a espiritualização total da realidade corpórea<sup>37</sup>. Leonardo partilha com Orígenes a ideia de que Deus não estaria numa situação imóvel de paz e solidão antes da criação temporal do mundo, mas como ser onipotente desde sempre exerceu o seu domínio amoroso e criador de mundos e seres espirituais<sup>38</sup>. Fiel à teoria platónica da preexistência das almas, Leonardo parece ir ainda mais longe na sua heterodoxia ao não conceber a realidade eterna de Deus sem a reali-

<sup>31</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, I, 6, 2-3, *Op. Cit.*, pp. 277-287.

<sup>32</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, III, 6,3, *Op. Cit.*, p. 771.

<sup>33</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, I, 6, 4, *Op. Cit.*, pp. 289.

<sup>34</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, I, 6, 9, *Op. Cit.*, p. 789.

<sup>35</sup> Cf. *Id.*, *De Principiis*, III, 6, 5, *Op. Cit.*, p. 777. A tese da salvação ou conversão do diabo constituiu a única acusação formal de heresia que sofreu, exigindo que desse explicações ao Papa Fabián.

<sup>36</sup> Cf. Leonardo Coimbra, “A Rússia de hoje e o Homem de sempre”, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp. 257-258.

<sup>37</sup> Cf. *Id.*, “O dia da Saudade”, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 204.

<sup>38</sup> Cf. Orígenes, *De Principiis*, III, 5, 3, *Op. Cit.*, pp. 745-747.

dade coeterna das almas<sup>39</sup>. Mas isso entra em contradição com o facto de assumir a noção cristã de criação, pois esta estabelece a diferença entre uma “realidade outra” criada e contingente, que é, mas poderia não ser, e uma “realidade da mesma e única substância” emanada e necessária, que não poderia deixar de ser. Ao assumir a noção de criação, já está a admitir que as almas intelectivas não são eternas e divinas como eram em Platão. Embora Platão também aplique o termo “criação”, este não tem o significado que virá a adquirir na filosofia cristã. A única solução para resolver esta contradição sem se perder a especificidade cristã de criação é conceber que a noção de coeternidade é aplicada por Leonardo apenas no sentido kairológico de se conceber que essa diferença entre Deus criador e a realidade das criaturas não constitui um intervalo temporal, porque no seu entender, na perspectiva divina, a ação criadora é constitutiva da sua essência e é permanente. A realidade intermédia dos mundos e substâncias espirituais não pode ser concebida, em termos cronológicos, como posterior ao princípio divino, mas deve sê-lo em simultâneo, sem que isso signifique que sejam o mesmo. A noção de que se trata de uma criação e não de uma mera emanção preserva o carácter transcendente de Deus em relação aos seres espirituais e a noção relacional de alteridade nessa instância divina da Origem.

O Princípio não é o Uno de que resulta o múltiplo por cisão, mas o Princípio é já essa quase coeterna relação entre a Consciência divina e as consciências que vivem em harmonia na identidade dos mundos espirituais sob a luminosidade criadora do Verbo<sup>40</sup>. Por esta razão, a queda não é concebida como uma cisão no Ser ou no Uno, emanando o múltiplo, tal como pode ser entendida nas metafísicas da imanência de Sampaio Bruno e de José Marinho, na linha do monismo alemão de Eduard von Hartmann, mas corresponde, tal como em Orígenes, à separação ou ao afastamento das criaturas em relação ao seu Criador. Ao contrário de José Marinho, que tem como ponto de partida o Uno e atribui à *cisão do ser enquanto ser* toda a multiplicidade, no sentido de irremediável

<sup>39</sup> Cf. Leonardo Coimbra, “Do Amor e da Morte”, in *Op. Cit.*, p. 204.

trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita<sup>41</sup>, Leonardo Coimbra parte da noção trinitária do múltiplo ou da relação e considera a cisão ou queda como o afastamento das almas que, criadas com livre-arbítrio, se autonomizaram e afastaram em direção ao aniquilamento. A segunda criação da condição existencial dos mundos diversos de corporeidade sensível, sujeitos à degradação e à morte, é o meio de socorro para resgatar ou redimir os seres espirituais decaídos, constituindo-se como um exílio, passando “por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida”<sup>42</sup>.

### A saudade da condição originária escatológica do Paraíso futuro no movimento cristão teleológico e espiralar da sua consumação e plenificação

Ora, chegou o momento de voltar a fazer a pergunta inicial: em Jesué Pinharanda Gomes, podemos encontrar uma teoria da saudade nos termos neoplatônicos gnósticos de uma metafísica da cisão e da reintegração na indiferenciação da unidade ou nos termos judaico-cristãos de uma metafísica da criação e da redenção? Nos termos negativos de associar a saudade à contingência e à diversidade da existência temporal ou no sentido positivo de relacionar a saudade com o dinamismo amoroso da relação que é, na Terra, apenas uma prefiguração da plenitude que será no Céu? No sentido grego do tempo circular de regresso ao mesmo da Origem ou no sentido judaico-cristão do tempo linear com o movimento espiralar de ascensão para a plenitude escatológica que, em termos ontológicos, significa a consumação espiritual de toda a criação e que, em termos gnosiológicos e teológicos, significa a elevação metanoica do conhecimento dianoético para o conhecimento noético que, por sua vez, proporcionará o salto para a visão contemplativa da plena consciência em Deus descrita pela noção e pelo êxtase místico<sup>43</sup>?

<sup>41</sup> Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 66.

<sup>42</sup> Cf. Leonardo Coimbra, “Jesus”, in *Op. Cit.*, p. 258.

<sup>43</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade, esperança e metanóia”, in Maria Celeste Natário *et al.*, *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, 177

Recordemos que a metafísica da saudade apresentada por Leonardo Coimbra significa essa esperança de regresso, não de forma circular, como um regresso ao mesmo da Origem, à maneira grega do retorno à unidade, mas de forma espiralar, integrando nesse movimento redentor o dinamismo aberto e imponderável de uma ascensão para o infinito amor de Deus, que culmina com a consumação de toda a realidade criada, assumindo a história e a identidade pessoal nessa plenificação. Esta noção futurante da saudade também é evidenciada por Pinharanda Gomes, que identifica neste sentimento a experiência relativa, transitória e contingente da participação na absoluteidade do Ser e, ao mesmo tempo, a expectativa psicológica e a esperança escatológica da participação plena na vida divina pela ação da Graça<sup>44</sup>. Nesse sentido, partilha com Leonardo Coimbra a noção de que a saudade tem um caráter ontológico que não se traduz apenas pela manifestação do efêmero e do contingente, mas também pela manifestação do movimento para a comunhão na eternidade divina. Contudo, em relação a este ponto há uma distinção relevante.

À semelhança de Orígenes, Leonardo apresenta a redenção da criação como a restauração dos corpos opacos nos corpos espirituais resplandecentes da Origem, mas considera que nela não se dá a supressão da saudade, pois esta é um dos atributos ou transcendentais da relação divina das criaturas com o Criador: “suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse e do amor”<sup>45</sup>. De modo distinto, Pinharanda Gomes considera que a saudade, protensa de esperança na nova criação, tem um caráter pascal ou intermediário de passagem e acabará por fenecer quando se derem a consumação do mundo na Glória e a visão beatífica, porque tudo morre, e fica apenas o amor pleno<sup>46</sup>.

---

Zéfiro, 2008, pp. 86-87.

<sup>44</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 79.

<sup>45</sup> Cf. Leonardo Coimbra, “Sobre a saudade”, in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. v, t. II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 333.

178 <sup>46</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade, esperança e metanóia”, in *Op. Cit.*, p. 90.

Consideramos nós, com Leonardo e de modo distinto de Pinharanda, que a saudade, como sentimento de amor, permanece na glória de Deus não por defeito, no sentido de carência, mas por excesso, no sentido de abundância, porque a relação com Deus é de eterna inventividade e originalidade, não se esgotando a vida num acabamento. A saudade é uma manifestação do amor e este não se esgota, não se exaure na Terra e muito menos no Céu. Neste plano do amor na vida gloriosa da eternidade de Deus, como sublinha Manuel Cândido Pimentel, estamos a falar não de saudade no sentido de carência e de insatisfação, mas sim de *saudade satisfeita* que, sem deixar de ser saudade, mantém a consciência dos laços de fraterna comunhão que abraçam os seres à plenitude do Ser pessoal, e não abstrato, de Deus<sup>47</sup>.

Leonardo e Pinharanda partilham a noção de que a saudade tem um caráter salvífico, mas, neste último, surge ainda num sentido meramente instrumental e associada à contingência da temporalidade, não admitindo que também ela pode ser transfigurada na Glória. Se atribuímos à saudade uma dimensão ontológica, não podemos dizer que desaparecerá na eternidade. É certo que desaparecerá no que tem de contingente e relativo associado ao sofrimento da perda e da ausência, mas não desaparecerá enquanto sentimento amoroso inerente à alteridade. A não ser que admitamos a eternidade no sentido monista de uma realidade indiferenciada, em que a relação dá lugar ao vazio da pura unidade, perdendo-se a alteridade e com ela a saudade. Mas se considerarmos o Ser em termos analógicos, tal como é proposto pela filosofia medieval cristã, compreendemos que a unidade não exclui a pluralidade e a identidade não exclui a diversidade da relação e da individualidade. Na plenitude escatológica de Deus, a vida será em comunhão fraterna e não em fusão com a diluição dos seres no Ser, pelo que a visão beatífica também não será uma decifração do Mistério de Deus, pois nesse caso estaríamos a reduzi-lo a um enigma. A unidade em Deus será de relação, pelo que a alteridade dos outros no outro permanecerá e com ela a permanente novidade e origi-

<sup>47</sup> Cf. Manuel Cândido Pimentel, “Da saudade em Deus”, *Cadernos Vianenses*, t. 34, 2004, p. 92.

nalidade da diferença, num dinamismo amoroso de Excesso. No nosso entender, a saudade contém uma esperança essencial que não fenece.

Pinharanda também defende que a saudade encerra uma dimensão ontológica, não se reduzindo, no plano fenomênico, à memória afetiva, volitiva e intelectual de uma objetividade exterior posta pela imaginação humana no contexto da experiência de amor e liberdade, mas contendo a dinâmica do Espírito e constituindo-se, enquanto memória ôntica, na mais íntima subjetividade do ser enquanto *sui-dade* ou o *próprio de si*<sup>48</sup>. Na necessidade de uma referência à pronominação reflexa, como o que estando em si se descentra em relação a si, a saudade, em termos antropológicos, permite que o eu se conheça a si mesmo<sup>49</sup>, nessa correlação entre saudade e alteridade, o mesmo e o outro. No mesmo sentido, a saudade, em termos ontológicos, constitui o dinamismo relacional de envolvimento aproximativo entre o mesmo e o outro, o ser e o conhecer, a essência e a existência, o universal e o singular, a unidade e a multiplicidade.

Então, a saudade é o que resta, à parcela, do saber do todo; é o que à multiplicidade resta da participação na unidade; é o que o limitado sabe do ilimitado, o que o existir sabe do ser, o que a origem sabe do princípio, o que a existência sabe da essência. É, ainda, o que vincula a alma à razão, o que surge como possível vislumbre da visão unívoca, em que, dada a cisão, o substantivo sabe de quanto nele persiste de insubstante.<sup>50</sup>

Mas não pressupõe esta explicação uma metafísica monista da cisão no Ser, em que o outro não é mais do que um simples modo da mesma e única substância universal, à semelhança de Espinosa? O recurso à terminologia monista de José Marinho parece apontar nesse sentido e, como identifica Renato Epifânio, há uma afinidade entre a teoria da saudade de Pinharanda e a reflexão marinhiana da teoria do Ser e da Verdade, no reconhecimento de que esta não é um mero sentimento humano, mas uma real pulsão ontológica, não apenas do homem e de todos os seres

<sup>48</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade e Ser”, in *Op. Cit.*, p. 375.

<sup>49</sup> Cf. *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in Dalila L. Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, p. 179.

relativamente a Deus, mas também de Deus em relação à sua própria absoluteidade<sup>51</sup>. Quer isto dizer que, pela saudade, não apenas o homem se experimenta como “compartícipe de todos os seres no Ser universal”<sup>52</sup>, mas também o próprio Deus se rememora<sup>53</sup>.

Por distinção em relação à metafísica aristotélico-tomista de Amorim Viana, que concebia o divino como eterno e imutável, José Marinho enquadra-se na perspectiva de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes, que concebe a verdadeira realidade do ser de Deus e do ser do Cosmos como uma dupla face na relação de tempo aberto entre o que foi e é para ser, só captável por uma racionalidade transdiscursiva<sup>54</sup>. Nesta perspectiva heterodoxa, Deus surge como a realidade que se transmuta no tempo, ou seja, como a totalidade que se desdobra entre a Eternidade e a Temporalidade, constituindo-se como saudoso de si mesmo: pela alteridade desse desdobramento, a suidade do ser de Deus conhece-se a si mesma. No entanto, Pinharanda Gomes parece não seguir a noção monista de Eduard von Hartman, espelhada em Sampaio Bruno, de que, na consciência do homem, Deus reconhece-se a si mesmo e por ele redime-se no regresso à unidade de si, entretanto perdida por mistério, porque considera que “Só Deus não tem suidade. Se Deus é Deus, não se confronta, enquanto Deus, com outro Deus [...] Deus não é saudoso, porque não é um mesmo perante o qual se situe dialecticamente um outro”<sup>55</sup>. O autor justifica esta posição, esclarecendo que a suidade apenas se conhece pela alteridade no desejo de união, a qual não existe em Deus, que já é a

<sup>51</sup> Cf. Renato Epifânio, “Entre José Marinho e Jesué Pinharanda Gomes. A respeito do conceito de saudade”, in Maria Celeste Natário *et al.*, *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 282.

<sup>52</sup> Cf. António Quadros, “Teixeira de Pascoaes e a filosofia da saudade”, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 283.

<sup>53</sup> Cf. José Marinho, *Aforismos sobre o Que mais Importa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 149.

<sup>54</sup> Cf. *Id.*, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

<sup>55</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 197. 181

absoluta e perfeita unidade<sup>56</sup>. No homem, a procura de unidade entre o mesmo e o outro faz-se por aproximação, que nunca é plenamente consumada, e, por isso, é que é saudade, pois o envolvimento nunca significa a posse. O outro é sempre mistério, como o absolutamente outro é mistério.

Só o homem tem saudade de Deus, porque só Deus é o verdadeiro outro, entendido por Pinharanda Gomes, à semelhança de António Dias de Magalhães, como imutável e eterno. Desta forma, teremos de entender a sua teoria da saudade, não no contexto da teoria regressionista de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes, mas no contexto da teoria finalista de Leonardo Coimbra. Então, como entender a alusão à teoria da cisão de José Marinho segundo a qual a saudade é multiplicidade substante que resta da participação na unidade insubstante<sup>57</sup>? Compreendendo que o autor não se está a referir à pluralidade como simples emanção resultante da cisão na unidade nem à saudade como inerente a todo o ser, mas apenas à alteridade do ser cósmico da individualização e da singularização enquanto Universo em que se insere o homem, podemos dizer que a saudade É-nos, no sentido em que surge como o instante em que ser e não ser, saber e não saber se confundem, não apenas de forma enigmática, mas também de forma misteriosa<sup>58</sup>.

Mas esta realidade presentificada na saudade significa algo de absolutamente indistinto, em que o mesmo e o outro são o mesmo pensamento? Responde Pinharanda Gomes que não, justificando que a singularidade e a multiplicidade são características da existência e da saudade, invocando a noção leonardina de comunhão entre as singularidades do mesmo e do outro na participação do universal<sup>59</sup>. A saudade é real na singularidade enquanto existe outro singular como apetência e um universal como referência. Por exemplo, a relação entre amantes na presença do outro como imagem que deixa a ausência, tendo o amor como referência<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 181.

<sup>57</sup> Cf. *Id.*, “Saudade e Ser”, in *Op. Cit.*, p. 376.

<sup>58</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 377.

<sup>59</sup> Cf. *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 182.

182 <sup>60</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 184.

O *ontos* revela-se nos entes pela singularidade e pela multiplicidade sem perder a sua unidade, e o saber de tal relação de ausência do Ser na singularidade apenas se realiza na experiência da saudade vivida pelo homem que é um ser racional e emocional<sup>61</sup>. Mas, para descrever esta singularidade, o autor regressa a José Marinho e à sua teoria da cisão, explicando que os singulares se originam no ato de cisão de um princípio atuando na solidão do geral de que decaíram<sup>62</sup>. Parece que há um oscilar entre a metafísica monista da cisão e da emanação de José Marinho e a metafísica analógica da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, na explanação da ontologia da saudade, pelo que surge novamente a questão: a satisfação da saudade significa a aniquilação da singularidade e a reintegração no homogêneo ou a comunhão dos seres com o Ser de Deus sem perda da identidade pessoal? Significa a restauração da unidade indiferenciada ou a plenificação no amor da unidade plural?

#### A saudade futurante de Deus e do seu plano de plenificação

Bom, a resposta, por um lado, parece clara: há uma correlatividade entre saudade e alteridade, pelo que se não há saudade na visão beatífica, significa que não há alteridade, mas sim uma identidade plena. Estaríamos na tese unívoca da reintegração na unidade ou Indistinção. Mas, por outro lado, não é assim tão evidente, porque Pinharanda considera que, na síntese final, a mesmidade e a alteridade, enquanto saudades, permanecem incindíveis. Se no processo a saudade se afirma na condição de ausência, na síntese conglobativa do mesmo e do outro, afirma-se na condição de presença: “a saudade e a alteridade permanecem, apesar da unidade”<sup>63</sup>.

Assim, voltamos a enfrentar uma tremenda dificuldade: não tínhamos já chegado à conclusão de que a saudade vivida nos singulares se deve à queda ou à cisão da unidade e que na restauração desta desaparece a saudade que os seres tinham do Ser ou de Deus? Como é que agora se afirma que a saudade permanece? A diferença reside no facto de Pinha-

<sup>61</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 187.

<sup>62</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 192.

<sup>63</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 195.

randa conceber que, na comunicação unitiva de alteridade e mesmidade, a saudade inerente à alteridade como carência do mesmo e à mesmidade como carência do outro se dá na forma de presença. O mesmo e o outro não deixam de ser nessa unidade. Mas quanto maior for a distância na relação entre alteridade e mesmidade, maior será a consciência que a saudade tem de si. No íntimo diálogo entre mesmidade e alteridade, a saudade como princípio do conhecimento dessa relação exprime-se melhor através da vivência do que por meio de uma clarividência consciente<sup>64</sup>. Por isso, a linguagem lírica surge como a mais adequada para transmitir essa relação saudosa e analógica do mesmo e do outro, do uno e do múltiplo, da transcendência e da imanência, de Deus e do mundo.

A saudade situa-se num centro kairológico que referencia a temporalidade nas formas de pretérito, presente e futuro, bem como a espacialidade nas formas de longínquo, próximo e deviniente, numa dinâmica dialética entre os dados mediatos e os imediatos que constitui uma base experimental e especulativa que permite ir para além do espaço e do tempo na unidade da eternidade. Na proximidade do mutável da temporalidade e da espacialidade, a saudade afirma-se consciente perante o imutável da eternidade e da imensidade, no desejo da pátria celeste<sup>65</sup>. Numa rigorosa invocação ao caráter analógico do ser, afirma Pinharanda que nenhuma individuação se assegura sem a unição e que nenhum singular se garante sem o universal. Apresenta a primazia do universal em relação ao que se cinde em liberdade, explicando que nenhuma suidade ou singular se sabe senão por referência à unidade e que, para além do plano horizontal da comunicação entre suidades e alteridades, também há o plano vertical da comunicação com o primeiro princípio em que se anulam as diferenciações equívocas. Em termos teológicos, significa que a saudade, na apreensão temporal e espacial da vida contingente e finita que não tem princípio intrínseco nem fim em si mesma, encerra uma forma soteriológica de desejo da vida eterna e infinita<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 196.

<sup>65</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 197.

184 <sup>66</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 199.

A mesmidade não é o fim da alteridade ou vice-versa, porque a ação amorosa entre elas tem como fim a realidade outra e última que lhes está acima, naquilo que Pinharanda descreve, de forma paradoxal, como sendo exterior e, ao mesmo tempo, inerente. O pensador admite que a eternização do conhecimento saudoso exige o conhecimento solvente da divindade que se dá à unidade divina de forma direta, tal como acontece nas práticas ascéticas orientais, ou de forma indireta pela alteridade da razão judicativa e da fé amorosa, como acontece nas ascéticas grega e hebraica<sup>67</sup>. Estas duas dimensões viriam a confluir no Cristianismo, que apresenta o reino de Deus como um mundo não sujeito à mudança e à corrupção, e que Pinharanda Gomes descreve como uma instância já não cósmica de vida material, sem geração e sem degradação ou pecado, mas como uma realidade imaterial e espiritual de vida terna<sup>68</sup>.

Por esta justificação, podemos, pois, desde já concluir que não se trata de um paraíso terreno à maneira das correntes milenaristas, mesmo que prefigurando o paraíso definitivo na ordem celestial, como se apresenta na obra do Padre António Vieira. De que realidade imaterial se trata? Da condição originária cósmica perdida de Orígenes, da condição futura da vida ressuscitada na comunhão de Deus de Santo Agostinho e de São Tomás ou dessa condição futura como transfiguração da condição originária pela incorporação das virtualidades do dinamismo histórico e temporal, nos termos apresentados por Leonardo Coimbra?

Na perspectiva patrística da dupla criação ainda encontramos alguns resquícios da cosmogonia mítica das esferas divinas celestes, pelo que será útil conceber uma alternativa metafísica de inspiração cristã que nos permita perspetivar a teologia da saudade de forma mistérica, aproveitando o desenvolvimento filosófico de autores como São Gregório de Nissa, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Embora pertencente à mesma Escola de Alexandria, São Gregório de Nissa apresenta uma nova interpretação para a teoria da dupla criação, que será depois aprofundada e clarificada por Santo Agostinho e por São Máximo Confessor. Em algumas obras do filósofo cristão de Alexandria, a

<sup>67</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 200.

<sup>68</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 201.

origem da existência da alma não é anterior nem posterior à formação do corpo, mas simultânea à formação deste no momento da fecundação<sup>69</sup>. O homem é uno na sua composição de alma e corpo e, por isso, tem uma origem comum: a alma está presente no embrião desde o momento da fecundação, embora de forma potencial e invisível<sup>70</sup>. Assim, defende o autor que se, na ordem da intencionalidade e da presciência, Deus estabelece antecipadamente todo o *pleroma humano*, na ordem existencial da criação dos seres particulares sensíveis, uma realidade não precede a outra<sup>71</sup>. A noção de primeira criação não é a criação no sentido de uma realidade celestial anterior à queda, mas a criação à imagem, intencional, na mente divina, e corresponde historicamente à sua realização escatológica, ao passo que a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que a realidade virtual do pleroma da humanidade se vai realizando ou concretizando<sup>72</sup>.

Nesta perspetiva, Santo Agostinho também vai defender que os seres materiais não provêm da substância divina nem de algo preexistente, mas são feitos a partir do nada (*ex nihilo*) segundo o modelo das ideias que estão na mente de Deus. Numa conciliação entre a filosofia platónica e a cristã, defende Agostinho, por via da teoria da participação, que o pensamento arquétipo de Deus não possui apenas o universal dos géneros e espécies, mas também o singular dos indivíduos concretos: tudo aquilo que existe participa da razão eterna<sup>73</sup>. Esta ideia de participação do Criador na realidade criada, usada para conceber a imanência sem excluir a transcendência, é representada, na teoria da sau-

<sup>69</sup> Cf. Gregório de Nissa, “De anima et resurrectione dialogus”, V, in Gregório de Nissa, *A Criação do Homem, a Alma e a Ressurreição, a Grande Catequese*, São Paulo, Paulus, 2011, p. 255.

<sup>70</sup> Cf. *Id.*, “De hominis opificio”, cap. xxix, in Gregório de Nissa, *A Criação do Homem, a Alma e a Ressurreição, a Grande Catequese*, São Paulo, Paulus, 2011, pp. 146-147.

<sup>71</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 146.

<sup>72</sup> Cf. Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 189.

dade de Jesué Pinharanda Gomes, pela noção de “presença inerente”<sup>74</sup>. Enquanto imóvel e absoluta alteridade, Deus está ausente na saudade que trespassa as criaturas, mas, como princípio do movimento, Deus é presença inerente a esse movimento saudoso, proporcionando a compreensão da relação entre a causa e a consequência, o princípio e o fim. No desenvolvimento cognitivo da saudade dá-se, ao mesmo tempo, uma regressão para a principialidade e uma progressão para a finalidade<sup>75</sup>, ou seja, ocorre o reconhecimento de que a primeira causa também é a última e uma esperança de união nessa divindade, de forma que se satisfaça a carência de perfeição e incorruptibilidade. Quando se der a consumação em Deus, a saudade deixa de o ser<sup>76</sup>.

Como enuncia Santo Agostinho nas *Confissões*, o homem foi criado por Deus e o seu coração permanece inquieto enquanto não regressar ao seu amor, isto é, ao estado de perfeição e harmonia que está no desígnio criador de Deus para a humanidade e que aparece prefigurado no mito do paraíso bíblico<sup>77</sup>. Pinharanda descreve esta realidade com recurso à expressão “fome de Deus”, do Padre Dias de Magalhães, e explica que aquilo de que a saudade carece não é da mesmidade, enquanto saudade, mas da alteridade, quer no plano horizontal e relativo do outro, quer no plano vertical e absoluto de Deus<sup>78</sup>.

Este regresso ao amor criador não representa o sentido cíclico grego de voltar para a condição da preexistência das almas após a libertação do corpo, mas antes o regresso ao futuro no sentido bíblico linear de ascensão à plenitude da vida gloriosa da ressurreição em corpo espiritual, um corpo que não muda de natureza, mas antes de qualidade, de forma a poder habitar no paraíso celestial sem sofrer de fome e de doença e sem estar sujeito à morte<sup>79</sup>. Claro que esta progressão para o paraíso futuro da vida em Deus expressa o acontecimento escatológico

<sup>74</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 201.

<sup>75</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 201.

<sup>76</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 202.

<sup>77</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, I, 1.

<sup>78</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 202.

<sup>79</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XIII, 23.

da coincidência na unidade divina que é princípio e fim, alfa e ómega. Pelo que esta visão integradora da realidade criada neste desígnio de consumação na divindade é apresentada por Pinharanda na advertência de que esta fome de Deus não significa uma sede metafísica do singular que se quer desligar da história, mas significa uma carência do amor de Deus que se traduz pela necessidade do amor ao próximo<sup>80</sup>. Na oração e na caridade, a saudade dispõe de instrumentos que fazem diminuir a carência dessa unidade divina plena que a limita: “a saudade actua por amor, por amor dando, e por amor recebendo”<sup>81</sup>.

Também Máximo Confessor procura conciliar o sentido cíclico grego com o sentido linear da tradição judaico-cristã, mas afastando-se da posição de Orígenes, na medida em que parte não de um estado paradisiaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor, há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (logos), mediante a qual fomos criados<sup>82</sup>.

A encarnação significa o ato supremo de dádiva, que, enquanto manifestação do amor, não corresponde ao mero plano da reciprocidade na solidariedade dos singulares, mas antes à presença redentora do amor do Espírito que certifica sobrenaturalmente pela Graça a saudade natural de Deus e de imortalidade. Na condição existencial, a saudade significa a presença do Espírito na sua universal ausência, porque este é ao mesmo tempo transcendente e imanente a ela. Recorrendo à imagética da clássica contraposição entre a realidade contingente das criaturas na Terra e a realidade absoluta do Criador no Céu, afirma Pinharanda Gomes que, na condição mundana das mutações e corrupções, a saudade se constitui como esperança da permanência e da incorruptibilidade: “a mão pela

<sup>80</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 202.

<sup>81</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 203.

qual a criatura acena ao Criador” mediante a dinâmica da interrogação e da contemplação:

Deus é, então, a última instância quesitada pela instável e precária saudade. Deus é a longínqua presença, capaz de encher o vazio existente na saudade e, deste lado, a saudade é a única hipótese entificada, capaz de entender e crer o que a pode encher, preencher e transmutar.<sup>83</sup>

A saudade na carência de alteridade é testemunho evidente da existência do outro enquanto criatura, no plano da natureza e da história, e do outro enquanto Criador, no plano da eternidade e da essência. Identificamos nesta linguagem alguma afinidade com a metafísica medieval cristã? À semelhança de Agostinho e de Máximo Confessor, para São Tomás de Aquino, a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina, pelo que a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto<sup>84</sup>. Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo<sup>85</sup> e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina.

Ora, se concebermos esta participação no sentido de uma relação analógica entre a mesmidade e a alteridade, podemos encontrar nesta reflexão um certo fundamento para a caracterização da relação saudosa entre o Ser e os seres em Pinharanda. Mas então como compreender a recusa do autor em relação à noção de participação? Porque associa este conceito à visão atomista em que o diverso ou o singular surge desmiado separado, apesar da existência do todo ou do universal. Assim,

<sup>83</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 206.

<sup>84</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

<sup>85</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, I, q.15, a.2.

acrescentando à *saudade de* o movimento profético e teleológico da *saudade para*, no sentido de que visa não o mesmo mas o outro-criatura ou o outro-Criador, Pinharanda Gomes caracteriza o ser comum ao mesmo e ao outro no sentido substancialista e não atomista pelo recurso ao termo “comunhão”: “a saudade manifesta-se como um sinal diversificado dessa mesma substância”<sup>86</sup>. O amor ao próximo e a Deus experimentado na saudade atualiza-se como comunhão, porque há uma unidade essencial nessa relação, não obstante o particular aparecer como separado do todo, isto é, apesar das criaturas surgirem separadas do Criador:

Neste contexto se configura uma perspectiva da revelação e da redenção, pela qual os homens, existencialmente individuados, são essencialmente unidos, já por necessidade inerente à ideia de identidade, já por consequência da relação espiritual que, assinalada pelo Espírito, é uma atualidade do amor, na relação do universal com o singular, e pois, de Deus com o Homem. Em termos catequéticos se diria: o Espírito, que é amor, procede do pai e do filho, e com ambos é adorado. Assim, o Cristo seria o acto histórico em que melhor a saudade se manifestou como saudade no homem para Deus.<sup>87</sup>

Esta relação é descrita por Tomás de Aquino nos seguintes termos: Deus produziu para fora de si *ad extra* possíveis participações particulares e múltiplas da sua essência criadora, porque o bem enquanto bem é difuso de si, comunicando-se a outros seres semelhantes a si<sup>88</sup>. A natureza dos entes criados depende desta contínua participação e comunicação de ser pela presença constante do *Ipsum Esse Subsistens*, de forma a não voltarem ao nada. Por isso, o fim para que tendem as criaturas com inteligência e vontade, à semelhança do Criador, é a plenitude eterna do bem na comunhão universal de fraterna relação. Pelo movimento livre e dinâmico para o bem que, de acordo com o plano divino, encerra uma dimensão temporal, toda a criação caminha para a sua maturação esca-

<sup>86</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 209.

<sup>87</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 210.

190 <sup>88</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.19, a.2.

tológica na procura da imagem perfeita que só existe na intencionalidade divina. De acordo com a teoria teleológica da redenção de Tomás de Aquino, sob a influência explícita de Aristóteles, todas as coisas estão orientadas para o fim último da bondade divina, de acordo com a razão de ordem ou providência existente nelas e que preexiste na mente divina<sup>89</sup>. Todas as coisas estão submetidas à providência divina que consiste em ordenar as coisas a um fim que ultrapassa a natureza criada e que consiste em ver Deus na vida eterna<sup>90</sup>.

Este dinamismo teleológico está presente em Pinharanda Gomes através da noção de *saudade do mesmo para o outro*, numa consciência de devir em que o ser manifestado muda de forma sem deixar de ser o que é. Assim, em diálogo com Gaspar Frutuoso, a saudade, em Pinharanda Gomes, projeta-se no sentido futuro da Terra para o Céu, em que “a multiplicidade singularística terrena se projecta univocamente na concepção unitária e unitiva da unidade celeste”<sup>91</sup>. Não é explícita a forma desta unidade celeste, mas, pelo descrito, podemos compreender que não se trata de uma realidade meramente utópica ou ucrónica, à maneira do profetismo diacrónico do quinto império<sup>92</sup>, nem de uma realidade mitológica, mas sim de uma realidade escatológica de ordem espiritual a-histórica e transexistencial que, para além de visão imanente de uma mera evolução ou um aperfeiçoamento, constitui a superação salvífica de ordem transcendente na união mística da divindade<sup>93</sup>.

### O carácter soteriológico e escatológico da saudade do desejo de regresso à indistinção da união divina ou na ascensão à alteridade plena da comunhão divina

De acordo com o descrito por Pinharanda Gomes, o que é, e tem consciência de ser, afirma a saudade de uma alteridade a que busca unir-se para superar esse estado de cisão e de carência do pleno amor unitivo.

<sup>89</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, I, q.22, a.1.

<sup>90</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, I, q.23, a.1.

<sup>91</sup> Cf. Pinharanda Gomes, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 211.

<sup>92</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 212.

<sup>93</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 213.

Assente numa fundamentação religiosa, a verdadeira alteridade da sua noção de saudade reside em Deus. A realidade de Deus é desejada como consumação da iniludível união. Mas a questão central que colocámos foi esta: a união que a saudade deseja significa, em Pinharanda, o resultado da ação providencial do Espírito que envolve e eleva as criaturas numa ascensão totalizante, que combina de forma espiralar o movimento circular do plano individual e particular da criação temporal e dos seus ciclos naturais e civilizacionais com o movimento vertical do plano coletivo e universal em direção à comunhão da Plenitude? Ou exprime, no contexto de um movimento puramente circular, um puro regresso ao mesmo de uma condição passada perdida, quer no sentido ontológico da pluralidade dos seres na unidade do Ser, quer no sentido antropológico de restauração de uma preexistência espiritual à maneira de Platão ou de Orígenes?

De acordo com a posição teísta do autor acerca de um Deus criador que é transcendente e providente, a solução adotada parece ser a primeira<sup>94</sup>. Mas como conciliar a sua metafísica da saudade a partir de uma noção de cisão e de queda com a metafísica cristã da criação, que concebe as criaturas não como resultado de uma degradação, mas como manifestação da superabundância amorosa do Ser divino? A união divina de que carece a saudade é o retorno do Espírito diminuído e mundanizado à sua condição originária preexistente, como se verifica no panteísmo de Sampaio Bruno<sup>95</sup>, ou é a espiritualização escatológica das criaturas em Deus na consumação final? A comunhão na realidade celestial, de que fala o autor, como única verdade divina comum a todos, significa o aniquilamento da identidade individual ou a preservação da alteridade pessoal?

Pinharanda Gomes considera que, nessa união divina, a saudade desaparece e, com ela, a alteridade, pelo que devemos pressupor que no Fim resta apenas Deus e só Deus. Segue o autor a metafísica da cisão de Sampaio Bruno, no sentido de conceber essa união como o resultado do movimento de restauração da preexistência de Deus antes da sua degra-

<sup>94</sup> Cf. *Id.*, “O pensamento teológico contemporâneo em Portugal”, *Revista Teológica*, vols. XXII-XXIII, fascs. I-IV, 1991, sep., p. 7.

dação ou mundanização? É isso que o autor quer dizer quando se refere a essa última realidade como uma unidade em que o Eu e o Tu estão configurados num só? Invocando o evangelho de São João, 8, 16, acerca de Cristo que não é apenas ele, mas é com o Pai, responde Jesué Pinharanda Gomes que a saudade resulta do facto de Deus estar presente em forma de ausência, mas, no momento em que for tudo em todos, em forma de presença, essa carência será saciada pela omnipresença do amor: “Ora, se a minha saudade for extinta, a tua alteridade não é mais invocável, e eu estarei em Ti para sempre, não mais cindido e separado e dividido, mas unido, suturado e contido em Ti”<sup>96</sup>.

Importa esclarecer, no entanto, o verdadeiro significado desta união que resulta do trânsito da cidade terrestre para a cidade divina, enquanto sinónimo de extinção da solidão dos seres particulares, quer no plano horizontal do sentido matrimonial e do sentido do amor aos irmãos, quer no plano vertical do sentido místico do amor ao Pai. Trata-se da comunhão, no sentido relacional, dos seres com o Ser ou da fusão, no sentido de diluição e indistinção, dos seres no Ser?

Pela noção de extinção da alteridade, tudo parece indicar tratar-se da segunda hipótese. Mas, nesse caso, em vez de um movimento espiralar de integração da realidade criada em Deus, temos um movimento circular de restauração de Deus e só Deus antes da existência do mundo e da diversidade dos seres. Se for assim, julgamos que se perde a possibilidade de conciliação da metafísica da saudade com a filosofia cristã que apresenta como Princípio e Fundamento a eterna relação da Trindade e como Destino e Fim a imortal relação das criaturas com o Criador. Extinguir a alteridade de Deus significa debelar o Mistério de Deus, reduzindo-o a um enigma decifrável pela visão beatífica. É o que acontece no homólogo de Sampaio Bruno em que no fim resta Deus e apenas Deus.

Mas, no nosso entender, nunca seremos Deus, e o absoluto da Sua transcendência jamais se reduzirá à imanência, porque a diferença entre estes dois planos é de carácter ontológico. Como diz Maria Zambrano, a noção de criação à imagem e semelhança de Deus mantém, entre o ser humano e o ser divino, a mesma diferença que existe entre a realidade e a sua

<sup>96</sup> Cf. *Id.*, “Saudade ou do mesmo e do outro”, in *Op. Cit.*, p. 214.

imagem, no sentido em que Adão representa a manifestação ou a glória de Deus numa criatura que, tendo o seu rosto, já não era Ele<sup>97</sup>. A noção de regresso da humanidade ao modelo divino presente na tradição dos padres cristãos e traduzida pela imagem de retorno à condição anterior à queda de Adão significa o restauro da imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo, não significa a transformação da imagem e semelhança em identidade com o Criador. Seremos quase Deus, participando no mistério da ressurreição de Cristo, mas nunca seremos Deus, e reside neste mistério a nossa maior grandeza. Entende-se, neste sentido, a necessidade que Leonardo Coimbra sentiu de recorrer à teoria patrística da dupla criação para conciliar a tese gnóstica da queda com a tese cristã da criação. A cisão não se dá no Ser, mas na relação espiritual preexistente dos seres com o Ser, dando origem à necessidade de uma segunda criação de ordem material e sensível. A saudade de Deus significa a saudade dessa originária relação de harmonia e imortalidade na primeira criação.

Admitimos, no entanto, que, no contexto da matriz judaico-cristã de Pinharanda Gomes, esta resposta sobre a cisão na relação e não sobre a cisão no Ser seja óbvia e esteja implícita na sua teoria da saudade, apesar de uma certa distorção nos argumentos metafísicos provocada pelo pressuposto dos diálogos com autores monistas da cisão ontológica, como José Marinho. No nosso entender, a vida de plenitude no amor de Deus não é a aniquilação da relação e, com ela, da alteridade, mas é a plenificação e glorificação da relação, porque quanto maior for a unidade e a identidade, maior é a pluralidade e a diversidade no Excesso inesgotável da eterna inventividade. Através de uma perspetiva analógica do Ser, podemos conceber a unidade do ser divino sem excluir a pluralidade dos seres criados. A união em Deus não pressupõe o repouso na imóvel e estática eternidade de Parménides, por contraposição com a móvel e dinâmica temporalidade de Heraclito, mas pressupõe a plenificação ou divinização de toda a realidade, incluindo a terrena e histórica. O Fim

<sup>97</sup> Cf. Maria Zambrano, *El Hombre y lo Divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 308-309.

não é o indiferenciado e abstrato *Absolutus*, mas a concreta fraternidade universal, nos termos sugeridos pelo mito bíblico do Paraíso e pelo mistério bíblico da ressurreição e da consumação escatológica.

Julgamos que um princípio de solução será não restringir a noção de saudade ao aspeto negativo da carência e da ausência, mas amplificar-la para a dimensão ontológica da relação, do dinamismo analógico do Ser e da novidade e liberdade inesgotável do amor. Já não haverá saudade de Deus nos termos da contingência da nossa finitude, mas haverá saudade em Deus nos termos de uma eterna relação que mantém a diferença da alteridade e o desejo amoroso inerente a essa relação pessoal. Uma *saudade satisfeita* que traduz a inesgotável diferença da relação pessoal no amor. O amor não fenece, e a saudade é aquilo que o traduz na forma específica da diferença relacional, que não é uma característica apenas da condição contingente da existência temporal, mas também da vida em Deus.

A expressão *matar a saudade*, que se aplica na experiência dos sentimentos, tem um carácter relativo e não absoluto, porque na presença do objeto amado, anteriormente ausente, a memória saudosa torna-se constitutiva dessa saudade satisfeita. Também nos planos cosmológico e ontológico, a saudade relativa à distância e separação da multiplicidade será constitutiva na harmonia da unidade, porque, neste pressuposto do movimento espiralar, toda a realidade é integrada na plenificação e embora desapareçam os elementos de carência e sofrimento, não desaparecem os de júbilo e exultação pela presença que exigem a memória da ausência e o reconhecimento da diferença ou da alteridade. A aniquilação absoluta da saudade significaria o desaparecimento da individualidade pessoal, que se dá pela alteridade. Não pode haver amor pleno sem relação pessoal, não pode haver relação pessoal sem alteridade e, sendo esta um dos atributos da saudade, o amor pleno inclui a saudade.



## Pinharanda Gomes: entre filosofia e teologia<sup>1</sup>

MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO<sup>2</sup>

Representante da filosofia portuguesa, pensador, investigador e erudito com múltiplos interesses, tais como: literatura, linguística, etnografia, piedade popular e, sobretudo, filosofia e teologia. São estas últimas, sem dúvida, os bens maiores. De algum modo, estas duas áreas correspondem à paixão da sua vida dedicada ao saber. Nesse sentido, a nossa reflexão incidirá sobre esta relação, paradigmática do seu pensamento em busca da verdade e do Absoluto.

Relativamente a Pinharanda Gomes, sem dúvida um dos representantes significativos da filosofia portuguesa, gostaríamos de assinalar a generosidade pessoal e intelectual que o caracterizava. Estamos a pensar no seu decisivo contributo para o *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, a propósito do qual, de algum modo, revisitou os seus autores, numa interligação entre a filosofia portuguesa e outros modos de pensar, outros matizes, que dão conta de uma sensibilidade muito própria, atenta à diferença, à filosofia, bem como à religião e à teologia.

### O amor à filosofia

A filosofia, esse saber tão interrogativo, nasceu na Grécia, com os gregos, e Pinharanda Gomes não deixou de se interessar por captar o sentido e o valor desta intensa manifestação do espírito humano, desta flor da cultura grega, de que filósofos como Platão e Aristóteles tinham a plena consciência de ser um saber e um bem maior, acessível a poucos, dado que o conhecer, o belo, o verdadeiro e o bem implicam o esforço do desprendimento sensível e um orientar da alma para a sua própria origem. Não interessa o método, importa, sobretudo, o pensar, o elevar-se até à verdade que a filosofia tem como intenção evidenciar, mediante um exercício reflexivo que promove um conhecimento de si mesmo, dos outros

<sup>1</sup> Este texto respeita o Acordo Ortográfico de 1990.

<sup>2</sup> Universidade Católica Portuguesa.

e do mundo. E, sem dúvida, o interrogar é uma atitude fundamental. Nesse sentido, temos a sua reflexão sobre a filosofia grega, ancorada na tradução do *Banquete*, da *Apologia de Sócrates* e do *Fedro* de Platão, bem como do *Organon* de Aristóteles. As suas introduções e notas são bem esclarecedoras do seu sentimento de que, filosoficamente, estamos perante um saber inaugural.

Na Grécia, com efeito, a filosofia era o bem maior, e o filósofo era o seu intérprete, um aristocrata do espírito que se sentia liberto das peias do hábito, do quotidiano, da realidade factual, aberto ao invisível, admirativamente. Será que em Pinharanda Gomes não está patente este fulgor, esta centelha? Escusamo-nos de responder, a obra fala por si. Amor ao saber e à virtude, e encontramos-nos, como tão bem referiu Platão, perante o verdadeiro filósofo, aquele que ama o saber e, desse modo, a ele se devota, demoradamente, fazendo da sua vida uma missão em prol deste bem maior.

Pinharanda Gomes entendeu a filosofia como porto de abrigo para as suas inquietações e foi desocultando, sem pressa, mas afincadamente, a sua inquietação filosófica, desperta, sem dúvida, a partir de si mesmo, mas também no convívio com o seu mestre Álvaro Ribeiro, assim como com José Marinho, num descobrir da filosofia portuguesa, num valorizar da figura de Leonardo Coimbra.

No interrogar das tertúlias de Lisboa, em que os mestres citados foram figuras de referência, o seu endereço filosófico foi-se concretizando em torno dos autores portugueses, das problemáticas da filosofia portuguesa, numa linha historiográfica, inequivocamente, numa investigação de fontes, que fizeram da Biblioteca Nacional a sua segunda casa. E neste domínio da investigação de fontes da filosofia portuguesa foi exímio, porquanto deu a conhecer, publicando e refletindo, autores que estavam, em muitos casos, inéditos ou cuja obra não era conhecida. E mencionamos, a título de exemplo, *O Pensamento Filosófico de Silvestre de Moraes (1869-1936)*, de 1972. Conhecemos este pensador, da Covilhã, através de Pinharanda Gomes. E a referência a Gregório Barreto no *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*. Este seu pendor era, de facto, muito próprio e genuíno, dado que estava alicerçado na sua convicção de que era mediante este levantar de fontes que o pensamento português podia ser conhecido e valorizado, evidenciando a existência

de uma tradição que remonta à Idade Média, muito antes da nacionalidade, e que se constitui como as “raízes da filosofia portuguesa”, numa expressão de Francisco da Gama Caeiro. Estamos a pensar na sua reflexão sobre o pensamento português, nomeadamente na *Patrologia Lusitana*, em que avultam nomes como Paulo Orósio e São Martinho de Dume. Quando publicou este volume, poucas obras eram acessíveis relativamente a estes autores. Nesse sentido, estamos perante um labor pioneiro, que mais tarde se afirmou como sendo, reconhecidamente, fundamental. Claro que, na sua abrangência, Pinharanda Gomes interessou-se pela Idade Média, Moderna e Contemporânea no que toca à filosofia portuguesa e aí avulta, no que diz respeito à Idade Moderna, a Escola dos Conimbricenses. São muitos os estudos por si dedicados a esta Escola, *chisa*, a grande escola da filosofia portuguesa, que ainda há pouco estava bem presente no pensamento português. Nesse sentido, destacamos a sua obra *Os Conimbricenses*, de 1992.

No entanto, podemos afirmar que foi na Idade Contemporânea que centrou o seu esforço reflexivo. Quase que arriscamos afirmar que tratou de quase todas as grandes figuras do pensamento português contemporâneo, com especial destaque para Leonardo Coimbra, o mestre incontestado dos seus mestres diretos: Álvaro Ribeiro, sem dúvida o que elegeu, de um modo consciente, como o seu mestre, e José Marinho, que considerou o “irmão espiritual” de Álvaro Ribeiro e sobre o qual também exerceu a sua reflexão.

Na sua obra *Entre Filosofia e Teologia*, Pinharanda Gomes apresenta uma curta, mas significativa reflexão sobre Álvaro Ribeiro, que será analisada adiante, mas antes refira-se o modo como, na introdução à obra alvarina *As Portas do Conhecimento*, o compreende. E, nesse sentido, diz-nos: “Viveu como um monge. Amou como um amigo. Pensou como um filósofo. Monge amigo e filósofo são os três predicados que melhor concretizaram, na vida quotidiana, a sua trilogia ou ideário: Bondade, Beleza e Verdade, ideário que orientou todo o exercício especulativo e prático”<sup>3</sup>. Viver, amar e pensar, orientado pela bondade, beleza e ver-

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes, “Introdução”, in Álvaro Ribeiro, *As Portas do Conhecimento*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1989, p. 7.

dade, é, sem dúvida, um desígnio filosófico-teológico a que as almas verídicas anelam, num itinerário de progressiva elevação espiritual. Claro que Pinharanda Gomes partilhou deste modo de pensar, admirativamente e de um modo interrogante.

Assim, na sua reflexão *Anagnose de Um Mestre*, coloca em epígrafe uma frase de Leonardo Coimbra, um dos seus mestres espirituais e sobre quem também refletiu, e que diz o seguinte: “A filosofia, meu caro amigo, não é um curso mas uma carreira”. Sem dúvida que está aqui apontada a questão da missão de uma vida ou de um projeto existencial. E glosando esta afirmação, em nome da sua convicção interior, bem como da sua coerência, muito própria, refere: “Conhecer é sofrer, por isso que permanece viva a ora aceite, depois recusada, e de novo aceite, relação da filosofia com a vida mística. A filosofia não é um curso; é uma via mística. Uma forma peculiar da via mística”<sup>4</sup>. E mais adiante, menciona: “A filosofia decide-se numa vida, é uma ‘carreira’, (permanece, ficar até ao fim), e constrói-se como casa viva dentro da própria filosofia”<sup>5</sup>. De algum modo, podemos considerar que é mais importante o caminho que o ponto de chegada, pois esse está sempre adiado, até porque, como refere, “Nunca se chega a ser sábio”<sup>6</sup>, dado que a nossa fragilidade nos aponta uma sabedoria, mas não a sua posse, uma perfeição que, desejada, só pode ser construída pedra a pedra, mas com a lucidez de saber, tal como Leonardo Coimbra tão bem ilustrou e Pinharanda retoma a propósito de Álvaro Ribeiro, como algo programático: “a lição Leonardina – contribuir, com a modéstia de uma tese, para a arquitetura final de uma obra a realizar pela humanidade”<sup>7</sup>. Tal é o modo de compreender a tarefa filosófica, o amor ao saber, mas guiado pela liberdade, pois, como diz, “Sem liberdade não há filosofia”<sup>8</sup>.

A propósito desta sua afirmação, gostaríamos de fazer uma espécie de parêntesis para chamar a atenção para este tema da liberdade que, no seu

<sup>4</sup> *Id.*, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, p. 9.

<sup>5</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 10.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 10.

200 <sup>8</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 10.

pensamento, é fulcral, apresentando-o do seguinte modo: “A liberdade não é um direito de concessão. É um benefício, um fazer bem. Uma liberdade que se exprimisse em malefício, em fazer mal, não seria liberdade mas abuso dela”<sup>9</sup>. E esta é, indubitavelmente, uma bela verdade. Encontramo-nos, mais uma vez, perante o seu modo de pensar orientado pela verdade, pelo bem, em que a liberdade, no sentido em que nos foi outorgada, é uma liberdade como experiência interior, que eleva, necessariamente, o homem e, pelo contrário, não o degrada. Jean Nabert, na sua obra *L'Expérience Intérieure de la Liberté*, põe em evidência este aspeto como sendo próprio do verdadeiro filósofo, quando, aliando vontade e razão, se eleva até ao ato incoordenável em que a sublimidade moral bem como a generosidade são os indicadores indubitáveis deste agir que se abre a um para lá da filosofia.

Voltando, agora, à sua reflexão sob o signo de Álvaro Ribeiro, há que mostrar o primado do amor no pensamento deste filósofo, referindo-o à relação mestre-discípulo. Pinharanda Gomes salienta algo de fundamental nessa relação, que passamos a citar:

O primado do amor é indiscutível na posição magistral de Álvaro Ribeiro: o mestre é o amante, o discípulo é o amado. Não obstante, o mestre é também o amado e, o discípulo, o amante. Só que não se amam um ao outro, mas ambos amam um mesmo outro, que não vem a ser nenhum deles. Isto garante ao discípulo a liberdade de ser discípulo, de se separar, que é o verbo inerente a discípulo. E garante de igual modo ao mestre a felicidade de ver o discípulo separar-se dele, como o filho se separa de seu pai. Se não se separasse, não nasceria, não seria filho. O amor magistral exerce-se como amor paternal, o amor discipular exerce-se como amor filial. O coração deste amor recíproco chama-se lealdade.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 10.

<sup>10</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 11.

Nesta linha de pensamento pronunciou-se também Delfim Santos, ao mencionar: “o autêntico filósofo não é aquele que se compraz em fazer discípulos, mas em fazer de cada um discípulo de si próprio”<sup>11</sup>.

De facto, esta tese apresentada por Pinharanda Gomes refere alguma coisa de central e que se prende com a autonomia do pensar, com a liberdade inerente ao pensar, numa filiação assumida, mas em que a autonomia é fundamental para o afirmar da veracidade do pensar próprio, essencial para o expressar das convicções interiores e bem asseguradas. Enfim, ser filósofo de pleno direito. Nesse sentido, Ângelo Alves, no estudo de homenagem intitulado “Na senda de Leonardo Coimbra. Entre filosofia e teologia”, em que dá conta do seu “processo ou modo de filosofar”<sup>12</sup>, cita o próprio Pinharanda Gomes numa referência presente em *Peregrinação do Absoluto*:

Ao decidirmo-nos por uma visão pessoal do termo, não pretendemos que ela não fosse influenciada, nem sequer que fosse original. Pretendemos, isso sim, começar como se nada soubéssemos, e deixar que o raciocínio nos levasse a algum lugar. Se esse lugar é semelhante a outros anteriores, isso provará que é possível, mesmo sem citações e leitura, usando apenas o pensamento e os conhecimentos triviais, chegar onde outros chegaram<sup>13</sup>.

### O amor à teologia

A reflexão teológica, a experiência religiosa e a história desta eram dimensões do humano privilegiadas pelo homenageado, no sentido em que nunca desligou a filosofia da teologia, sabendo que, para o cristão, a teologia é para o religioso aquilo que a filosofia era na Grécia antiga, o bem maior. E a sua obra dá conta desta dupla articulação. A reflexão,

<sup>11</sup> Delfim Santos, *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, p. 502.

<sup>12</sup> Ângelo Alves, “Na senda de Leonardo Coimbra. Entre filosofia e teologia”, in *O pensamento e a obra de Pinharanda Gomes*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2004, p. 33.

202 <sup>13</sup> Pinharanda Gomes, *Peregrinação do Absoluto*, Lisboa, P. Gomes, 1965, p. 107.

quando é verdadeiramente um re-fletir, não põe entre parêntesis a totalidade do que se é, no pensar está-se inteiro, de corpo e alma. Assim, foi construindo o seu mundo habitado por filósofos, poetas, religiosos e místicos.

Em relação ao dado religioso, veja-se, por exemplo, a sua reflexão intitulada *Teoria do Pão e da Palavra*, na qual considera o “fenômeno religioso, relacional, e cumulativo”<sup>14</sup>, um saber e um sabor acrisolados na religião, em que o mistério de ser se adensa, e o silêncio afirma-se como ato do pensamento. Com efeito, este ato do pensamento, experienciado no âmago de si mesmo, é possibilitante dos sentidos espirituais, tão fundamentais para a compreensão da sua referência à filosofia como mística, que se encontra, no limite, com a própria espiritualidade que aponta para uma dimensão escatológica a que Pinharanda Gomes é tão sensível. Filosofia, teologia e espiritualidade entrecruzam-se permanentemente e, nesse sentido, há que ter em linha de conta que Pinharanda Gomes não deixou de pensar instalado no interior desta trilogia que acarinhou.

Encontramo-nos, sem dúvida, perante alguém que dedicou a sua vida ao saber filosófico e teológico, com grande abrangência, interessando-se por compreender a existência e os seus valores, no plurifacetado da sua manifestação. Elegeu a filosofia portuguesa, com tudo o que isso acarreta, como a missão da sua vida, sem a desligar de um sentido fundante do sagrado, do religioso, procurando compreender, a partir do seu próprio pensar, o pensar dos outros, respeitando a diferença, numa atitude de disponibilidade interior que é própria de seres racionais e sensíveis.

---

<sup>14</sup> *Id.*, *Entre Filosofia e Teologia, Op. Cit.*, p. 33.



## A última grande entrevista de Pinharanda Gomes<sup>1</sup>

MIGUEL REAL<sup>2</sup>

O n.º 6 da revista *Cadernos de Filosofia Extravagante*, de Junho de 2017, localizada na Serra d'Ossa e coordenada por Luís Paixão e Roque de Oliveira, reproduziu a grande entrevista de Pinharanda Gomes ao n.º 4 da revista *Letras com Vida*, de 2011, concedida a Renato Epifânio, José Eduardo Franco e a mim próprio. Consideramos esta a última grande entrevista de Pinharanda Gomes devido à sua dimensão e ao conjunto diversificado de temas abordados.

O maior historiador do pensamento português de todos os tempos, numa perspectiva espiritualista e católica, estatuto que reivindica desde os primeiros livros e a que sempre se manteve fiel, cuja obra é tão vasta quanto, devido à inúmera multiplicidade de temas, impossível de ser abordada num único artigo, exigindo uma equipa multidisciplinar.

Autodidacta, nascido em Quadrazais, Sabugal, terra raiana de contrabandistas, a que tem devotado parte importante da sua obra, Pinharanda Gomes só soube ser de nacionalidade portuguesa quando iniciou a frequência do ensino primário. Possuidor do mais vasto saber sobre a história do pensamento português, de que se destacam os três volumes da *História da Filosofia Portuguesa*<sup>3</sup>, bem como os seis volumes da série *Pensamento Português*<sup>4</sup>, regista em todos os seus livros uma adesão viva ao modo religioso e espiritualista de tematizar as questões filosóficas.

<sup>1</sup> Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

<sup>2</sup> Universidade de Lisboa.

<sup>3</sup> Cf. Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa 1: A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto, Lello & Irmão, 1981; *História da Filosofia Portuguesa 2: A Patrologia Lusitana*, Porto, Lello & Irmão, 1983; e *História da Filosofia Portuguesa 3: A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.

<sup>4</sup> Cf. Pinharanda Gomes, *Pensamento Português I*, Braga, Pax, 1969; *Pensamento Português II*, Braga, Pax, 1972; *Pensamento Português III*, Braga, Pax, 1975; *Pensamento Português IV*, Lisboa, Edições do Templo, 1979; *Formas do Pensamento Filosófico em Portugal: Pensamento Português V*, Lisboa, Instituto Democracia

Autor prolífico, resgatou do esquecimento histórico inúmeros autores integrados na mundividência espiritualista (Joaquim Alves da Hora, João de São Tomás, Samuel da Silva, João Lourenço Insuelas, Prudêncio Quintino Garcia, Francisco Rendeiro, Pereira de Freitas...), prestando sólida consistência à existência de uma corrente filosófica em Portugal que, em continuidade, por vezes subterraneamente, desprezada pelo racionalismo e pelo positivismo, condenada pelo modernismo, tem privilegiado, dos alvares da nacionalidade até à actualidade, o espírito em face da matéria, a alma em face do corpo, a transcendência em face da imanência, a metafísica em face da positividade empírica, enfim, Deus em face da idolatria dos produtos humanos reificados segundo ambições ideológicas ou políticas e desejos sociais.

Este é, de facto e de direito, o estatuto singular de Pinharanda Gomes no seio da cultura portuguesa contemporânea: para além do seu pensamento pessoal, harmónico com a restante obra de historiógrafo da história intelectual portuguesa segundo uma visão religiosa e espiritualista, os seus estudos demarcam com clareza o fio de continuidade existente em Portugal, de um modo constitutivo, de pensadores que, ora situados no poder de Estado, ora contra este, ora a este indiferentes (os místicos), incessantemente, sem hiatos temporais, interrogaram, sem desfalecimento, segundo uma posição religiosa (não necessariamente católica e eclesiástica, como, por exemplo, Amorim Viana, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes) ou apenas espiritual (por exemplo, Antero de Quental) a face de Deus e as qualificações filosóficas decorrentes: o ser, a existência, a essência, o devir, a causalidade e o determinismo, o acaso, a criação, a morte...

Neste sentido, Pinharanda Gomes refere na citada entrevista que “[...] a investigação ou o simples pensamento filosófico terá vantagem em ascender na tríade, cujo primeiro degrau seja a História, o segundo

a Filosofia e o terceiro a Teologia. Os três degraus significam as cruciais instâncias do humano ser”<sup>5</sup>.

Monge medieval vivendo na era do consumismo, idealista por formação e constituição, habitando uma casa social materialista, trabalhador denodado, explorando o mais minucioso arquivo, crente com devoção sagrada entre massas ateias ou agnósticas, nobre de espírito entre a plebe voraz de igualitarismo, Pinharanda Gomes, primeiro frequentador dos arquivos da Biblioteca Nacional à hora de abertura, constitui, hoje, um exemplo de um estudioso desinteressado, sem prebendas nem honras institucionais, fazendo do estudo erudito uma vocação de vida.

Pinharanda Gomes estatui o seu pensamento do lado do peregrino que busca uma estalagem para o descanso do pensamento, sabendo que este se constitui como uma longa caminhada tortuosa, uma longa escadaria labiríntica, sem princípio nem fim que não seja o da transcendência da Graça. Por isso, contra as “filosofias convincentes”, confessa-se adepto das “filosofias estimulantes”:

[...] parecerá que o aprendiz que se nega aos antigos procura não estimular o espírito da filosofia, mas convencer-se, dogmática ou definitiva e irrevogavelmente, de que o que já está sabido cientificamente é o que interessa. Quando assim se processa o estudo da Filosofia, está a seguir-se um critério, não apenas historicista e convencional, mas também um critério que busca dar prioridade às filosofias convincentes, com prejuízo das filosofias estimulantes, esquecendo-se, portanto, de que, em filosofia, a imperfeição é profundamente estimulante e que é na diversidade livre de procura que fica sempre margem para encontrar a verdade, ou para se tornar o erro cada vez menos erro.<sup>6</sup>

Ou, como refere na citada entrevista, é necessário ascender da “[...] anóia para a disputa dianoética [...] percorrendo então o currículo do

<sup>5</sup> Pinharanda Gomes entrevistado por José Eduardo Franco, Miguel Real e Renato Epifânio, *Cadernos de Filosofia Extravagante*, n.º 6, Jun. 2017, p. 70.

<sup>6</sup> *Id.*, *Pensamento Português I, Op. Cit.*, p. 15.

saber desde a arte à ciência, e desta à sabedoria”<sup>7</sup>. Nesta peregrinação labiríntica, o pensamento de Pinharanda Gomes não se perde – uma bússola espiritual orienta o caminho do viandante, indicando o Norte permanente da filosofia portuguesa:

Sempre a alma portuguesa procurou orientar o seu itinerário para a mente divina [...]. Efectivamente, a súpula do tratado filosófico português, desde os alvares endovelicistas dos Lusitanos ou Lusíadas, até à livre filosofia contemporânea, não desliga o percurso filosófico da consequência divina, isto é, não pode, por virtude de uma intuição sagrada, que apassa além do conhecimento positivo, pois é mítico por excelência, separar a Teologia da Filosofia pois [...] sempre a Teologia foi, para a Filosofia Portuguesa, o limite para onde tende e tenderá, em perpétuo vaso comunicante, todo o esforço despendido na aquisição da sabedoria.<sup>8</sup>

Porém, no que diz respeito à cultura portuguesa, considera que lhe falta “[...] um projeto de vida, que exorbite do cousismo das conjunturas político-sociais em que, mais do que agente, tem sido paciente”<sup>9</sup>, isto é, que lhe seja estruturante e definidor tanto das suas origens cristãs medievais como da sua finalidade espiritual de povo descobridor e missionário, hoje abandonado ao “cousismo”, ou seja, ao positivismo da realidade concreta conjuntural.

No volume II de *Pensamento Português*, de 1972, Pinharanda Gomes evidencia com clareza a essência da sua atitude filosófica: o afã do Infinito, a “Fome de Deus”, numa mente dominada pela “Cisão”, pela “Queda” e, portanto, pela “Finitude”, marca existencial do “Tempo”. O homem, ser cindido, “finito que existe separado do Infinito”<sup>10</sup>, é actor do drama mental da sua opção de se volver mais para a Terra ou mais para o Céu, mais para a cosmologia ou mais para a teologia, assumir-se mais como telúrico ou mais como ser espiritual, mas, seja qual for a

<sup>7</sup> *Id.*, *Cadernos de Filosofia Extravagante*, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>8</sup> *Id.*, *Pensamento Português I*, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Id.*, *Cadernos de Filosofia Extravagante*, *Op. Cit.*, p. 70.

208 <sup>10</sup> *Id.*, *Pensamento Português II*, *Op. Cit.*, p. 12.

sua opção livre, será sempre um ser cindido. Neste sentido, Pinharanda Gomes prolonga em Portugal, na segunda metade do século xx, a antropologia filosófica clássica, de teor dilemático, afirmadora da coexistência no homem da mais ingente batalha de todos os tempos e em todos os espaços: a luta do homem consigo próprio, privilegiando os caminhos do corpo ou os caminhos da alma.

No volume III de *Pensamento Português*, de 1975, o autor critica fortemente a universidade portuguesa, por esta ter desprezado e continuar insolentemente a desprezar o que de mais vivo e original o pensamento nacional tem produzido ao longo do século xx, as obras constantes do grupo de autores vivos defensores das teses da “Filosofia Portuguesa” (Orlando Vitorino, Afonso Botelho, António Braz Teixeira, António Quadros, António Telmo...), não assumindo o seu dever institucional de consciência crítica da cultura portuguesa, vinculando uma posição “positivista”, guardando-se de um convívio com os autores espiritualistas. Neste sentido, perante esta forte crítica à historiografia filosófica desenhada pelos estudos académicos, Pinharanda Gomes ganha consciência da existência de uma vasta lacuna na historiografia do pensamento nacional, no que se relaciona tanto com os autores espiritualistas e religiosos, quanto com os pensadores nacionalistas, prontificando-se a preenchê-la, devotando a sua vida à escrita da história intelectual de Portugal segundo aqueles dois ditames, cruzando-os:

Uma Universidade tem de garantir a história espiritual que a justifica. Em termos de problemática da cultura católica portuguesa, vamos pôr algumas perguntas e cada um que responda. Existe uma tradição filosófica católica portuguesa? Se existe, quem são os seus principais representantes? Quais as suas teses? Como se ordenam logicamente umas nas outras? Em que estabelecimentos de ensino tem sido professada uma filosofia de matriz católica? Quem foram, e são, os mestres? Quais os livros mais usados? Quais as traduções? Quais os livros escritos pelos próprios, filósofos católico-portugueses? Quais as tendências? Quais os compromissos? Qual a contribuição da filosofia católico-portuguesa para o plano ecuménico, depois da encíclica “Aeterni Patris”? [...]

Esse encadeado de perguntas põe-nos em face de um grandioso problema – o da necessidade de investigar, e de escrever, a história da cultura católica em Portugal, sobretudo após a reforma de 1772 [Marquês de Pombal], que tanto afectou o ensino católico.<sup>11</sup>

Eis, em síntese, o plano de trabalho de Pinharanda Gomes proposto a si próprio em 1975, que pode ser considerado integralmente cumprido através de mais de uma centena de livros e artigos publicados. De facto, sem a vasta obra de Pinharanda Gomes não teríamos hoje registada em livro(s) a mundividência filosófica da Igreja Católica portuguesa, tanto de um modo fiel ao seu múnus espiritual e prosélito quanto reconhecendo erros e nefastos compromissos, e, até, fortíssimos erros civilizacionais, como é o caso da escravatura<sup>12</sup>.

Desde logo a inspiração filosófica e teológica da sua (do autor) teoria sobre o homem:

Entendo o homem como a criatura (ser criado) que, na escala criacional, se situa na ponte entre o reino animal e o reino angélico, não sendo apenas corpo material por partilhar do angélico e não sendo angélico por partilhar do corpo material. Entenda-se ser criado mas não puro espírito, como a condição angélica (espírito criado), situada abaixo do espírito incriado mas criador. Nas antropoteologia, tem jus a tríade: soma (corpo), *psiqué* (alma natural, equivalente da hebraica *nephesh*) e pneuma (espírito, equivalente de *ruah* sobrenatural). É pessoa, inteligência e vontade, predicados em crise por deles não dispor em plenitude, por isso que a teoria da cisão, ou da queda, apresenta o homem como anjo caído, razão (universal) encarcerada, mas potenciada para ascender desde a potência, pelo ato, à perfeição.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Id.*, *Pensamento Português III*, *Op. Cit.*, pp. 10-11.

<sup>12</sup> Cf. o interessantíssimo texto testemunhal de aplicação prático-histórica do pensamento de Pinharanda Gomes em “O descobrimento do homem”, in *Pensamento Português VI*, *Op. Cit.*, pp. 8-9.

210 <sup>13</sup> *Id.*, *Cadernos de Filosofia Extravagante*, *Op. Cit.*, p. 72.

E acrescenta:

O homem nasce “esboço de alma” (Leonardo Coimbra), ou “ave implume” (Pascoaes), carecido de ascese que o eleve à plenitude [...]. Tal ascese, designável pelo nome de *humanitas*, *pai-deia*, *castigatio* (reconstrução do casto, ou puro), equivale, em síntese, à educação, que é o escopo ou causa final da escola.<sup>14</sup>

Em 1973, no livro *Teoria do Pão e da Palavra*, Pinharanda Gomes tematiza a relação homem-Deus enquanto resultado da cisão primordial, matriz de todas as divisões e de todos os conflitos e antagonismos, origem da multiplicidade dos seres. Em face da natureza naturada criada por Deus, o homem estatui-se como “destruidor” dos equilíbrios e harmonias divinamente presentes na natureza, substituindo esta por um “universo de coisas”<sup>15</sup> artificiais, sublimando deste modo, idolatricamente, a “fome de Deus”: “progredir tem sido a história de laborar objectos ou coisas que, ainda quanto moventes e movidas, não se mostram nem viventes nem vividas”<sup>16</sup>. Perante este mundo pétreo, ainda que animado, consola-se o homem ansiando por Deus, criando os símbolos necessários alimentadores da “palavra” como o pão alimenta o corpo.

Assim, peregrino é o homem, peregrina é a filosofia, peregrina é a história, peregrina é a humanidade na visão do autor. Condizente com o seu pensamento, o título do seu primeiro livro exprime, em síntese, toda a aventura filosófica de Pinharanda Gomes: *Peregrino do Absoluto*<sup>17</sup>. Neste texto, em potência, encontra-se todo o pensamento posterior de Pinharanda Gomes: a recusa e a contestação da “Morte de Deus” pregada pelas filosofias voluntaristas do século XIX, matriz do pensamento ateu contemporâneo. Diferentemente, o pensamento de Pinharanda Gomes reafirma um Deus vivo e transcendente, uma teoria do sentimento enlevada pelo Amor que atrai espiritualmente o homem para Deus, uma filosofia associada aos temas da teologia e uma teoria da cul-

<sup>14</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 72.

<sup>15</sup> *Id.*, *Teoria do Pão e da Palavra*, Lisboa, Sampedro, 1973, p. 27.

<sup>16</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 27.

<sup>17</sup> *Id.*, *Peregrino do Absoluto*, Lisboa, ed. do Autor, 1965.

tura essencializada pela coroa maior que é a Religião como espiritualização de todas as acções e todos os pensamentos humanos.

Neste sentido, espiritualista e religioso, Pinharanda Gomes entronca a filosofia num solo que se encontra para a interrogação espantada do pensamento como o corpo para o espírito e a língua para o pensamento, ou seja, no seu dizer, expressão da tradição vinculada às teses da “Filosofia Portuguesa”, a filologia para a filosofia. Se o céu da filosofia é a teologia, o seu solo é constituído pela Nação, a comunidade nacional, desenvolvida temporalmente (categoria essencial da finitude humana) numa Pátria territorial, simbólica e anímica. A filosofia é, pois, determinação do saber, atracção para este, princípio de libertação da mente em ordem às essências e, em última instância, à essência de tudo criadora – Deus. Por isso, Pinharanda Gomes enfatiza a necessidade de a filosofia obedecer exclusivamente a um único princípio – o Amor, princípio de união metafísica e universal, contrário da “cisão” ou da desunião (expressão grega para a palavra “diabo”), repudiando a sua cristalização em “sistema”, contrapondo-lhe a figura da caminhada, da peregrinação, mesmo que em círculo, sem se sair do mesmo espaço, tendo, porém, no centro o ponto irradiante do Amor – Deus:

Se a filosofia tem substância, essa encontra-se no seu princípio, o amor, e o amor é um acto substantivo, em que o amor vale enquanto é permanente, e não interrompido acto de amar: o repúdio da instalação, quer vital, quer social, quer sistemática, a pronta disponibilidade para toda a luz, mesmo a mais trémula e incerta, para toda a interrogação autêntica que nasça de baixo ou nos pressione do alto, para a garantida certeza de que, na sabedoria humana, o mais certo é a humana ignorância.<sup>18</sup>

Por isso, para Pinharanda Gomes:

[...] a Filosofia está sempre a começar. Pode chegar ao crepúsculo de um dia com a noção de ter obtido algum dom de saber, ou de visão, ou de transcensão, e logo depois, quedada em noite obscura, acorda imersa num estado de ignorância.

212 <sup>18</sup> *Id.*, *Meditações Lusíadas*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, pp. 102-103.

Recomeça, então. Se não recomeça é porque já sabe e, portanto, não é Filosofia, cujo próprio é o não-saber. Saber de menos ajuda a Filosofia, saber de mais talvez a torne inócua, já não sendo Filosofia.<sup>19</sup>

Neste sentido, Pinharanda Gomes assume-se como um pensador visceralmente anti-dogmático, rejeitando qualquer tipo de sistema filosófico, mesmo o católico:

O sistema é o processo de encarcerar a filosofia, a resposta feita para as imponderáveis interrogações da nossa ignorância, a maneira convicta de julgar haver respostas, mesmo para as perguntas ainda por formular, e só formuláveis para além das brechas que o homem abra no sistema, ou, até, jamais formuláveis em conceito humano, ou palavra de homem.<sup>20</sup>

Assim, a “autenticidade da filosofia reconhece-se pela autenticidade da sua ignorância, mas ignorância perfeita é ignorância que não há”<sup>21</sup>. Trânsito de imagem particular para a noção geral, desta para o conceito universal e, finalmente, deste para a ideia essencial, a filosofia só pode ser pensada no interior de uma mente situada, expressa por via de uma língua concreta. Daí a não-contrariedade essencial entre o ímpeto filosófico, gerado a partir de imagens e noções comunitárias, pensado a partir de conceitos históricos e historizáveis, os três aclimatados a uma língua, afeiçoados a uma nação, uma pátria, uma situação temporal concreta, e a universalidade intemporal das obras filosóficas. Deste modo, não existe contraditoriedade entre pensar-se Deus a partir da tradição portuguesa (literatura, teologia, teodiceia...) e a intuição intelectual última da solidificação do sentimento da existência de Deus em cada homem. A defesa da “Filosofia Portuguesa” reside, assim, para Pinharanda Gomes, na sobrevalorização feita mais à base (à situação concreta do país e da língua) do que ao vértice do pensamento (a filosofia na sua essencialidade e espiritualidade), reafirmando, porém, não ser possível atingir os altos cumes

<sup>19</sup> *Id.*, *Cadernos de Filosofia Extravagante, Op. Cit.*, p. 75.

<sup>20</sup> *Id.*, *Meditações Lusíadas, Op. Cit.*, pp. 102-103.

<sup>21</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 104.

do céu sem se partir, obrigatoriamente, do chão mais terreno, ou, como escreve, “não há aventura filosófica sem um substrato cultural”<sup>22</sup>, o que significa, para Pinharanda Gomes, que a filosofia, primeiro, nasce sempre no seio da idiosincrasia de uma comunidade (literatura, adágios, provérbios, romanceiro popular...), espiritualizando-se, posteriormente, nas obras essenciais dos seus pensadores:

O que se pretende dizer com filosofia alemã, filosofia portuguesa, é a existência de certos e determinados fenómenos que se verificam na história de certas comunidades nacionais e não em outras, muita embora se admita que pudessem também acontecer onde não aconteceram. Seria estulto assinalar uma filosofia nacionalmente situada na Suíça, que é mais um estado do que uma nação; mas é legítimo assinalar uma filosofia, ou uma apetência filosófica, destinada a tornar-se potência e acto, em todas as comunidades [dotadas] de identidade nacional.<sup>23</sup>

Neste sentido, Pinharanda Gomes distingue filosofia em Portugal de “Filosofia Portuguesa”:

Para aquilatar da qualidade é necessário distinguir duas existências na situação portuguesa: a filosofia em Portugal e a “filosofia portuguesa”.

Na primeira existência, considera-se a filosofia que, dita universal, foi pensada pró portugueses, em língua portuguesa ou outra qualquer, dentro de esquemas ideológicos ou não; define toda a espécie de aculturação ou de cultura filosófica livresca propriamente dita.

Na segunda existência, proclama-se uma filosofia, tão descomprometida das instituições escolares de há muito vigentes, como da esfera religiosa, disposta a assumir a liberdade de filosofar originalmente, perante os sucessivos desenganos da tradição colegial, sobretudo a partir do reformismo iluminista das instituições universitárias. É uma tradição de carácter espi-

<sup>22</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 105.

ritual, que estabelece relações entre a filosofia e a teologia, mesmo que esta surja com carácter negativo ou ateológico, e de intenção mais finalista do que substancialista, de onde valorizar a profecia e a poesia, em compita com a ciência e a técnica. Que a filosofia portuguesa, adstrita a um pensamento atlântico, por vezes tenha [tido] necessidade de se amplificar através de outras contribuições, é facto verificável na nossa história, e talvez que o recurso á imposição de conceitos não prove a carência dos mesmos, mas apenas uma necessidade de confrontação e de sedimentação, ordenada a uma finalidade.<sup>24</sup>

Como se constata, a “Filosofia Portuguesa”, historicamente existente desde a formação de Portugal, incorporando uma visão nacional e particular do cristianismo, ganha consciência de si quando, afastada dos cursos universitários pela reforma académica pombalina de 1772, substituída pelas obras de pensadores racionalistas, ecletistas, empiristas e positivistas, se afirma a partir de uma ligação umbilical com a teologia cristã (“sem teologia não há filosofia”), os costumes históricos populares, os movimentos proféticos, a literatura poética, as lendas e os mitos nacionais, que os pensadores universitários desdenhavam, separando as duas esferas do saber, supremo erro historicista para Pinharanda Gomes:

A relação entre filosofia e teologia afirmou-se com tanta exemplaridade, que, sem grande risco, se adianta o carácter sobrenaturalista da filosofia portuguesa, o seu maior finalismo contra o seu menor substancialismo, o seu mais permanente projectualismo contra o seu mais intermitente visionarismo.<sup>25</sup>

O racionalismo pombalino oitocentista teria coarctado a filosofia em Portugal deste seu húmus “sobrenatural”, teleológico e visionário, considerando-o seja suspeito de superstição e credence populares (posição de Voltaire), seja expressão de um contra-reformismo anquilosado e ultrapassado (posição de Alexandre Herculano e de Antero de Quental). Assim, a “Filosofia Portuguesa” contemporânea constituiria o resgate

<sup>24</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>25</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 115.

da genuína tradição espiritual nacional perdida em finais de Setecentos, uma sorte de cruzamento entre o platonismo e o aristotelismo envolvido numa ambiência mental cristã. De Pedro Amorim Viana a Pinharanda Gomes, prolongada em Paulo Borges e Joaquim Domingues, ter-se-ia retomado aquela tradição perdida, consubstanciada no que o autor designa por “Escola Portuense”, sobretudo a partir da criação da Faculdade de Letras do Porto, em 1919, por Leonardo Coimbra, oposta ao ensino positivista, cientificista e empirista de Coimbra e Lisboa, bem como à exploração de fenomenologia na “Escola de Braga” (designação de António Braz Teixeira). Assim, para Pinharanda Gomes, uma das características da “Filosofia Portuguesa” reside na sua forte independência perante duas instituições perversoras da cultura portuguesa desde o pombalismo: a Universidade e o Estado. A “Filosofia Portuguesa”, adversa à institucionalização, ter-se-ia concentrado tanto na ansiosa e enigmática busca das origens (“a originalidade é a radicação procurante na origem”<sup>26</sup>) quanto na visão de um futuro Portugal (a teleologia), de novo reino solidário abençoado invisivelmente por Deus. Pinharanda Gomes continuava a assumir, em finais da segunda década do século XXI, a defesa da existência da “Filosofia Portuguesa” com o mesmo vigor e intrepidez escandalosa para as mentes academicamente bem-pensantes de 1972, quando publicou um livrinho corajoso sobre este tema, *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*<sup>27</sup>. Neste livro, defende o primado da teologia sobre a filosofia, da filosofia sobre a política, da filologia sobre a linguística, considerando que o segundo termo da expressão “Filosofia Portuguesa” concretiza o primeiro, sem o qual o pensamento, por mais celeste, ficaria amputado da sua nacional radicação originária. Assim o defenderá igualmente em 1987, no fabuloso *Dicionário da Filosofia Portuguesa*, considerando ser esta o produto articulado e complexo constituído pela totalidade do

[...] património doutrinal e filosófico presente na condição sócio-política e cultural portuguesa, seja mediante criação autóctone, seja mediante importação de correntes e de influên-

<sup>26</sup> *Id.*, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, p. 184.

216 <sup>27</sup> *Id.*, *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1972.

cias estrangeiras, incluindo tanto os autores que trabalharam no país como os portugueses de emigração.<sup>28</sup>

Do mesmo modo, Pinharanda Gomes comunga da acepção mais restrita de Álvaro Ribeiro sobre a “Filosofia Portuguesa”, limitando-a, em particular, à corrente filosófica nascida no século XIX contra a Universidade e o Estado, iniciada por Amorim Viana. De um modo mais geral, Pinharanda Gomes, nacionalizando fortemente o que por si já se encontrava fortemente nacionalizado, considera vinculado à “Filosofia Portuguesa” todo o estudo doutrinário português que opere uma “ligação ontológica entre a razão filosófica e a matriz pátria”<sup>29</sup>. Cobrindo estas três significações, a primeira de Lopes Praça, a segunda de Álvaro Ribeiro e a terceira do próprio, Pinharanda Gomes sonhava, em 1967, dedicar-se por inteiro ao laborioso esforço de inventariação da totalidade dos elementos definidores da “Filosofia Portuguesa”, publicando, ao modo de Alexandre Herculano para a história, uma “Portugaliae Monumenta Philosophica”<sup>30</sup>, o que, de certo modo, como atrás sublinhámos, cumpriu.

Em *Fenomenologia da Cultura Portuguesa*, de 1970, Pinharanda Gomes considera a cultura portuguesa uma “cultura-ponte”<sup>31</sup>, uma ponte concreta, conceptual, mas também sentimental, carnal mesmo, entre a genuína cultura europeia e a cultura dos povos revelados pelos Descobrimentos. Em *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal*, de 1971, fundamenta a integração da defesa das suas teses sobre a “Filosofia Portuguesa” na história de Portugal, evidenciando a inexistência de nós culturais sem a sua projecção no conceito de pátria, expressão cruzada do tempo e do movimento da história – “pátria é a singularidade de uma liberdade de filosofar. Sem a liberdade de filosofar, a pátria não é, mas pode vir a ser, logo que a liberdade de filosofar seja assumida”<sup>32</sup>. Assim,

<sup>28</sup> *Id.*, *Dicionário da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 144.

<sup>29</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 145.

<sup>30</sup> *Id.*, *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1967, p. 10.

<sup>31</sup> *Id.*, *Fenomenologia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970, pp. 69ss.

<sup>32</sup> *Id.*, *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal: a Controvérsia da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Espiral, 1971, p. 90.

a liberdade surge, nos livros de Pinharanda Gomes, como a essência social do filosofar – sem liberdade, não há filosofia, repete inúmeras vezes, denunciando o atrofiamento de liberdade de pensar em Portugal após o reformismo pombalino, por via do esmagamento pelo Estado e pela Universidade da tradição espiritualista e católica portuguesa, que, ao contrário da de outros países, tem sempre recusado a desvinculação dos estudos filosóficos da matriz teológica, como aconteceu desde o século XVI nos países da Europa Central e do Norte.

Do ponto de vista da cultura portuguesa, Pinharanda Gomes considera que segue, desde o tempo do Iluminismo pombalino, os rastros da cultura europeia: é um “Cristianismo ateu”, como defende no livro *A Alma Cristã da Europa*<sup>33</sup>. Na referida entrevista, o autor esclarece este conceito:

O termo parece contraditório, mas é intencionalmente paradoxal, constituindo uma figura de estilo, uma “hipérbole paradoxal” ou “paradoxo hiperbólico” [isto é, uma antítese em que os dois termos, ainda que contraditórios, são ambos verdadeiros, *nosso*] destinado a tornar mais sensível a imagem de uma sociedade cristã, ou originária de fundamentos cristãos, progressivamente orientada para o economismo e para o comodismo, como se não houvesse um outro nome sobre tudo isso, o nome acima de tudo, *super omnia*.<sup>34</sup>

É uma sociedade que tende a excluir Deus da história e da vida, embora mantenha o Cristianismo como herança cultural: “um Cristianismo cultural, de cariz sociológico, como que tornou Deus inútil”<sup>35</sup>. Respondendo directamente ao modo como encara Portugal hoje, Pinharanda Gomes refere que o vê

[...] como uma partidocracia aceite por voto e inelutável por incapacidade de ação direta [...]. Por conseguinte, e poupando palavras, qualquer um vê o país real na leitura dos jornais, por cujas páginas se descrevem os acontecimentos, os fenó-

<sup>33</sup> *Id.*, *A Alma Cristã da Europa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2011.

<sup>34</sup> *Id.*, *Cadernos de Filosofia Extravagante, Op. Cit.*, p. 77.

menos, as promessas, os dislates, os roubos, os sofrimentos de um povo de gente indefesa, obrigado a ler e a ouvir declarações quotidianas de políticos...<sup>36</sup>

E acrescenta:

Outrora, quando se queria melhor, emigrava-se para fazer país noutra sítio, como no século xv, mas agora os sítios são cada vez menos. Perdemos território, perdemos gente, e que ganhámos? Já em tempos me foi dado afirmar publicamente e por escrito que a Democracia é o regime em que, por eleições, deve emergir a Aristocracia, porque é suposto que a eleições só vai quem se considera melhor do que os outros cidadãos. [...] Esperemos que no próximo decénio essa Aristocracia surja, que apague a imagem de políticos parlantes, ou bocejantes, ou choramingas. Enfim, que à proliferação de “políticos” suceda um escol de governantes.<sup>37</sup>

Acompanhando o desejo de um novo Portugal, sucede o desejo de uma nova Europa:

Partilho da imagem como que intemporal da axiologia cristã – Europa una, Pátrias múltiplas, Europa casa comum, unidade na diversidade, na primazia da pessoa humana, no respeito integral pelas raízes culturais e religiosas de cada uma, liberdade de culto/cultura, e regra de solidariedade: os quer podem aos que precisam. Uma Europa descoisificada, em que ninguém ouse fazer dela um emprego, mas a que se vote em serviço.<sup>38</sup>

Pinharanda Gomes mantém-se fiel, como homem, crente e filósofo ao sistema religioso cristão da Igreja Católica. Como ele o diz:

Ora, relativamente à doutrina da fé, e que me ocorra, não me lembro de ter posto algum ponto da doutrina em causa. Entre ortodoxia e ortopraxia, têm sido infinitamente mais as

<sup>36</sup> *Id., Ibid.*, p. 80.

<sup>37</sup> *Id., Ibid.*, p. 81.

<sup>38</sup> *Id., Ibid.*, p. 81.

vezes em que errei por heteropraxia [...]. Terei abusado um tanto em questões de limite de ação. Procurei interpretar as ideias de Raul Leal que, Fernando Pessoa por detrás, tanto escandalizou a moral cristã, como procurei ter uma visão crítica da Teodiceia nos pensadores portugueses contemporâneos, chamando ao contexto o ateísmo, o antiteísmo e as diversas facetas dos teísmos.<sup>39</sup>

Do ponto de vista mais filosófico e menos historiográfico, o cerne do pensamento de Pinharanda Gomes concentra-se no livro *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*, de 1974. De certo modo, os seus livros posteriores constituem-se como o desenvolvimento historiográfico do núcleo fundamental de ideias contido neste livro de 1974. Do mesmo modo, os seus livros anteriores, nomeadamente *Peregrinação do Absoluto* (1965), *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e Filosofia Portuguesa* (1966), *Introdução à História da Filosofia Portuguesa* (1967), *Fenomenologia da Cultura Portuguesa* (1970) e o importantíssimo livro *Teodiceia Portuguesa Contemporânea* (1974), encontram a sua plenitude filosófica em *Pensamento e Movimento*. Com efeito, fruto de uma década de reflexão sobre os grandes campos da filosofia (ontologia, gnoseologia, teologia) e os seus grandes conceitos (ser, devir, estar, mudança, causalidade, espírito, criação...), *Pensamento e Movimento* estatui-se como momento supremo de realização do autor, menos enquanto historiador e mais como genuíno pensador.

Neste sentido, Pinharanda Gomes, contestando a existência de sistemas filosóficos, como acima sublinhámos, considerando aqueles uma petrificação do pensamento, que se quer animado (o conceito de “razão animada” de Álvaro Ribeiro, seu mestre) ou, como o título do livro indica, em “movimento”, experiencia a filosofia como busca unitiva do Infinito (Deus, para o autor) através de um trânsito peregrinante, não raro labiríntico, senão vazio de ser, criador genuíno de ânsia ou inquietação do Absoluto. Nesta peregrinação do Absoluto, Pinharanda Gomes introduz estalagens de repouso do pensamento, nas quais o espírito descansa da sua vitalícia caminhada, cujo fim inexorável sucede na hora

da morte. Estas pausas do viandante são justamente escalonadas no livro *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica* (note-se o subtítulo: “ascese filosófica”) – entre o “ser” e a “união” (a realização plena, não se sabendo se na companhia da divindade, mas pelo menos gozando da plenitude do sentimento do sagrado) transita-se pelas moradas mentais e espirituais do “estar”, do “mover” e do “saber”, cujo conteúdo se funda mais na ignorância lúcida (a “douta sabedoria” clássica) do que na polimatia enciclopédica. Uma estrela de cinco pontas (ser, estar, mover, saber, unir ou re-unir) afirmada asceticamente, não radicalmente, nem segundo uma escada presuntiva de sabedoria pela qual se ascenderia degrau a degrau imediato. Não. Tanto quanto presumimos ter entendido, por qualquer uma das pontas se pode começar, alcançando um horizonte compreensivo do mundo ou uma visão unitiva global da existência, uma visão sinóptica, porta de acesso à assumpção do sentimento do sagrado, ou da re-união ou re-ligação com o Todo, o Absoluto, uma visão espiritual plena, totalmente realizadora, uma espécie de habitação da Graça.

Distinguindo “princípio” de “origem”, Pinharanda Gomes separa duas esferas da realidade, a primeira, a espiritual, a segunda, material. Princípio é o que é antes de existir e continua sendo como dantes; origem é o que só devém por aparecimento da criatura, ou da existência<sup>40</sup>, ou seja, se princípio é imune à temporalidade, a origem encontra-se imersa nesta, é-lhe constitutiva.

Concomitantemente, Pinharanda Gomes diferencia o ser que é do ser que existe – o “é” pertence à ordem do princípio, a existência pertence à ordem da origem. Por isso, Deus é princípio e não possui origem. Deus afirma-se pelo ser, o ser constitui a sua essência – Ele é! –, permanecendo atemporalmente como princípio. Assim, não se trata de saber se Deus existe (erro teológico derivado da tradução para português de tratados de teologia escritos originalmente em francês), mas de afirmar que Deus é. Deus é, como ser “insólito”, inacessível à razão, não sendo predicado pelo pensamento e pela linguagem humanos, que confundem

<sup>40</sup> *Id.*, *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a Uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmãos, 1974, p. 11.

ser com existir. De Deus se deve dizer exclusivamente “é!”, atingível por via ascética, isto é, misticamente, por via do mistério do ser, não pela razão. Neste sentido, o discurso sobre o ser circunscreve-se unicamente ao modo humano de falar e de pensar, firmado na coexistência da desunião e desarmonia com o ser, efeito da terrível e ansiosa incompletude humana, matriz da saudade, campo português privilegiado da ontologia: “a saudade prova a realidade do ser”<sup>41</sup> e a não-realização integral do homem. Incompletos, mas somos, isto é, participamos do ser, única fonte de alegria humana.

MECENAS  
EXCLUSIVO



MUNICÍPIO  
DO  
SABUGAL

INSTITUIÇÕES CIENTÍFICAS PROMOTORAS



