

O MAL NA FILOSOFIA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XIX E XX

Antônio Braz TEIXEIRA

(Professor de Filosofia de Direito, ex-secretário do Estado da Cultura, Diretor da Rádio-Televisão Portuguesa)

1. No português, talvez mais do que em qualquer outro povo europeu, a ânsia desmedida de absoluto, causa tão frequente de seus êxitos e fracassos, a apetência de regresso a uma perdida ou sonhada harmonia e perfeição — de que emerge o sentimento da saudade — choca-se, dramaticamente, com a realidade brutal e agressiva do mal nos homens e no mundo.

A possibilidade de existência de um Deus onnipotente, perfeito e supremo Bem e a realidade inofismável do mal, eis o que, desde o plano do mais desatento viver quotidiano até ao da mais séria e responsável especulação, tem sido para ele causa de funda inquietação e perplexidade.

De tal atitude vital e problemática especulativa dá sinal o seu pensamento, desde a heresia priscilianista até a mais recente reflexão, com tão funda ressonância e permanência que, por eles, acentuadamente se singulariza o quadro do filosofar europeu, em que só no pensamento russo encontra paralelo ou analogia, como foi já salientado por alguns dos seus mais esclarecidos e atentos intérpretes.¹

Limitando a nossa consideração aos sécs. XIX e XX, facilmente verificaremos que, entre os problemas nucleares em torno dos quais, neste período, se desenvolveu o pensamento filosófico português, ocupam lugar primordial os referentes à ideia de Deus e ao mal, a que se encontram intimamente associados, como imediatas consequências e directos prolongamentos, os relativos ao conceito de razão e às relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência.

Com efeito, no pensamento português de oitocentos, a concepção cristã de Deus, ainda bem viva no teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira, foi, sucessivamente, posta em causa — pela crítica da trindade e da divindade de Jesus, pela negação da Providência divina e dos milagres, pela substituição da ideia de um Deus pessoal, criador onnipotente, dis-

tinto do mundo, por um monismo panteísta e pela oposição do emanatismo ao criacionismo — através do deísmo de Amorim Viana, do panteísmo de Cunha Seixas, do panteísmo de Domingos Tarrozo, Antero de Quental e Guerra Junqueiro e do messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno, para ser, por fim, radicalmente negada no ateísmo de Brasília Teles e Raúl Proença.

Como, porém, a idéia de Deus é indissociável da noção de **logos**, no pensamento português contemporâneo, a crítica filosófica da ideia tradicional da divindade foi acompanhada por uma paralela dissolução do conceito de uma razão clara e segura de si, luminosa via de acesso aos segredos da verdade divina, que repele todo o negativo e todo o irracional, seja mal seja erro (como é ainda a de Amorim Viana), primeiro, pela interrogação sobre os limites da própria razão (Antero de Quental) e, depois, pela admissão progressiva do mesmo irracional, quer como irracional entitativo (com Sampaio Bruno e a admissão do mal como o positivo e o plenamente real), quer com a consideração do erro como irracional cognitivo (Leonardo Coimbra), quer, por fim, com o fazer depender todo o pensamento do enigma e com o considerar recíproca e complementarmente implicadas as noções de **visão unívoca** e de **cisão** (José Marinho).

Este processo de paralelo desenvolvimento do debate filosófico sobre a ideia de Deus e o conceito de razão não poderia, naturalmente, deixar de projectar-se também sobre o modo de defrontar a grande aporia que o mal suscita: como conciliar, no plano especulativo, a sua existência com a onipotência e a bondade divinas?

Dá que, no pensamento português do último século e meio se assista a uma radical alteração na atitude filosófica perante o mal, que depois de haver sido longamente pensado como **problema**, passou a ser visto como **enigma** que leva o homem a interrogar-se sobre si próprio e sobre a cisão em que o mal se dá ou manifesta, quando não já como **mistério**. Ou seja, de algo exclusivamente humano, que poderia ser resolvido ou superado pelo pensamento ou pela razão do homem, negando a sua essencial realidade e convertendo-o em ilusória aparência ou privação, o mal ascendeu ao reino divino e converteu-se em algo inegavelmente real que, no entanto, por exceder a capacidade da razão humana, é incognoscível, tornando-se, por isso, inviável toda a **ontologia** do mal e limitando-se à sua **fenomenologia**, ao conhecimento dos modos como se manifesta na vida e no agir dos homens o saber que sobre ele é possível.

2. O pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), no seu eclectismo **sui generis** que, a uma base aristotélica, procurará adicionar as conquistas modernas de Bacon, Leibniz, Locke e Condillac, ilustra, de modo particularmente significativo, a transição da maneira de pensar setecentista para o tipo de pensamento que irá caracterizar a atitude mental de Oitocentos.

Na verdade, se, pelo psicologismo e pelo sensismo do seu pensamento, pela preocupação pedagógica que sempre o acompanhou, pela feição ecléctica do seu sistema de ideias, pelo seu aristotelismo renovado numa perspectiva empirista, se liga ainda ao século XVIII e à sua herança especulativa, já pela independência filosófica, isenta de qualquer preocupação polémica antiescolástica ou antimoderna, pela atitude positiva, apoiada num longo e efectivo contacto com a problemática científica, pela atenção dada à metodologia e ao problema da classificação das ciências, pela revalorização da lógica aristotélica e da teoria do silogismo, pela atenta meditação do pensamento de Leibniz que, depois dele, de Amorim Viana e Leonardo Coimbra, vai ser ponto de referência fundamental do nosso mais sério pensamento filosófico —, pelo relevo do novo conferido à ontologia e pelo modo como considera os temas nucleares de teodiceia (desde os problemas da relação entre razão e dogma e da existência do mal, aos do valor da oração e da possibilidade do milagre ou da profecia) ele é já, claramente, um pensador do século XIX e o primeiro que, entre nós, marca o rumo do pensamento do novo século.

A ideia de Deus de Silvestre Pinheiro Ferreira é ainda, como a do teísmo tradicional, a de um Deus criador, eterno, onnipotente e omnipresente, espiritual e livre, que a tudo assiste com a suma bondade e sabedoria da sua providência (“o que acontece no mundo é porque Deus quer”), que o leva a sustentar, na linha do optimismo leibniziano, que o mal não tem existência real, é apenas privação ou ausência de bem. Com efeito, segundo ele, “o filósofo reconhece que o acontecimento justamente qualificado como um mal relativamente a um individuo ou a um certo número de individuos, é relativamente ao universo, um **bem** efectivo — i.e., algo que contribui para a conservação e aperfeiçoamento do Universo em todas as suas partes — pois é do concurso desses e de todos os mais acontecimentos reputados felizes uns e infelizes outros, que resulta a admirável ordem que desde o princípio dos séculos depõe da infinita sabedoria do Criador do Universo”.²

3. Partindo embora de um racionalismo espiritualista oposto ao ecletismo sensista de Silvestre Pinheiro Ferreira e de uma concepção deísta, que o conduz à ideia de um Deus impessoal, de todo distinto de mundo criado, e a negar os dogmas cristãos da trindade e da encarnação do verbo, bem como a recusar o milagre e a profecia, o pensamento filosófico de Amorim Viana (1822-1901) não deixa de reafirmar a posição optimista daquele seu predecessor de que o mal não existe em si, não tem essência real nem causa eficiente, mas apenas deficiente, procedendo unicamente da imperfeição da criatura.³

Deus, criador e ordenador perfeito de um universo perfeito, a cuja marcha não assiste providencialmente, é de todo alheio ao mal, pois o seu olhar, que não penetra a treva e a imperfeição, contempla de cada criatura apenas a realidade que dele procede e que tem como destino o bem.

Sendo pressuposto do indefinido aperfeiçoamento do género humano, o mal, embora perene, é mera aparência, deriva da visão imperfeita que, na sua limitada perspectiva, o homem tem do ser e da autêntica e integral realidade do Universo. O mal é, então, simples ser para o homem, sinal permanente da sua imperfeição, cujo domínio vai progressivamente diminuindo, pela crescente realização do bem. Assim, presa inelutável da ordem universal estabelecida por Deus e da sua teleologia do Bem, o homem caminha, em retornismo ascendente, no sentido de uma crescente mas nunca atingível perfeição, num esclarecimento da razão em si que, iluminando-o progressivamente e aproximando-o cada vez mais da iluminosa perspectiva divina, vai reduzindo para ele o aparente domínio do mal.⁴

Mas se para o ser divino o mal não existe e toda a criação é intrinsecamente boa, então o pecado não é possível, carecendo de sentido a ideia do Inferno e do Demônio, pois conceber que Deus possa odiar a criatura é admitir o mal na divindade e anular o próprio ser criador, já que equivale a separá-lo da sua causa permanente, que constantemente o cria e mantém durante toda a existência.

4. A corrente de pensamento, de cariz espiritualista, que, sob o influxo da filosofia Krausista e, em menor medida, do ecletismo de Cousin e Jouffroy, se afirmou em Portugal durante os anos 60 e 70 do século passado, manteve, perante o problema do mal, posição idêntica às de Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana.

Nos **Estudos de Filosofia Racional** publicados pela Academia das Ciências de Lisboa, em 1863, sustentou Joaquim Maria da Silva (1830-?) que o princípio do bem é o fim de todo o universo feriado, no qual tudo se subordina reciprocamente, o menos ao mais, o interior ao superior, num caminho ascendente marcado pelo máximo desenvolvimento do indivíduo subordinado ao da sua espécie, através de um processo indefinido, em que, sem saltos nem revoluções, lenta e gradualmente, numa evolução ordenada, se cumpre a lei natural da perfectibilidade.

Se, porém, o bem é o fim do homem e de todo o universo saído das mãos de Deus, o mal não pode conceber-se senão como um facto negativo ou uma ausência de bem, pois admitir o mal equivaleria a negar o bem. Com efeito, se o mal existisse em oposição ao bem, seria, como ele, absoluto e universal e, como nada escapa à acção do bem, nada escaparia, também, à acção do mal. Ora, sendo então ambos princípios absolutos, nenhum poderia superar o outro, pelo que não haveria acções boas nem más, tudo sendo, pois, indiferente. Dado que, no entanto, não podem admitir-se acções indiferentes, porque todas ou concorrem para o fim do homem e da humanidade ou se lhe opõem, terá de concluir-se não ser possível existir um princípio do mal, contraposto ao princípio do bem. Deste modo, segundo Joaquim Maria da Silva, o mal não seria mais do que

a oposição ao princípio do bem, decorrente da preponderância do desejo ou do interesse sobre a vontade.⁵

Também o mais metafísico dos nossos Krausistas, Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), pensava que o fim do homem ou princípio supremo das acções humanas é a ideia de bem, entendida como realização integral da sua personalidade, como conquista da perfeição, através do desenvolvimento progressivo e harmônico dessa mesma personalidade, nas suas relações essenciais com a natureza, os outros homens e Deus.

Desta sua ideia de que o bem, fim do homem e lei primordial da sua natureza, impõe à sua vontade o dever de realizá-lo e de se determinar somente em virtude dele, retirava Rodrigues de Brito a conclusão de que, embora fosse inegável a existência do mal, tanto físico como moral, este não teria realidade independente e absoluta, sendo mera privação de bem e consistindo na imperfeição natural das coisas ou nas falsas relações entre coisas naturalmente boas.

Assim, no ser infinito não há mal, porque ele é a perfeição absoluta, a plenitude do ser; nos seres finitos, pelo contrário, dada a sua imperfeição, é possível a existência do mal, sempre que se colocam em falsas relações com o seu próprio fim ou uns com os outros. A causa do mal devia procurar-se no erro, pelo que, para o combater, necessário se tornaria desenvolver a inteligência e alargar o campo da verdade e da boa intenção, para fazer desaparecer os antagonismos entre os homens e entre estes e a natureza exterior, a fim do que tudo caminho para uma unidade harmônica e suprema.⁶

Mais decididamente optimista é a posição sustentada pelos dois mais destacados discípulos de Rodrigues de Brito — Brito — Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891) — cujo pensamento, neste ponto, vem situar-se muito próximo das concepções de Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana.

Com efeito, enquanto o criador do sistema pantiteísta, que vivencialmente com tanta frequência experimentou os efeitos da maldade humana, não hesitou em escrever que “o bem é a suprema realidade; o mal é a negação”⁷, a “metafísica do mal e a sua redenção”, em que, na expressão lapidar do seu mais profundo intérprete,⁸ se resolve todo o pensamento filosófico de Antero, conclui-se pela afirmação de que o mal não tem existência real, sendo apenas produto da ilusão temporal, pois todo o universo caminha em progressiva espiritualização, ascendendo até à “libertação final pelo bem”.⁹

5. Eis o que vai ser contestado, na geração seguinte, por Sampaio Bruno (1857-1915) e Basílio Teles (1856-1923), que, conscientes ambos da ineludível realidade do mal, vão, ou levá-lo ao seio da própria

divindade, ou, mais corajosa e radicalmente, negar, em nome da sua existência, a própria existência de um Absoluto e de um destino transcendente para o homem.

A concepção de Amorim Viana, de um Deus todo luz e bem, que excluiria todo o negativo, o mal e as trevas, meras aparências enganadoras às quais nenhuma realidade essencial corresponderia, produto da deficiente visão humana, vai Sampaio Bruno opor, depois de pertinás crítica, uma metafísica e uma teodiceia de sinal contrário, segundo as quais noções positivas seriam a fealdade, o erro e o mal e não a beleza, a verdade e o bem, e a origem do mal estaria no próprio Deus e na sua queda.

No princípio, Deus seria a perfeição, o espírito homogéneo e puro que, por efeito de algo misterioso, teria sofrido uma diminuição ou uma cisão, que dele teria separado o mundo.

Nessa "queda em Deus" estaria o princípio de todo o mal, a causa da perda da onnipotência divina.

O heterogéneo actual aspira, porém, a regressar à unidade primordial, a reintegrar o homogéneo inicial, pelo que toda a evolução se encaminha no sentido da absorção final de todo o heterogéneo. O caminho é, pois, do homogéneo ao homogéneo, pelo heterogéneo.

"Eis porque seja que o movimento resulte o facto irreductível, característico do mundo. O movimento é o início e o fundamento de tudo, porque seja o avance na série de formas evolutivas, com o fito final do regresso ao espírito homogéneo".

O sentido da evolução encontra-se neste processo dirigido à reintegração, na progressiva espiritualização da matéria, na sucessiva ascensão do átomo primitivo até ao animal e ao homem.

O fim deste é libertar-se a si, libertando os outros seres, é, numa solidariedade cósmica, "ajudar a evolução da Natureza", o regresso à unidade anterior à cisão Deus-mundo.

Nessa evolução colabora Deus pelo milagre, "emanação que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação" e pela Providência, "concurso do espírito puro diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, se completar, reintegrando-se o absoluto", pois só a unidade de todo o múltiplo e de todo o separado lhe restituirá a inicial plenitude e onnipotência.

Para Deus, para o homem e para a natureza, o mal e o erro são, assim, a radical realidade, pois que da misteriosa queda em Deus, origem de tudo o que existe tal como actualmente existe, promanam, não sendo o bem e a verdade possíveis senão um mal e um erro sucessivamente menores.¹⁰

"Obsidiado pelo facto de que o mal é incompreensível, derrogação desconcertante à coerência harmoniosa que a intuição e a razão hu-

manas se obstinaram sempre em atribuir à natureza”, Basílio Teles vai iniciar precisamente a sua obra filosófica pela respectiva análise.

E, enquanto Bruno refere dialecticamente o seu pensamento ao de Amorim Viana, Basílio Teles vai formular o seu em oposição a Antero, negando que o universo evolua para um destino ético, para um fim superior de beleza moral e santidade, pois a irrefragável existência do mal na natureza e no homem é, para ele, suficiente prova da inexistência de um Absoluto ou de um ser transcendente, superior e exterior ao mundo.¹¹

Se, para Amorim Viana, a existência de um Deus, centro de toda a perfeição, toda a luz e todo o bem, era suficiente para postular a inexistência do mal, se, para Bruno, a coexistência de ambos só se explicaria desde que se inserisse o mistério na raiz do próprio filosofar, tornando extensivo o mal a Deus e pondo-o na origem do mundo e do homem, para Basílio Teles é a obsessiva convicção da realidade do mal que o conduz à negação ateia da divindade.

6. Mais ou menos directamente referido a Bruno, o pensamento dos filósofos ligados ao movimento da “Renascença Portuguesa” reflecte, em relação a este problema, a mesma pluralidade de caminhos especulativos que vai da antropologia naturalista e transformista de Teixeira Rego ao saudosismo de Teixeira de Pascoaes e ao criacionismo de Leonardo Coimbra.

Tal como Basílio Teles, de cuja posição a este respeito o seu pensamento de certo modo se avizinha, Teixeira Rego (1881-1934) considerou expressamente como introdução ao sistema de filosofia que a morte prematura o impediu de realizar um livro que tem por fulcro o problema do mal.

Na sua concepção, e de acordo com a tese transformista a que aderira, na transição do antropóide para o homem teria havido uma mudança de regime alimentar, a passagem da alimentação frugívora para a carnívora. Facto capital da vida da espécie, pois, substituindo à vida livre, ociosa e arborícola, do antropóide na floresta, a necessidade de caçar a presa, provocando o desenvolvimento do cérebro, ocupado nos ardis da caça, a queda do pêlo e as doenças ocasionadas por alimentos a que o organismo não estava habituado, determinou o aparecimento do próprio homem, da consciência e da sociabilidade, foi a origem do bem e do mal.¹²

Imanentista e naturalista, a concepção de Teixeira Rego afasta-se não só da do seu mestre Bruno como da dos filósofos seus companheiros na “Renascença Portuguesa” e na revista “A Águia”, com excepção apenas para Raul Proença (1884-1940), cujo pensamento apresenta, neste ponto crucial, patentes afinidades com o do solitário comentador do **Livro de Job**.

Com efeito e apesar de o autor de **O Eterno Retorno** não haver abordado nunca directamente o tema do mal, não deixou de afirmar que, do ponto de vista da pura dialéctica, a existência de Deus, num mundo em que o mal existe, parece contraditória com o seu ideal e aberrante com o seu próprio conceito, do mesmo modo que, embora considere que o problema capital da filosofia é o da imortalidade, do ponto de vista da moralidade pura, Deus não deveria existir, pois impurificaria a moral na sua fonte mais próxima, que é o bem em si, o qual não se compadece com a ideia de prémio ou de sanção.¹³

7. Apesar de todas as dificuldades de que se reveste a sua hermenêutica, afigura-se-nos que o pensamento expresso por Teixeira de Pascoaes — na forma poético-aforística e simbólica imposta pelo carácter de um filosofar cuja aspiração é exprimir o inexprimível, dizer o inefável, penetrar o mais fundo sentido da ordem cósmica, a mais virgem e íntima essência de Deus e dos seres — se filia na teodiceia do autor do **Brasil Mental**.

Relação até hoje desatendida, mesmo pelos mais dotados estudiosos do filósofo saudosista, mas explicável pela incontestada influência exercida por Bruno sobre os escritores que promoveram o movimento da “Renascença Portuguesa” e comprovável pela análise comparativa da obra e do pensamento de ambos os autores, é também patente na solução proposta para o problema do mal.

Tal como o interpretamos, o pensamento filosófico de Teixeira de Pascoaes aceita, do mesmo modo que o de Bruno, a concepção segundo a qual o mundo, a natureza e o homem resultariam de uma queda ou de um pecado da divindade. De diversas formas e em diferentes momentos claramente o exprime o pensador, ao afirmar, por exemplo, que “o homem é já expiação de um pecado que lhe é anterior”¹⁴, “na Origem está a catástrofe”¹⁵, ou, mais arrojadamente ainda, “a Criação é Deus já morto e sepultado”¹⁶, ou “a criatura é Deus negando-se a si mesmo”.¹⁷

Por isso, para ele, como para o seu mestre, “o mal é a fatalidade da criação, é a própria criação, é o sinal da inferioridade da criatura ou de sua condição”¹⁸. Daí que a natureza seja o mal e o pecado, ou melhor, o seu produto, e também que o mal seja de origem divina e o bem de origem humana.¹⁹

Com efeito, se o mundo, a natureza e o homem são produto de uma cisão em Deus, da quebra da sua unidade e da diminuição da sua perfeição e do seu poder, da sua contaminação pelo mal, então, como já Bruno o vira, noções positivas não serão a verdade e o bem, mas o erro e o mal, pois “o mal é a condição do bem”.²⁰

De igual modo, se é ao homem, produto do mal e termo da evolução cósmica, que cabe redimir todas as coisas, promovendo, do

mesmo passo, a redenção do próprio Deus, o “regresso ao Paraíso” — embora não de uma vez por todas, como em Bruno, mas através de uma longa série ascendente de sempre renovado princípio e fim, de retornos e transmigrações — o bem será, efectivamente, de origem humana, será, na própria expressão do filósofo saudosista, “o mal querendo emendar-se, reagindo contra si mesmo, e, através de si mesmo, alcançando a sua origem divina”²¹.

8. Ora contrapolar, ora próximo do saudosismo de Teixeira de Pascoaes, o criacionismo de Leonardo Coimbra representa, frente ao problema do mal, a resposta de um pensamento atento às mais sérias relações da razão e da filosofia com a ciência, a poesia e a religião, e aberto ao profundo sentido da dor e da morte, do amor e da graça, da saudade e do mistério, de um pensamento que nada deixa de fora e tudo procura integrar em dinâmica harmonia.

Referindo o seu pensamento, primeiro a Bruno, depois a Antero, deteve-se Leonardo Coimbra em três momentos da sua obra²² a analisar o problema do mal, com um desenvolvimento e uma profundidade sem paralelo na nossa filosofia contemporânea.

Logo no seu primeiro livro, criticando a teodiceia do autor de **A ideia de Deus**, e tendo presente o estudo recente de Basílio Teles sobre o **Livro de Job**, o filósofo criacionista, ao mesmo tempo que afirma a precária e provisória realidade do mal, abre caminho para a sua redenção, em nome de uma filosofia do amor e da liberdade.

“O mal existe, sim, é o **cousismo** moral da pessoa. O mal existe, sim; é a actual ignorância dos determinismos da acção. Mas, dum lado e doutro, é, de infinitas promessas à vista, o futuro anunciado pela filosofia da liberdade. O mal existe, sim; e existe porque o Universo é uma sociedade de almas que se ignoram e que se buscam.

Mas, se o mal existe, infinito é o horizonte moral rasgado pelo bem”.

O mal, mero acidente dialéctico, em vias de aniquilação pelo domínio avassalador e essencial do bem, explicar-se-ia, deste modo, pela distância ainda actualmente existente entre as mónadas, distância sempre cada vez mais reduzida, pois que as mónadas se encaminham no sentido de alcançarem a “divina altitude do puro amor”.

Quatro anos mais tarde, revertendo a Bruno e à sua doutrina, Leonardo Coimbra vai novamente afirmar a existência ao mal, como falta de correspondência entre o real e o ideal, quebra ou fuga à ordem que no Universo o homem descobriu, logo mais como realidade para o homem ou para o pensamento do homem do que como substancial realidade em si, intrínseca aos seres.

E, porém, ao estudar exemplarmente o pensamento filosófico de Antero de Quental, no período que anuncia a sua conver-

são ao catolicismo, que o pensador dedica ao problema e sua solução mais detida análise.

Continuando a afirmar a existência do mal, e agora com mais dramática veemência ("o mal existe, é imoral negá-lo"), explica-o, não já pela distância ou desarmonia das mónadas a que elas próprias estejam, por si, em condições intrínsecas de pôr termo, por um dinamismo sublimante, mas pelo mistério da queda, pelo pecaminoso afastamento dos seres do seio do divino amor.

Quebrada assim a relação entre os seres e Deus, só a graça divina, com o seu amoroso socorro, e não já a simples liberdade das mónadas, pode restaurar a ordem inicial alterada.²³

9. Num movimento de regresso à ortodoxia, após a crise aberta em meados do séc. XIX, pela oposição iluminista entre razão e fé, e como que em diaclético processo, o pensamento português, partindo da negação da realidade essencial do mal frente à soberana bondade divina (Amorim Viana), vai depois, antiteticamente, situá-lo em Deus e na origem do mundo, da natureza e do homem (Sampaio Bruno) ou negar mesmo a transcendência, por inconciliável com a realidade dominadora do mal (Basílio Teles), até atingir a harmoniosa síntese que, através do mistério da queda, concilie a bondade e a onnipotência divinas com a inegável existência do mal (Leonardo Coimbra).

Será, talvez, a harmoniosa gravidade da solução última de Leonardo Coimbra que explicará o menor relevo de que, entre nós e depois dele, apresenta a interrogação sobre mal. Efectivamente, no meio século que vai decorrido sobre a morte do filósofo criacionista, só cinco pensadores que, com uma única excepção, directa ou indirectamente, receberam o influxo do seu inspirado magistério, se ocuparam filosoficamente do mal, a maioria dos quais recuperando, noutra enquadramento metafísico ou teodiceico, posições sustentadas ou soluções propostas no século passado.

Sant'Ana Dionísio (n. 1902), o único discípulo de Leonardo Coimbra ainda vivo, filósofo intuitivo, mas de fugaz e evanescente intuição, que não consiste em visão nem é susceptível de racional desenvolvimento, pois o ser é, para ele, impensável, oscila entre o cepticismo, o solilóquio melancólico e a reflexão aforística.

Repetidas vezes o seu pensamento se abeirou do problema do mal, de cuja real existência tem segura e trágica certeza, mas as suas respostas têm-se apresentado sempre dubitativas ou de interrogativo sentido.

Parece, no entanto, poder talvez dizer-se que Sant'Ana Dionísio propende a aceitar uma concepção análoga às de Bruno e Pascoaes, segundo a qual a origem e a explicação do mal só poderiam encontrar-se numa diminuição do poder de Deus, na sua sujeição à gravidade invisível e cega duma fatalidade que se opõe à sua acção. Deus seria então um ser que,

como o homem, teria de enfrentar a força incoercível do mal e a tendência separativa, um ser irremediável e radicalmente ligado ao mundo e ao seu destino, pois ambos seriam um e o mesmo.²⁴

No polo oposto ao de Sant'Ana Dionísio se situou José Marinho (1904-1975), no primeiro estágio do seu percurso especulativo, quando não havia ainda sido visitado pela **cisão** que se tornará, depois, uma das três noções essenciais do pensamento expresso na sua obra de maturidade, a **Teoria do Ser e da Verdade** — e considerava ainda possível a harmoniosa unidade dos seres no Ser.

Assim, enquanto o pensamento de Sant'Ana Dionísio, neste ponto, prolonga a imediata tradição de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, a filosofia do jovem Marinho, numa reflexão que se exprime, preferentemente de modo aforístico, retoma, de renovada forma e de diferente perspectiva metafísica, a mesma solução do problema do mal acolhida por Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Cunha Seixas.

Partia o jovem filósofo da verificação de que, na noção comum, não há diferença de essência entre bem e mal, já que o primeiro é o processo como se nos revela os esforço que fazemos pelo bem puro e o segundo processo como se nos revela a ilusão de o possuímos. O que torna, contudo, o mal mais apreensível do que o bem é a circunstância de aquele assumir múltiplas formas enquanto este é simples.

Assim, à medida que se aprofundam, bem e mal revelam o que tinham em si de fictício, e cada um encontra o outro implícito em si, o que levava Marinho a concluir que “a essência do homem, como de qualquer outro ser, ignora o mal”.

Com efeito, se o mal existe, não pode ser senão o que diminui a possibilidade de ser. Ora, como de uma possibilidade de ser diminuída nenhum ser poderia surgir, imperioso seria, então concluir que o mal absoluto não pode existir.²⁵

Se bem que o pensador não haja voltado a considerar reflectidamente o tema do mal, os caminhos posteriores do seu pensamento, em especial a importância que atribuía à noção de cisão e o sentido enigmático que, segundo ele, definia toda a autêntica filosofia, imporiam uma resposta ao problema do mal radicalmente diferente da que, na fase inicial da sua demanda da verdade, se lhe afigurava adequada.

Um outro pensador da mesma geração de Sant'Ana Dionísio e José Marinho, Germano Rocha, filósofo solitário, autodidacta de formação científica, após haver proposto uma filosofia do Espírito que considerou uma “nova filosofia cristã”²⁶. Decidiu-se a completá-la com o tratamento do problema do mal²⁷, que, em seu entender, se limita ao mal que os homens praticam.

Partindo da ideia, que a sua teoria do Espírito procurara fundamentar, de que todas as acções humanas fundadas na essência espiritual do homem têm um sentido, que é o bem, pensava Germano Rocha que o mal coincidia com todas as acções de sentido contrário ao bem. Assim, segundo ele, o mal apresentar-se-ia como manifestação de uma ou mais essências parcelares, enquanto estas, funcionando como desvio da sua actividade normal, contrariam, pelo sentido que dão à acção humana, o sentido que o Espírito tende a imprimir-lhe.

Deste modo, o pensamento de Germano Rocha, do mesmo passo que parecia recusar a realidade essencial ou principal do mal, vinha a coincidir, em grande parte, com a teleologia do bem que constituiu o cerne do nosso Krausismo e as soluções que, para esta questão decisiva, um século antes, propuseram Joaquim Maria da Silva e Rodrigues de Brito.

Assás diverso do pensamento destes filósofos da sua geração era o de Álvaro Ribeiro (1905-1981), neste ponto, como em muitos outros, bastante mais próximo do de Leonardo Coimbra, de cujo magistério sempre se reclamou, tal como Sant'Ana Dionísio e José Marinho.

Coincidindo com Germano Rocha em considerar que o mal tem âmbito estritamente antropológico, reduzindo-se por isso, ao "mal que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras" e dele excluindo Deus e a natureza²⁸, Álvaro Ribeiro admitia, como o Leonardo Coimbra da última fase, que, na religião, se encontrava a verdadeira doutrina sobre a origem, a liberdade e o destino do homem²⁹, ligando a existência do mal à queda e ao pecado original.³⁰

Perfilhando, fundamentalmente, a explicação católica do mal e, aceitando que, embora só com o auxílio superior, com a graça divina e a mediação angélica, é possível ao homem expulsar o mal do mundo, lhe foram já dados os meios de conhecimento que permitem reintegrar a ordem violada e compreender o carácter redentor da amizade e da fraternidade.

Por pensar que o mal tinha a sua origem na derrogação das leis divinas, pela inversão da relação dos meios com os fins, Álvaro Ribeiro preocupou-se e ocupou-se primacialmente com a consideração da sua fenomenologia, das formas e dos modos como se revela na vida familiar, na vida profissional e na vida social e com pensar e propor o sistema pedagógico capaz de, promovendo o trânsito do intelecto passivo para o intelecto activo, acelerar a evolução da humanidade e a realização dos superiores valores de Bondade, Beleza e Verdade.

10. A mais séria e profunda reflexão filosófica sobre o mal surgida na filosofia portuguesa posterior a Leonardo Coimbra afigura-se ser, no entanto, a levada a cabo por Orlando Vitorino (n. 1922), no denso ensaio intitulado **A fenomenologia do mal**³¹, publicado em 1970 mas redigido vinte anos antes.

Discípulo de Álvaro Ribeiro e José Marinho e reconhecendo, por intermédio destes, o magistério especulativo de Leonardo Coimbra, Orlando Vitorino começa por procurar distinguir o mal da morte, da dor e do erro, desta distinção retirando duas conclusões de essencial e decisivo valor: as de que, por um lado, é inegável a existência do mal e, por outro, que o mal é exclusivo do mundo do homem, pois não existe na natureza.

Se, porém, o mal existe no mundo do homem, não é inerente à própria essência humana, já que não só o homem é alheio à origem do mal como o seu procedimento ou o seu agir é guiado por uma finalidade de bem. Deste modo, quando da acção do homem resulta o mal é porque algo se interpôs entre o fim pretendido pelo homem e o meio que promove essa mesma acção.

O mal, sendo factor que contraria a felicidade humana e se opõe à evolução do homem, apresenta-se-nos, então, como algo contrário ao bem em geral, como uma determinação do mundo do homem, que, no entanto, não constitui, verdadeiramente, um **problema** mas um **mistério**. Com efeito, pensa Orlando Vitorino que o mal não é um obstáculo ou uma dificuldade do pensamento teórico ou prático que se torne necessário resolver ou vencer, assim como que a todo o pensar sentir ele aparece como uma das determinações ou categorias do mundo do homem e, nessa medida, como algo que se inclui em todo o objecto do pensamento, por ser inerente à realidade que o homem vive e pensa.

Mas se estas razões se afiguram suficientes para negar ao mal o estatuto de problema, outras há que, segundo Orlando Vitorino, justificam a sua qualificação como mistério. Na verdade, o mal é incognoscível e incognoscente, já que não pode ser explicado nem pelas vias da cientificidade nem pelas da revelação.

Deste modo, não é possível uma **ontologia** do mal — i.e., estudar a sua origem e explicar a sua realidade — mas tão só uma **fenomenologia** do mal, ou seja, o estudo da sua presença ou das suas manifestações entre as determinações ou categorias do mundo do homem, a qual, no entanto, adverte o filósofo, “tem de ser desenvolvida a partir de um ponto de vista, se não metafísico, decerto com implicações teológicas”, já que não poderá deixar de considerar a sua origem misteriosa e um misterioso nexa que possibilite a sua interferência no mundo humano.³²

Representando, assim, um complemento ou uma sistematização do pensamento expresso por Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, a filosofia do mal de Orlando Vitorino de certo modo encerra o ciclo da filosofia portuguesa iniciado por Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana, ao afirmar simultaneamente, a realidade e a existência do mal e ao considerá-lo um mistério e não já um problema, assim inviabilizando todos os intentos teodíceicos, sem, todavia, pôr em causa a unidade, a onnipotência e a bondade divinas.

NOTAS

(1) Álvaro Ribeiro, **Sampaio (Bruno)**, Lisboa, 1947, pg. 24-25 e **Apologia e Filosofia**, Lisboa, 1953, p. 47; José Marinho, **Relação da Filosofia e da Teologia no pensamento português moderno**, Lisboa, 1950 e **Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo**, Porto, 1976, pg. 125 e segts., em especial p. 139; Orlando Vitorino, **Filosofia, Ciência e Religião**, Lisboa, 1959, pg. 26 e segts. e Pinharanda Gomes, **Teodiceia portuguesa contemporânea**, Lisboa, 1974.

(2) **Noções elementares de Filosofia geral e aplicada às ciências morais e políticas**, Paris, 1839, nota C à ontologia, pg. 63-64. Cfr. Pinharanda Gomes, **Silvestre Pinheiro Ferreira**, Lisboa, 1977; Nady Moreira Domingues da Silva, **O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira**, Rio de Janeiro, 1978; António Braz Teixeira, **Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira**, na "Rev. Brasil. Fil.", fasc. 122, Abril-Junho 1981.

(3) **Defesa do racionalismo ou análise da fé**, Porto, 1866, pg. 313 e segts.

(4) "O mal não tem essência real. Não tem causa eficiente, mas só deficiente. Procede da imperfeição da criatura, é a condição do seu progressivo aperfeiçoamento". (...)

"Deus não pode conhecer as trevas, não pode conhecer o mal. Para Deus todos os entes são bons, como o atestam o Génesis e Platão". (...)

"As vistas de Deus penetram até aos últimos confins do mundo, mas só para aí descortinar o bem e lançar as sementes da sua graça eficaz, o mal é-lhe totalmente inacessível".

"Deus, donde toda a luz, todo o bem, só contempla as criaturas a realidade que dele procede e que lhes dá o ser; desviados desse centro luminoso nós cremos as mais belas disposições, desordem e confusão, e parece-nos que os diversos seres se embarçam mutuamente e precipitam uns sobre os outros maléficas sombras.

De facto essas sombras não existem. Provêm do mau ponto de vista em que nos colocamos, que nos não deixa contemplar o universo na sua realidade completa, na sua finalidade, na sua perfeição" **ob. cit.**, pg. 313-314. Ver Sant'Ana Dionísio, **Teólogo laico (Amorim Viana)**, Lisboa, 1961, pg. 24 e segts.; José Marinho, **Verdade, condição e destino** cit., pg. 11 e segts. e António Braz Teixeira, prefácio à reedição da **Defesa do racionalismo**, Lisboa, 1982.

(5) **Ob. cit.**, pg. 223 e segts. 249-250. Ver António Braz Teixeira, **A reacção espiritualista em Portugal: Krausismo e ecletismo**, em "Ciências Humanas", Rio de Janeiro, ano IV, nºs 18-19, Julho-Dezembro 1981, pg. 36 e segts.

(6) **Filosofia do Direito**, Coimbra, 1869, §§ 235 e segts. Ver L. Cabral de Moncada, **Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)**, Coimbra, 1938, pg. 92 e segts. e A. Braz Teixeira, **A reacção espiritualista** cit.

(7) **A Fénix ou a imortalidade da alma humana**, Lisboa, 1870, p. 107.

(8) Leonardo Coimbra, **O pensamento filosófico de Antero de Quental**, Porto, s/c (1921), p. 166.

(9) **Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX**, 1890.

(10) **A ideia de Deus**, Porto, 1902, pg. 401, 418-443 e 459.

(11) **O Livro de Job (Estudo)**, Porto, 1912, pp. VIII e 184 e segts. e **Prometeu agrilhado (Estudo sobre a tragédia)**, Porto, 1914, p. 126. Ver Amorim de Carvalho, **Deus e o homem na poesia e na filosofia**, Porto, s/d [1958], pg. 165 e segts.

(12) **Nova Teoria do Sacrifício**, Porto s/d [1918], pp. 9-12. Ver Teixeira de Pascoaes, **Uma carta a dois filósofos**, em "A Água", vol. VIII, 2ª série, nº 43, Julho 1915, Amorim de Carvalho, **ob. cit.**, pp. 195 e segts.; Pinharanda Gomes, **A "Renasença Portuguesa" — Teixeira Rego**, Lisboa, 1984, pp. 73 e segts.

(13) **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência**, na "Seara Nova", nº 40, Janeiro 1925; **O Eterno Retorno**, vol. I, Lisboa, 1987, p. 58.

(14) **Verbo escuro**, in "Obras completas", vol. VII, Lisboa, s/d, p. 33.

(15) **O Homem Universal**, Lisboa, 1937, p. 87.

(16) **Sempre** (1898), poesia intitulada "Amor Saudoso".

- (17) **Uma carta a dois filósofos cit.**
- (18) **S. Jerônimo e a trovoada**, Porto, 1936, p. 23.
- (19) **O Génio Português, na sua expressão filosófica, poética e religiosa**, Porto, 1913, pp. 15-16.
- (20) **Uma carta cit.**
- (21) **S. Jerónimo e a trovoada**, p. 53.
- (22) **O Criacionismo**, 1ª ed., Porto, 1912, pp. 304-306, **A Alegria, a Dor e a Graça** (1916), 3ª ed., Porto, 1956, pp. 131-135 e **O pensamento filosófico de Antero de Quental** (1921), pp. 171 e segts. Noutras obras do autor encontram-se também referências ao problema, embora breves e acidentais. Ver, por exemplo, **Guerra Junqueiro**, Porto, 1923, p. 141 ("O mal é a desarmonia dos seres") e **A Rússia de hoje e o Homem de sempre**, 1ª ed., Porto, 1935, p. 61 ("O mal é o conflito da vontade com as condições da sua possibilidade: relações trocadas por uma vontade antecedente ou por o mesmo acto de vontade que põe a desarmonia").
- (23) Ver José Marinho, **O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra**, Porto, 1945, pp. 162 e segts.; Pinharanda Gomes, **A teologia de Leonardo Coimbra**, Lisboa, 1985; António Braz Teixeira, **Situação de Leonardo Coimbra na filosofia portuguesa**, em "Nova Renascença", nº 14, Abril-Junho 1984.
- (24) **Pensamentos** (1931), 2ª ed., Porto, 1959, pp. 14 e 65-67, e **Rio de Heraclito**, Porto, 1956, pp. 17, 21-22, 145-146 e 152.
- (25) **Aforismos** (1928-32), manuscrito inédito existente no espólio do filósofo pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa.
- (26) **Nova Filosofia Cristã**, Lisboa, 1961.
- (27) **O Espírito e o mal**, Lisboa, pp. 181 e segts.
- (27) **O Espírito e o mal**, Lisboa, 1967, pp. 181 e segts.
- (28) **A Razão Animada**, Lisboa, 1957, pp. 301 e segts.
- (29) **Escola formal**, Lisboa, 1958, pp. 173-174.
- (30) **A Arte de Filosofar**, Lisboa, 1955, p. 114; **Escola formal**, p. 171.
- (31) **A idade do corpo. A fenomenologia do mal**, Lisboa, 1970.
- (32) **Ob. cit.**, pp. 47 e segts.