

FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO (I)*

António Braz TEIXEIRA
Universidade de Lisboa

RESUMO

O Doutor Antonio Braz Teixeira examina as relações entre filosofia e religião no pensamento português contemporâneo, numa perspectiva histórica e tratando de pôr em relevo seus temas e autores mais importantes. Num primeiro momento, examina as obras de Raul Proença, Antonio Sérgio, Teixeira Rego e Aarão de Lacerda.

RÉSUMÉ

Le Docteur Antonio Braz Teixeira examina les rapports entre philosophie et religion dans la pensée portugaise, dans une perspective historique, en essayant de mettre en relief les sujets et les auteurs plus importantes: Raul Proença, Antonio Sérgio, Teixeira Rêgo et Aarão de Lacerda.

1. INTRODUÇÃO

Para a generalidade dos intérpretes, exegetas ou hermeneutas do pensamento português dos últimos dois séculos constitui clara e indisputada evidência que o problema ou interrogação

(*) Estamos publicando a Iª Parte do presente artigo. A IIª Parte sairá no próximo número.

em torno do qual aquele se desenvolve é o respeitante à idéia de Deus, no qual se encontra indissociavelmente implicada a essencial ou crucial relação entre razão e fé, pensamento e crença, filosofia e religião, em regra considerada, analisada ou discutida no horizonte do cristianismo e seus dogmas, quando não também, através da decisiva importância atribuída ao problema ou mistério do mal, da ética que deles decorre.¹

Se, na filosofia portuguesa de oitocentos, do teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira, do deísmo racionalista de Amorim Viana e do espiritualismo panteísta de Cunha Seixas até ao evolucionismo panteísta de Guerra Junqueiro, à teurgia profética de Sampaio Bruno e ao ateísmo ético de Basílio Teles, a idéia de Deus e o problema das relações entre filosofia e religião se encontra no centro do debate especulativo, no nosso tempo esta mesma problemática não tem deixado de continuar a desempenhar um papel de primordial relevo na nossa reflexão filosófica, como é bem patente em pensadores que assumiram atitudes tão diversas perante o fenómeno religioso, a essência e a existência de Deus, a divindade de Jesus ou sentido e valor ético-religioso do cristianismo como Raul Proença, António Sérgio, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro ou José Marinho, para referir apenas os de que vamos ocupar-nos, por se nos afigurarem os de maior significado e aqueles cujo pensamento melhor ilustra os mais representativos caminhos trilhados pela filosofia portuguesa contemporânea.²

2. RAUL PROENÇA

No atormentado percurso intelectual de Raul Proença (1884-1941), no que respeita ao problema metafísico-religioso, é possível distinguir quatro momentos essenciais, unidos, no entanto, por uma mesma funda preocupação ética.

O primeiro destes momentos ou períodos, correspondente à juventude do inquieto pensador, decorre entre os anos de 1906 e 1909 e é marcado por uma expressa adesão ao monismo evolucionista, que tinha como a fase sintética da filosofia positiva, caracterizada

todavia, por uma visão otimista da evolução, que o levava a admitir que da luta surgiria a solidariedade e do mal derivaria o bem.

Proclamando-se ateu e livre-pensador, como resultado do estudo e da ciência, mas não anti-clerical, Raul Proença recusa, nesta fase, a distinção entre matéria e espírito, assim como a noção de causa primeira, afirmando não compreender começos absolutos, pois entende que o tempo e o espaço são infinitos e crê na hipótese da geração espontânea.

Deste modo, cada facto ou fenômeno é efeito e causa de outro, não havendo, por isso, princípios nem fins. Desta teoria ateuista do universo, retirava, então, o jovem publicista a idéia de um determinismo absoluto, que excluía tanto a liberdade como a responsabilidade humanas.

Era, precisamente, a partir desta concepção determinista que, neste período, Raul Proença considerava o fenômeno religioso, convicto de que o que pensava e cria era o que as condições fatais do seu organismo o determinavam a pensar e a crer. Ora, segundo o que entendia ser a sua natureza, o que o determinava a pensar era a demonstração, pelo que só podia acreditar naquilo que pudesse ser demonstrado, no que assentasse em razões e não em meras conveniências, na tranqüilidade ou na satisfação que a crença possa provocar no espírito do crente. Como, porém, ninguém lograra ainda demonstrar-lhe a existência de Deus, pois todas as provas que conhecia de tal existência se lhe afiguravam simples jogos de palavras que, ou partiam da idéia preconcebida desta mesma existência ou da confiança absoluta nas, impropriamente, denominadas idéias inatas, como acontecia, por exemplo, com o argumento ontológico de Santo Anselmo, o então jovem Proença via no ateísmo a única resposta adequada a esta questão crucial.

Desta sua atitude ateuista decorria a sua negação da divindade de Cristo, que considerava uma crença não só incrível e insustentável como contrária a todas as convicções científicas. Com efeito, para o combativo polemista, a crença na divindade de Cristo seria, como todo o deísmo, o antropocentrismo em acção, uma fé primitiva e grosseira que se traduzia na divinização do homem, que, sendo um animal sujeito a todas as contingências naturais, caminhando,

lentamente, na escala da perfectibilidade, tivera a ousadia de imaginar que o Ser Universal o considerava tanto que enviou o seu próprio Filho para o redimir e libertar.

Apesar de negar, assim, a divindade de Cristo, Raul Proença não deixava, contudo, de tê-lo por um homem de gênio, no qual via a síntese de todos os que trabalharam com um intuito social, mas que, porque se considerava o Messias, o enviado de Deus, para cumprir a obra de regeneração humana que ambicionava, teve de lisonjear as multidões e a crença popular e de se servir delas para alcançar os seus desígnios.³

Mantendo, no essencial, o pensamento ateu que desenvolvera nos anos de 1906 e 1907, Proença inicia, no ano seguinte, o seu afastamento de algumas das teses do monismo evolucionista e determinista que, até então, perfilhara. Assim, se critica o ensino liceal de Filosofia, por seguir, de facto, uma orientação marcadamente espiritualista, criacionista e dualista, em clara oposição ao determinado no programa, de inspiração positivista, evolucionista e monista, mas que, incoerentemente, terminava pelo reconhecimento da necessidade de uma ordem natural e da necessidade das teologias⁴, propugna agora, não já o determinismo absoluto, que excluía a liberdade e a responsabilidade, mas a soberania suprema da razão, a liberdade completa do proceder moral, nas quais funda a sua veemente condenação do ensino do catecismo nas escolas, da confissão nas casernas e do juramento religioso⁵, pois ninguém pode ser proibido de pensar livremente, dado estar na natureza humana ser livre no conceber e no realizar, sendo, por isso, a liberdade de consciência o dom que individualiza a humanidade.⁶

O ano de 1910 parece marcar, decididamente, a ruptura definitiva de Raul Proença com o monismo, o evolucionismo e o determinismo e o início de uma nova atitude do jovem pensador perante a ciência e suas pretensões metafísicas e de uma visão mais compreensiva do fenómeno religioso. Se, quanto ao determinismo, não hesita agora em considerá-lo uma noção absurda que esteriliza a vontade e anula a liberdade de consciência, relativamente à ciência reconhece, nesta fase da sua evolução intelectual, que as hipóteses científicas, inquestionavelmente valiosas, não nos dão a certeza

objectiva das coisas, mas tão só explicações mais ou menos cômodas, mais ou menos satisfatórias, mas nunca definitivas.

Reconhecendo que a ciência nada tem que ver com a moral nem com a religião, pelo que, podendo servi-las, não as pressupõe nem as fundamenta, limitando-se a estudá-las como factos naturais, pois que uma e outra representam algo extra-científico, o publicista afirma agora que ambas constituem realidades vivas, sagradas e eternamente fecundas, uma vez que toda a vida humana pressupõe uma crença e que no fundo de cada um dos nossos actos há a fé na nossa acção individual, a crença de que o nosso esforço não é inútil no universo. Esta fé, que pode não ser confessada mas é praticada sempre, afirma uma confiança subjectiva, profundamente religiosa, no valor da nossa pessoa e do ideal que nos faz agir. Esta confiança, de natureza subjectiva, é um acto de religião, pois esta aparece, agora, ao pensador, como o que, dentro de nós, proclama, comovida e efusivamente, a necessidade e o valor eterno do Bem, aqui se revelando o profundo anseio ético que constitui o núcleo essencial de toda a especulação de Raul Proença.⁷ Desenvolvendo e explicitando a tese assim sumariamente expressa, o sério e atormentado filósofo notará que, acima ou para além das **fórmulas religiosas**, que são de sua natureza transitórias e se encontram em constante evolução, há o **sentido da religião**, que é eterno e subsiste em todas as transformações. De igual modo, acima de Deus, que é uma criação pessoal, há algo de mais excelso e mais rico, que é o Divino.

Confirmando e acentuando o fundo ético do seu pensamento, Raul Proença adita que “desde que um homem diz: **eu devo**, desde esse momento confessou-se religioso”. Desenvolvendo o seu pensamento, o filósofo, depois de negar que a religião tenha feito crimes, pois entende que tudo quanto nos dogmas religiosos tem sido mau é, exactamente, o que neles, sendo aposição de elementos estranhos, não foi religioso, acrescenta que a religião constitui a própria vida, na sua extensão e na sua ascensão, em tudo o que nela transborda para além dela, para se complicar, para se espiritualizar e para se enriquecer. Assim, no entender de Raul Proença desta fase (1910), “a religião ultrapassa o dogma, a potência do amor sobreleva

a poeira das seitas e o Divino sobrevive a Deus.” De igual modo, e contrariamente ao que o pensador proclamara pouco tempo antes⁸, a ciência, se pode fragmentar os dogmas, pôr-se em conflito com as afirmações sectárias, é impotente para destruir o fogo interior e eterno que é a essência da religião. Pois ser religioso é crer na bondade, considerar o **dever** uma palavra plena de sentido, lutar pela rectidão, ter esperança sagrada no futuro, viver uma vida de ânsia libertadora, e, acima de tudo, acreditar que, para além do Deus pessoal e da ciência fecunda mas que não ilumina o mistério e não obriga, existe o eterno Amor, que cria as almas, as purifica, diviniza e exalta e, no futuro, unirá os homens na mesmas bênção luminosa.⁹

É a mesma essencial e dramaticamente vivida preocupação ética que alimenta o pensamento de Raul Proença que vai levá-lo, alguns anos mais tarde (1916-1917), a dedicar a sua bem informada atenção reflexiva ao estudo crítico da teoria do Eterno Retorno, e em especial ao seu aspecto ético-religioso, na medida em que aquela não só não satisfaz o anseio humano da imortalidade como ignora que o homem, mais do que matéria, e constituído por uma alma e um espírito, pelo que “não deve ver-se adstrito à lei da necessidade” mas “viver na lei da liberdade, como criador de começos absolutos e fixando fins que a sua alma e o seu espírito vão livremente realizando”¹⁰

Era, também, esta sua nova atitude ou crença filosófica que o levava, agora, a recusar, definitivamente, o monismo e o evolucionismo da juventude, a redução do superior ao inferior e a explicação do físico pelo mecânico, do fisiológico pelo físico, do psíquico pelo fisiológico, do social pelo biológico e do espírito pela matéria.¹¹

É, no entanto, no decênio seguinte, nos significativos ensaios **O problema religioso** (1922) e **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência** (1925), que Raul Proença, naquele que pode ser considerado o terceiro momento decisivo da sua reflexão metafísico-religiosa, expõe, com mais detida e reflectida argumentação, as razões, radicalmente éticas, do que denominou o seu “ateísmo mitigado”.

Assim, ao procurar determinar a “crença metafísica” que, reconhecendo a supremacia dos fins ideais universais sobre os

materiais e contingentes, do mundo espiritual sobre o material, mais exija do homem e faça dele o ser mais eminentemente moral, o filósofo não hesita em concluir que a solução se encontra na atitude ateísta. Com efeito, a crença na não existência de Deus e da vida eterna seria, segundo Raul Proença, a condição essencial da moralidade pura, pois só assim o bem seria aceite, aprovado e praticado por si mesmo, não tendo em vista qualquer prêmio ou sanção futuros.¹²

Não obstante interrogar-se, por isso, sobre se o sentido profundo da palavra religião não obrigaria a pensar em todas as contradições que implica a existência de Deus e, por fim, a negar Deus, pelo que, o que há de mais estrutural e fundamental no espírito religioso deveria conduzir o homem a repudiar toda a religião enquanto sistema de crenças positivas, o filósofo, convicto, embora, de que ninguém **sabe** nada sobre Deus, decide-se a abordar o problema da sua existência, sob quatro pontos de vista distintos, cujos resultados não são inteiramente coincidentes.

Assim, sob o ponto de vista da pura dialéctica, a existência de Deus afigurava-se-lhe não só contraditória com o seu ideal como ainda defrontar-se com dificuldades insuperáveis, como a impossibilidade de conciliar a suma bondade divina com a existência do mal no mundo ou os atributos criadores de Deus com a imutabilidade da sua vontade e a sua absoluta perfeição, as quais, segundo Raul Proença, exigiriam que o mundo fosse coeterno com Deus.

Ao considerar, em seguida, o problema da existência do ser divino sob o ponto de vista da moralidade pura, o filósofo reafirma a tese, que expusera três anos antes, de que a idéia de prêmio ou de sanção, sem a qual não é possível conceber um Deus que não seja uma mera entidade lógica desprovida de atributos, torna impura a moralidade nas suas fontes mais profundas, pois que a verdadeira moral não admite nada acima de si própria, sendo, como é, o reino dos fins supremos. Assim, segundo o corajoso e dramático pensador, uma moral coroada por uma religião e por um mundo de prêmios e castigos, seria como que uma santidade coroada por uma blasfêmia.

Já do ponto de vista da moralidade prática, considerava Raul Proença poder ser a crença em Deus mais fecunda do que o

ateísmo para o homem vulgar, para aquele que tem necessidade de acreditar em algo acima do bem e da virtude que atribua heterônoma firmeza ao seu agir moral. Em contrapartida, para o homem superior, a crença em Deus contém um germen de funesta resignação, pelo que a negação ou a dúvida sobre uma ordem ideal, eterna e necessária, uma atitude ateia ou agnóstica o tornará mais ansioso de justiça e de ordem moral neste mundo contingente e temporário.

Sob um quarto e último ponto de vista, o das satisfações da alma, a idéia de Deus, se, por um lado introduz um elemento extra e infra-moral na região pura da moralidade, por outro, infunde uma segurança ao espírito que o ateísmo só de modo muito insuficiente pode garantir-lhe. E acrescenta o corajoso pensador: “como ser sensitivo, tudo em mim pede Deus e a eternidade, mas tudo tende a negá-lo no domínio especulativo (objecto do pensamento e da filosofia), quer a especulação se exerça sob a forma dialéctica, da razão pura, quer sob a forma da moral”, o que, em seu entender, constituiria uma antinomia da razão prática, infinitamente mais angustiante do que as da razão pura do criticismo de kant: por um lado, aquela **quer** Deus e a eternidade, por outro, condena-os como dissolventes da moralidade.

Assim, reconhecendo não poder assumir uma atitude de crente, por reconhecer a impossibilidade de basear juízos de existência em juízos de valor¹³, a resposta final do filósofo sobre a interrogação fundamental e a do agnosticismo ou a do ateísmo mitigado, pois conclui, não pela negação de Deus mas pela quase infinita improbabilidade da sua existência, não deixando, porém, de aditar, com firmeza, que, se Deus existe, e necessariamente pessoal, pois o panteísmo se lhe antolha um mero **flactus vocis** ou uma simples criação literária. Com efeito, a única imortalidade que diz interessar-lhe não é a dos seus átomos materiais ou de qualquer cosmos ou substância metafísica, mas a do seu próprio espírito, com a memória inteira e a sociedade eterna de todos os espíritos que ele amou, e junto dos quais viveu horas de comoção suprema¹⁴

Se, até aqui, no domínio metafísico-religioso, Raul Proença centrara a sua constante preocupação especulativa na interrogação sobre a existência de Deus, naquele que viria a ser o seu derradeiro

escrito, a sua reflexão, que, no seu essencial fundo ético, tivera sempre presente o problema religioso, vai agora incidir especialmente sobre o cristianismo.

Apresentado como anteprojecto de uma obra em preparação”, o ensaio **O Evangelho contra o Evangelho e o mundo cristão contra o cristianismo** (1940) sustenta que, contrariamente ao que haviam pretendido diversos críticos do cristianismo, não existe contradição essencial entre os quatro Evangelhos canônicos mas sim uma profunda e insanável contradição interna em cada um deles. Com efeito, segundo o pensamento do malogrado filósofo, nos Evangelhos, em lugar de uma única doutrina coerente e harmônica, encontram-se três doutrinas diferentes e antagônicas, que designa por **doutrina da misericórdia, doutrina do sacrifício e doutrina da vingança**.

A primeira, a única a que corresponde verdadeiramente o nome de cristianismo, impõe a justiça, a bondade, a caridade, o perdão para todo o pecador sinceramente arrependido, a lei do auxílio mútuo, da reciprocidade e da solidariedade moral. Por seu turno, a segunda, que Raul Proença, apoiado no Teófilo Braga de **As lendas cristãs** (1892), considera uma sobrevivência dos mitos órficos e dionisíacos do paganismo grego e oriental, é a que, implicando o dom gratuito de si mesmo, impõe que não se exerça qualquer resistência contra o mal, não se esboce um gesto de agressão ou de defesa e, caso seja necessário, se expie pela tortura, o martírio ou o suplício o mal de que se tornou responsável toda a espécie humana. É esta doutrina que justifica a moral de Cristo como Mediador ou Redentor que, pelo seu sacrifício, pensa resgatar os pecados e as faltas dos homens. Por último, a doutrina da vingança, que se contrapõe às outras duas, é a doutrina satânica de um Deus furioso, que exige o desforço e a pena, o castigo e o sofrimento eternos, insaciável na sua cólera sagrada e no seu ódio infinito.

Assim, segundo o filósofo, enquanto a doutrina da misericórdia é a que coincide com a verdadeira lei moral, a segunda, pelo contrário, constitui uma ofensa à moral e ao direito, porque é a doutrina da resignação, da renúncia, da cobarde cumplicidade perante o mal, da proliferação e perpetuação de todos os crimes. Quanto à

terceira, apresenta-se ao veemente pensador como a doutrina da predestinação, que pretende impor-nos um destino e submeter-nos ao domínio da fatalidade. Daí que não hesite em exclamar a propósito dela: “Eu a renego, eu a condeno, eu a repilo, eu a esconjuro, em nome de tudo o que estimei e quis, de tudo o que tenho de bom e de justo e de generoso em mim”.

Deste modo, considerando, por um lado, que “uma religião não pode ser um conjunto de receitas para perverter um homem e tornar-lhe a vida impossível” e, por outro, que um pensamento sem unidade é um pensamento caduco ou transitório, Raul Proença conclui a sua análise dos Evangelhos e do cristianismo propondo que “reconhecendo em nós, como uma presença mais presente e mais activa, o que há de eternamente activo nas suas partes sãs, como uma das mais altas expressões da “sabedoria” de todos os tempos, saibamos passar avante - para mais alto, mais puro, mais conseqüente e mais uno.”¹⁵

3. ANTÓNIO SÉRGIO

Racionalista e livre-pensador como Raul Proença, o seu companheiro da **Seara Nova** e, como ele, dissidente da **Renascença Portuguesa**, António Sérgio (1883-1969), se com aquele converge ou coincide no juízo sobre as relações entre filosofia e religião, sobre o cristianismo ou sobre a divindade de Jesus, aparta-se dele em dois pontos essenciais: no modo de conceber a razão e na resposta ao problema ontogenoseológico.

Com efeito, enquanto Proença era um racionalista que não ignorava nem menosprezava o papel e o valor do sentimento e da vontade, procurando, no entanto, explicar e exceder um e outra pela razão, Sérgio sempre perfilhou uma visão intelectualista da mesma razão, que identificava com o espírito como princípio de unificante unidade ou uno unificante, mas recusava integrar ou compreender outras formas de que aquela é largamente tributária, como a intuição, o sentimento, a imaginação ou a crença, do mesmo modo que encarava com mal disfarçada hostilidade algumas correntes filosóficas

suas contemporâneas, como o bergsonismo e o neo-positivismo ou ignorava ostensivamente outras, como a fenomenologia e o pensamento existencial, nas suas diversas expressões, nisto se distinguindo, negativamente, de outros pensadores da sua geração como Cabral de Moncada (1888-1974) ou Joaquim de Carvalho (1892-1958), cujo pensamento era, como o seu, também de matriz neo-kantiana. Por outro lado, ao passo que o filósofo de **O Eterno Retorno** parecia propender para uma atitude realista ou ideo-realista, no plano ontognoseológico, o autor das **Cartas de problemática** foi sempre partidário de um idealismo racionalista e crítico essencialmente intelectualista.

Como livre-pensador, não agraciado com o dom da fé que considerava, por isso, não poder aceitar o Deus de Abraão e dos teólogos, Sérgio dizia-se moralmente cristão ou alguém que se esforça por vir a sê-lo, não só por pensar que o âmbito próprio do cristianismo é o da consciência moral como, ainda, por admitir como valores fundamentais da sua acção e do seu pensamento a tolerância, a caridade e a generosidade.

A idéia de Deus que a filosofia de António Sérgio podia acolher era, então a de um Deus imanente, um Deus universal e moral, em verdade e em espírito, princípio de unidade, lei interna imanente à inteligência e à consciência do homem, foco do pensar universal e cúpula de um edifício puramente intelectual, o Acto dos actos de pensamento objectivo. Deste modo, segundo o pensamento sergiano, o único processo de chegar a uma legítima concepção imanente de Deus ou do divino como puro inteligível seria a severa reflexão sobre a consciência do homem.

Desta idéia puramente intelectualista e imanente de Deus decorriam os aspectos mais relevantes da filosofia da religião e a visão do cristianismo esboçadas por António Sérgio.

Assim, para o pensador dos **Ensaios**, porque só pode ser espiritual o que for intelectual, a autêntica atitude religiosa terá sempre de harmonizar-se com o rigor do intellecto.

Daí que o pensador entenda, por um lado, que a força que domina os corpos não é um atributo do verdadeiro Deus, pois só a

grandeza espiritual estreme, a que o puro espírito se revela e impõe, apresenta tal natureza e, por outro, que os milagres que importam não se dão no corpo nem no mundo mas nos actos do espírito e da consciência humana. Daí, também, a relativa desvalorização que faz do misticismo perante o racionalismo como revelações da tendência de afirmação da unidade do ser. Daí, igualmente, a sua esperança de que, no futuro o Ocidente- prosseguindo no caminho aberto pela revolução religiosa que culminou em Cristo e cuja essência está, precisamente, em haver espiritualizado a crença, desprendendo-a, enfim, do poder temporal, caminho a que, no entanto, não tem permanecido fiel- venha a chegar a uma religião de carácter intelectualista, quando as várias Igrejas se libertem definitivamente de preocupações políticas e o intelectualismo crítico logre aperfeiçoar a organização social de acordo com o anseio de amor fraterno, segundo os princípios racionais da consciência, que é próprio da verdadeira religião cristã e o progresso da técnica científica, conseguindo a abundância para todos e a sociedade sem classes, torne acessível a cada um o puro Deus do Espírito.

A valorização ética do cristianismo feita por Sérgio não o impede, porém, coerentemente com a sua idéia imanente e impessoal de Deus, de recusar a divindade de Jesus e de o considerar uma personagem apenas humana, que, no entanto, em seu entender, constitui um paradigma da verdadeira libertação do homem, da subida ao divino, o modelo espiritual de maior influência, alcance e energia que a história do homem registra.

Reconhecendo, embora, que o mais difícil é tender sem fim para o universal e eterno, subindo do individual ao próprio Espírito, Sérgio não deixa de considerar que transferir a justiça para o que há-de vir num além-morte, fugir ao anseio de um Reino de Deus na vida terrena, não vendo ou não querendo ver que nesta vida já se há-de viver vida eterna, é esquecer ou ignorar as verdades éticas fundamentais em que consiste a essência do viver de Cristo, é lançar ao olvido que ser seu discípulo é tender para o perfeito, não se contentar com o existente nem se submeter ao real.¹⁶

4. TEIXEIRA REGO

Se o “ateísmo mitigado” de Raul Proença, ampliando e desenvolvendo o ateísmo ético de Basílio Teles, e o intelectualismo crítico de António Sérgio e a sua idéia de um Deus imanente à inteligência e consciência do homem, como puro inteligível, próxima da do pensamento anterior da segunda metade da década de 70 do século passado¹⁷, acabam por ignorar ou desatender o elemento individualizador e próprio do fenômeno e do sentimento religioso, ao centrarem, exclusivamente, a sua atenção reflexiva e o seu esforço interpretativo nos aspectos éticos ou ético-sociais da religião, em particular do cristianismo, para Teixeira Rego (1881-1934) e Aarão de Lacerda (1890-1947), pelo contrário, é a consideração da essência do fenômeno religioso e do seu primordial e mais radical sentido o que deve constituir o ponto de partida do filosofar.

Sendo, embora, no dizer autorizado de José Marinho, um “especulativo de tendência agnóstica, humanística e profana”¹⁸, José Teixeira Rego iniciou a exposição do sistema filosófico que a morte prematura o impediu de desenvolver pelo estudo do problema do sacrifício.

Porque o erudito discípulo de Sampaio Bruno, por um lado, considerava os ritos dramatizações de mitos, ou seja, de tradições que, apesar de adulteradas, mutiladas, interpoladas, conservam um núcleo que persiste ou varia de acordo com determinadas leis e, por outro, reconhecia que o rito do sacrifício é praticado por todos os povos, o que revelaria que a causa que o determina deveria ser universal, foi, naturalmente, levado a procurar determinar qual o mito ou tradição que estaria na sua origem ou de que ele seria a contra-parte, e cuja perdurabilidade e universalidade não poderiam deixar de significar que tal mito ou tradição se referia, necessariamente, a um facto supremo da vida da espécie humana.

A conclusão do pensador é a de que tal mito ou tradição é o do pecado original, que, na perspectiva transformista em que Teixeira Rego o considera ou interpreta, teria consistido numa mudança de regime alimentar, na passagem da alimentação frugívora

ou vegetal para a alimentação carnívora ou animal, que, tendo sido determinante na transição do antropóide para o homem, pelas conseqüências que acarretou, constitui o facto capital da vida da nossa espécie. Assim, à vida livre, ociosa, arborícola, frugívora do antropóide na floresta, segundo a visão de Teixeira Rego, teriam sucedido o desenvolvimento do cérebro, as doenças provocadas por alimentos que o seu organismo não estava preparado para receber, a necessidade de defesa contra os animais que passou a atacar e, mais tarde, o desenvolvimento mental, os excessos sexuais, com a quebra da normal periodicidade, a família, as habitações, a fabricação de instrumentos e a guerra, a queda do pêlo e as dificuldades do parto, resultantes do aumento desproporcionada do volume do crânio. Seria, pois, esta alteração de regime alimentar que, dando origem ao aparecimento do homem na linha ascendente da evolução das espécies zoológicas, da consciência e da sociabilidade, do bem e do mal, se encontraria na gênese das diversas versões do mito da queda que se nos deparam nas mais variadas civilizações, culturas e religiões, mito cujo núcleo ou esquema essencial é o de que um alimento ou derramamento de sangue foi uma acção funesta que trouxe à humanidade, ou ao seu símbolo, um homem, grandes desgraças, simbolizadas na expulsão do Paraíso e na perda da imortalidade.¹⁹

Por seu turno, o sacrifício, enquanto representação ou dramatização do mito do pecado original, sendo, como ele, igualmente universal, pois nos aparece em todas as religiões, incluindo o cristianismo, obedece também a um esquema essencial, que compreende a morte violenta e a manducação de um animal e qualquer sofrimento, aparente ou real, infringido ao sacrificante, representando alguma ou algumas conseqüências do pecado.

Por vezes, no rito sacrificial encontram-se, ainda, outras circunstâncias do mito, como a alusão à pureza primitiva-figurada pelas purificações ou abluções ou pelas vestes brancas do sacrificante - ao estado paradisíaco ou de santidade - representado pelo templo ou lugar sagrado onde se realiza o sacrifício - a presença da planta da vida, simbolizando a primitiva alimentação, o jejum, representando a ausência do alimento pecaminoso antes do pecado, um animal, cujo

sacrifício recorda a morte da primeira vítima, a fuga ou a perseguição do sacrificador, evocativa da expulsão do Paraíso.

A sua visão pessimista da vida e da história da humanidade levava Teixeira Rego a pensar que as duas soluções encontradas ou criadas pelo homem para os males provenientes da queda seriam, por um lado, a crença na ressurreição da vítima do sacrifício que, tornada agora um ser superior ou um Deus, perdoaria o pecado cometido e conduziria a humanidade para os maravilhosos lugares da sua origem e do seu descanso (regresso ao Paraíso) e, por outro, a crença na vinda de um santo, um iluminado ou um matador de monstros, que a reconduziria a esta terra santa (messianismo).

Assim, segundo o erudito filósofo e filólogo, o rito do sacrifício compreendia três elementos essenciais: o fruto da vida, que representa a primitiva alimentação, anterior à queda; a vítima, que figura o animal cuja morte constituiu o pecado a que, segundo a sua interpretação, se refere a narrativa mítica; o actor que desempenha o papel do remoto antepassado que, havendo usado o novo alimento, elevou o antropóide a homem e no qual estaria a origem do sacerdote ou do padre.²⁰

Admitindo que o mais antigo mito e o do pecado original e, correlativamente, o mais antigo rito é o do sacrifício, Teixeira Rego pensava que a tradição a que aquele se refere, havendo assumido um carácter sobrenatural, constituiu a primeira ciência e a origem das especulações filosóficas, cuja evolução deu, nos povos civilizados, a filosofia e a religião, enquanto, nos restantes, estacionando, se foi sucessivamente adulterando, mantendo, contudo, os seus dados fundamentais.²¹

De acordo com o modo de pensar de Teixeira Rego, tudo, na religião, em última análise, se reduziria a pensamentos e raciocínios, embora a respectiva lógica ainda nos escape. Com efeito, dado que tudo tem um motivo e tendo em conta as condições do espírito humano, tal motivo, pelo menos na origem do fenómeno estudado, é de natureza lógica, se bem que contaminações ou deformações posteriores possam vir a torná-lo absurdo.

Foi esta atitude especulativa ou esta crença racional que o levou a procurar interpretar logicamente diversos fenómenos

religiosos, como o mito do pecado original, o sacrifício, o totemismo, os tabus religiosos, a zoolatria, o problema dos deuses infantes ou a própria origem das religiões.

Sobre esta última questão, a que dedicou vários estudos, era sua convicção, que procurou demonstrar com larga cópia de argumentos retirados da análise das mais diversas religiões, que ela se encontrava nos fenômenos de metapsíquica, tanto subjectiva como objectiva, o que o levou a estudar os modos como as diferentes religiões procuraram as substâncias geradoras do ectoplasma, por elas considerado princípio misterioso de vida.

Aspecto do fenômeno religioso que mereceu, igualmente, a reflectida atenção de Teixeira Rego foi o respeitante aos diferentes **ritos representativos** ou dramáticos, desde, como vimos, os em que consiste o sacrifício, até alguns ritos do cristianismo, como os da Semana Santa, e aos **ritos eficazes**, que, em vez de, como aqueles, representarem uma acção pretérita e remota, visam intervir, directa ou indirectamente, nas forças ou seres do universo, como acontece com os exorcismos ou a bênção do sacerdote.²²

5. AARÃO DE LACERDA

Enquanto Teixeira Rego abordava o estudo da religião e do fenômeno religioso de uma perspectiva clara e assumidamente naturalista e profana, Aarão de Lacerda, seu companheiro na **Renascença Portuguesa** e colega de magistério na Faculdade de Letras do Porto, na sua obra capital **O fenômeno religioso e a simbólica** (1924), se bem que declare ter procurado não fazer um livro de apologética ligado a qualquer profissão de fé e havê-lo escrito “livre de preconceitos, longe da baixa combatividade de certos ateus vulgares e crassos, longe também do fanatismo, da intolerância dogmática ou da religião oficial e exterior de certos crentes”, mas olhando as almas religiosas como centros de energia criadora, partindo das experiências por elas vividas e sentidas e considerando o **sentimento real da transcendência**, não deixa de reconhecer, expressamente, não ser possível escrever sobre o fenômeno religioso

sem o compreender, pressupondo ou exigindo essa compreensão uma tendência, uma atracção pelos estados de alma e manifestações dos crentes, uma intuição ou simpatia intelectual capaz de fazer o autor atingir o absoluto.²³ Por outro lado, porque entende que a atitude religiosa resulta de uma progressão emotiva e que o cristianismo é a religião onde o tonus emocional mais ascende, considera ser nele que deve estudar-se o fenómeno religioso.

Com efeito, apesar de ser essencialmente compósita, esta religião reúne e depura muitos elementos pertencentes a cultos anteriores, configurando-os sob aspectos novos, maiores e mais sublimes e esforçando-se por se desprender cada vez mais do efêmero para alcançar a eternidade, sendo a que mais procura ultrapassar os limites da existência terrena para se projectar no domínio das idealidades. Nela se polarizam as aspirações que outras religiões não lograram condensar, dada a estreiteza de concepções dos seus credos e dos seus cânones, dominados, ainda, por interferências de grosseiros instintos.

A religião apresenta-se ao pensamento de Aarão de Lacerda como fenómeno universal, uma atitude humaníssima, vivendo no homem e pairando sobre todas as almas, envolvendo-as num mesmo sentimento, sob aspectos e limiares diversos que, no entanto, não alteram nem escondem o seu fundo comum, permanente e essencial.

Ao lado deste elemento geral ou universal, apresenta ainda dois outros: o temporário e o individual. O primeiro, que se manifesta nos sentimentos e concepções religiosas que aproximam os homens e os caracteriza numa determinada época, revela, igualmente, que a marcha ascensional do espírito é graficamente representável, não por uma mera curva fechada ou por uma linha recta, mas por uma espiral. Por sua vez, o elemento individual da religião, que difere de homem para homem, constitui o fundo subjectivo de cada um que, integrando-se, embora, na tendência dominante de cada época, reveste formas originais e alcança, por vezes, uma riquíssima vida interior, que se exprime através de imagens e símbolos que não esgotam, porém, a exuberância e a multiplicidade

dos sentimentos existentes dentro da alma, irradiados da sua espontaneidade central.

Deste modo, a religião não é uma atitude que possa ser objecto da ciência, pois o seu domínio não é o do coordenável ou do quantitativo, mas do incoordenável, do descontínuo, que escapa ao rigorismo das fórmulas científicas, pelo que só pode ser adequadamente estudada e compreendida como uma manifestação superior e exaltada do querer viver para lá do círculo deste mundo, involutivamente, até ao foco originário, incriado, de cuja actividade tudo provém. Daí o valor que para o conhecimento e para a compreensão da religião e do fenómeno religioso têm, não as secas demonstrações racionais de Deus, mas as experiências dos místicos, que exprimem melhor do que aquelas a intensidade de uma vida interior agitada pela paixão obsessiva de acesso ao divino, os modos como, durante a existência, a humanidade religiosa vai vivendo as realidades sobrenaturais do invisível, através de experiências subjectivas que lhe anunciam ou revelam horizontes infinitos para além da terra.

Com efeito, é pela alma e não pela razão lógica ou dialéctica que o crente ascende à eternidade, desprendendo-se, pela agonia, da ordem mundana do tempo e alcançando a alegria pura, liberto da materialidade do finito e do gozo perecível e maculado da terra, até que, no momento da morte, se solta da temporária prisão corpórea e o seu espírito vai acolher-se em Deus, para gozar, na eternidade, a luz da beatitude. Assim, a experiência religiosa, porque se envolve de sobrenatural, excede a experiência vulgar, onde o homem não sai do mundo sensível, espacial e quantitativo, apresentando um valor e um significado subjectivo, que a filosofia e a ciência no podem ignorar, se pretendem compreender a funda, permanente e universal realidade do fenómeno religioso.²⁴

A religião não se esgota, porém no seu aspecto subjecto, como fenómeno intenso de vida interior e de exaltação espiritual, em que o crente se recolhe e concentra no templo da sua alma, pois compreende, também, um aspecto ou um lado objectivo, em que essa crença se projecta para o exterior e é vivida em comum, nos ritos litúrgicos e nos actos de culto.

O conhecimento ou a compreensão do fenômeno religioso não pode descuidar ou desatender, como elementos ou factores essenciais, a figura e o carácter psicológico dos fundadores das religiões, a idéia religiosa de Deus e os modos como se manifesta ou dá a conhecer, a natureza da fé ou crença religiosa, e as dimensões e expressões rituais e simbólicas que assume o respectivo culto.

Os fundadores de religião são, em regra, dotados de uma poderosa e excepcional intuição que lhes confere um saber superior relativo aos homens e às coisas, que faz deles centros de irradiação espiritual e lhes permite falar em nome de um infinito poder como supremos iniciados na revelação de Deus, por palavras breves, enigmáticas e de interrogativo sentido. Destes, destacava Aarão de Lacerda a figura altíssima de Jesus, que considerava superior a todos os outros fundadores de religião, pelo interiorismo, pela clarividência de eleito que vê Deus com os olhos de Deus, não hesitando em qualificá-lo como o “maior vulto da milícia espiritual para a cruzada do resgate e da libertação.”²⁵

Diferentemente do que acontece com a idéia filosófica de Deus, o Deus da religião é presente ao homem por um contacto imediato ou por uma intuição, e o seu conceito, tendo partido da pluralidade e da materialidade dos mitos, nascidos do naturismo e do animismo, imaterializa-se com os tempos, toma-se um Deus incorpóreo e único e para os que possuem mais elevadas crenças, impessoaliza-se. Para a generalidade dos crentes, porém o Deus acessível à humanidade, à alma que reza, sofre e peca, é um Deus que, apresentando-se como projecção altíssima do eu humano, vê e julga tudo através de uma justiça que não é inflexível, já que, pelo perdão e pela penitencia, é conferida ao culpado a possibilidade de se resgatar. Em qualquer religião se nos deparam estas duas espécies de fiéis: a que constitui a maioria e se move dentro do concreto, do tangível, quando não mesmo da superstição, e a que vive no culto das mais elevadas abstrações, não admitindo a transposição das relações praticas dos valores primários da vida para a expressão da divindade. Enquanto os primeiros procuram ou se contentam com uma imagem de Deus, cujo contendo é retirado da esfera do ser sensível, sendo, nessa medida, limitado e incapaz de apreender a sua transcendência,

os segundos, através da representação, são os únicos, que logram alcançar a essência espiritual do ser divino.²⁶

É, precisamente aqui que surge o problema do significado da simbólica religiosa e do valor e sentido do símbolo como forma sintética ou analógica de exprimir ou representar o que, de si, pela sua transcendência, é indizível, inefável ou infigurável, excedendo, por isso, a capacidade de representação humana, matéria a que Aarão de Lacerda dedicou a parte mais substancial da sua obra, que constitui um dos mais valiosos trabalhos de estética da filosofia portuguesa contemporânea.

O que define o crente é a fé, a crença nas verdades sagradas, a convicção permanente de certas doutrinas, acompanhada da idéia de que julgá-las verdadeiras é um dever e o pô-las em dúvida uma atitude censurável e culpável. Porque as verdades ou doutrinas sagradas não se dirigem à razão do crente, este aceita mesmo o que possa haver de misterioso ou obscuro na sua letra ou no seu sentido e, afastando todas as dúvidas, ergue-se num movimento de liberdade, confiado na perenidade dos valores que lhe garantem a salvação e a vida eterna.²⁷

É a fé que possibilita a comunicação da divindade com o homem, que, porque anormal ou excepcional, representa sempre um acontecimento invulgar, que, freqüentemente, concorre para intensificar a atitude religiosa dos crentes e para produzir profundas correntes, que revigoram a fé e incitam à oração.

Assim, as experiências mais profundas de alguns crentes logram estabelecer o contacto com a divindade, de modo que os milagres, pela revelação ou pela aparição tangível de Deus, de Cristo, da Virgem ou dos Santos, afirmam a realidade do invisível e do mundo espiritual e sobrenatural, que, deste modo, se manifesta aos restantes crentes através dos puros e dos predestinados.²⁸

Se, de acordo com o pensamento de Aarão de Lacerda, Jesus era superior a todos os outros fundadores de religiões, os santos seriam, depois de Cristo, os maiores paradigmas de perfeição para alcançar o caminho para Deus. A sua acção não é nunca negativa, mesmo quando se absorve em contemplação e os desvia

temporariamente do contacto com o mundo, uma vez que ao seu desprendimento ascético e à sua morte para as coisas do mundo sucede, em regra, uma actividade de proselitismo, de educação e conquista das almas e, assim, o que se passou de misterioso e secreto no recolhimento da vida interior exterioriza-se, comunica-se com intensidade aos outros, que acabam por ser contagiados pela intervenção espiritual, pelo exemplo ou pela palavra inspirada que invoca os mandamentos e a presença de Deus. Por outro lado, realizam um culto a raros acessível, o da comunicação íntima e directa com Deus, através de práticas invulgares ou excepcionais, por vezes até independentes de regras litúrgicas.

Com efeito, Cristo e aqueles que o seguiam não dispunham de templos nem obedeciam a um ritual próprio, os quais, bem como a classe sacerdotal, os símbolos e os ritos, só muito mais tarde surgem e se desenvolvem, pois, enquanto os iniciados realizam um culto predominantemente interior, os sequazes ou a generalidade dos fiéis tendem a substituí-lo pelo culto exterior, por uma simbolização crescente, cujo significado, inicialmente conhecido por todos, se vai, depois, ignorando, deturpando e decaindo num formalismo vazio, habitual e mecânico. Toda a religião, ao passar de individual a social, tem necessidade de se exteriorizar num conjunto de actos e de cerimônias de natureza simbólica, de ritos litúrgicos que constituem o culto enquanto forma sensível de tornar presentes os mistérios da fé, para que penetrem o coração e o sentimento dos crentes e assegurem a relação com o sobrenatural, com aqueles seres misteriosos e invisíveis sob cuja dependência ou protecção os fiéis se colocam.

O complexo simbólico do culto forma-se em torno do personagem máximo da respectiva religião, centro de energia espiritual, que dominou e arrebatou os crentes pelo seu exemplo moral e pela aura de maravilhoso que o envolveu e sublimou. Partindo do ritual mais elementar, o culto ascende, com o decorrer dos séculos, a uma alegorização complexa, onde acabam, em geral, por fundir-se, ecleticamente, elementos provenientes de diversos cultos.

O culto, último elemento essencial da religião, traduz-se, assim, num conjunto de ritos, de diversa natureza e função, como os ritos positivos, os negativos, os miméticos e os piaculares.²⁹

Dentre os primeiros, salienta-se o rito da sacrifício, que, em expressa oposição a Teixeira Rego, Aarão de Lacerda entende que, na sua origem, consistiu num dom feito à divindade, para adquirir e manter a sua protecção, a que era alheia qualquer idéia expiatória ou afirmação moral. A vítima imolada era, então, assimilada à própria divindade, consubstanciando-se nela, pelo que os fiéis, procedendo à sua manducação, realizavam, simultaneamente, a comunhão com o ser divino e entre si, pela refeição sagrada em comum. Só mais tarde surge no culto o elemento moral e a idéia de expiação: ao pecar, o homem comete uma falta que, sendo social, assume também uma dimensão religiosa e cósmica, que carece de ser expiada.

No cristianismo, esta função é desempenhada pelo santo sacrifício da missa, enquanto rito comemorativo e simbólico, cuja celebração ressurgue o drama do Calvário e memora a instituição da Eucaristia.³⁰

Por seu turno, os mais significativos ritos negativos são expressos pela interdição ou proibição de certos actos, como acontece no caso dos tabus ou do ascetismo, enquanto, entre os miméticos, ocupam lugar de relevo as danças sagradas e as representações dramáticas e os piaculares podem ser ilustrados, acima de tudo, pelos dias lutosos, em que, nalgumas religiões primitivas, chega a celebrar-se a orgia da tortura.³¹

NOTAS

(1) Cfr. José Marinho, **Relação da Filosofia e da Teologia no pensamento português contemporâneo**, nas "Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências", Lisboa, 1950, recolhido, depois, no volume póstumo de **Estudos sobre o pensamento português contemporâneo** Lisboa, 1981 e **Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo**, Porto, 1976, Orlando Vitorino, **Filosofia, Ciência e Religião**, Lisboa, s/d (1959), Pinharanda Gomes, **Teodicéia portuguesa contemporânea**, Lisboa, 1974 e **O pensamento teológico contemporâneo em Portugal**, Braga, 1991 e António Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, Lisboa, 1993.

(2) Dentre os autores contemporâneos que se ocuparam, igualmente, da problemática que é objecto do presente artigo mas que, por razões de espaço, nele não puderam ser

considerados, caberia referir Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Sílvio Lima (**Amor místico. Noção e valor da experiência religiosa**, 1935), José Bacelar (**Razão e Absoluto**, 1948), Diamantino Martins (**O problema de Deus**, 1957), Joaquim Braga (**Teoria da crença**, 1959) Germano Rocha (**Nova filosofia cristã**, 1961) e Eudoro de Sousa (**Mitologia**, 1980 e **História e Mito**, 1981).

(3) **O monismo**, na "Semana Alcobacense", n.º 849, de 25.11.1906, **Eterna divergência**, no "Heraldo" (Tavira), de 22.9.1907, **Divergência, até na tolerância**, idem, de 3.11.1907 e 10.11.1907 e **A propósito do centenário de Darwin**, em "A República", n.º 362, de 1.6.1909.

(4) **Os males do nosso ensino-O ensino da filosofia**, em "A República", n.º 347, de 13.5.1909 e 352 de 19.5.1909.

(5) **Independência**, em "A República", n.º 45, de 11.5.1908.

(6) **A tolerância**, em "Alma Nacional", n.º 12, de 28.4.1910.

(7) **Alguns vícios da educação no nosso país**, em "Alma Nacional", n.º 14 e 15, respectivamente, de 12.5.1910 e 19.5.1910. Cfr. **Ciência e catolicismo**, em "Vanguarda", nos 4327 e 4337, respectivamente, de 27.1.1909 e 6.2.1909.

(8) **Ciência e catolicismo** cit. na nota anterior.

(9) **Nós somos religiosos**, em "Alma Nacional", n.º 19, de 16.6.1910, e **O partido republicano e as crenças religiosas**, idem, n.º 21, de 30.6.1910.

(10) **O Eterno Retorno**, ed. organizada, prefaciada e anotada por António Reis, vol. I, Lisboa, 1987, pp. 52-53.

(11) **Páginas de Política**, vol. IV, Lisboa, 1975, p. 14.

(12) **O problema religioso**, na "Seara Nova", n.º 19, de 3.11.1922.

(13) O inverso é igualmente verdadeiro, pois em juízos de facto também não é possível fundar juízos de valor. Daí que dos factos elaborados pela ciência - que é simples espectadora do universo, que apenas verifica, não aprova nem obriga-se não possa deduzir a lei moral, pois a categoria de facto não coincide com a categoria de ideal. **Liberdade, fim supremo**, na "Seara Nova", n.º 239, de 19.2.1931.

(14) **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência**, na "Seara Nova", n.º 40, de Janeiro de 1925. Este ensaio motivou uma **Carta a Raul Proença**, de António Ferreira Monteiro, publicada no n.º 43, de 15.3.1925, da mesma revista, a que o pensador respondeu, com o curto texto **Pour patir...**, inserido no n.º 84, de 22.4.1926 da referida publicação. Estes três textos encontram-se recolhidos no volume de **Polêmicas** de Raul Proença, organizado e prefaciado por Daniel Pires, Lisboa, 198, pp. 463 e segts.

(15) **Artigo cit.**, na "Seara Nova", n.º 648, de 13.1.1940. Este artigo originou um comentário do Pe. J. Alves Correia, intitulado **A bondade e a ruindade nos Evangelhos** ("Seara Nova", n.º 650, de 27.1.1940), a que Raul Proença respondeu com o artigo **Algumas palavras sobre as palavras do Sr. Pe. Alves Correia** (idem, n.º 652, de 10.2.1940). Estes três artigos encontram-se reproduzidos no volume de **Polêmicas** de Raul Proença referido acima. Sobre a matéria deste número, ver Sant'Ana Dionísio, **O pensamento especulativo e agente de Raul Proença**, Lisboa, 1949 e António Reis, **O pensamento filosófico de Raul Proença**, em "Prelo", n.º 13, 1986.

(16) **Ensaio**, tomo VI, Lisboa, 1946, pp. 223 e segts. e **Perante a inexistência de uma civilização cristã**, Porto, 1948.

(17) Cfr. Antonio Braz Teixeira, **ob.cit.**, pp. 30 e segts. e **A idéia de Deus em Antero de Quental**, a publicar num dos próximos números desta revista.

(18) **O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra**, Porto, 1945, p. 53.

(19) **Nova interpretação da tragédia do Genesis**, no "Porto Médico", ano 5º, nº 11, 1908 e **Nova teoria do sacrifício**, Porto, 1918, caps. I e II (anteriormente publicada em "A Águia", entre 1912 e 1915).

(20) **Nova teoria do sacrifício**, caps. XVII e XVIII.

(21) Deste seu modo de considerar a prioridade da diade pecado original-sacrifício concluía o pensador que, contrariamente ao pretendido por diversos investigadores, o totemismo não só não era um facto primitivo como teria derivado das tradições e ritos do sacrifício, cujos elementos essenciais, embora alterados, seriam os mesmos daquele. Também os tabus religiosos e a tragédia grega, segundo Teixeira Rego, teriam a sua origem no mito da queda e no rito do sacrifício. Ver os artigos **O mistério do totem, A gênese dos tabus religiosos e Esboço de uma interpretação do sentido da tragédia**, publicados em "A Águia", 2ª série, nº 63 a 65 e 69-70 (1917) e incluídos, como apêndice, na **Nova teoria do sacrifício**, pp. 195 e segts.

(22) Cfr. o conjunto de textos publicados nas revistas "A Águia" e "Dionysus", entre 1927 e 1932 e reunidos sob a epígrafe geral de **Religião e metapsíquica (dispersos)**, na 2ª ed. da **Nova teoria do sacrifício**, organizada e anotada por Pinharanda Gomes, Lisboa, 1989, Cfr., igualmente, Amorim de Carvalho, **Deus e o homem na poesia e na filosofia**, Porto, s/d (1958), pp. 195 e segts. e Pinharanda Gomes, **A "Renascença Portuguesa - Teixeira Rego**, Lisboa, 1984.

(23) **Ob. cit.**, pp. 18-19.

(24) **Ob. cit.**, pp. 59-63, 85-86 e 144-145.

(25) **Ob. cit.**, pp. 82-83, 95-96 e 100.

(26) **Ob. cit.**, pp. 91-95.

(28) **Ob. cit.**, pp. 138-139.

(29) Aarão de Lacerda acolhe aqui, expressamente, a terminologia utilizada por Durkheim em **Les formes élémentaires de la vie religieuse** (1912), que, no entanto, considerava os ritos miméticos não como uma atitude ritual autónoma mas como uma simples modalidade do rito positivo (livro III, cap. III).

(30) **O fenómeno religioso** cit., pp. 130-137.

(31) **Ob. cit.**, pp. 130-131. Cfr Durkheim, **ob. cit.**, livro III, caps. I e III a V.