

COORDENAÇÃO  
Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia

# REDENÇÃO E ESCATOLOGIA

Estudos de Filosofia, Religião, Literatura  
e Arte na Cultura Portuguesa

Vol. III – Tomo 1



Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT –  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito  
do projeto UID/FIL/00701/2016

**Título** Redenção e Escatologia.  
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na  
Cultura Portuguesa – VOL. III – Idade Contemporânea – TOMO 1

**Coordenação** Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia

**Coleção** Investigação

© Universidade Católica Editora

**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 Elementos

**Imagem da capa** *Expulsão do Paraíso*, desenho inciso sobre mármore,  
da autoria de Almada Negreiros – Fachada da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa (arquiteto Porfírio Pardal Monteiro)

**Paginação** Magda M. Coelho | acenográfico

**Impressão e Acabamento** Europress – Indústria Gráfica

**Depósito Legal** 458040/19

**Tiragem** 150 exemplares

**Data** Julho 2019

**ISBN** 9789725406519

Universidade Católica Editora  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029  
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



---

REDENÇÃO E ESCATOLOGIA

Redenção e escatologia : estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura portuguesa / coord. [de] Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2015-2019. – Vol. 1/1 : Idade média. – 2015. – 430 p. – Vol. 1/2 : Idade média. – 2015. – 334 p. – Vol. 2/1 : Idade moderna. – 2017. – 544 p. – Vol. 2/2 : Idade moderna. – 2018. – 606 p. – Vol. 3 : Idade contemporânea. – 2019. – 640 p. – ISBN 9789725406519 I – DIMAS, Samuel, coord. II – EPIFÂNIO, Renato, coord. III – LÓIA, Luís, coord. IV – Col.

CDU 215

1(469)

2(469)

236

232.3

7(469)

eus que eu amei e por quem fui amado, tornados (quem sabe?) intercedentes e socorrentes, pela telepatia do *Sou* liberto das condições limitadoras que são para nós e eram para eles a Matéria e a Vida.<sup>817</sup>

## 2.7. Amorim de Carvalho: A crença de um homem sem fé

Artur Manso

### 2.7.1. A crença de um homem sem fé

Depois da questão religiosa no pensamento de Amorim de Carvalho (1904-1976), nomeadamente no que respeita ao problema de Deus, ter sido já abordada com profundidade (e complexidade) por Samuel Dimas<sup>818</sup>, tentaremos aqui, num registo mais modesto, expor as fragilidades do discurso religioso e metafísico de um pensador que se move no cientismo positivista, mas que assume, em todos os aspetos do seu pensar uma dimensão ontológica e metafísica que não se concilia com a matriz do pensamento científico-positivista. É o positivismo lógico que está presente naquilo que sustenta a base argumentativa de Amorim quanto às questões da existência, de Deus, da eternidade, da morte e da sobrevivência. Como escreve Wittgenstein (1889-1951):

o método correcto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i. e., as proposições das ciências naturais – e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar filosofia – mas *este* seria o único método estritamente correcto.<sup>819</sup>

Terminando um pouco mais à frente com a proposição liminar: «Acerca daquilo de que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio»<sup>820</sup>. É neste trilho que Amorim explana as suas intuições, tornando claro que só a ciência e o real, o facto, lhe interessa, mas a verdade é que nunca se liberta das interrogações metafísicas, não seguindo, por isso, as recomendações de

<sup>817</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

<sup>818</sup> Cf. Samuel Dimas, «O problema de Deus na filosofia de Amorim de Carvalho: Necessidade e liberdade, emanção e criação», in A. B. Teixeira; R. Epifânio, *A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho*, Lisboa, MIL/DG Edições, 2017, pp. 119-147. Texto republicado neste capítulo no ponto anterior.

<sup>819</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, in *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*, Lisboa, FCG, 1987 (6.53), pp. 141-142.

<sup>820</sup> *Ibidem* (6.54), p. 142.

Wittgenstein. O prévio sistema positivista fixado por Auguste Comte (1798-1857) tem pouco a ver com o argumentário desenvolvido por Amorim que quer provar que os factos da subjetividade são racionalizáveis e portanto, o método científico e positivista, pese embora não os possa explicar (mas pode interpretá-los) não os deve ignorar. E aqui reside a maior dificuldade em acompanhar os positivistas lógicos que defendem que de tais proposições não é possível extrair juízos de verdade ou falsidade e a ser assim, deixam de ter qualquer interesse para a filosofia.

Da extensa bibliografia de Amorim, usam-se de preferência as edições em livro uma vez que nos mesmos incorporou parte dos textos anteriormente publicados não deixando, contudo, de se considerar outros escritos ainda dispersos sobre a temática. Na altura do seu falecimento estava a trabalhar na reunião da sua obra, projeto que ficou inconcluso, mas que o seu filho, Júlio Amorim de Carvalho que fundou a Casa Amorim de Carvalho, deu continuidade tendo já promovido a publicação de diversos volumes e outro material que pode ser consultado no sítio da referida instituição [www.amorimdecarvalho.com](http://www.amorimdecarvalho.com). Para o que aqui interessa, constata-se que Amorim desde a sua juventude se preocupou com o problema religioso e metafísico, mantendo, até ao final da vida as suas inquietações e os conceitos que as envolvem num plano que não conhecerá grandes alterações. No ano de 1923, ainda jovem, insere na revista *Modas e Bordados* alguns sonetos: um intitulado *Panteísmo* (25/4/1923) e pouco tempo depois *Amor e Deus* (9/5/1923) em cujos dois últimos tercetos se lê:

Minh'alma vai pelo Infinito fora,  
Do teu olhar à viva claridade,  
ébria de vida e luz, ébria de aurora...

E numa ânsia eterna, indefinida,  
– ânsia de Deus! ingénita ansiedade! –  
ao abraçar-te abraço Deus e a Vida...

Mas já no último terceto do soneto *A uma crente*, de 1922, ainda inédito, tinha escrito:

É uma ilusão a tua fé. Contudo,  
eu q'ria ter o teu doirado escudo,  
para sorrir – quando viesse a Morte....<sup>821</sup>

Como se pode constatar, a sua poesia nunca deixará de estar impregnada das interrogações metafísicas sobre o destino, a significação do real, o problema de Deus, que atingem o seu esplendor nas composições poéticas

<sup>821</sup> Amorim de Carvalho, *Sonetos dispersos*, Inédito.

da maturidade *Il poverello* (1939), *O juízo final* (1948), *Comédia da morte* (1976). No entanto, mesmo que considere que poesia e filosofia tratam dos mesmos temas, distingue o saber filosófico do saber poético:

A Filosofia é o *saber*, em pensamento reflexivo e discursivo [...] acerca da realidade [...] na crença numa correspondência entre o real e o pensar [...] sendo objecto da filosofia todo o pensável, incluindo o próprio pensamento – que ao saber não põe limites externos ou do seu objecto [...] embora se esgote, no homem corpo-e-alma que pensa, em limites internos ou de si mesmo.<sup>822</sup>

enquanto que a

poesia é o pensamento, filosófico ou não, em idealidade, isto é, sem necessários argumentos, ou provas, ou razões validamente discursivas [...] sendo o pensamento dado em valor de idealidade.<sup>823</sup>

Desta forma, fazer filosofia é diferente de criar poesia, mesmo que esta se venha a designar de filosófica ou de pensamento. Neste texto é o conhecimento filosófico que perscrutará o problema religioso, pois, Amorim é um crente sem fé, para quem o ateísmo, enquanto corrente materialista, não faz sentido, acreditando, ainda, que a religião tradicional que o cristianismo representa há quase dois mil anos, é o que separa a civilização da barbárie.

### 2.7.2. Realidade e idealidade

O real é o palco da nossa história. É o local de projetos a realizar que fazem parte da nossa condição de existentes, uma vez que cada experiência de vida é composta pelo resultado das escolhas que se vão fazendo. Aquilo que se passa no quotidiano e que nos vai marcando parece ser uma parte de um todo maior, um esforço para que cada um deixe o particular e concreto e volte a (re)unir-se na unidade perdida:

um ideal ôntico para onde vai uma realidade cada vez mais real, com suas divinatórias antecipações, dadas, por exemplo, pela intuição dum filósofo, pela emoção moral de um Jesus e pela emoção estética na imagem plástica dum Miguel Ângelo, na imagem mental dum Dante ou Goethe, na imagem potencial de imagens de Wagner ou Beethoven? Um Absoluto que se *constrói concretamente* [...] no Tempo e até nos mistérios do Tempo para além da morte? Um

<sup>822</sup> *Idem, Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Porto, Figueirinhas, s/d, p. 11.

<sup>823</sup> *Ibidem*.

Absoluto que se faz com a construção duma multi-dimensional Realidade? Realidade necessariamente de essência metafísica ou indo, cada vez mais e maior, para o metafísico, para o Todo final.<sup>824</sup>

O indivíduo representa o particular, mas tem sempre o pensamento fixado no absoluto. Insatisfeito com o real lança o olhar para o ideal que antevê e fixa na (re)criação, quer seja na obra de arte ou na crença religiosa, mundos que se configuram para lá do que aparece, que apenas têm suporte no pensamento e se revelam na angústia do desconhecido que nos inquieta:

Uma sombra de melancolia [...] dada pela presença da ideia da morte, em torno da qual a ideia de Deus é uma constante em problemática [...] porque da ideia de Deus à sua existência sempre colidirão o *não* e o *sim* como soluções do problema, no espírito humano derrotadamente ultrapassado pela realidade em que existe, e tendo apenas, em limite, esses dois últimos recursos: a crença e a lógica.<sup>825</sup>

A distância entre o real e o ideal, entre a matéria e o que subsistirá para lá dela (se subsistir alguma coisa!) alimenta-lhe a esperança que vai sustentando pela crença na lógica. Mas a lógica não necessita de crença, ela é justificada por postulados evidentes. Manifestar crença na lógica é, já por si, considerá-la insuficiente e reduzi-la a um papel que lhe é estranho, pois ela lida com a certeza, termo que Amorim evita pronunciar. A categoria da subjetividade, aquela que concede a autêntica liberdade ao homem, pressupõe uma adaptação do interesse individual à lei universal, que não pode ir além do facto. A subjetividade põe cada um em confronto com a sua finalidade a partir das categorias inferiores da vida e da matéria que considera serem contingentes: «O *sou* libertando-se do *é*. O *qualis* de que o *sou* é a suprema e final manifestação, é o fundamento teleológico da própria Matéria, porque é o fundamento teleológico de toda a realidade»<sup>826</sup>.

A realidade é factual e o nada que tão teorizado é na tradição filosófica e religiosa não tem qualquer razão de ser. O Nada não existe porque o real apenas contém fenómenos e factos e um pretenso Ser de que essas entidades emanam não tem qualquer cabimento, nem sequer como desejo de uma outra possibilidade, mais de acordo com os anseios de igualdade e a inevitabilidade da diferenciação. O nada ou o não-ser são meras hipóteses de pensamento que se revelam absurdas, pois se o nada é o contrário daquilo que se conhece, do que é, como poderiam, a partir dele, surgir as coisas? Um nada que se oponha ao facto é uma ideia sem qualquer sentido. Cada

<sup>824</sup> *Ibidem*, pp. 139-140.

<sup>825</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>826</sup> *Idem*, *O Positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 37.

um, a seu m  
um fim que  
e, portanto,  
contingênci  
outro e mes  
mentos, não  
para o que p

O mundo  
cimentos iso  
ninguém es  
referência d  
na sociedad  
pelos intere

Respeitar  
rio através  
devem harm  
cusa o mun  
subjetivame  
insere três i  
obedece à c  
cessário que  
ser. Mas se  
a ser um pr

<sup>827</sup> *Idem*, *T*

<sup>828</sup> *Ibidem*,

um, a seu modo, faz parte desse desígnio maior que é orientar a natureza para um fim que a causalidade possa sustentar. O Ser é o que existe e se conhece e, portanto, a liberdade é uma espécie de necessidade que se vai libertando da contingência. Mas o problema subsiste porque cada existente é diferente do outro e mesmo que todos estejam confinados ao mesmo espaço de acontecimentos, não lhe respondem de igual modo e não têm as mesmas expectativas para o que possa acontecer quando o seu percurso existencial tiver um fim:

impossível, logicamente impossível mesmo, imaginar uma qualificação acima da subjectividade do *sou* humano. O que eu sou, o sou absolutamente, no absoluto do que não se explica senão por si mesmo: sou [...] a hereditariedade só explica as condições extrínsecas e transmissíveis [...] do *é* – e não do *sou*.<sup>827</sup>

O mundo real é partilhado, não se confina a uma visão única e a acontecimentos isolados e a subjectividade não é compatível com o solipsismo, pois ninguém está só no mundo e os interesses, afetos e escolhas têm e são uma referência de outrem e para outrem. O indivíduo só se reconhece como tal na sociedade e esta requer partilha, no todo ou em parte, aceitação e rejeição pelos interesses dos outros que conosco existem:

A categoria existencial da subjectividade caracteriza-se, pois, pela mais imediata positividade ontológica da existência, impossível de ser negada, mesmo que eu afirme: *eu não existo*. Afirma-se nesta proposição, a existência do eu que formula, no entanto, a negação de si mesmo.<sup>828</sup>

Respeitando os preceitos lógicos é impossível defender algo e o seu contrário através das mesmas proposições e, portanto, a necessidade e a liberdade devem harmonizar-se mas Amorim parece não ser tão restritivo, pois se recusa o mundo da idealidade, então nada pode cotejar sobre ele, nem sequer subjectivamente. Na sua explicação mononómica da realidade a que procede insere três ideias centrais: 1.<sup>a</sup> todos os fenómenos têm uma causa; 2.<sup>a</sup> tudo obedece à cadeia causa efeito, ou seja é regido pelo determinismo; 3.<sup>a</sup> é necessário que tudo que tem uma causa não deixe de ser o que é e o que vier a ser. Mas se tudo é causado, determinado e necessário, a liberdade continuará a ser um problema:

Chegaremos a uma ontologia axiológica, em que, retomando-se a visão total da realidade da nova luz de compreensão filosófica e na transcendência metafísica das experiências das nossas situações

<sup>827</sup> *Idem, Tese e antítese*, Porto, Ecopy, 2013, p. 139.

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 143.

individuais e particulares, a liberdade é, e agora com mais rigor ontológico é, a do ponto de vista do *sou*, a do ponto de vista de cada *sou* como a 'primeira realidade': a necessidade da Tese do Real, no *sou*, libertando-se das contingências ou coisificações das sub-teses no é.<sup>829</sup>

Perante a persistência da dificuldade, esclarece:

Talvez não haja liberdade; há libertações [...] o que se liberta é, sempre, o *real mais necessário*, isto é, o mais qualizado, libertando-se das contingências que o impediam ou retardavam como coisificações.<sup>830</sup>

Há em Amorim uma irreduzibilidade entre o indivíduo e a sociedade e entre o real e o ideal. Desta dificuldade, é sintomático o que expõe em *Fraternidade, Igualdade, Liberdade*<sup>831</sup> onde sobre a relação entre o cristianismo primitivo e o socialismo entende não se poderem confundir por causa da fraternidade pois o socialismo pretende socializar a fraternidade que em si mesma é naturalmente pessoal e o pensamento fraternalista de Jesus nada tem a ver com qualquer governo, seja socialista ou outro. A tentativa, então, de harmonizar o mundo dos fenómenos, do que acontece e o do ideal, daquilo que se deseja e não se manifesta evidente na existência, é tentada por Amorim, como de certa maneira já tinha sido procurada por Kant, com a reflexão sobre a arte que:

no seu mais elevado sentido é um esforço para revelar o que a alma humana possui de mais profundo e de mais verdadeiro [...] pela utilização de *valores sociais*, únicos capazes de comunicarem e de serem compreendidos [...] além da verdade e da ordem, o *valor estético da inteligibilidade na arte*.<sup>832</sup>

No labor de enquadrar a compreensão da existência vai inquirir sobre a emoção estética do sujeito, a relação entre arte e valores reais, continuando a orientar a investigação pela dialética mononómica – entre o Real (tese) e o Nada (antítese) –, que reclama uma axiologia fundada no real, mesmo que persiga apenas uma filosofia sustentada pela reflexão e crítica dos problemas originados pela experiência, observação e leis do saber científico<sup>833</sup> numa espécie de junção do intuicionismo de Bergson com o cientismo.

<sup>829</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>831</sup> *Idem*, «Fraternidade, Igualdade, Liberdade», in *Diário Popular*, suplemento Quinta-Feira à Tarde, 22-08-1957, pp. 1-2.

<sup>832</sup> Cf. *idem*, *Estética e teoria da arte*, Porto, Estratégias Criativas, 2004, p. 55.

<sup>833</sup> Cf. *idem*, *De la connaissance en general à la connaissance esthétique. L'esthétique de la nature*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 2.

Na ânsia  
é comba  
com o b  
desinter  
do que  
do subje  
social, n

Será i  
garmos

Admi  
insuficie  
de uma c  
como m  
que part  
tível os i

### 2.7.3. R

Amor  
cido que  
enquanto  
ao progr  
o indiví  
princípio  
os gerira  
com a ig  
educar o  
reveladas  
samento

<sup>834</sup> *Idem*

<sup>835</sup> *Ibidem*



Na ânsia de expor uma ontologia que assente na lógica, o idealismo de Platão é combatido pelo realismo de Aristóteles mas não deixa de identificar o bom com o belo, considerando a emoção estética como um estado gnosiológico desinteressado. A arte dá-lhe ainda a certeza de que o homem, ao contrário do que afirmava Heidegger é um ser para a vida, sendo a morte a dispersão do subjetivo. Mas o credo na natureza e nos factos, o postulado de uma arte social, não anula o desejo de idealidade que o seu pensamento contém:

O mais rico conteúdo espiritual dos nossos sentimentos, na inquietação dos quais vivem os filósofos, os poetas, os santos, os heróis e os místicos (sentimentos metafísicos, amorosos, religiosos patrióticos, morais, etc.) tem uma génese ou uma sublimação sociais.<sup>834</sup>

Será inútil querer compreender a opinião de cada um se antes não interrogarmos o meio em que se desenvolveu:

Se existe um mundo metafísico (e nós cremos que existe) ele terá que ser conquistado em hipótese (hipótese de Deus, da imortalidade ou sobreexistência, etc.), para o conhecimento humano, por uma ciência filosoficamente aberta a toda a realidade.<sup>835</sup>

Admitir a transcendência é comungar da ideia de que a ciência só por si é insuficiente para responder à concretude do homem porque ela apenas trata de uma das suas preocupações: os factos e as respetivas leis que os regem, mas como mostra a arte e as outras formas de criação, há um mundo subjetivo que partilha de uma idealidade não mensurável que marca de forma irreduzível os indivíduos.

### 2.7.3. Religião e criação

Amorim nega a ideia de criação a partir do nada, mas não parece convencido que a origem do mundo dispense uma interpretação religiosa. A religião enquanto instituição e atualização dos ritos, mostra-se-lhe como um entrave ao progresso por assentar em processos sugestivos que pretendem manter o indivíduo subjugado ao temor e ao tremor. Em seu entender, sendo os princípios fundadores do cristianismo democratas, as igrejas cristãs nunca os geriram nesse sentido, pois falam de moral e deveres sem se importarem com a igualdade, mostrando um interesse no ensino por quererem ser elas a educar o povo sob a forma anti-democrática que de acordo com as verdades reveladas de aceitação acrítica de dogmas, impedem o exercício do livre pensamento e da autodeterminação. Reconhecendo que o sentimento religioso

<sup>834</sup> *Idem, Estética e teoria da arte*, p. 90.

<sup>835</sup> *Ibidem*, p. 104.

é muito profundo compete, então, que a religião deixe de ser dogmática e se integre totalmente na ciência para que surja uma nova mentalidade onde os valores do cristianismo que enformam o humanismo sirvam a organização democrática da sociedade. Este era um dos postulados do positivismo por si adotado e para o conquistar, o clericalismo reinante não poderia vingar:

Sob o ponto de vista da formação do carácter, a educação clerical, procurando desenvolver o zelo religioso, para acordar sentimentos de renúncia e desviar os homens das realidades objectivas produz fanáticos e, muitas vezes, perverte ou mata as ideias mais humanas e generosas [...] Com o desenvolvimento cultural, mas duma cultura absolutamente científica, eu estou certo que os homens tocarão um nível ético, sem dúvida mais elevado e equilibrado do que aquele a que pode levar a educação dentro do espírito clericalista.<sup>836</sup>

O clericalismo estabelecido, em seu entender, não prestava um bom serviço nem à religião, nem à moral, nem à cultura, sendo apenas uma forma de domínio, entre outras, que se quer impor. Mas se combate a prática das religiões, o mesmo não se passa quanto à sua essência e mesmo que não o deseje, a verdade é que não deixa de perseguir a ideia de um Deus criador:

Só o criacionismo das religiões pode conter uma ideia válida e pura de DEUS. o panteísta e o teopanista (para os quais mundo e Deus se identificam, e que dizem: *Deus existe*) e o imanentista (para quem o Mundo, provindo de Deus e regressando a Deus, tem no trânsito em que é Mundo o seu determinismo próprio, e que também diz: *Deus existe*), usam, todos, uma linguagem residualmente mística e muito ingénua, que, verdadeiramente, significa: o *Mundo existe*. Em termos de teologia constroem uma ateologia pancósmica.<sup>837</sup>

Seja como for, por excesso ou por defeito da linguagem, porque a dificuldade para encontrar uma causa objetiva para o início da criação continua a ser um problema, porque os conceitos lógicos de espaço e tempo tenham de ter existência fora de um determinismo criacionista, Deus continua a ser um problema:

Dizer que o Tempo é Deus, é dizer este absurdo: o sendo da existência de Deus é Deus, – quando uma coisa é o Ser sendo (Deus

<sup>836</sup> *Idem*, «O Clericalismo contra as democracias», in *Gazeta de Matozinhos*, n.º 10, 24-8-1930, p. 4.

<sup>837</sup> *Idem*, *O Positivismo metafísico de Sampaio Bruno*, p. 82.

O conceito com o mundo pelos fenómenos Tempo uma «tem presente e

O tempo é é um *a priori* a nossa existência positivista é reações místicas

O padrão d guido por Am do astrónomo e dos *quanta*, e as condições verso, pois a e

<sup>838</sup> *Ibidem*, p. 1

<sup>839</sup> *Ibidem*, p. 1

<sup>840</sup> *Ibidem*, p. 1

neste exemplo) e outra coisa é o sendo do Ser (o sendo, no exemplo de Deus, de duração eterna da existência de Deus).<sup>838</sup>

O conceito de duração não se lhe aplica porque a existir não se confunde com o mundo. Deus está no mundo, mas não é do mundo, não é responsável pelos fenómenos nem tão pouco a razão de ser daquilo que existe sendo o Tempo uma «transrealidade *metontológica*». A existência é o tempo e este só tem presente e, seguindo os discursos criacionistas, conclui:

*Antes, depois e curso* são da natureza dos fenómenos e dos seres. O tempo é, portanto, indiferente à reversibilidade ou irreversibilidade dos fenómenos, portanto, é indiferente à existência ou não existência dos seres, embora estes não possam existir sem o tempo [...] Se abstrairmos do ser, isto é, se pensarmos o Nada, nem por isso, no nosso espírito, deixa de persistir a noção do tempo.<sup>839</sup>

O tempo é uma categoria do pensamento que a razão não pode objetivar, é um *a priori*, pois é preciso entendermo-nos sobre o lugar onde decorre a nossa existência e o que possa significar a duração. Como o vocabulário positivista é reduzido, resta o recurso ao argumentário próximo das interpretações místicas:

O tempo é, portanto, *no nosso estar no mundo e para o nosso estar no mundo*, uma noção *com a qual* o ser é posto: uma noção *cum qua*. O tempo não é absoluto nem relativo; não é homogéneo nem heterogéneo; não é infinito nem finito; não é contínuo nem descontínuo; não é *a priori* nem *a posteriori*; porque tudo isto são noções de referência existencial, e ele não é, pois, existência nem da existência. Sendo uma condição *cum qua*, metontológica e transreal de todas as existências, é uma categoria indiscursiva da Meta-metafísica [...] e esta não está numa necessária relação com a *realidade deste Mundo* [...] porque persistiria [...] mesmo que o mundo fosse suprimido.<sup>840</sup>

O padrão do discurso positivista sobre o lugar de Deus criador não é seguido por Amorim que em *Para um novo antropocentrismo*, contraria as teses do astrónomo James Jeans (1877-1946), divulgador da teoria da relatividade e dos *quanta*, que defendia que a vida humana na terra é uma espécie de erro e as condições que a permitem, deixarão de existir fruto da evolução do universo, pois a espécie humana parece ter sido criada de forma a não suportar

<sup>838</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>839</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>840</sup> *Ibidem*, p. 180.

evolução. Amorim considera que a existência é mais real do que o Universo e não se pode resumir às contingências da causalidade evolutiva:

desde que a Vida tenha sido um facto interplanetário, pode continuar a ser em diferentes lugares, e a previsão fatídica dará conta apenas de contingências dramáticas dum processo de significação cósmica; além disso, nada nos garante que os homens na Terra ou de outros Mundos, não consigam climatizar artificialmente os seus planetas, quando chegar o terrível momento daqui a biliões e biliões de séculos; também nada nos garante que a Vida não conquiste ou invente formas novas de adaptação natural em qualquer lugar do Universo.<sup>841</sup>

Colocando-se em lugar oposto a Jeans, afirma:

A minha crença de que a Vida não é um erro, mas a própria razão do Universo provém da supremacia que concedo ao Tempo, do qual o Espaço é que será uma simples dimensão [...] transportando-nos desta concretização prática para o domínio metafísico das correlações Espaço-Universo-Físico e Tempo-Vida deduz-se sigolisticamente que o Universo existe em função e em dimensão contingente da Vida. Podemos até admitir um futuro metafísico de Tempo Puro sem Espaço, logo duma Vida pura sem Universo físico, com um campo imensamente aberto às teorias místicas.<sup>842</sup>

Seguindo outros físicos e astrofísicos como Maxwell acredita que em Marte poderá haver vida semelhante à nossa pois nada garante que não haja outros seres em outros lugares tanto ou mais inteligentes que nós e se assim for o antropocentrismo terá uma dimensão interplanetária porventura deixando a terra de ter o lugar central no universo, mesmo que não seja fácil prever como reagirá a sua organização aos diferentes problemas éticos, morais e religiosos que essa nova realidade nos venha a colocar. No novo antropocentrismo de certo modo os papéis do homem e de Deus na criação estarão invertidos, o homem passa a ser personagem central e Deus existente secundário. A questão do divino aparece, assim, conjunta com a ideia da criação e a necessidade dos homens se esforçarem por atribuírem uma causa a todos os acontecimentos. Se ela é facilmente demonstrável, o assunto está resolvido, se é de difícil percepção, o pensamento mítico, religioso, mágico, na assunção de que o homem não se basta a si mesmo, propõem que essa causa esteja em um ser superior – causa não causada –, responsável por toda a criação:

<sup>841</sup> *Idem*, «Para um novo antropocentrismo», in *Diário de Lisboa*, 22-11-1954, p. 1.

<sup>842</sup> *Ibidem*.

É nesta conf  
religiosa e a cre  
o medo e a reco  
uma religião m  
de o vazio de D

Também se p  
tropocentrismo  
alargada com o  
atual teoria dos  
das ciências, cor  
no homem, con  
ciência afirma o  
religiosos não d  
das leis científic  
cia total do ser,

<sup>843</sup> *Idem*, «A ideia

<sup>844</sup> *Ibidem*.

A religiosidade é pois, um sentimento-crença em que se pode inserir um pensamento, e este é que vai criar o problema religioso no seu esforço de racionalização, do desconhecido, procurando reduzir o desconhecido às razões humanas, à volta desta principal razão: tudo tem uma origem, o Mundo teve uma origem e persistirão as forças ocultas dessa origem. A ideia do *divino* surge deste esforço de racionalização da origem. De certo modo distingo também entre o sentimento *religiosidade* e a ideia *divino*, pois não me parece impossível uma religiosidade ateuista, estado de alma impreciso (mas capaz de ser ponto de partida filosófico) por ter quedado no mero sentimento do sagrado e desconhecido com as ideias consubstanciais de imortalidade e providencialismo imanente.<sup>843</sup>

É nesta confusão conceptual que Amorim volta a criticar a superstição religiosa e a credence popular que se constroem sobre a teologia que fomenta o medo e a recompensa e vive da antropomorfização de Deus, abrindo-se a uma religião mística onde em lugar de se sentir a presença de Deus se apreende o vazio de Deus:

É na contenção lúcida da religiosidade [...] nos atributos antropomórficos de Deus, mas sem perder a ideia-conhecimento de Deus que o misticismo tem autenticidade e valor. Os místicos podem criar religiões ou continuá-las, mas têm de as condicionar em termos de racionalização-limite acessíveis às religiosidades humanas equilibradas. Religião é [...] no melhor dos casos, uma organização colectiva de religiosidades [...] quando a religião, no extremo oposto à hiper-religiosidade mística, se torna uma organização colectiva de superstições idólatras à volta da antropomorfização de Deus, sem sentido autêntico de religiosidade.<sup>844</sup>

Também se podia perguntar a Amorim pelas evidências desse novo antropocentrismo que a ciência promete. O conhecimento de uma realidade alargada com outras organizações de seres inteligentes, algo semelhante à actual teoria dos mundos paralelos que conta com vários adeptos no campo das ciências, com certeza, mas que essa nova realidade prossiga a centralidade no homem, continua a ser um preconceito. No cenário aqui apresentado a ciência afirma o que ainda não conhece baseando-se num dado da crença: os religiosos não discutem a onipotência divina e os positivistas não abdicam das leis científicas. Uma coisa continua a ser certa: o Nada enquanto ausência total do ser, nada poderá vir a originar:

<sup>843</sup> *Idem*, «A ideia de Deus no pensamento religioso», in *Diário de Lisboa*, 08-12-1954, p. 13.

<sup>844</sup> *Ibidem*.

Se teirmos, porém, em pôr a 'origem' da realidade a partir do nada, continuaremos a ver (logicamente) que essa teima se desfaz por si, desfazendo-se o conceito de nada, de que a realidade saísse de qualquer modo, porque um nada de que saia o mundo é, afinal, um falso nada; se fosse verdadeiramente nada, não podia começar nele *esta* realidade nem nenhuma outra; ele já era algo, visto que potencialmente continha *esta* realidade.<sup>845</sup>

Nesta indagação a sua impotência é manifesta pois continua convencido que fora do princípio da causalidade que a experiência e a observação dos fenômenos garante nada pode ser alcançado. A filosofia pode especulativamente encerrar a cadeia causal, mas esse procedimento não resolve a origem do mundo:

Da dialética mononómica [...] se tiraria, uma hipoteticamente terceira solução: a de que o mundo ou Real não tem origem, não pelo argumento ou apenas pelo argumento de que o mundo é eterno – sem começo nem fim –, embora o seja, mas particularmente, ou ainda, por um argumento tirado duma experiência tornada forma de pensamento capaz de prescindir do princípio da causalidade.<sup>846</sup>

Desta forma o positivista Amorim de Carvalho parece disposto a abandonar o princípio da causalidade num dos problemas centrais da existência, aventando hipóteses que apenas servem as análises criacionistas de fundo mais ou menos metafísico.

#### 2.7.4. Deus e transcendência

Se já é estranho que um positivista tenha tanta necessidade de se pronunciar sobre a criação do mundo com o recurso explícito à religião, ainda é menos natural que alimente com insistência um pensamento próprio em torno de Deus e dos problemas atinentes à ontologia e metafísica. Amorim parece estar convencido que quer se ponha a hipótese de Deus existir, quer a sua contrária, são os homens que dão sentido às ideias que são património dos discursos teístas e ateístas:

A crença originariamente religiosa [...] deriva de fé em Deus [...] ou nos deuses [...] e na Palavra de Deus ou dos deuses – na qual vê a Verdade absoluta. A essa verdade absoluta submete todas as outras – nas suas ambições dogmáticas, e nas suas limitações probabilistas

<sup>845</sup> *Idem, Tese e antítese*, p. 48.

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 51.

ou pragmatistas, porque tudo é por criação divina [...] A crença religiosa é, pois, um dogmatismo, mas gratuito – porque começa por ser dado, embora depois queira ele mesmo racionalizar-se.<sup>847</sup>

Um positivista podia ficar por aqui e estaria tudo dito acerca de Deus. Podemos ainda conceder que nas suas preocupações sociais acrescentasse o preceito do amor como mandamento absoluto para Deus e homens e enquadrar a queda da humanidade com a quebra deste vínculo que originalmente poderia ter unido o criador às criaturas, podendo até acontecer que caiba aos homens o esforço maior no resgate da unidade perdida com a quebra do amor. Mas se essa lei foi também quebrada por Deus que deliberadamente se afastou dos homens, a mesma não poderá ser refundada só com o esforço da parte sofredora e suplicante, tem também que contar com igual ou maior empenho de Deus no caso dessa transgressão ter levado à criação:

Os pecados humanos já são quedas na Queda. Mas como esta não é visível, nem compreensível, pelas condições, até, da magia do livre arbítrio [...] Cristo, Deus expiando-se, tem de tomar a forma humana para ser compreendido, tem de usar as palavras compreensíveis para esta ilusão. E os homens olham da distância infinita do Criador, a expiação do Criador como se fosse a expiação deles – sem que a entendam. Basta que se amem uns aos outros, porque os homens imperfeitos possuem o ideal de perfeição que Deus pôs nas suas almas.<sup>848</sup>

Se assim fosse, a autoexpição de Deus seria um ato de recriação ou do retorno dos seres individuais à unidade de que provêm. Nem o Ser se entende sem os seres, nem os seres sem o Ser, a interdependência de ambos é a essência da unidade perdida. A religião arrasta os indivíduos para uma crença impessoal por contágio de uns aos outros, mas a esta forma de crer e suas manifestações pode contrapor-se uma adesão racional de cada um aos argumentos da crença, mesmo que não sejam passíveis de prova:

A dedução lógica da existência de Deus [...] pode enganar-se; a crença imediata (do sim pelo sim) também pode enganar-se, sem que nunca saibamos, neste mundo em que vivemos, que ambas podem enganar-se – porque nem a dedução nem a crença serão objectivamente verificadas no deduzido e no crido. Para o serem era preciso que o deduzido e o crido tivessem objectividade de existência – sob

<sup>847</sup> Cf. *idem*, *Deus e homem...*, pp. 73-74.

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 121.

qualquer forma de realidade [...] como, por exemplo, a flor que vejo, a árvore que estou a ver.<sup>849</sup>

Pelas regras da lógica a existência de Deus nem pode ser afirmada nem infirmada, mas isso não impede que possa ser comunicada com argumentos que façam sentido. As coisas existem porque a experiência suporta a sua razão de ser, mas Deus não é passível de ser experimentado, existindo apenas ideias que sustentam a sua existência. Mesmo com uma interpretação mais lata, o problema não fica resolvido na medida em que o cientismo positivista apenas responde aos dados da experimentação, nada dizendo do sentimento interior de cada um:

Deus [...] não pode ser objecto de conhecimento. Como objecto de conhecimento seria, então, uma coisa ou um facto científico, numa relação (que o degradaria) do conhecido Deus para o conhecente homem; numa relação do conhecimento para o pensamento que conhece [...] Da *ideia* de Deus à *existência* de Deus não há verificação possível.<sup>850</sup>

A dificuldade não se atenua mesmo que Amorim a tente explicar com argumentos lógicos e linguagem convencional:

a ideia pura dum Deus criador, sendo, mais que simples, até simplista na mentalidade das massas e nas superstições dos povos primitivos, para explicar um problema que desafia, aliás, as explicações mais filosoficamente complexas [...] porque pode, com dignidade, colocar-se no campo da discussão do problema da origem [...] E a prova é que a impugnação da ideia de Deus só tem sido feita anulando, iludindo, ou removendo o problema da origem: ou porque este se tornou um sem-sentido, ou como sucede na, aliás sugestiva, racionalização pela 'teoria do eterno retorno', que na ideia da circularidade *anula* a cadeia infinita das causas; ou porque o mundo foi identificado com Deus [...] ou, finalmente, porque a inteligência se confessa incapaz diante da transinteligibilidade do problema da origem (atitude agnóstica).<sup>851</sup>

Não ficando satisfeito com as justificações aduzidas pelo discurso, continuará, em outro contexto, a afirmar que o homem ocidental concebe um Deus pessoal e criador que é muito recente na história da humanidade. A prática religiosa inicial que os ritos atualizam:

<sup>849</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>850</sup> *Idem*, *O positivismo metafísico...*, pp. 67-68.

<sup>851</sup> *Ibidem*, pp. 147-148.

Esta  
– polit  
vez ma  
vez ma  
O prog  
se os fa  
crença  
pio da c  
do a pa  
facto ca  
possa te  
poderer  
humana  
o mund

Entre  
tem orig  
nhuma a  
qualquer  
preocupa  
vários rac  
não caus

<sup>852</sup> *Idem*,

<sup>853</sup> *Ibidem*



teria sido um *adeísmo*, isto é, uma organização religiosa ainda sem o conceito definido da divindade [...] a palavra *ateísmo* tem uma acepção negativamente forte: negação da existência de Deus, de que o ateu tem, contudo, a ideia precisa de um Deus único, criador, pessoal e distinto do mundo (teísmo), pelo que de modo algum faria compreender um estado religioso em que um conceito mesmo vago de divindade ainda não existia. Numa prática religiosa adeísta, o primeiro homem religioso manifestar-se-ia por práticas mágico-rituais correspondendo a mitos e crenças.<sup>852</sup>

Esta tentativa de interpretação evolutiva ao integrar os conceitos adeísmo – politeísmo – monoteísmo, num percurso que ao evoluir se aperfeiçoa cada vez mais e se manifesta na passagem do simples e desorganizado para o cada vez mais organizado, plural e complexo não traz nada de novo ao discurso. O progresso a nível dos fenómenos causais é de fácil resolução, contudo, se os factos são explicáveis, a existência de um Deus criador apenas a nossa crença a pode sustentar e naturalmente é impossível de justificar pelo princípio da causalidade a não ser que Deus fosse o próprio universo e o tenha criado a partir do nada continuando a confundir-se com ele. A evolução é um facto causal e Amorim não quer sair dele, mesmo admitindo que o homem possa ter surgido em algum momento posterior a outras partes do universo, poderemos, pelos dados da ciência chegar ao instante da criação da existência humana e sucessivo desenvolvimento, pois a inteligência humana que habita o mundo, não lhe pode ser estranha:

Não havendo nenhuma prova da existência de Deus criador, este é apenas um objecto de crença, uma ideia-objecto de crença, que não tem a seu favor senão essa crença [...] a prova completamente irrefutável, seria a do conhecimento directo do criador, o que não tem sido senão um místico estado de alma [...] o crente só pode, portanto, afirmar o que não pode confirmar [...] à tese da criação do mundo por Deus falta uma prova da existência de Deus, – e o problema da origem do mundo continua sem solução.<sup>853</sup>

Entre tanta incerteza, tem pelo menos uma certeza: que o mundo não tem origem, não resultou do nada e este por sua vez não significa coisa nenhuma a não ser para justificar linguagens iniciáticas e místicas que não têm qualquer relação com a evolução assente na causalidade. A filosofia clássica preocupada com o Ser e a essência das coisas, a sua origem e fim, desenvolveu vários raciocínios criacionistas onde cabe a ideia de um Deus enquanto causa não causada, mas esses argumentos submetidos à ciência e dedução lógica

<sup>852</sup> *Idem, Tese e antítese*, p. 71.

<sup>853</sup> *Ibidem*, p. 86.

dos raciocínios, como ensinam as modernas filosofias como o positivismo lógico, não têm qualquer sustentação científica, são meras hipóteses sem possibilidade de confirmação mesmo que possam dar sentido (teórico) ao homem e ao mundo: «Deus não podia, sem o princípio da não contradição, criar o mundo, visto que este não podia ser e não ser ao mesmo tempo; e tendo-o criado, só o poderia negar ou contradizer destruindo-o»<sup>854</sup>.

O argumentário amoriniano sobre o lugar de Deus no mundo natural é pouco claro e mesmo contraditório, pois se quer afirmar a existência do mundo pela causalidade acaba sempre por concluir que a realidade precisa do Ser e portanto os discursos acerca da mesma não podem prescindir de uma ontologia. As religiões, entre elas o cristianismo, são úteis aos povos, não pela doutrina e os ritos que adotam, mas sim pela estrutura moral que transportam para a organização social:

As civilizações existem como processos em curso com uma cultura e uma correspondente mentalidade. Existe, pois, uma civilização cristã, que interpreto como um certo processo fraternalista de mentalidade social desclericalizada, isto é, tornada laica e independente da Igreja. No seu próprio movimento histórico de humanização, tantas vezes tendo lutado contra a Igreja.<sup>855</sup>

O ideal seria que a Igreja fosse laica passando a sociedade a ser governada pelos princípios que enformam a sua doutrina. O exemplo máximo, para si, desta possibilidade está na Revolução Francesa que laicizou os princípios universais do cristianismo tornando-os a base do Estado moderno e, por isso, os valores da civilização de matriz ocidental, em sua opinião, são equivalentes aos do cristianismo. É impossível compreender o progresso civilizacional de matriz ocidental fora da herança cristã. Mesmo que o cristianismo seja um acontecimento muito recente na evolução do universo, as religiões enquanto tal são-lhe contemporâneas, o que aqui está omissso, destacando-se nos seus fenómenos culturais aqueles que propiciaram a fraternidade e a dignificação da pessoa humana e esta pureza de ideais acabaram, em seu entender, por ser realizadas de forma laica. A doutrina cristã assenta os seus princípios na igualdade da pessoa humana, na solidariedade e na autodeterminação regulando a existência dos crentes por valores morais e espirituais da pessoa. A ser assim, as encíclicas de João XXIII, em seu entender, são uma tentativa de preservar as mais belas conquistas da Revolução Francesa que acabaram por se plasmar na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1789. Amorim labora no equívoco laico de considerar que a Revolução Francesa descobriu a preocupação social da igualdade, liberdade e fraternidade,

<sup>854</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>855</sup> *Idem*, «A cultura cristã vista por escritores não católicos», in *Jornal da Madeira*, 28 de setembro 1963, p. 5.

quan  
vido  
depo  
a ide  
aos a  
curta  
trans

## 2.7.5

O  
cada  
sua a  
cialm  
teles.  
o pro  
um a  
ou da  
crent  
mas c  
alarga

Com  
positi  
de Te  
não se  
é, acal  
sapare  
de qu

quando o que aconteceu foi o contrário: esse ideário foi apresentado e vivido no cristianismo primitivo e os teóricos da Revolução, dezoito séculos depois, depuraram-no da crença religiosa e seus ritos, transportando-o para a ideologia laica. Para si a interpretação social do cristianismo que se reduz aos aspetos morais, intelectuais, filosóficos, estéticos, técnicos e científicos é curta e exige mais fundamentação que só lhe pode ser dada pela ligação ao transcendente, que como se tem visto Amorim nunca descursa.

### 2.7.5. Morte e sobrevivência

O problema do fim do mundo pressupõe a questão da sobrevivência de cada um que é muito cara ao pensamento filosófico desde os primórdios da sua afirmação como se constata desde os filósofos pré socráticos, mas essencialmente nos pais fundadores da filosofia clássica: Sócrates/Platão e Aristóteles. Também para Amorim, a inevitabilidade da morte coloca de imediato o problema da sobreexistência e as dúvidas que vai manifestando não são as de um ateu ou sequer agnóstico. Os modos de proceder de quem não acredita ou daqueles que não se decidem pelos argumentos dos crentes ou dos não crentes poderia facilmente ser resolvido com o conceito da subjetividade, mas o positivista Amorim de Carvalho, de forma inesperada, vai sempre alargando o seu raciocínio acerca da crença:

Não sei se há Deus (só porque minha mãe acreditou nele, eu desejaria que Deus existisse), mas creio que não há morte; tudo, ou o mais maravilhoso de tudo, logicamente continuará... Onde? Como? Que novas e secretas formas, e até formas inominadamente espiritualizadas, sedentarão novas sensualidades? Ou voltará tudo a repetir-se, qual num filme circular? Num ou noutro caso, como um ser sempre sendo: com explicação tautológica de si por si, circularmente lógico, sempre voltando logicamente a si mesmo [...] pois a aniquilação total, aquela que alguns querem fazer coincidir com o nada é um mero conceito de negação duma afirmação de existência; ou é a verificação do desaparecimento das simples contingências de que se reveste a existência necessária, absoluta, categórica.<sup>856</sup>

Como já foi notado, a religião, qualquer que ela seja, tem esse efeito social positivo que é manter a esperança num desvendamento do porvir. O autor de *Tese e antítese* continua a afirmar ter na lógica a verdadeira crença, mas não se fecha ao mistério e à transcendência. Findo o processo biológico, isto é, acabando a nossa vida corpórea com a morte, cada ser que fisicamente desaparece pode continuar «na subjectividade do *sou*» e se assim for, é a prova de que o círculo de cada vida logrará repetir-se:

<sup>856</sup> *Idem, Deus e homem...*, p. 240.

por um eterno retorno, em que a subjectividade do *sou* sempre será o momento culminante; ou por uma intensificação da própria subjectividade do *sou* já alcançado. Talvez que, nesta segunda hipótese, todas as dificuldades da introspecção desapareçam na sobrexistência [...] o sujeito nessa continuação transcendente seria totalmente, diafanamente, imediatamente, objecto de si mesmo, o *sou* claramente sendo-o, eu conhecendo-me na plenitude do conhecimento de mim mesmo e com uma mais forte apreensão do *tu* ou *sou dos outros*, dissipando a nuvem solipsística.<sup>857</sup>

A sobrexistência devém em “evolução linear ou em processo circular” e contraria ainda mais os preceitos positivistas quando se mostra convencido que a realidade ultrapassa o nosso saber e, por isso, abre-nos à esperança de que a morte não seja o fim de tudo, mesmo que: «a sobrexistência não seja sinónimo de imortalidade, porque esta é um conceito biológico [...] e o *qualis*, pelo qual ‘*sou*’, representa uma *intensidade* existencial acima do biológico. A Subjectividade é superior à vida»<sup>858</sup>.

Eu não estou só no mundo e nada me garante a extinção definitiva com a morte biológica. As características existenciais do ser, aquilo porque se conhece na realidade – Matéria, Vida, Subjectividade – é o ser real que se realiza pela extensão:

o termo do processo do mundo não anula o tempo transreal e metontológico, indiferente ao ser e ao nada; nem anularia transespaço afinito dum nada parontológico e procorreal que pressupõe ou admite o ser, como uma transição entre a metafísica e a meta-metafísica, entre a ontologia e a metontologia.<sup>859</sup>

Mas se já a ontologia e a metafísica dificilmente podem ser tidas em conta em qualquer dedução positivista, como compreender que Amorim ainda estenda os conceitos a uma meta-metafísica e metontologia? A resposta prende-se com as hipóteses da sobrexistência ou do eterno retorno por si aventadas:

tendo o Real chegado à máxima qualização no *Sou*, a Morte terá que significar uma destas duas hipóteses:

1.<sup>a</sup> uma desqualização, uma desintensização, uma desrealização vertical do *sou* que foi a qualização máxima, o que só não será absurdo [...] se todo o processo recomeçar: é a hipótese do *eterno retorno* ou palingenesia.

<sup>857</sup> *Idem*, *O positivismo metafísico...*, p. 38.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>859</sup> *Ibidem*, p. 198.

E com  
fica e tar  
vivam ou  
confront  
aproveita  
zirá cada  
Amorim  
dernidade  
novo ciclo  
por uma

Em tod  
que prete  
sitivista na  
realidade o

<sup>860</sup> *Idem*, *T*

<sup>861</sup> *Ibidem*,

2.<sup>a</sup> uma continuação, não mutacional porque a qualização máxima no *sou* foi já atingida, deixando de haver a distância finalista necessária as mutações: mas uma continuação transmaterial e transvital, portanto, dessa qualização máxima em condições existenciais novas de libertação das contingências materiais e fisiológicas coisificantes: é a hipótese da *sobrexistência* [...] Talvez seja de admitir, ainda, a combinação das duas hipóteses, isto é, juntamente com a *sobrexistência*, um retornismo total para a matéria e vida estreitamente ligada à matéria, e parcial para os seres da Subjectividade, que, em semelhança com a doutrina da metempsicose, retornariam nas sucessivas ascensões subjectivas para a conquista final da *sobrexistência* na pureza teleológica e ascensional da Tese.<sup>860</sup>

E continuará a pronunciar-se favoravelmente sobre a possibilidade filosófica e também científica de que na realidade subjetiva, os indivíduos sobrevivam ou continuem após a morte, preferindo sobre os cenários com que se confronta o da transmigração das almas ou no seu caso das subjetividades, aproveitando a roda de sobrevivências para um aperfeiçoamento que conduzirá cada indivíduo á perfeição máxima e o libertará para sempre desse ciclo. Amorim afasta-se do Eterno Retorno do mesmo tão bem teorizado na modernidade por Nietzsche, dando a cada subjetividade (a cada alma) em cada novo ciclo de vida a possibilidade de se tornar mais humano, mais completo, por uma consciencialização cada vez maior dos seus limites e das suas forças:

na maior significação ontológica que tal existência contém e na redução inconcebível ao nada de tudo o que existe e principalmente do que existe ontologicamente acima de tudo, nos dois princípios ontostáticos fundamentais: o da identidade e o da causalidade [...] Vejo a *sobrexistência*, ligada ao retornismo ou não, numa relação existencial com o mundo terreno em que estou; e por isso as minhas preces religiosas – dessa religiosidade que todos temos perante o real que nos transcende – dirigem-se não a um Deus que não sei o que seja, ou que não passará duma ideia hipostática no espírito humano, mas aos entes queridos e bons, a esses outros *eus* que eu amei e por quem fui amado [...] a minha esperança última é a crença na lógica do Encontro.<sup>861</sup>

Em todo o raciocínio Amorim apenas põe em evidência uma esperança que pretende fundada na lógica, mesmo que a ciência e a interpretação positivista nada lhe possam sugerir quanto a uma ausência que devém numa realidade outra junto aos que por cá partilharam a nossa vida. Este é um

<sup>860</sup> *Idem, Tese e antítese*, p. 151.

<sup>861</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

problema central na sua filosofia que tenta resistir ao transcendente. Mas o esteta é também ser humano e na dedicatória que faz à irmã Maria Alice do poema *O juízo final*, volume por nós consultado na Casa Amorim de Carvalho, escreve: «Maria Alice: desde que perdemos a nossa querida Mãe, comecei cada vez mais a descreer de tudo o que nós somos – com Deus ou sem Deus – terá de ser nada. O presente poema é o mais ansioso grito da minha incompreensão do Nada. Sempre que penso em nossa querida Mãe acredito na sobrevivência». A verdade, contudo, é que o referido poema termina em dramática angústia:

Que é o Mundo? Farsa do Mal  
ou criação do Amor?  
Que vai acontecer?  
E diante de todos, num arrepio  
súbito e forte,  
passam – lutando – dois monstros: o Nada e o Terror...

Onde é que tudo continua, depois da morte?...<sup>862</sup>

Fica agora claro que a crença na imortalidade, ou sobrevivência, é aduzida por Amorim não com o recurso à subjetividade, mas sim à emotividade. O seu cientismo positivista que tanto esforço faz para objetivar a subjetividade, deixa-se render ao laço menos objetivo de todos, a emoção, num assunto tão sério como o destino de cada um. Ele quer acreditar numa união pós morte de cada um com aqueles que em vida o amor uniu. Fora desta relação amorosa, continuará a querer ser fiel ao ideário positivista e o seu agnosticismo acaba por ser reforçado quando, alguns anos antes de morrer, em 1971, redige o soneto intitulado *Infância e Deus*:

«Ó minha infância, ó ida  
galera azul no mar,  
sem nunca mais voltar  
ao seu cais de partida!  
Minha idade querida  
do ingénuo acreditar  
que um anjo tutelar  
guiava a minha vida!  
Deus verdadeiro, em seus  
desígnios de bondade,  
m'o enviava dos céus!

<sup>862</sup> *Idem*, *O juízo final*, Edição Revista Prometeu, Porto, 1948.

Ó infância! Ó saudade!...  
Quem me dera que Deus  
fosse ainda verdade!...»<sup>863</sup>.

Terminamos como começámos, com palavras de Wittgenstein que Amorim parece ter em mente, mas que as alarga a um patamar que o filósofo de Viena não permitiria:

A imortalidade temporal da alma humana, isto é a sua sobrevivência eterna mesmo depois da morte, não só não está garantida como também a sua suposição não realiza de todo o que com ela se queria alcançar. É algum enigma resolvido pelo facto de eu sobreviver eternamente?

Não é esta vida eterna tão enigmática como a presente? A solução do enigma da vida no tempo e no espaço está *fora* do tempo e do espaço.

(Os problemas a resolver não pertencem às ciências da natureza).<sup>864</sup>

A última proposição está entre parêntesis e continuará a ser tão importante para o seu autor quanto para Amorim de Carvalho. O discurso científico e lógico poderá albergar a explicação causal dos factos, mas sobre a necessidade do absoluto que mora em cada um, jamais poderá afirmar ou infirmar o que quer que seja.