

**PERCURSOS DA SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL:
BASÍLIO TELES E SAMPAIO BRUNO***

*Sim, é indubitável, foi a moral que matou
Deus. Mas a Ciência, um dia, o vingará.*

(BASÍLIO TELES, *O Livro de Job [estudo]*)

*Só um homem em Portugal mostra
compreender: Sampaio Bruno.*

(FERNANDO PESSOA, *Espólio BN: 114-104*)

I

Se ao vermos a ligação existente entre secularização e Iluminismo, dermos ao termo secularização uma conotação estritamente religiosa; se relevarmos na nossa história cultural a intolerância religiosa, então podíamos ser levados a concluir que Portugal foi um terreno infértil na cultura do espírito iluminista. No entanto, as Luzes não se esgotam na tolerância religiosa, nem esta era condição necessária para a difusão do novo espírito.

Aliás, a secularização não é algo exclusivamente do plano religioso. Embora a secularização tenha tido impacto em vários domínios e instituições como a Igreja, a política, o ensino, o fundamental é a mudança das consciências, é o «pensar por si mesmo» como é próprio da «idade da razão». O processo de secularização é uma outra forma de ver a vida e o universo. Deus até pode ser excluído dessa visão, mas também pode não sê-lo. De qualquer modo - ainda que Deus seja excluído ou obnubilado -, nesta nova visão há uma responsabilização dos homens e, por maioria de razão, do soberano. Anteriormente, na visão teocrática, própria do Antigo Regime, o soberano não se sentia responsável, pois, ele próprio não se via como o autor do sentido dos seus actos. Era mero executor das «ordens» emanadas de Deus.

Expressões como «Morte de Deus» (Nietzsche), «desencanto do mundo» (Weber), fim do «teológico-político» (Carl Schmitt), «secularização», «laicização», são enunciados mais ou menos orientadas e controversas, que, no dizer de Luc Ferry, «simbolizam hoje as múltiplas interpretações de uma mesma realidade: o advento de um universo laico no qual o esforço político já não se rege pela crença na existência de

* Este ensaio teve o seu embrião no pequeno estudo publicado na revista *Nova Renascença*, Porto, 59(1995).

um Deus. Isso não significa que uma tal crença, como sublinha Marcel Gauchet, tenha desaparecido¹. Mas para a maioria tornou-se um assunto pessoal, dependente da esfera privada - e a esse respeito a esfera política é obrigada a manter uma rigorosa neutralidade.»² De qualquer modo, achamos que o fenómeno da secularização aconteceu mais eficazmente no cerne do Iluminismo, determinando o mundo e o modo de ser-no-mundo do homem moderno, através de uma nova forma de liberdade e autonomia³.

Estamos, é claro, a reportar-nos ao percurso ocidental. Não olvidamos, que é hoje por demais evidente a tendência em colocar dois mundos em confronto: o do Ocidente, em que a religião foi «aprisionada» a uma esfera própria/pessoal e o da cultura islâmica, dominado por uma concepção teológico-política, em que fé e política são indissociáveis. Um é o mundo dos «fundamentalismos», marcado pelo obscurantismo, no dizer do Ocidente; o outro é o das sociedades «secularizadas», onde tende a imperar a pura racionalidade humana. Não é aqui o lugar para uma análise dos princípios e valores intrínsecos a esta dicotomia. Regressemos ao modo ocidental de compreender o homem, o mundo, a sociedade, a história.

A secularização é um movimento antitético e dialético em relação ao paradigma vigente até ao século XVIII que, como o caracterizou Ernst Cassirer, era orientado pelo lema «Um rei, uma lei, uma fé»⁴. O laicismo é, certamente, de uma forma peculiar, a desforra engendrada no tempo secular. O poder do capitalismo de mercado vai substituindo paulatinamente um passado de hegemonia social da Igreja. O influxo directo do religioso sobre o secular vai diminuindo.

Como anota Miguel Baptista Pereira⁵, o conceito de secularização só alcança inteligibilidade quando inserido no longo processo de progressiva autonomia da razão, da natureza e da liberdade. A sua maturação exprimiou-se numa tríplice dimensão: na crítica de Kant à especulação metafísica, na redução da natureza ao reino dos fenómenos físico-matemáticos e na incondicional relevância da práxis. É a constituição dos domínios próprios da razão, da liberdade e da sensibilidade que se procura ir assentando por entre os pólos opostos da contenda, que eram, por um lado, o

¹ Cf. Marcel Gauchet *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Gallimard, Paris, 1997.

² Luc Ferry, *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, Asa, Porto, 1997, p. 31.

³ Cf. Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Secularização*, Almedina, Coimbra, 1990, p. 7.

⁴ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Trad. francesa, Paris, 1966, p. 64.

⁵ Cf. Miguel Baptista Pereira, *Op. cit.*, pp. 62 e ss.

secularismo da autonomia absoluta (com a rejeição total ou a neutralização histórica do sagrado), e, por outro, o ressentimento perante uma libertação sofrida como perda e expropriação.

É um período de substituição da lógica da subordinação pela lógica da libertação, cuja meta é, como já referido, o «pensar por si mesmo». O pensamento de Kant será o expoente na conceptualização deste processo. No seu famoso estudo intitulado «Resposta à pergunta: o que são as Luzes?» (1784), no seguimento de artigo, no ano anterior, de Zolner, intitulado «O que é a Ilustração?», Kant apresenta a divisa «Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento.»⁶ O que traz de novo este lema? Claramente a assumpção, por parte do homem, da sua natureza como ser pensante. É que a sua vida vinha sendo pautada por uma certa irresponsabilidade em se assumir na sua plenitude. Por «preguiça» e «cobardia» - termos de Kant - uma larga soma de homens permanecia, alheadamente, em menoridade por toda a vida. A menoridade subsistia, gostosamente, quase como uma segunda natureza: «É tão cómodo ser menor», afirma Kant no referido estudo. Como igualmente constata que «Não tenho necessidade de pensar, desde que possa pagar». Dogmas e fórmulas eram, pois, as grilhetas da sua permanente menoridade, de que, com coragem, alguns se iam conseguindo libertar.

Qual, então, a chave para o homem aceder às Luzes e, assim, atingir a maioridade? É a *liberdade*, responde Kant. E esclarece que o que se requer é, sobretudo, «a mais inofensiva das liberdades», ou seja, a liberdade para, em todas as matérias, se fazer *uso público* da razão de cada um. Essa teria sido a grande conquista do século XVIII: a invenção da liberdade, nesse sentido. O século seguinte seria o tempo da sua sistematização. Mas Kant constata que, apesar de a marca das Luzes ser o *uso público* da razão, a mentalidade geral, quer de quem obedecia, mas sobretudo de quem ordenava, não estava preparada para orientar a sua conduta segundo o novo espírito do tempo: «Mas, aduz Kant, eis que ouço gritar de todos os lados: *Não argumentes!* O oficial diz: Não argumentes, manobra! O cobrador de impostos: Não argumentes, paga! O eclesiástico: Não argumentes, crê!»⁷ Kant pensa mesmo que não haveria mais do que um governante no mundo que pusesse em prática esta nova máxima: «*Argumenta tanto quanto desejes e sobre o que queiras, mas obedece.*»

⁶ Kant, «Resposta à pergunta: o que são as Luzes», *Apud* José Esteves Pereira (Apresentação, tradução e notas), «Kant e a "Resposta à pergunta: o que são as Luzes"», in *Cultura. História e Filosofia*, Lisboa, vol. III(1984), p. 161.

Na inclinação e vocação do homem para pensar por si, Kant toma as «matérias de religião» como o ponto nodal das Luzes. Nesse sentido, esse campo afigura-se-lhe, até, como o domínio onde há maior dificuldade em alcançar o estado de adulez antropológica:

«Tal como estão, presentemente, as coisas, temos ainda um caminho longo pela frente antes que os homens, como um todo, possam estar em posição (ou possam ser colocados em posição) de usar o seu próprio entendimento com confiança e acerto em matérias religiosas, sem socorro que lhe seja exterior. Temos, porém, indícios de que a via está agora a ser desobstruída para que, livremente, trabalhem nesse sentido e para que os obstáculos à ilustração universal, à emergência do homem da menoridade de que ele mesmo é responsável sejam gradualmente diminuídos.»⁸

Se os problemas religiosos são, para Kant, a questão focal nas Luzes e factor decisivo na ponte da menoridade para a maioridade, igualmente essa dimensão é fulcral no processo de secularização. Aliás, como refere Miguel Baptista Pereira, o conceito de Iluminismo está hoje vinculado ao de secularização⁹, embora ao longo do tempo, desde o século XVIII, variadas significações foram saindo da pena de diferentes pensadores, que divergiam desta posição. No entanto, com Miguel Baptista Pereira, pensamos que

«[...] no cerne do Iluminismo aconteceu o importante fenómeno europeu da Secularização ou nova forma de liberdade e autonomia [...]. Por isso, uma interpretação do Iluminismo é, por essência, uma leitura da Secularização.»¹⁰

⁷ *Ib.*, p. 162.

⁸ *Ib.*, p. 166.

⁹ Cf. Miguel Baptista Pereira, *Op. cit.*, p. 29. Jürgen Habermas, no seu livro *Discurso Filosófico da Modernidade*, faz equivaler secularização a modernização.

¹⁰ *Ib.*, p. 7.

II

Estudos avisados de Norberto Cunha¹¹ apontam quer para o erro de considerar Portugal, pós-tridentino, como um país fechado aos ventos da História e da «ilustração europeia», quer para a injustiça cometida por ilustrados europeus, como Voltaire e Montesquieu, ao indicarem Portugal como o melhor exemplo de obscurantismo e ignorância. É claro que esta abertura está circunscrita a uma elite. Mas nisso não somos diferentes em relação ao que se passou na Inglaterra, nos Países Baixos ou na França. O que será peculiar na cultura portuguesa é o facto de o processo mental, engendrado nas Luzes, não conseguir alastrar para além das elites e não minar o espírito geral de «Antigo Regime» que, entre nós, teve larga persistência temporal.

O espírito e a acção da geração de 70, quer na polémica da «Questão coimbrã», quer sobretudo nas conferências do Casino, encontraram um ambiente mental autocrático e também hostil à germinação dos novos valores, sobretudo da liberdade. Por seu lado, a geração do Ultimato, já no declinar de oitocentos, ainda se depara com uma situação que vai requerer dos seus elementos uma luta tenaz e mesmo penosa pela implantação dos novos ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa. Há, no entanto, um dado importante a salientar: em 1890, cerca de 80% da população portuguesa ainda não sabia ler nem escrever, o que tornava muito limitado o número de potenciais leitores. Neste sentido, é de realçar a obra de Silva Cordeiro, *A Crise em seus Aspectos Morais*, publicada em 1896, que tomando os estudos dos sociólogos franceses Gustave Le Bon e Gabriel Tarde - que já haviam estudado sob o ponto de vista sociológico, as condições e consequências da vulgarização cultural, assim como a frequente adulteração da mensagem original dos autores -, conclui que na sociedade portuguesa não havia factores favoráveis à mudança. Nem mesmo os agentes de divulgação e os formadores de opinião, vulgo jornalistas, davam um contributo eficaz¹².

¹¹ Cf. Norberto Ferreira da Cunha, *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, Lisboa, 2001, pp. 7-9.

¹² Silva Cordeiro, em 1882, embora considerasse a imprensa o mais importante e elevado órgão de expressão da opinião pública, não deixa de apontar as graves insuficiências da imprensa periódica portuguesa, ao considerá-la «um pelouro inconstante das ambições e dos interesses» e, como tal, «uma arma pouco valiosa e por isso mesmo pueril e pouco significativa [...], sem prestígio nem dignidade», J. A. da Silva Cordeiro, «O jornalismo português na actualidade», in *O Progressista*, 30-XI-1882, p. 1, *Apud* Sérgio Campos Matos, «Silva Cordeiro no seu tempo», in J. A. da Silva Cordeiro, *A Crise em seus Aspectos Morais*, 2ª ed., Lisboa, 1999, p. XXXVII.

Dentro daquele contexto, interessa-nos aqui o pensamento dos dois principais elementos da geração do Ultimato, Basílio Teles (1856-1923) e Sampaio Bruno (1857-1915), cuja orientação geral na leitura da sua época andava próxima da de Silva Cordeiro ou de Manuel Laranjeira. Na tentativa de fazerem uma caracterização da consciência colectiva da época, apontam como traços fundamentais: a dissolução moral, a prevalência das atitudes egoístas, a crise de confiança, o cepticismo¹³. Ambos são republicanos, portuenses, e orientados nas ideias e na acção pelos novos ideais e valores setecentistas, perceberam claramente que a religião era ao mesmo tempo o elemento e o factor decisivos no processo de secularização. Aliás, nós pensamos que, na linha de T. S. Eliot e Manuel Antunes¹⁴, a dimensão religiosa constitui em todas as épocas, e continua a subsistir como algo de fundamental da natureza humana e, por conseguinte, de implicação fulcral na organização social e política. Constituindo um dos principais elementos na formação e expressão das culturas e mentalidades dos povos. E, mais ainda, é o único elemento da cultura que tem dimensão transcendente. Naquele aspecto, reportando-se à situação portuguesa, diz Fernando Catroga que a *questão religiosa* constitui «um dos aspectos nodais em que mais acentuadamente se concentram as contradições que estiveram na génese da sociedade portuguesa que emergiu da paulatina destruição do Antigo Regime.»¹⁵

A geração de 70 já havia dado conta da imobilidade e da ineficácia da sociedade portuguesa. Nas razões invocadas, subjacentes a essa situação, o problema religioso aparecia num lugar proeminente, tal como o apresentaram os conferencistas do Casino lisbonense, especialmente Antero de Quental e Adolfo Coelho. Era uma das vertentes que constituía a vasta «encruzilhada de ideias», na expressão de Lúcio

Igualmente Augusto Seromenho, na terceira conferência do Casino, em 1871, apontara a imprensa como a «fonte originária de todos os males» no campo da arte, especialmente da Literatura.

¹³ Cf. Sérgio Campos Matos, in *op. cit.*, p. LVIII.

¹⁴ Cf. T. S. Eliot, *Notas para uma Definição de Cultura*, Lisboa, 1996, onde afirma: «[...] nunca houve uma cultura que se desenvolvesse sem uma religião a acompanhá-la» (p. 16); «[...] nenhuma cultura pode surgir ou desenvolver-se sem ser em relação com uma religião» (p. 30).

Manuel Antunes, *Indicadores de Civilização*, Lisboa, 1972, citando W. Schmidt, afirma que «Não existe nenhum povo sem cultura, sem civilização, sem Deus» (p. 236).

¹⁵ Fernando Catroga, «O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)», in *Análise Social*, Lisboa, 100(1988), p. 211.

Craveiro da Silva¹⁶, que então se vivia em Portugal e que era fonte do fervilhar de novos ideais, na demanda de novos horizontes.

No entanto, homens da geração do Ultimato, como Basílio Teles e Sampaio Bruno, viriam dar uma renovada acuidade e visibilidade ao processo de secularização em Portugal, entrosando e aprofundando - embora em sentidos diferentes - a *questão religiosa* na sua dupla dimensão: a da natureza humana e a da sua relação com a vida cultural, social, política¹⁷. Estes pensadores perceberam que o comportamento humano é um comportamento intencional e que no cerne dessa intencionalidade está, entre outras, a ideia de Deus e a conseqüente dimensão religiosa. A história dos povos, estamos convencidos, passa também pela história das suas convicções religiosas. Mais ainda: na linha de pensamento de Michel Maffesoli ou de Karl Löwith, a história da modernidade é mesmo a história do cristianismo¹⁸.

1. Olhando ainda para a história da cultura portuguesa da segunda metade do século XIX, segundo **Basílio Teles**(*) a obra heróica realizada por Garrett e Herculano, cujo labor havia constituído o «rico manancial do romantismo», tinha sido interrompida, e um grupo de homens tinha-nos conduzido a uma situação, que ele sintetiza assim: «em literatura começávamos a enfermar de inanição; em ciência podemos dizer sem hipérbole que estávamos como Adão no paraíso, - "inocentes e nus diante da face do Senhor".»¹⁹ Perante este estado de coisas, duas frentes se empenharam pela renovação da inteligência portuguesa: a chamada «Escola Coimbrã», por volta de 1865, e a campanha democrática contra o rei D. Luís e o ministro Fontes, pelos anos de 1877-1878, pelo partido progressista, a seguir à fusão de reformistas e

¹⁶ Lúcio Craveiro da Silva, «Antero de Quental. O primeiro filósofo da encruzilhada», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XVI, 2(1960), p. 142.

¹⁷ No aprofundamento filosófico destas matérias, não podemos esquecer o papel desempenhado pela obra de Amorim Viana, publicada no Porto em 1866, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, da qual Sampaio Bruno se confessa profundamente devedor.

¹⁸ Cf. Michel Maffesoli, *L'instant éternel: le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, 2000; Karl Löwith, *O sentido da história*, trad. port., Lisboa, 1991.

(*) Para as **obras de Basílio Teles**, utilizamos as seguintes **siglas**:

DU - *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro. Esboço de História Política*, Porto, 1905.

LJ - *O Livro de Job*, Tradução em verso (Com um estudo sobre o poema) por Basílio Teles, Porto, 1912.

QR - *A Questão Religiosa*, Porto, 1913.

PA - *Prometeu Agrilhado*, de Ésquilo. Tradução (Com um estudo a propósito da Tragédia) por Basílio Teles, Porto, 1914.

¹⁹ *DU*, p. 19.

históricos, conhecida por *Pacto da Granja*²⁰. Dominava, até então, uma espécie de «sonambulismo colectivo» que nos mantinha arredados, por um lado, daquilo que havia de «vivaz e durável nas tradições nacionais» e, por outro, do «formidável movimento europeu em todos os ramos do saber.»²¹ Estávamos em dívida com a história portuguesa e votámo-nos ao ostracismo em relação aos ideais iluministas.

Contra tal situação sobressaem, segundo Basílio Teles, os estudos sobre as origens da literatura portuguesa por Teófilo Braga, e os esclarecimentos inovadores sobre a história geral da nação do mesmo escritor e de Oliveira Martins. A par dessa vertente, é trazida à liça, por Teles, uma série de «nomes bárbaros», que pareciam ferir o ouvido, como Strauss, Feuerbach, Fichte, Hegel, Müller, Bopp, Diez, Creuzer, a par de outros menos ásperos para nervos delicados de meridionais, como Quinet, Michelet, Baudelaire, Leconte de Lisle, Taine, Balzac, Burnouf, Renan, etc. Junto a todos estes nomes, desfila-se ainda uma série de «ciências inverosímeis, desvairadas», como Glotologia, Filologia, Simbólica, Mitologia, Exegese, Ciência das Religiões, Etnologia, Antropologia, Arqueologia, Paleontologia²².

Num sentido mais generacional, agiu a «Geração Coimbrã» com um papel mais meritório. Tudo apresentava, no entanto, um carácter de aluvião. Essa torrente, nas palavras de Basílio Teles,

«[...] veio um tanto confusamente e ao acaso, segundo era de esperar em quem sentia a dupla impaciência de abrir respiradouros ao sangue fresco e borbulhante, e de recuperar o tempo perdido em desfiar rosários, declamar inépcias, e banhar os ócios da tradição conventual na água lustral do mexerico, mas trazendo em suspensão, na sua revolta massa, inúmeras sementes de verdade.»²³

O estado da situação vigente, na altura em que tomava expressão a chamada «Escola Coimbrã», define-o Basílio Teles pelo carácter oficial de determinadas vertentes na religião, na filosofia, na ciência e na literatura: na religião imperava o catolicismo; na filosofia, o espiritualismo francês da escola de Cousin; a ciência era baseada nalguns factos menores e fragmentariamente apresentados; e a literatura era entendida como uma combinação de «romantismo piegas» com um «pedantesco classicismo»²⁴.

²⁰ Cf. *DU*, p. 16.

²¹ *Ib.*, p. 19.

²² Cf. *Ib.*, p. 24.

²³ *Ib.*, p. 23.

²⁴ Cf. *Ib.*, p. 26.

2. Reportemo-nos agora ao aspecto religioso em Basílio Teles. A *Vida de Jesus ou exame crítico da sua história* do alemão Strauss e a *A Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)* do francês Renan, constituíram nas suas palavras «a primeira e mais funda brecha aberta pela erudição moderna no edifício da nossa fé religiosa. As diversas igrejas cristãs, a Igreja romana em especial, jamais se restabelecerão do golpe que receberam.»²⁵ O racionalismo, mesmo intentando contra a «metafísica complicada e abstrusa», ainda tentara poupar a personalidade de Jesus e deixara vivas algumas raízes onde o cristianismo hauria a sua seiva, mas que «os exegetas e historiadores críticos, da Alemanha e da França, trataram de pôr a descoberto e, com vontade ou sem ela, decepar.»²⁶ Para Basílio Teles as implicações eram demolidoras: com a pulverização das novas teorias «não era apenas o cristianismo, ou outra religião particularista, que saía ferida de morte, era **a ideia religiosa mesma.**»²⁷ Daí, conclui não haver fundamento para qualquer Igreja, e, por consequência, não haver lugar para «ministros dum Ser supremo, cuja realidade ninguém tinha logrado comprovar»²⁸, como exprime em clara orientação do seu pensamento.

Estas ideias sintéticas apresentara-as Basílio Teles, em 1905, na sua obra *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*. Em anos seguintes, e em estudos mais propositadamente dedicados à *ideia religiosa*, vai o pensador fazer o aprofundamento desta temática. Estão nesse domínio os estudos anexos às traduções, por ele feitas, d'*O Livro de Job*, de 1912, e do *Prometeu Agrilhado*, de Ésquilo, de 1914, assim como na sua obra *A Questão Religiosa*, de 1913, todos eles publicados em terra portuense.

3. Basílio Teles, fazendo uma retrospectiva ao seu percurso religioso, informa que, como a maioria dos rapazes portugueses da sua geração, foi educado na religião católica pela mais terna e a mais sinceramente piedosa das mães. Não é sem uma doce comoção íntima que recorda o tempo em que junto dela erguia as mãos perante a imagem de Cristo, e lançava ao céu, num sonho vago, a sua prece ingénua e fervorosa; mas, por volta dos dezasseis anos - naquela idade em que, segundo ele, se manifesta a

²⁵ *Ib.*, p. 27.

²⁶ *Ib.*, p. 29.

²⁷ *Ib.*, p. 33. O negrito é nosso.

²⁸ *Ib.* Do conjunto das transformações apresentadas, conclui Basílio Teles que o melhor fruto foi o seu efeito moral, ou seja o consequente cepticismo religioso e respectiva autonomia de consciência face ao catolicismo oficial que - numa linha muito próxima das *Causas da*

inteligência crítica -, apagou-se de vez a «crença irisada», não aceitando nenhum credo a partir daí²⁹. Dessa metamorfose resultou um duplo sentimento: «a admiração profunda pela natureza, e a simpatia involuntária pelos homens.»³⁰

Parafraseando Pascal, diz Basílio Teles que «só o que é vulgar interessa; porque só a vulgaridade nos desvenda o que há de profundo e de essencial na Natureza.»³¹ E é a partir da positividade de dois casos de espancamento de crianças - que ele narra -, que irá interrogar-se sobre o problema do mal, o «tenebroso problema do mal»³². Embora não pretendendo contestar o conteúdo positivo da *ideia* do Ser supremo, não entende como, a haver Deus, pode esse Ser onisciente e onipotente consentir que se pratiquem infâmias tais, como as agressões sobre seres inocentes e indefesos como são as crianças. Só encontra uma saída: repelir esse mistério, abstendo-se de render culto a esse Ser supremo e «reivindicar a mais completa liberdade de juízo acerca da sua justiça e misericórdia.»³³

Será pautado por essa liberdade de juízo que Teles balizará a sua crítica, quer procurando evidenciar a inconciliabilidade entre a realidade irrefragável do mal com a ideia de um Deus transcendente, onisciente e onipotente, quer atacando a Igreja romana como a instituição que se diz representante daquele Deus.

Aliás, o problema à volta da incontestável realidade do mal tem sido matéria de preocupação filosófica, presente em vários outros autores do pensamento português contemporâneo, como Amorim Viana, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Teixeira Rego, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro³⁴. Também nos dois autores aqui em estudo, este tema tem uma acuidade muito particular no pensamento de cada um, embora com pontos de vista diversos, pois perante a presença do mal, um irá negar radicalmente a própria existência de um Absoluto e de um destino transcendente para o homem, enquanto o outro levá-lo-á ao seio da própria divindade³⁵. Partindo da mesma realidade, num vê-se a insuperável razão a favor do

decadência dos povos peninsulares, de Antero de Quental - teria derrubado «o mais forte dos esteios em que assentava o borolento conservantismo português» - *Ib.*, p. 34.

²⁹ Cf. Basílio Teles, *LJ*, pp.177-178.

³⁰ *Ib.*, p. 178.

³¹ *Ib.*, p. 185.

³² *Ib.*, p. 186.

³³ *Ib.*, p. 184.

³⁴ Cf. os estudos de António Braz Teixeira, «O Problema do Mal na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Espiral*, Lisboa, I, 1(1964), pp.16-23, e «O mal na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX», in *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos Sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, 1993; pp. 79-104.

³⁵ Cf. *Id.*, *Deus, o Mal e a Saudade, op. cit.*, p. 66.

ateísmo, enquanto no outro resulta um Deus diminuído, imperfeito e não onipotente. De qualquer modo, nestes dois filósofos vemos que o pensamento de cada um se desenrola em interlocução dialéctica com as ideias de Amorim Viana, no caso de Bruno, e com as ideias de Antero de Quental, no caso de Basílio Teles, para quem, contrariamente à posição anterioriana nas *Tendências*, «O Universo não evolue para um destino ético [...], para um fim superior de beleza moral, de santidade.»³⁶

Basílio Teles confessa-se mesmo «obsidiado pelo facto de que o mal é incompreensível», e que tal é a «derrogação desconcertante à coerência harmoniosa que a intuição e a razão humanas se obstinaram sempre em atribuir à natureza.»³⁷ E como o homem não dispõe de envergadura para suportar, sozinho, o sofrimento, carece de uma moral que lhe garanta a benevolência do próximo ou, então de «uma divindade que, embora só idealmente, lhe prestasse o seu auxílio na desgraça.»³⁸ Isto é, perante o infortúnio, o ser humano buscaria alento num *Deus ex machina*, função que Basílio Teles não acha bastante e que, por isso, «Deus é um personagem sem função reconhecida». Quanto à moral cristã, especialmente o «decantado amor do próximo» não passa, segundo ele, de uma «estafada figura de retórica», e mesmo os sentimentos altos e nobres e a tolerância pelas opiniões, desaparecem dia a dia, sendo substituídos por instintos selvagens, perdendo assim o cristianismo a sua utilidade educativa em todas as camadas sociais e o seu poder de influência nas ideias das minorias dirigentes. Isto é, sendo o cristianismo a idealização dos sentimentos mais puros e nobres, que tentou a aproximação moral entre povos e classes sociais, resultou, afinal, em insucesso, provando o «absurdo da esperança, ou do raciocínio talvez, em que o gigantesco esforço assentava»³⁹, afirma ele.

Basílio Teles admite que o único argumento possível que a Religião possa colocar à Ciência é o de que o mundo não é integralmente cognoscível, existindo algo que ultrapassa os limites da razão - o Incognoscível na linha de Comte e de Spencer⁴⁰,

³⁶ Basílio Teles, *LJ*, p. 184.

³⁷ *Ib.*, p. IX.

³⁸ Basílio Teles, *QR*, p. 15. Neste contexto, afirma Teles que essa necessidade é tanto mais compreensível porquanto «os homens nunca prescindiram de uma autoridade e duma regra exteriores».

³⁹ *Ib.*, p. 14.

⁴⁰ A Linha positivista está patente ao longo do pensamento de Basílio Teles que, no dizer de Amorim de Carvalho, é «um dos mais representativos nomes do pensamento filosófico português - nas linhas de Comte e Spencer» - «Nota Prévia» de Amorim de Carvalho a Basílio Teles, *Figuras Portuguesas. Estudos Históricas*, Lisboa, 1961, p. 10. O mesmo Amorim de Carvalho, fazendo uma análise global ao pensamento de Basílio Teles, conclui que a maior parte da sua obra tem «como objecto o homem - na política e na sociologia - na valorização

sobretudo na obra deste, intitulada *Os Primeiros Princípios*, que foi fonte de inspiração tanto de Teles como de Bruno⁴¹. Mas, adverte, é «neste Incognoscível que a religião instala Deus»⁴². Contudo, aquele argumento parece-lhe contraditório, pois tal só significa que «a inteligência não tem faculdades nem poder para exaurir a realidade», e se «o Deus transcendental da religião, em vez de símbolo moral, fosse uma realidade objectiva (como se nos revela, e se nos impõe, o universo chamado impropriamente material), com toda a certeza a Ciência o encontraria nas suas investigações [...]»⁴³ É também nesta franja que os metafísicos têm construído as suas «fantasias ontológicas»⁴⁴. Perante aquela e outras objecções que a Religião possa colocar à Ciência - como os problemas do espírito e da alma - responde Basílio Teles que diante de tais problemas, espera-se ainda uma solução com o avanço da Ciência⁴⁵. Portanto, à medida que a Ciência vai progredindo, vai a Religião perdendo terreno. Escuda-se Basílio Teles na sua máxima de que não existe «objecção que a Igreja queira articular contra a Ciência, que contra ela mesma se não volte.»⁴⁶

Que resta então ao homem, retirados que foram os amortecedores que o amparavam no infortúnio, na tribulação, na desgraça? «O que vive, pensa Basílio Teles, o que vê diante de si um futuro ilimitado é a Ciência.»⁴⁷ Numa visão claramente positivista, adverte Basílio Teles que às religiões universalistas, e em especial ao catolicismo, faltou-lhes a «objectividade essencial» (ou seja a «correspondência não desmentida repetidamente entre o facto e a ideia»), aspecto que tem caracterizado, desde a Grécia, o conhecimento científico. Isto é, as religiões universalistas morreram

das minorias esclarecidas e valorização do pensamento científico» - *Id.*, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Porto, s/d, p. 171.

⁴¹ Esta obra teria sido usada na versão francesa, que tem uma óptima introdução do seu tradutor, E. Cazelles, de cerca de oitenta páginas.

⁴² Basílio Teles, *QR*, p. 36. Basílio Teles vai mesmo mais longe ao presumir que o Incognoscível é uma invenção dos filósofos: «O Incognoscível dos filósofos é um conceito negativo [...]. Ou designa apenas o que a metafísica designava pelo termo substância, ou a possibilidade, de resto hipotética, de que o mundo fenomenal acessível à inteligência humana não esgote a realidade, ainda que só também fenomenal» - *Ib.*, pp.43-44. Em síntese, afirma que o «mundo fenomenal inacessível, não está provado, por agora, que ele exista» - *Ib.*, p. 45.

⁴³ *Ib.*, p. 37.

⁴⁴ *Id.*, *O Estatuto dos Povos*, Porto, 1920, p. 82.

⁴⁵ Cf. *QR*, p. 38. Diz ainda Basílio Teles que «A Ciência não tem fronteiras *a priori*. O seu campo é tudo quanto seja inteligível. Os seus limites são apenas o que a sua capacidade ulterior de desenvolvimento lhe impuser» - *QR*, p. 43.

⁴⁶ *Ib.*, p. 39.

⁴⁷ *Ib.*, p. 17. Refira-se que, em 1901, doze anos antes desta afirmação, Basílio Teles evidencia uma crença mais moderada sobre a ciência, nomeadamente quando chama a atenção para os limites da ciência em «compreender e exprimir o enigma do universo» e para o perigo de

para as raças superiores, porque prometeram e não cumpriram, enquanto a Ciência é perene, porque nada prometeu, portanto a nada falta⁴⁸. Segundo a sua leitura, para a grande maioria dos homens cultos, baseados que estão nas ciências positivas, sobretudo na doutrina comteana, só os factos têm valor⁴⁹.

Para além da obra *A Questão Religiosa*, é também nos estudos que anexa às suas traduções de *O Livro de Job*⁵⁰ e do *Prometeu Agrilhado*, de Ésquilo, que Basílio Teles, como referimos anteriormente, irá igualmente aprofundar o seu pensamento em matéria religiosa dentro dos parâmetros acima anunciados: a Religião, domínio do sentimento, é o que se lhe apresenta espelhado no *Livro de Job*, que Teles qualifica como a «epopeia do infortúnio»⁵¹; em contraposição, o domínio do pensamento e da Ciência é o que se encontra simbolizado no *Prometeu Agrilhado*.

O diálogo interno no pensamento de Teles desenrola-se dentro do campo das dicotomias sentimento-pensamento, transcendentalismo-imanentismo, Religião-Ciência, *Job-Prometeu*. E, em última análise, como fundamento etno-sociológico de todo o resto, trata-se afinal do confronto entre as concepções de duas raças, a do judeu e a do grego⁵²: é «o transcendentalismo semítico com o seu "dever" perante Deus e o imanentismo ariano com o seu "direito" perante a Vida.»⁵³ Estas e outras ideias sobre esta matéria parecem ter como fonte de inspiração mais os estudos de Ernst Renan - de quem se afirma devedor -, do que os de Lamartine, sobre esta tema. A leitura que Lamartine faz do livro de Job, no sentido de ver neste autor o «poeta do deserto», ou seja o «poeta do infinito»⁵⁴, e de ver naquela obra «a mais alta lição de piedade»⁵⁵, não se coaduna com o pensamento de Basílio Teles. Por seu lado, já encontramos cruzamento de ideias com E. Renan, sobretudo quando este coloca em confronto o

transformá-la numa «nova Teologia» - Cf. *Id.*, *Estudos Históricos e Económicos*, Porto, 1901, pp. 64-65.

⁴⁸ Cf. *Id.*, *QR*, p. 21.

⁴⁹ Cf. *Id.*, *Acquaviva*, Porto, 1917, p. 59.

⁵⁰ Para a tradução e interpretação desta obra, Basílio Teles remete para Leconte de Lisle, Renan (*Le livre de Job*, Trad. de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème, par E. Renan, Paris, s.d., que por sua vez indica o estudo de Isidore Cahen, «Esquisse sur la philosophie du livre de Job») e Dillmann (este, indicado pelo seu amigo, dr. Duarte Leite) - Cf. *Id.*, *LJ*, p. X.

⁵¹ *Ib.*, p. VIII.

⁵² São esclarecedoras as palavras de Basílio Teles: «Assim, pois, Religião e Ciência: eis em que se resumem os génios dos dois grandes grupos étnicos, de que "*O Livro de Job*" e o "*Prometeu*" são as duas criações literárias mais expressivas, fundamentais, "definidoras"» - *PA*, p. 128.

⁵³ Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem...*, *op. cit.*, p. 177.

⁵⁴ Lamartine, «Job lu dans le désert», in *Id.*, *Cours Familier de Littérature*, T. II, Paris, 1856, p. 373.

Grego e o Semita⁵⁶ e vê na obra de Job um livro «puramente semítico»⁵⁷, desprovido de qualquer «instinto científico», como é característico dos povos semitas⁵⁸.

Toda a indagação filosófica de Teles vai, então, no sentido de evidenciar que o transcendentalismo e a Igreja romana, como a instituição que se diz sua representante - a Igreja que «já não é para ninguém opressão e prejuízo, mas símbolo morto, espectro inofensivo»⁵⁹ - e o imanentismo, ligado à raça ariana, são «divergentes desde o seu ponto de partida, como no seu ponto de chegada»⁶⁰, pois estão afastados pela sua natureza e pela acção:

«A primeira [a Religião], pela contradição irremovível entre deus e o mal [...], entre deus e a moral por conseguinte, e por ser quase exclusivamente moralista, não comporta uma interpretação unitária e racional do Universo, nem soluções que não sejam sempre dogmáticas: exigindo, pois, a cega submissão do crente a uma Lei indemonstrável e a uma Entidade incompreensível. A segunda [a Ciência] implica sempre conhecimento e soluções racionais, a conformidade livre e consciente do homem, portanto, com uma Natureza inteligível e com leis verificáveis, por ser criação pura do espírito, em que nenhum mistério, contradição ou incoerência grave se toleram.»⁶¹

Basílio Teles ao ligar cada uma das concepções a determinada raça, entende que o factor subjacente e fundamental a determinar essa divergência é o *meio*:

«Um *meio* pobre e inanimado, uma raça de homens nómadas, de carácter enérgico e simples, dominando uma inteligência estreita e fraca: eis a base da concepção transcendente do Semita.

Um *meio* animado e opulento, uma raça de homens sociáveis, de inteligência larga e forte, impondo a sua autonomia funcional a um carácter complexo e flexível: eis a origem da concepção imanentista peculiar aos Arianos.»⁶²

Então, atendendo às suas características e qualidades, a redenção só poderá vir do lado ariano, isto é, pela Ciência: «é indubitável - afirma B. Teles -, foi a moral que matou Deus. Mas a Ciência, um dia, o vingará.»⁶³

⁵⁵ *Ib.*, p. 408.

⁵⁶ Cf. E. Renan, *Le Livre de Job*, Traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème, Paris, s.d., p. LXXVI.

⁵⁷ *Ib.*, p. XXIII.

⁵⁸ Cf. *Ib.*, p. LXVIII.

⁵⁹ Basílio Teles, *LJ*, p. 187.

⁶⁰ *Id.*, *PA*, p. 118.

⁶¹ *Ib.*, pp. 115-116.

⁶² *Ib.*, p. 117. Cf. também *LJ*, 213-214. Noutro contexto, Basílio Teles afirma que o transcendentalismo tem lacunas sensoriais e de lógica, e que tais imperfeições só poderão ser «produto dum cérebro simplista comparado ao europeu» - *PA*, p. 124.

⁶³ *Id.*, *LJ*, p. 191. É esse o ponto nodal do problema do *Livro de Job*: «O poeta sente com lucidez irrepreensível, persuado-me, a contradição visceral entre a concepção do divino e o seu ideal de perfeição, entre a sua moral e o seu Deus. Sente ainda que, seja qual for o desfecho do seu drama, uma nódoa caíu, inapagável, nos esplendores da criação; uma feia injustiça manchou, irreparavelmente, o alvo tecido da sua fé religiosa; inconcebível rasgão

Prometeu, símbolo do pensamento, da Ciência, é não só o raptor do fogo, mas sobretudo o educador da espécie humana, é o carácter e a consciência do escol. Enquanto que no judeu, a propensão transcendental é intrínseca à própria raça, na realidade social representada em Prometeu é um simples estádio que a cultura remediará: «Somente, na raça semítica, escreve B. Teles, essa forma conceptual, emotivo-intelectual propriamente, é ingénita e definitiva, por conseguinte irreparável; é na árica simples estádio, simples fase dum *processus* psicológico, que uma cultura sistemática pode, no decurso das gerações, fazer ultrapassar.»⁶⁴

Portanto, a raça árica apresenta-se-lhe como aquela que «mais genuinamente» representa a Europa, e que «melhor lhe resumiu temperamento e aspirações, lhe precisou em grandes linhas todo o programa do futuro.»⁶⁵ Concomitantemente, os sinais predominantes das criações da Grécia são a «sua delicada e impecável harmonia», reflectidos no seu humanismo, na sua verdade, na sua justa proporção, sendo os mesmos que hoje distinguem a Ciência⁶⁶. Logo, conclui ele, numa espécie de programa de vida: são essas criações inigualáveis que «constituíram sempre para nós [...] uma lição, um modelo, e um encanto.»⁶⁷ Assim se resolveria toda a *questão religiosa* que, afinal, nunca tinha sido conhecida no mundo greco-romano⁶⁸, até à sua introdução pelo Judeu. Tal como o Grego criara a Ciência e a Arte, e o Romano o Estado e o Direito, o Judeu criou Javé e a *Thora*. A intenção obsessiva deste era a de estabelecer um só Deus e uma só moral, como a única afirmação possível do seu génio de raça, primeiramente numa dimensão estritamente nacional, e depois - perante a impotência de fundar um Estado político - alonga-se essa ideia a um alcance e valor universais. Tudo, afinal, conclui Basílio Teles, sem o resultado pretendido: «Como

destruíu, sem remédio, a unidade que sonhara indestrutível entre Deus e as criaturas» - *Ib.*, p. 206.

Ou seja, para o poeta judeu, na sua crença, Deus é um postulado, um axioma, perante o qual a moral parece apresentar-se como um termo em contradição sendo, por isso, a génese de um dilema, de uma contradição, em que o mistério subsiste: «O livre pensador judeu não consegue desvencilhar-se do dilema: prescindir da moral, ou negar Deus. Embora lhe sinta a oposição dos dois termos, aceita-o como posição inelutável» - *Ib.*, p. 212.

⁶⁴ Basílio Teles, *PA*, p. 123.

⁶⁵ *Ib.*, p. 131.

⁶⁶ A este propósito, Basílio Teles remete para o «trabalho excelente» de Tannery, *Pour l'Histoire de la Science Hellène*, Paris, 1887, que lhe fora indicado por Duarte Leite - Cf. *Ib.*, p. 132.

⁶⁷ *Ib.*, p. 130.

⁶⁸ Diz Basílio Teles que se o catolicismo não tivesse tido o apoio da minoria intelectual da Europa «não passaria de mais uma entre as seitas obscuras em que o solo da ásia foi ubérrimo» - *QR*, p. 11.

nação extinguiu-se; e a religião de que nunca supôs deixar de ser o órgão e o intérprete supremos, veio parar a outras mãos.»⁶⁹

A realidade, no entanto, mostra que o credo está fortemente integrado no espírito europeu e é suportado por uma das instituições fundamentais das sociedades, não sendo, pois, fácil destruir uma tradição de vinte séculos. Teles faz essa constatação e acha até que será inútil o trabalho de querer desalojá-lo; quando muito, há que «moderar-lhe as pretensões». Irradicá-lo de uma só vez, nunca. Só o tempo, o «demolidor infatigável», o conseguirá⁷⁰. E é dentro deste espírito de alguma moderação de intentos que Basílio Teles elabora uma série de reflexões, que constituem a sua obra *A Questão Religiosa* (1913), com a intenção de apurar o que representa a tradição religiosa, o valor que ainda reveste e, dentro do possível, prever o futuro que ainda se abre diante dela. Nesse sentido, no final daquela obra, apresenta uma série de vinte e cinco pontos - que propusera aos governantes no início da I República - como contributo para a resolução do problema Estado-Igrejas (sobretudo da Igreja de Roma)⁷¹.

4. Detenhamo-nos agora mais atentamente em **Sampaio Bruno**(^{*}). Este filósofo, igualmente portuense, toma como seu interlocutor privilegiado em matéria religiosa, Pedro de Amorim Viana (1822-1901), através da sua obra *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Neste estudo, o filósofo e matemático da Academia Politécnica do Porto, desenvolve uma profunda reflexão filosófica onde, sob uma visão racionalista, analisa o problema da fé e os seus pressupostos antropológicos e teológicos⁷². Escrita por um autor português, trata-se de uma obra ímpar, quer pelo seu conteúdo, quer pela sua difusão, pois teve três edições entre 1866 - ano da sua publicação - e 1885, com a segunda edição a sair logo no ano imediato ao do seu lançamento.

⁶⁹ *Ib.*, p. 4.

⁷⁰ Cf. *Ib.*, pp. 4-5.

⁷¹ Cf. *Ib.*, pp. 77-86.

(^{*}) Para as **obras de Sampaio Bruno**, mais frequentemente referidas, utilizamos as seguintes siglas:

ID - *A Ideia de Deus*, Porto, 1902.

QR - *A Questão Religiosa*, Porto, 1907.

⁷² Veja-se sobre esta matéria, Luís Machado de Abreu, «Contribuição para a Filosofia da Religião em Portugal: Amorim Viana e a "Análise da Fé"», in *Brotéria*, Lisboa, 106, 4(1978), pp. 395-412.

A curiosidade suscitada por aquela obra é reflexo, certamente, de alguma importância que o tema tinha na altura, mas também de uma certa auréola de prestígio à volta do seu autor, de que o próprio Sampaio Bruno faz eco: «No Porto, os homens da minha geração quais deles seriam os que não tocassem o prestígio subjectivo da personalidade misteriosa de Pedro de Amorim Viana? [...] habituado a olhar para dentro, como mo definiu Basílio Teles, uma tarde que, de longe, com um estremecimento íntimo, fomos do Liceu, à Biblioteca, espreitar o sábio no isolamento da sua absorvida leitura.»⁷³ Com dezasseis anos apenas, Bruno já havia lido aquele ensaio - embora com deficiente inteligibilidade, como confessa - e tinha-o tomado como suporte informativo da sua primeira obra, a *Análise da Crença Cristã*. Mais tarde, já com nova hermenêutica e aprofundada discussão crítica, será o ponto de partida da elaboração do mais importante dos seus textos filosóficos, *A Ideia de Deus* (1902).

Ao longo da história geram-se conflitos entre os novos valores e os costumes e normas vigentes que, pela tensão criada, imprimem uma maior vivacidade ao devir da história. Genericamente, no que à *questão religiosa* diz respeito, este conflito pode ser estudado sob a dialéctica clericalismo-anticlericalismo.

Na cultura portuguesa das últimas décadas do século XIX e princípios do século XX, assiste-se a uma campanha de sentido laicizante, em que a frente é ocupada pelo Liberalismo. Sampaio Bruno envolveu-se directamente em todo este processo, mas é de realçar que, embora partilhando do mesmo ideal político de muitos dos combatentes laicistas, não tivesse enveredado pelo radicalismo destes em matéria religiosa. Defensor do *ternário sagrado*, proposto por Saint-Martin antes da Revolução Francesa, de Liberdade-Igualdade-Fraternidade⁷⁴, nem por isso ele deixava de assumir a dimensão religiosa como intrínseca à condição humana:

«Se o livre-pensamento conseguisse fazer desaparecer da terra a desigualdade económica, a distinção de pobres e ricos, as angústias da miséria, - poderia conjecturar que desaparecesse a religião, se não ficassem na terra ainda o mal natural, as enfermidades e o sofrimento, e o mal moral, as dúvidas e os zelos, as tristezas sem remissão e os remorsos que nada mitiga. Estas seriam outras tantas janelas entre-abertas à suscitação religiosa, se de todo a porta lh'a não escancarasse a Morte.»⁷⁵

⁷³ Sampaio Bruno, *ID*, p. LIII.

⁷⁴ Cf. Bruno, *O Encoberto*, Porto, 1904, p. 330.

⁷⁵ *Id.*, *QR*, p. 161.

Desta visão bruniana, percebemos esta dupla faceta: por um lado, a existência da incontestável realidade do mal e, por outro, simultaneamente, a necessária suscitação religiosa. Bruno acreditava, mesmo, no papel positivo do cristianismo como ajuda na precariedade da vida humana mas, como veremos a seguir, se purgado do ultramontanismo, que lhe estava associado.

5. Bruno, partindo da positividade para a metafísica, depara com a realidade do mal e do erro, para o que não encontra solução ao nível das ciências positivas, experimentais. Então, interroga-se: «o mal é necessário? É o que a si pergunta, com pungente ansiedade, o homem, que começa na dor, dura na dor, acaba na dor.»⁷⁶ O mal e o erro são noções fundamentais para Bruno, que pertencem a uma ordem diferente, a ordem metafísica, mas uma metafísica negativa, já que Bruno toma estas noções como positivas. É que no tomar tais noções como negativas - ideia difundida pelo eclético V. Cousin e também presente em Amorim Viana -, adverte, tem sido o «erro basilar de todas as metafísicas, se exceptuarmos as pessimistas, que enfermam doutro engano»⁷⁷, especialmente dos «idealismos optimistas» que laboram no equívoco de considerarem «como noções positivas neste mundo a verdade, a beleza, o bem», e «como negativas reputam a fealdade, o erro e o mal. Quando, pelo contrário, positivas são a fealdade, o erro e o mal; negativas, a verdade, a beleza e o bem. Outramente, este mundo seria o absoluto.»⁷⁸ Assim, o melhor dos mundos possíveis de Leibniz, não deixa de ser mau. Bruno diz entender a lógica de tal posição filosófica quando se pretende deduzir Deus da ordem, da beleza, da harmonia do Universo, mas objecta que «de ponderações tais não pode emergir a existência dum criador; quando muito, surgiria a dum demiurgo, supremo arquitecto do mundo.»⁷⁹ Partindo assim, em posição divergente da de

⁷⁶ *Id.*, *ID*, p. 418.

⁷⁷ *Ib.*, p. 401. Esta posição de Bruno encontra-se num sentido contrário a Amorim Viana, que concebe «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» - António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁸ Sampaio Bruno, *ID*, pp. 401-402. Tendo em conta esta interpretação de Bruno, faz Leonardo Coimbra esta apreciação: «Contra um pronto panteísmo e um Deus Criador em plena liberdade e consciência levanta Bruno o problema do Mal. O melhor dos mundos possíveis de Leibniz não deixa de ser mau, segundo Bruno, sem que a teoria dos possíveis o justifique» - Leonardo Coimbra, «Bruno, Filósofo», in *A águia*, Porto, 48(1915), p. 182.

⁷⁹ Sampaio Bruno, *ID*, p. 402.

Espinosa, da realidade positiva do erro e do mal, estes problemas que «são insolúveis» no critério idealista, passariam a oferecer «plausibilidade de solução.»⁸⁰

O mal, pois, para Bruno não pode ser obra do homem, refutando directamente Rousseau. Quando muito, o homem é o operador do mal, o que já é mal, mas isso não significa que ele seja o seu criador, porque se assim fosse, ao homem se teriam de imputar todas as calamidades que acontecem no mundo, como ele refere com fino sentido de humor:

«Se o mal é obra do homem, diz Bruno, os flagelos mortíficos que açoitam animais e plantas obra do homem são; os tufões são desencadeados pelos pilotos dos navios que naufragam e o terramoto de Lisboa foi encomendado adrede pelo marquês de Pombal [...]. Nem do mal moral todo o homem será responsável, como o não é de suas ferocidades o selvagem primitivo; e, que o fosse, restava ainda o problema na mesma. Que o homem possa operar a existência do mal - é, já, o primeiro mal; e esse, originário de todos, é que ele o não criou. **Em última análise, Deus resta o responsável**, por ter dado a existência a um ser tão mau que haveria de perturbar a ordem do universo fazendo aparecer na terra o mal.»⁸¹

Como explicar então o aparecimento do mal e do erro? Segundo Bruno, o mal e o erro são intrínsecos ao mundo pela queda, processo envolto em mistério, assim sendo desde o princípio, conforme teria concluído a partir das ideias dos alemães Jacob Boehme e Schelling que, por sua vez, foram conhecidas entre nós sobretudo pela Filosofia do Inconsciente, de E. de Hartmann, obra certa entre as suas leituras. A existência do mal também não é condição exclusiva do homem, mas de toda a natureza. Assim, também a redenção, o regresso ao homogéneo, não é privilégio do ser humano, mas envolve todo o universo, em «condição harmónica», conforme o ideário de Krause difundido pelos seus discípulos Ahrens e Tiberghien, que foram leitura de Bruno. Essa libertação também não é a extinção da vontade-de-viver, como o proclamava E. de Hartmann, mas a afirmação da vontade-de-viver, mas diferentemente, superiormente⁸².

O mal surge no mundo no segundo momento do esquema evolutivo apresentado por Bruno - quando se dá o aparecimento da matéria -, que ele nos expõe em jeito de síntese:

«Recapitulando, temos: no primeiro momento da ideação, a Eternidade, igual ao Infinito no Tempo puro. No segundo momento: temos o Infinito, no Tempo puro, mas agora diminuídos; e concomitantemente o Espaço, isto é Tempo alterado, espaço que é a matéria, no

⁸⁰ *Ib.* Espinosa é um dos interlocutores de Bruno ao longo da *Ideia de Deus*, com quem está em desacordo neste aspecto particular do erro e da verdade: «O erro, para Espinosa, não existe, a bem dizer; ele é uma verdade menor. Quanto a mim, a verdade é que não passa de um erro sucessivamente menor. A verdade é o erro decrescente» - *Ib.*, pp. 257-257.

⁸¹ *Ib.*, p. 426. O negrito é nosso.

⁸² Cf. *Ib.*, p. 468.

átomo primo, extenso e contíguo, em movimento. No terceiro momento: temos essas duas existências e agora uma terceira, que é o tempo derivado, o tempo contado no espaço, pela grandeza medida, isto é pela qualidade comparada à qualidade (ou seja quantidade) a qual se contém, desde o momento anterior, no número sucessivo dos átomos primos.»⁸³

Portanto, a origem e a explicação do mal, só podem compreender-se desde que se entenda Deus como não onnipotente, e, portanto, sofredor com os que sofrem, conclui Bruno em posição heterodoxa⁸⁴. Mas tudo há-de regressar ao homogéneo, pelo heterogéneo. É neste processo da evolução que cabe ao homem ser o adjuvante dessa mesma evolução⁸⁵, que Bruno traduz pela máxima do poeta alemão Novalis: «*O fim do Homem é ajudar a evolução da Natureza*. Esta palavra vai até o fundo do fundo do abismo»⁸⁶. Mas como? Interroga-se o nosso filósofo. «Trabalhando, para saber, a fim de poder. [...] O homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá já para a libertação universal.»⁸⁷

6. É naquele labor da vida do homem que se coloca verdadeiramente a *questão religiosa*. Bruno, como referimos, não desdenhava a dimensão religiosa, mas que ela fosse veículo e não um entrave para aquilo que, na linha das Luzes, tinha como o grande ideal: a emancipação do espírito, a liberdade de consciência:

⁸³ *Ib.*, p. 397. Na sequência desta exposição sintética da evolução, Bruno traduz esse esquema numa espécie de lei da Física. Posteriormente, volta Bruno a expor a sua teoria do modo seguinte: «No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogénea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogéneo. Assim, três são os instantes supremos do crescimento. Um: é o espírito homogéneo e puro, que foi e há-de voltar a ser. Eis o ponto-de-partida e eis o ponto-de-chegada. Outro: é o espírito puro mas diminuído actualmente, pelo destaque separativo do universo. Enfim, o outro ainda: é esse universo, que aspira a regressar ao homogéneo inicial» - *Ib.*, p. 460.

⁸⁴ A tradicional ideia cristã de Deus, que encontramos no pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) é, posteriormente, posta em causa no deísmo de Amorim Viana, no pantiteísmo de Cunha Seixas, no panteísmo de Domingos Tarroso, Antero de Quental e Guerra Junqueiro, no messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno e, em posição mais radical, é negada no ateísmo de Basílio Teles - Cf. A. Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade*, *Op. cit.*, p. 16.

⁸⁵ Na evolução, o homem deverá ter uma atitude de oração, ao mesmo tempo que se dá a colaboração de Deus pelo milagre e pela Providência: «A oração é a aspiração do espírito alterado para o espírito puro; subordina-se a uma lei transcendente de atracção. O milagre é a emanação que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação. A Providência é o concurso do espírito puro diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, se completar, reintegrando-se o absoluto» - *ID.*, p. 466.

⁸⁶ *Ib.*, p. 470.

⁸⁷ *Ib.*

«O que tem que ser, afirma ele, é que não haja mais anacoretas e frades. O que tem que ser é que não haja mais eremitas e inquisidores. O que tem que ser é que o jesuitismo se extinga.

O nosso dever, de todos e de cada um, é contribuir, cada qual com a sua percentagem, para este magnífico triunfo.

Pode haver algum mais belo ou sequer tão belo como esse triunfo da emancipação do espírito, da liberdade de consciência?»⁸⁸

É com mira nesse grande objectivo que Bruno analisa uma outra dimensão da *questão religiosa*, e apresenta propostas em via da sua resolução. Nesse ponto de vista, a *questão religiosa* resumia-a a estas matérias: o problema do celibato, o problema da mulher e a confissão auricular; a isto subjazia um escolho bem mais amplo, o do ultramontanismo.

A mulher, para Bruno, era figura fundamental em todo este processo: «Toda a questão religiosa se deve resumir, pois, para o liberalismo nesta questão: Qual é a maneira de conseguir que a mulher não seja, moralmente, uma escrava do sacerdote?»⁸⁹ Refere que o veículo dessa escravatura era a confissão auricular. A mulher, sigilosamente, narrava todos os seus problemas, nomeadamente os familiares, ao padre, e este, por sua vez, dominava o seu espírito e fazia-a mensageira, na sua família, das ideias anacrónicas da Igreja, inculcadas no confessionalário⁹⁰. Assim, toda a sociedade acabava por ser dirigida pelo espírito clerical. Que fazer então? Suprimir a confissão auricular, como seria lógico? Não, afirma Bruno; isso seria medida inútil e perder-se-ia a «guerra religiosa.»⁹¹ Só havia um meio que levaria a mulher a abandonar espontaneamente o confessionalário. E esse seria o de eliminar o celibato do clero e

⁸⁸ Sampaio Bruno, *QR*, p. 406.

⁸⁹ *A Voz Pública*, Porto, 9.AGT.1903, e *QR*, pp. 161 e 439.

⁹⁰ «[...] a mulher - chama a atenção Bruno - é, moralmente, uma escrava do sacerdote pela direcção espiritual e temporal a que ela consente em submeter-se-lhe, para emanciparmos a mulher, e com ela a sociedade civil, do oculto domínio clerical, cumpre-nos descobrir o nódulo desta temível supremacia; ele, de longa data, foi encontrado, pois que manifesto seja: é o confessionalário. O que dá a força ao clero católico não é o dogma: é a confissão auricular» - *QR*, p. 439. O meio mais apropriado ao padre para se apossar das almas era versando os temas escatológicos: «Pela escatologia, dissertando da morte e da imortalidade, do purgatório, da ressurreição da carne, do juízo final, do paraíso e do inferno, é que o sacerdote se apossa das almas». E como não tivesse acesso directo à alma masculina, servia-se da feminina: «[...] e à alma do homem, quando directamente ela lhe escapa, ele domina-a, ainda assim, indirectamente, porque domina sempre a alma da mulher» - *Ib.*, p. 161.

⁹¹ Neste assunto, como noutros, havia vozes radicais nesta verdadeira cruzada da *questão religiosa*, como era o caso de Magalhães Lima, para quem não bastava a abolição da confissão auricular, pois, assim, referia ele, «afigura-se-nos que o domínio da Igreja não cessava por este facto e que o perigo permanecia o mesmo [...]. O nosso fim é formar a consciência portuguesa, arrancando o cérebro da criança e o coração da mulher às garras dos malfeitores que procuram amoldá-las às suas veleidades e aos seus caprichos» - Sebastião de Magalhães Lima, «O Livre Pensamento em Portugal», in *A Vida de um Apóstolo. Sebastião de Magalhães Lima, Jornalista*, vol. 3, Lisboa, 1931, p. 195.

obrigar mesmo os padres ao casamento. Assim, a mulher, por uma questão de pudor e de orgulho, deixaria de confessar assuntos ao padre, que ela presumiria que este iria comunicar à sua própria esposa⁹².

A razão de toda esta situação via-a Sampaio Bruno no ultramontanismo⁹³. O dever do cumprimento das normas vindas de Roma gerava este estado de coisas. Até mesmo a palavra Roma - anota ele -, é o contrário da palavra Amor, quando lida da frente para trás. Havia, então, que esconjurar a raiz desse mal, criando uma Igreja nacional, propõe Bruno⁹⁴. Para concretizar este desiderato, propunha que o monarca reinante convocasse um Concílio para constituir a regra da Igreja lusitana, onde ficasse estabelecido que a autoridade do Papa fosse substituída por um Patriarca e o casamento eclesiástico passasse a ser obrigatório. Neste sentido, a posição de Bruno expressa uma certa vaga de matizes diversos (Teófilo Braga, Miguel Bombarda, Basílio Teles, João Chagas), existente na sociedade portuguesa, a favor de um clero secularizado, profissionalizado e nacionalizado.

Fazendo uma análise histórica à *questão religiosa*, Bruno advoga que aquilo que ele propõe agora, deveria ter sido o seguimento lógico no tempo de D. Pedro V, com o decreto de Joaquim António de Aguiar que extinguiu as ordens religiosas em Portugal. Assim, conclui, ter-se-ia «extirpado de vez o ultramontanismo em Portugal» e «a instrução primária obrigatória encontraria uma corporação feita, a corporação eclesiástica [...] e a sociedade civil não correria o risco de que a educação das novas gerações fosse adulterada pelo veneno jesuítico, porque o clero português, secular, casado e dotado pelo Estado, não como clero mas por serviço da instrução pública,

⁹² Cf. Sampaio Bruno, *QR*, p. 440. Igualmente o celibato eclesiástico foi tema apaixonado na cultura portuguesa da segunda metade do século XIX e princípios do século XX, vindo a ter várias posições diversas sobre o assunto. Desde Luciano Cordeiro até Silva Pinto, Guilherme Braga e outros, passando pelos romances de Herculano e de Eça de Queirós, o tema foi abundantemente debatido. Numa das posições mais radicais, encontra-se Luciano Cordeiro, para quem o celibato e a «continência absoluta» que lhe está adstrita eram a «violação duma lei natural», uma «viciação da natureza», um «atentado contra a Vida» - Luciano Cordeiro, *O Casamento dos Padres (A Propósito da Carta do Padre Jacinto Loyson)*, Lisboa, 1872, p. 18.

⁹³ Contrariamente à posição defendida dentro da Igreja, não foram determinados intelectuais que levaram à descristianização. A causa estava na não adaptação da Igreja aos sinais dos tempos. Assim, refere Bruno, Voltaire, como representante da *Enciclopédia*, não foi tão inimigo da Igreja como o foi Watt que, ao aperfeiçoar a máquina a vapor à indústria «criou» o proletariado - Cf. S. Bruno, in *A Pátria*, Porto, 13.JUL.1910. Se nos séculos XIX-XX, a Igreja perdeu grande parte do operariado, no século XXI, poderá estar a caminho de perder as mulheres.

⁹⁴ Está ciente Bruno de que «O casamento obrigatório dos padres daria nacionalidade à Igreja. Assim como os padres católicos, uma vez casados, imediatamente passariam a ser cidadãos consoante os demais seus conterrâneos [...], assim a Igreja, em seu conjunto desromanizaria. Ganharia independência» - *QR*, p. 441.

desromanizaria, por completo». Então, «A questão religiosa teria ficado resolvida. Não ficou. E foi pena»⁹⁵, sentimento expresso já no epílogo da sua obra *A Questão Religiosa*.

Esta é a posição de Sampaio Bruno sobre um assunto tão fulcral como é o da *questão religiosa*. Oferece-nos fazer duas breves considerações sobre o seu pensamento neste domínio. Primeiro, uma conclusão a reter pelo significado que denotam essas ideias na evolução do pensamento bruniano em matéria religiosa. Contrariamente aos primeiros tempos da sua aparição na escrita pública, dominado pelo espírito iluminista bebido sobretudo em Voltaire e em Diderot, para ele o opositor principal da modernidade não era a religião, nem sequer o padre, mas o ultramontanismo. Como também ao apontar a mulher como personagem de relevo neste processo, não significa qualquer depreciação da mulher em si mesma, como era timbre de outros pensadores por essa altura, pois, por bastas vezes, Sampaio Bruno realça o seu importante papel na sociedade, designadamente o da «produtividade mental» da mulher portuguesa⁹⁶.

Em segundo lugar, ele - como já referimos atrás - não emparelhava com os republicanos radicais, para quem resolver é banir. Bruno, sensatamente, pensamos nós, não colocava em causa a religião, nem sequer o cristianismo, mas, pelo contrário, acreditava que este, purificado das suas máculas ultramontanas e clericalistas, poderia ainda desempenhar a função espiritual necessária à intrínseca fragilidade da condição humana⁹⁷. E a respeito da proposta do conde de Bretiandos, que alvitrava a repressão aos ataques à religião, defendendo mesmo, embora encapotadamente, que todos deveriam ser católicos, remata Bruno: «Assim, melhor será não castigar ninguém por motivo de religião. Que o maometano não degole o católico e que o católico não queime o judeu. Que todos eles amem a Deus como a pai comum e se amem uns aos outros, como irmãos.»⁹⁸

7. Concluindo. No pensamento destes dois filósofos portugueses, expresso entre o findar do século XIX e o raiar do século XX, vislumbramos duas orientações

⁹⁵ *Ib.*, pp. 442-443.

⁹⁶ Cf. *A Voz Pública*, Porto, 4.OUT.1903.

⁹⁷ Cf. Fernando Catroga, *Art. cit.*, p. 257.

⁹⁸ Sampaio Bruno, *QR*, p. 416.

elucidativas do decurso da secularização em Portugal. Embora irmanados no processo republicanzante português, as suas posições contrastam em matéria de pensamento religioso.

O pensamento de Basílio Teles insere-se claramente na luta da ciência e da religião, do imanente e do transcendente, iniciada já por alturas do Renascimento. O sacrifício do segundo termo do binómio ao primeiro é a sua solução. Assume o princípio, defendido pela ciência, de que nenhuma verdade é possível fora da razão individual. Aliás, parece-nos fazer uma leitura correcta se dissermos que o Ocidente, de facto, muito fez para, obstinadamente, tudo enredar no círculo da racionalidade. Basílio Teles comunga do chamado cientismo, aquele saber científico, positivo, dito exacto, que depositou na ciência a esperança de resolver todos os problemas que afectam a humanidade. Nunca conseguiu ver na figura de Job um herói, um ser ímpar, que jamais se curvou perante a evidência de um mundo iníquo. A fé religiosa não cabe no seu esquema ideativo, pois segue outro tipo de fé, a positivista, que ele não questiona. Acha que só pela ciência, cuja validade ele também não questiona, se pode construir o futuro.

Por seu lado, Sampaio Bruno apresenta-se como um grande defensor dos princípios da liberdade de pensamento, enunciando ao mesmo tempo a sua crítica ao contismo político-religioso na sua defesa do, considerado por Bruno, «monstruoso ideal» de plutocracia e de presbiterocracia. Esse ideal, próximo de alguma propaganda republicana, colidia com as pretensões brunianas de organização de um Estado laico e neutral em matéria religiosa. Apesar disso, a suscitação religiosa, a nível individual, achava-a natural e até necessária na precariedade da vida humana. Via a secularização como um processo irreversível, em que a dimensão da fé vem passando cada vez mais para a esfera privada, e o seu grande ideal, como referimos anteriormente, residia na passagem do homem à maioridade, através da emancipação do espírito e da liberdade de consciência.

É verdade que a fé tornada ideologia foi e continua a ser um perigo, mas é também uma realidade que o mito da ciência e do materialismo, que caracterizou os finais do século XIX e o século XX, tende a esbater-se. Perante este panorama, somos suscitados por algumas questões que, em atitude filosófica, deixamos em interrogação: Que novos mitos criará o homem no porvir da humanidade? Qual a evolução do domínio do religioso, quer a nível institucional, quer na sua dimensão pessoal? Até que

ponto o mal, traduzido em violência, diz respeito à natureza humana, e qual o papel da filosofia e da religião para a sua inteligibilidade e profilaxia? O valor do espectáculo, da imagem, do dinheiro, não será a roupagem do bezerro de ouro hodierno, que fazem com que muita gente se sintam bem no mal e mal no bem? Finalmente: porquê as religiões tanto dão para amar como para odiar?

BIBLIOGRAFIA

A) Bibliografia Activa dos Autores (utilizada)

BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, 1902.

— *O Encoberto*, Porto, 1904.

— *A Questão Religiosa*, Porto, 1907.

TELES, Basílio, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro. Esboço de História Política*, Porto, 1905.

— *O Livro de Job*, Tradução em verso (Com um estudo sobre o poema) por Basílio Teles, Livraria Chardron, Porto, 1912.

— *A Questão Religiosa*, Livraria Moreira, Porto, 1913.

— *Prometeu Agrilhado*, de Ésquilo. Tradução (Com um estudo a propósito da Tragédia) por Basílio Teles, Livraria Chardron, Porto, 1914.

B) Outra Bibliografia

AA.VV., *O Krausismo em Portugal. Actas do Colóquio «O krausismo na Península Ibérica», realizado em 28 de Maio de 1998*, Braga, 2001.

ANTUNES, Manuel, *Indicadores de Civilização*, Lisboa, 1972.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3: Religião e Secularização, Lisboa, 2002.

BERGER, Peter, *La Religion dans la Conscience Moderne*, Paris, 1971.

CARVALHO, Amorim de, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno. As influências de Comte e Hartmann. Crítica e Reflexões filosóficas*, Lisboa, 1960.

CARVALHO, Amorim de, «"Nota Prévia" a Basílio Teles», in *Id.*, *Figuras Portuguesas. Estudos Históricos*, Lisboa, 1961.

CARVALHO, Amorim de, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Porto, s/d.

CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*, Trad. francesa, Paris, 1966.

- CATROGA, Fernando, «O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)», in *Análise Social*, Lisboa, 100(1988), pp. 211-273.
- CATROGA, Fernando, «O Livre-Pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)», in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 22(2001), pp. 255-354.
- COELHO, Eduardo, «O sentido filosófico do pensamento de Basílio Teles», in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Figueira da Foz, 1959, pp. 916-920.
- COIMBRA, Leonardo, «Basílio Teles», in *Id.*, *Dispersos II. Filosofia e Ciência*, Lisboa, 1987, pp. 291-294.
- CORDEIRO, J. A. da Silva, *A Crise em seus Aspectos Morais*, Estudo introdutório, org. e notas de Sérgio Campos Matos, 2ª ed., Lisboa, 1999.
- CORDEIRO, Luciano, *O Casamento dos Padres (A Propósito da Carta do Padre Jacinto Loyson)*, Lisboa, 1872.
- CUNHA, Norberto Ferreira da, *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, Lisboa, 2001.
- ELIOT, T. S., *Notas para uma Definição de Cultura*, Lisboa, 1996.
- FERREIRA, António Matos, «Laicidade», in *Dicionário de História Religiosa em Portugal* (Dir. de Carlos Moreira Azevedo), 3º vol., Lisboa, 2001, pp. 58-65.
- FERREIRA, António Matos, «Secularização», in *Ib.*, 4º vol., pp. 195-202.
- FERRY, Luc, *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, Asa, Porto, 1997.
- FREITAS, Manuel da Costa, «Secularização», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4º vol., Lisboa, 1992, cls. 997-1003.
- GAGEAN, David Lopes e LEITE, Manuel da Costa, «No limiar da relatividade. A noção de tempo em Bazílio Telles», in *Análise*, Lisboa, 11(1989), pp. 221-240.
- GAMA, Manuel, *O Pensamento de Sampaio Bruno. Contribuição para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, 1994.
- GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Gallimard, Paris, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Discurso Filosófico da Modernidade*, Trad. port., Dom Quixote, Lisboa, 1990.
- JACOB, André, *O Homem e o Mal*, Trad. port., Lisboa, 2000.
- KANT, «Resposta à pergunta: o que são as Luzes», *Apud* José Esteves Pereira (Apresentação, tradução e notas), «Kant e a "Resposta à pergunta: o que são as Luzes"», in *Cultura. História e Filosofia*, Lisboa, vol. III(1984), pp. 153-168.
- LAMARTINE, M. A. de «Job lu dans le désert», in *Id.*, *Cours Familier de Littérature*, T. II, Paris, 1856.
- LÖWITH, Karl, *O Sentido da História*, Trad. port., Lisboa, 1991.
- MAFFESOLI, Michel, *L'Instant Éternel: le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, 2000.
- MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, 1976.
- MATOS, Luís Salgado de, «Basílio Teles», in *O Tempo e o Modo*, Lisboa, 36(1966), pp. 336-358.
- NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, 1998.
- MAYEUR, Jean-Marie, *La Question Laïque, XIX^e-XX^e Siècles*, Paris, 1997.

- NEVES, Álvaro, «O Livre Pensamento em Portugal», in *Id.*, *A Vida de um Apóstolo. Sebastião de Magalhães Lima, Jornalista, Tribuno, Escritor*, vol. 3, Lisboa, 1931.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Almedina, Coimbra, 1990.
- RÉMOND, René, *Religion et Société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris, 1998.
- RENAN, Ernest, *Le Livre de Job*, Traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème, Paris, s.d.
- Revista Portuguesa de Filosofia*, Número monográfico sobre «Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria», Braga, LVII, 3(2001), pp. 425-655.
- Revista Portuguesa de Filosofia*, Número monográfico sobre «O Mal e a(s) Teodiceia(s): Novos Aspectos Sapienciais», Braga, LVII, 4(2001), pp. 657-1013.
- ROCHA, Afonso Moreira da, *O Mal e o Misticismo Idealista em Sampaio Bruno*, Porto, 1996.
- SERRÃO, Joel, *Sampaio Bruno. O Homem e o Pensamento*, 2^a ed. refundida, Lisboa, 1986.
- SILVA, Lúcio Craveiro da, «Antero de Quental. O primeiro filósofo da encruzilhada», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XVI, 2(1960), pp. 142-149.
- TEIXEIRA, António Braz, «O Problema do Mal na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Espiral*, Lisboa, I, 1(1964), pp. 16-23.
- TEIXEIRA, António Braz, «O mal na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX», in *Id.*, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos Sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, 1993; pp. 79-104.
- TEIXEIRA, António Braz, «O ateísmo ético e cientista de Basílio Teles», in *Teoremas de Filosofia*, Braga, 5(2002), pp. 17-24.
- VATTIMO, Gianni, *La Secularizacion de la filosofia: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, 1992.
- VIANA, Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Porto, 1866.