

A “TEORIA DO AMOR E DA MORTE”, DE AFONSO BOTELHO

António Braz Teixeira

Depois da *Teoria Nova da Antiguidade* (1912-1913), de Sampaio Bruno, da *Nova Teoria do Sacrifício* (1918), de Teixeira Rego, da *Teoria da Crença* (1959), de Joaquim Braga e da *Teoria do Ser e da Verdade* (1961), de José Marinho, esta *Teoria do Amor e da Morte* (1996), de Afonso Botelho, é a mais recente obra especulativa que, no nossa contemporaneidade, expressamente, se apresenta com uma intenção ou com uma natureza assumidamente teórica.

Diversas são, contudo, as noções de *teoria* ou de pensamento teórico de que partem ou que perfilham os autores destas várias teorias, como distintos são, igualmente, os objetos da teorização de cada um deles.

Com efeito, enquanto os autodidatas Sampaio Bruno, Teixeira Rego e Joaquim Braga dão à palavra *teoria* o sentido vulgar de *doutrina* ou *interpretação*, José Marinho e Afonso Botelho, recusando, expressa ou implicitamente, a oposição ou radical distinção entre teoria e prática, saber teórico e saber prático, que, em menor ou maior grau, se encontra subjacente ao pensamento daqueles três primeiros autores, atribuem ao termo *teoria* o significado antigo e tradicional de *visão*. Por outro lado, enquanto os dois filósofos da “Renasçença Portuguesa” dirigiram a sua atenção teórica para o sentido da História ou do tempo primordial a que se refere o mito da queda ou do pecado original e do rito sacrificial a ele intimamente associado e Joaquim Braga procurou demonstrar a necessidade e a legitimidade da crença em Deus, na imortalidade e na liberdade, para José Marinho e Afonso Botelho o objeto da visão teórica situa-se no mais alto domínio metafísico, teodicênico e ontoteológico.

Se, porém, para o refletido autor da *Teoria do Ser e da Verdade*, aquela se apresenta como “visão assumida num limite”, no qual surge o enigma, como enigma e mistério do ser, do pensamento e da verdade (p. 13), para Afonso Botelho, mais próximo, aqui, do modo de entender a noção de teoria proposto por Álvaro Ribeiro (*A Arte de Filosofar*, 1955, p. 56), esta entende-se como “ver as coisas tal qual são” (*Perspectiva Teórica das Descobertas*, 1991, p. 35), já que

“ver a Deus” é o verdadeiro movimento do pensamento teórico, que tem no verbo *haver* o seu verbo (*Perspectiva*, p. 35; *Teoria*, pp. 18 e 173).

Mas se a teoria é mais do domínio do *ver* do que do *dizer* e se o que move o homem teórico é atingir a visão de Deus ou a sua intuição beatífica, como são, então, possíveis o pensamento e o discurso teórico, particularmente o que verse sobre o amor e a morte se, como sustenta, igualmente, Afonso Botelho, o irracional é um dos atributos ou um dos transcendentais do amor e o absurdo entitativo, e não já lógico, é a própria essência da morte?

A esta aparente dupla dificuldade ou dupla aporia responde o filósofo notando, por um lado, que, como o confirma a filosofia portuguesa, de D. Duarte a Leonardo Coimbra, há matéria pensável que vem do coração ou do sentimento e não da razão, a qual não se torna, por isso, contrária ao razoável, no mais amplo sentido do termo (p. 179) e, por outro, que “o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência”, pelo que o enigma e o mistério são sempre pensáveis (p. 70).

Na verdade, o autor da presente *Teoria*, inserindo-se na linha mais significativa da nossa reflexão contemporânea, de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Álvaro Ribeiro e José Marinho, ao mesmo tempo que pensa que é do mistério da origem e da imagem do Paraíso terrenal que parte e a que sempre regressa, em sua mais funda verdade, todo o conhecimento e todo o saber que como filosófico se apresente, de igual modo perfilha um coerente conceito de razão aberta ao outro de si própria, que não tem como alheios a si o sentimento ou aquele saber do coração que, mais de dois séculos antes de Pascal, o nosso D. Duarte tão bem soube analisar e compreender, a intuição sensível e supra-sensível ou a imaginação compreensiva. Poder-se-á até dizer que Afonso Botelho logra levar mais longe e mais fundo do que qualquer dos filósofos portugueses que o precederam, o ousado e necessário intento de revelar e desenvolver todas as virtualidades que, para o pensamento filosófico, se contêm neste novo conceito de razão, bem como o significado gnóstico do sentimento ou do “saber do coração” e o radical impulso especulativo que promana da primeira imagem ou da imagem primordial, que é a comum origem do mito e da filosofia.

Efetivamente, Sampaio Bruno, ao radicar no mistério da cisão divina ou da queda em Deus a emergência da razão, cujo discurso ascendente se processa das trevas do erro para a luz, sempre toldada de sombra, da incompleta verdade, parece não admitir ainda a fecunda relação entre a razão que se autodesvende e o dinamismo do sentimento.

Por seu turno, Pascoaes, no seu pensamento de paradoxal, bipolar e complementar co-implicação de contrários, se vê no irracional a matriz ou a fonte primeira de que promana a razão, não distingue nem valoriza adequadamente naquele o lugar do conhecimento sentimental.

Também Leonardo, embora afirme, com decisão, que toda a razão se nutre, incessante e necessariamente, de uma intuição que a excede e que a mesma razão, no seu intrínseco processo dialético, se encontra em permanente diálogo com as múltiplas formas da experiência, ao mesmo tempo que confere

central relevo, na sua reflexão, quer ao amor, quer a realidades de cariz sentimental, como a alegria, a dor ou a saudade, não chega a atribuir ao “saber do coração” todo o seu principal sentido gnóstico.

O seu discípulo, Álvaro Ribeiro, no fecundo e inovador conceito de “razão animada” que funda a sua antropologia filosófica, atende, primordialmente, às relações da razão com faculdades ou processos gnósticos como a intuição e a imaginação, por pensar que o sentimento não constitui via de conhecimento, porque intrinsecamente dependente da perecível pluralidade do mundo sensível e do espaço e do tempo.

Embora por muito diversas razões, também na ontoteologia do seu companheiro e convivente José Marinho, o sentimento, tendo embora a sua verdade, não aparece considerado como via de acesso à verdade ou meio de conhecimento, pois se não articula com nenhuma das noções essenciais da sua *Teoria*. Assim, se a noção de *visão unívoca*, entendida como instantâneo e gratuito ver da plenitude do ser e da verdade e da essencial unidade de ambos, em que quedam anulados o tempo e a distância ou incoincidência que todo o humano conhecimento sempre implica, parece filiar-se no conceito de graça sobre que Leonardo luminosamente refletiu numa das suas obras mais originais e perturbadoras, e se a noção de *cisão*, entendida como o que separa e distancia, na ordem do ser, da verdade e do pensamento, leva a um grau de maior radicalidade e de maior depuramento e universalidade a noção misteriosa de queda em Deus de que parte a teurgia de Bruno, o *insubstancial substante* designa o espírito como o que assume o Nada e instantaneamente une para infinitamente cindir, infinitamente cinde para absolutamente unir.

Compreende-se, deste modo, que pensando Marinho que tanto o amor e a fé como o juízo e a razão emergem do ser da verdade na *cisão*, os dois primeiros como o que recorre sempre para a *visão unívoca*, pelo que só pelo *insubstancial substante* significam, ao passo que aos dois últimos, sabendo-se embora finitos e cindidos, cabe a crucial responsabilidade de fazer tornar o ser na *cisão* ao uno de todo o unívoco e à verdade no espírito e segundo o espírito, o sentimento não possa assumir, para ele, qualquer função decisiva não só no restrito domínio do conhecimento como no plano essencial do ser e da verdade e da radical unidade de ambos.

É esta gnoseologia do sentimento ou a partir do sentimento, que constitui, talvez, a contribuição mais inovadora da *Teoria do Amor e da Morte* que explica que, para Afonso Botelho, a morte, porque é mistério, não só se apresente sempre como pensável como, ainda, que tenha em si a possibilidade de ser um ponto de partida da filosofia e um princípio do conhecimento mais radical do que as noções principais de *fundamento* e *firmamento*, propostas, respectivamente, pelos seus mestres José Marinho e Álvaro Ribeiro.

Com efeito, conforme pensa Afonso Botelho, ambas estas noções usadas como primeiras ficariam aquém do real começo exigido pelo conhecimento e pelo sentido espiritual atribuído por um e outro daqueles filósofos portugueses aos seus próprios conceitos de razão. Assim, ao conferir à morte a natureza de mistério e ao ver nela o ponto de partida ou o princípio do conhecimento,

ultrapassa-se toda a limitação e dá-se ao conhecimento toda a riqueza que nele se oculta (p. 112).

Pensar a morte se, por um lado, implica pensar uma dupla, misteriosa e equívoca relação, a relação vida-morte e a relação morte-imortalidade, por outro, é indissociável do problema ou mistério do mal e da noção, simultaneamente religiosa e ontológica, de pecado.

De acordo com o pensamento expresso e desenvolvido na *Teoria*, o mal, mais do que uma ausência ou privação do bem, implica sempre uma recusa ao bem, um ato voluntário de um sujeito acidentalmente portador de malefício.

Tal recusa ao bem pode ser considerada no âmbito filosófico, referida ao Bem como atributo ontológico, ou no domínio religioso, como pecado, por aqui o Bem ser considerado como puro ato de Deus.

O homem, criatura imperfeita que colabora com o ser divino na obra da criação, porque é um ser livre, pode recusar o bem que aquela implica, enquanto ato do excedente amor divino.

É esta condição do homem que, do mesmo passo que explica a queda e seus efeitos nas sucessivas gerações, excluindo, no entanto, que o homem tenha poder para cortar, decisivamente, a sua relação com Deus, impede, igualmente, que a misericórdia e justiça divinas condenem as almas, eternamente, a partir de um único ato malicioso e possibilita o movimento redentor ou restaurador do estado inicial (pp. 64, 70, 81/82 e 88/89).

Deste modo, a teoria da morte, tal como Afonso Botelho a pensa, pressupõe, necessariamente, uma teodicéia, assim como completa e esclarece uma antropologia e garante uma ética criacionista que, porque fundada na relação essencial entre o homem e Deus, não pode deixar de recusar a visão da “norma moral como imperativo de um objeto de vontade alheio à intimidade daquela mesma relação” (p. 89).

Enquanto a teoria da morte aqui apresentada é o coerente desenvolvimento especulativo das intuições e teses expostas nos ou subjacentes aos ensaios *A Morte como Hábito* (1971) e *Morte Essencial e Morte Existencial* (1988) e à peça *O Hábito de Morrer* (1964), a teoria do amor que neste livro se contém, fora já, parcialmente, anunciada e enunciada nos ensaios *O Precursor da Teoria* (1985) e *Perspectiva Teórica das Descobertas* (1991), em especial naquilo que constitui o seu mais interessante e original fundamento ontológico: a proposta da doutrina do “ser em canto ser”, a análise dos dois essenciais movimentos do encanto — origem e regresso —, a sutil distinção entre *encanto* e *encantamento*, a noção de “mônada do amor” e a nova monadologia que pressupõe e a final tentativa de determinação e definição dos três transcendentais do amor: impossível, infinito e irracional.

O elemento unificador subjacente à *Teoria do Amor e da Morte* que Afonso Botelho nos oferece ou propõe é o movimento dialético da saudade, que nascendo da temporalidade do homem, promove a anulação do tempo em que a morte patenteia seu essencial absurdo, e integra e harmoniza, num único e perfeito amor, as duas complementares instâncias do Eros e do Ágape.

Assim, o intento último da *Teoria* é abrir via e enunciar os fundamentos da nova religião do amor homem-mulher. Tratar-se-á, segundo o filósofo português, de uma religião que nasce, não já de uma aparição divina, mas de uma aspiração humana, a da libertação dos amantes de tudo o que, atualmente, impede a subsistência e o desenvolvimento da mônada amorosa e a afirmação do princípio do amor. Deste modo, não será uma religião que *religie* segundo a palavra e a manifestação divinas, mas antes uma religião que, essencialmente, implicará religar todo o separado e toda a pluralidade à idéia de Uno Supremo. Daí que, em vez de implicar a *visão de Deus*, com a qual se identificam as verdades das religiões dogmáticas, a nova religião, porque se apresenta como religião de *ver a Deus*, seja uma religião teórica, pois necessita da via intermediária do pensamento para conduzir todo aquele que clama, sente e crê à teoria de ver a Deus.

Por outro lado, porque não será uma religião que dogmatize no campo espiritual, não implicará nenhum *culto* no domínio do corpo, assumindo-se, por isso, como religião de *cultura*, dado ser o pensamento seu elemento essencial e individualizador.

Note-se, ainda, que, sendo sua constitutiva razão de ser a libertação da aspiração religiosa do amor humano como participação no criador amor divino, e não a salvação da alma liberta ou separada do corpo, a nova moral que propõe e que dele decorre é, igualmente, teórica, integrando em cada momento e em todo o universo a diversidade do real, não se encerrando, por isso, num quadro pretensamente intemporal de heterônomos preceitos ou mandamentos.

Antecipando-se a quaisquer acusações de heresia que possam vir a recair sobre a nova religião teórica que propõe, Afonso Botelho adverte que seria errôneo confundir a teoria em que se transforma a liberdade de ver a Deus com a tentação de ver a Lúcifer ou de substituir a religião verdadeira pela religião falsa. Com efeito, a religião da subjetividade oprimida e separada que se pretende alcançar com a nova religião não só não implica qualquer hostilidade ou oposição a nenhuma das religiões salvíficas, como nelas busca inspiração, analogias e, até, ponto de partida de fé, configurando-se, assim, como um movimento em que Eros e religião, longe de se oporem ou de se excluírem, irão a par, como imagens daquele excedente e unitivo amor divino em que toda a criação encontra seu insubstancial princípio.

Junho — Junho 1996