



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CENTRO REGIONAL DE BRAGA

Questão de Deus em Leonardo Coimbra: maturação religiosa e contributo da década de 20

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de mestre em Filosofia,
especialização em Filosofia da Religião

Francisco José de Jesus Oliveira



Faculdade de Filosofia de Braga

Outubro de 2012



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA

Questão de Deus em Leonardo Coimbra: maturação religiosa e contributo da década de 20

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de mestre em Filosofia,
especialização em Filosofia da Religião

Francisco José de Jesus Oliveira

Sob a orientação do Prof. Doutor José Gonçalves Gama



Faculdade de Filosofia de Braga

Outubro de 2012

Resumo

Este trabalho parte do dado assumido de que a filosofia de Leonardo Coimbra está marcada pela sua existência concreta, nos seus dramas e contentamentos, e que a questão de Deus o acompanha desde o início. A questão que se põe é esta: que deus? A proposta é questionar os anos 20 e indagar, percebendo, o contributo destes textos para o conceito e ideia de Deus até às vésperas de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. A transmutação, superação e/ou aprofundamento de categorias e ideias filosóficas, acontece a partir de 1923. A sua maturação religiosa, ele que sempre foi *cristão*, aproxima-se paulatinamente do *catolicismo*. Reflectindo em conjunto o seu pensamento e obra – terceira parte – apresenta-se a sua maturação/evolução em conceitos e categorias filosófico-teológicas fundamentais da sua filosofia *religiosa*. A sua ideia de deus, sempre como filósofo, transmuta-se no Deus da fé cristã proclamada e celebrada pelo catolicismo. Sem esta fase do seu pensamento, de maturação filosófica e, sobretudo, religiosa, os anos 30 nunca teriam conhecido a *conversão* deste ilustre filósofo, tantas vezes deitado ao ostracismo.

Palavras-chave: Deus, Amor, Infinito Excesso, Razão experimental, Irracional e Saudade

Abstract

This study assumed as part of that philosophy of Leonardo Coimbra is marked by its concrete existence, in their dramas and contentment, and that the question of God accompanies it from the beginning. The question that arises is: which god? The proposal is to question and investigate the 20's, realizing the contribution of these texts to the concept and idea of God until the eve of *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Transmutation, overcoming and / or deepening of categories and philosophical ideas, happens from 1923. Their religious maturity, he has always been Christian, approaching slowly from Catholicism. Reflecting together his thoughts and work - third part - presents its maturation / evolution in concepts and categories philosophical-theological core of their religious philosophy. His idea of God, always as a philosopher, is transmuted in the God of the Christian faith proclaimed and celebrated by Catholicism. Without this phase of his thought, philosophical maturation, and especially religious, the 30's would never have known the conversion of this illustrious philosopher, often lying to ostracism.

Keywords: God, Love, Excess Infinite, Experimental Reason, Irrational and Longing

ÍNDICE

Siglas.....	5
Introdução.....	6
Notas Introdutórias à Vida e Obra de Leonardo Coimbra.....	8
<i>A Questão de Deus</i> e os Textos mais significativos da década de 20.....	13
A Maturação Religiosa até às vésperas de “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre”.....	43
Conclusão.....	68
Bibliografia.....	70

SIGLAS (dos textos de Leonardo Coimbra)

-in *Obras Completas*. 6 Vols. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004-2010.

1. **C**, “O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)”, Vol. I. Tomo II, 2004.
2. **ADG**, “A Alegria, a Dor e a Graça”, Vol. III, 2006.
3. **CFEP**, “Camões e a fisionomia espiritual da pátria”, Vol. IV, 2007.
4. **PI**, “O problema da Indução”, Vol. IV, 2007.
5. **CC**, “Comemoração das Constituintes de 1829”, Vol. IV, 2007.
6. **ACA**, “Adoração. Cânticos de Amor”, Vol. IV, 2007.
7. **SAP**, “Sobre o amor platónico”, Vol. IV, 2007.
8. **PFAQ**, “O Pensamento Filosófico de Antero de Quental”, Vol. IV, 2007.
9. **EC**, “O espírito do cristianismo”, Vol. IV, 2007.
10. **TD**, “A tradição e a democracia”, Vol. V, Tomo I, 2009.
11. **AM**, “Do Amor e da Morte”, Vol. V, Tomo I, 2009.
12. **M**, “O Mistério”, Vol. V, Tomo I, 2009.
13. **J**, “Jesus”, Vol. V, Tomo I, 2009.
14. **GJ**, “Guerra Junqueiro”, Vol. V, Tomo I, 2009.
15. **RE**, “A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)”, Vol. V, Tomo II, 2009.
16. **ED**, “A existência de Deus”, Vol. V, Tomo II, 2009.
17. **SS**, “Sobre a saudade”, Vol. V, Tomo II, 2009.
18. **CIB**, “Cristo. Como ideal de beleza”, Vol. V, Tomo II, 2009.
19. **OPC**, “O problema do conhecimento”, Vol. VI, 2010.
20. **EL**, “Eterna Luz”, Vol. VI, 2010.
21. **CN**, “Camões e a nacionalidade”, Vol. VI, 2010.
22. **PR**, “Política e religião”, Vol. VI, 2010.
23. **AA**, “A Arte. Um músico portuense: Américo Ângelo”, Vol. VI, 2010.
24. **NT**, “O Natal. O Tempo”, Vol. VI, 2010.
25. **PEN**, “O Problema da Educação Nacional (Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática realizado em 1926)”, Vol. VI, 2010.
26. **FA**, “S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)”, Vol. VI, 2010.
27. **NACS**, “Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo”, Vol. VI, 2010.
28. **CJ**, “A companhia de Jesus”, Vol. VI, 2010.

-&

29. **RHHS**, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.

INTRODUÇÃO

Leonardo Coimbra é um homem do seu tempo, por todas as *questões* que definiam um homem culto e, com acutilância pertinente, atento. O apelo à causa pública inquieta-o na busca, inicialmente anarquista, mas desde logo sublinhada pela justiça, de algo mais que sacie a sua fome de *Verdade* e de *Beleza*. Dois vectores constantes no seu pensar e sentir, orientadores da sua busca incansável e sempre insatisfeita. A ciência, que nos seus escritos revela actualização permanente e verdadeira propriedade do seu conhecimento, é matriz do seu filosofar na denúncia dos diversos *cousismos* que impedem, com verdadeiro prejuízo, a indagação da verdade e da beleza incessantemente buscadas. Mas o fim do século XIX e princípio do século XX apresentava-se ávido de novos e *mais* caminhos. A sua *crítica* estende-se a todos os sectores.

Na pegada do seu *método* e *sistema* criacionista, e ao sabor dos acontecimentos existenciais, pessoais e colectivos, percorre caminhos de valorização metafísica e ética do pensamento e do existir, que gnoseologicamente soube descobrir e/ou construir. A década de 20 contribui para acentuação valorativa e existencial do seu pensamento na maturação e aprofundamento do seu *teísmo* e *cristianismo*, de sempre, desaguando na sua conversão, primeiro intelectual e só depois institucional, ao catolicismo: a sua *transmutação*. A *questão* de Deus, de todas as suas questões, não *problema*, é a mais presente e premente no seu filosofar gnoseológico e ontológico, que metodologicamente se encaminha para uma *ontologia do espírito* e uma filosofia da religião. Aqui temos o *cristão católico*.

No primeiro capítulo, procuro demonstrar que a sua existência e o seu pensar *caminham lado a lado*. Desde o território em que foi nado e criado, à sua família e aos companheiros e ambientes das diversas arenas da vida onde digladiou as suas variadas opiniões, posições e teses, definiram a sua personalidade, num ambiente que respirava cristianismo. A filosofia e a literatura portuguesa da sua época marcam o seu caminhar, bem como a sua formação científica de base e a sua insaciável curiosidade pelos mais diversos saberes. Tribuno e pedagogo das massas e das elites, a moral e o conhecimento traçam o seu filosofar inicial até definir o irracionalismo e a liberdade, como vida fremente e invasora, contrário a um intelectualismo palavroso, que no seu criacionismo denunciará todos os *cousismos*. A descoberta, cada vez mais acentuada, da *questão de Deus*, e do seu *teísmo pessoal e cósmico* leva-o a aferir um *humanismo cristão*, onde a humanidade surge não como algo dado em natureza, uma inutilidade, mas como fazedor/criador dum mundo em liberdade: a questão de Deus será o problema do significado humano, numa ligação umbilical entre Deus e Mundo e vice-versa, até uma “ontologia do espírito”.

Na década de 20, percurso que ousou empreender no capítulo segundo, indagando nos textos mais pertinentes, interroga-se o seu *contributo* na maturação religiosa de Leonardo. A data de 1923 parece ser a mola da sua *reviravolta* intelectual, espiritual e religiosa no traço existencial das suas cogitações e sentimentos. São textos de crítica literária, de abordagem politico-pedagógica, de biografia, de crítica filosófico-científica e verdadeiros textos de literatura... Falam-nos dos argonautas dos mistérios (os santos, os sábios, os poetas e outros artistas) ou num erotismo subtil que não se esgota em controvérsias, que nos leva a concluir

que só o *amor* eleva a Deus. Amor que exige companhia, Criador e criaturas, e um Deus *memória total*. O verdadeiro espírito do cristianismo é o *puro amor*. O amor é tudo e Deus é o *infinito amor amante*, que tudo une. Ou, conceito fundamental, do *irracional*, como actividade criadora e inventiva, versus o intelectualismo esterilizante. Mesmo o contraste com *Junqueiro* e *Quental* leva-o a aprofundar a questão de Deus. Concluindo com um verdadeiro hino cristológico.

Jesus é o Caminho, a Verdade e a Vida, mas também, a Beleza e a Bondade, num encontro, mais uma vez magnificamente conseguido entre o cristianismo e o platonismo. A *Razão Experimental*, criticando a recepção incrítica dos dados da ciência, encaminha-se mais uma vez para o Deus cristão, tendo a filosofia como órgão da liberdade, na definição basilar de verdade e da certeza e alargando a experiência para além da experiência empírica: razão experimental ou inventiva. O lirismo metafísico ainda “pesa mais” como caminho para o Infinito, mas entreabre a porta à *revelação*. A revalorização do *argumento ontológico*, denotando uma aproximação de fontes do pensamento cristão-católico, e a *vivência saudosista* aproxima-o mais da *mística cristã*. O *Deus transcendente* desenha-se a traços largos na sua filosofia, na assunção do bom idealismo platónico e da analogia neotomista. Jesus Nazareno faz transmutar o tempo em *eternidade* (amor originário) e o texto de *São Francisco de Assis*, revelador da sua aproximação ao tomismo e pensamento católico, representa a confirmação real da novidade da vida em Cristo e sua nova visão da natureza.

Por último, terceiro capítulo, pretende-se perceber que é *dentro* do seu sistema filosófico, que se põe a questão religiosa neste “pensador cristão”. Questão profundamente filosófica e existencial, elaborada, ora num discurso racional-dialéctico, ora num discurso literário-poético. Mais que uma ruptura, um aprofundamento das suas intuições primeiras. Por amplificações (o princípio da máxima racionalização) encaminha-se seguro, mas consciente, para o *teísmo pessoal* e cristão. Os conceitos, vitais, de irracionalismo, de mónada, de infinito e excesso, reforçam, num plano meramente filosófico, o seu encontro com o conceito filosófico de *deus pessoa*. A espiritualização da matéria, ainda marca do seu platonismo, e o excesso como pura dádiva sem obstáculos, em conjunto com a sua obra filosófica, precipitam-no no seio do *Cristianismo*. *Amor* e *Graça* encontram-se na pessoa fundante de Deus num permanente transbordar de plenitude. Acrescenta-se a sua interpretação da consciência e da memória (que lhe abre portas para a imortalidade da alma), a revalorização do argumento ontológico, e a vivência saudosista, tão peculiar no nosso filósofo, escancara definitivamente para a ideia de um *Deus transcendente e pessoal*.

I. NOTAS INTRODUTÓRIAS À VIDA E OBRA DE LEONARDO COIMBRA

Leonardo Coimbra, homem do fim do século XIX e princípio de XX, marcado por este tempo admirável em conquistas e acontecimentos diversos, aprenderá a *cismar*, tornando-se, em termos filosóficos, “a figura de maior relevo (...) na primeira metade do século XX”¹. O seu primeiro escrito data de 1905, a novela *A Doida*, publicada no jornal “O Diário” de Lisboa. Desde muito cedo revela uma atenção particular à política, bem como rebuscado interesse pela obra de Guerra Junqueiro, “que lhe havia de marcar todo o pensamento – o amor da luta, o gosto da contradição, a ânsia pletórica de liberdade”². São tempos em que contesta globalmente a sociedade burguesa, em nome de um anarquismo de inspiração huguesca e proudhoniana, apoiando-se numa metafísica moral e religiosa, totalmente imanentista e naturalista. Aqui Deus aparece como a expressão da solidariedade humana com a natureza, ponto de encontro de todas as almas indagadoras da vida. Consciente da sua oposição ao Catolicismo (instituição e doutrina), perfilha o evolucionismo naturalista panteísta e redentorista, bem à maneira de Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno. Aceita a *morte de Deus*, o Deus das igrejas e das religiões, mas, diferentemente de muitos outros, interpreta-o como o prelúdio do advento do *verdadeiro Deus*.

A metafísica³, sendo um dos mestres que mais contribuiu para o renascimento da mesma na cultura portuguesa, vai ganhando terreno em desfavor das temáticas político-sociais, sem deixar de acentuar, jamais, o seu anti-positivismo e anti-materialismo. Sem esquecer que se trata de um anarquista que recusa o compromisso com o que à época estava tão em voga e que se prepara para iniciar uma interpretação positiva do Cristianismo, como religião cósmica, e criacionismo moral. O Cristianismo, como em *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*, apresenta-se como acção difusora da harmonia, da luz e do amor em todo o Universo, acção de fraternidade e de união de todos os seres, acção em que se afirma o infinito.

Em 1911 escreveu um texto significativo *Natal e Novo Ano*. Este texto lança as bases da interpretação criacionista do Cristianismo, contrapondo-o ao helenismo e contrapondo o intelectualismo ao irracionalismo. O irracionalismo é o mobilismo, pois é a própria liberdade criando conceitos e símbolos novos, integrando-os incessantemente no mobilismo concreto da vida. Denuncia neste texto, *Natal e Novo Ano*, tão fulcral, segundo penso, para perceber, ainda antes da década de 20, a sua evolução religiosa, que o Cristianismo “institucional” se deixa, não raras vezes, prender pelo dogmatismo religioso (intelectualismo).

¹ CAEIRO, Francisco Gama – “O tema do Ser na filosofia contemporânea portuguesa (Antero, Leonardo, Pascoaes e Pessoa)”, in *Dispersos*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 1999, p.47.

² ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962, p.23.

³ BOTELHO, Afonso – “Morte essencial e morte existencial em Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.160.

O seu evolucionismo naturalista de base científica, sobretudo biológica, sustenta esta liberdade criadora e um divino actuante no Universo. Uma concepção ontológica em que o fundo do Ser é actividade criadora e um imanentismo teológico: Deus é concebido como ideal inatingível, fonte ávida de moral, excluindo toda a hipótese de Revelação. Em 1912 escreve a sua obra mais marcante, *O Criacionismo. Esboço de um Sistema filosófico*, assinalando-se de forma indelével uma filosofia e um método que só mais tarde, porventura agora, é merecidamente reconhecido. Apresenta a sua tese fundamental como a vida do pensamento, que é a sua própria garantia. Actividade inesgotável do pensamento humano, sua acção criativa, concretizando-se na construção de sínteses, em actividade inesgotável, contínua, no sentido da realidade, em sínteses cada vez mais amplas – “a filosofia, essa, é o órgão da liberdade”⁴. Explicação do conhecimento, no dinamismo contínuo do pensamento, mesmo como actividade, em direcção à realidade. Na relação dialéctica com a ciência, a arte e a ciência, chegando à afirmação de Deus como vértice da pirâmide, pela progressão dialéctica.

Os anos subsequentes parecem ser decisivos na reviravolta, talvez desde sempre operada, na filosofia e na mundividência de Leonardo Coimbra. Se em 1915 escreve *O Pensamento Criacionista*, em 1916, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, dá-se o que alguns apelidam de ruptura ou transformação da sua filosofia, pois parece cada vez mais aproximar-se do cristianismo, ainda que não institucional, católico. Contudo, para “Leonardo, Deus, não é, (...), a plenitude de ser, o Infinito positivo da perfeição absoluta, transcendente e necessária, por isso, realíssima, mas a continuidade moral experimentada da nossa actividade criadora de virtude, de fraternidade e de amor, continuidade indefinida, vazia, negativa, não realizada, ou seja, a possibilidade de conquistar, pelo gradual esforço, a sociedade de mónadas livres e amorosas, antecipada e actuante idealmente”⁵. Estamos em pleno argumento ontológico, da afirmação da *continuidade moral*, onde parece procurar conciliar Descartes e Kant, recorrendo à experiência interior de infinita continuidade do pensamento e da vida moral, logo, só pode concluir a possibilidade de Deus e não a sua existência real. Ângelo Alves apelidou esta obra de sua obra-prima⁶. Outros textos de grande relevo desta época (1918) são *A Luta pela Imortalidade* e a sua conferência *Significado Espiritual da Guerra Europeia (Portugal na Guerra)*, que lhe custará uma detenção, no fim da mesma, no Governo Civil de Lisboa como conspirador contra o sidonismo.

A década de 20, que se inicia com a segunda edição de *A Alegria, a Dor e a Graça*, e com o seu discurso, *Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria*, na festa de 10 de Junho e na récita da gala do centenário da revolução de 1820. Em 1921 destacam-se dois escritos fundamentais, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* e a *Adoração. Cânticos de Amor*. E, no ano seguinte, o diálogo filosófico em que o Amor é pensado conjuntamente com a morte e, sem dúvida, sobre esta prevalece: *Do Amor e da Morte*.

⁴ C, p.19.

⁵ ALVES, Ângelo – *Leonardo Coimbra. 1883-1936. Filósofo, Orador e Político*. Porto: Estratégias Criativas, 2007, p.72.

⁶ Cf. Idem – “Leitura Metafísica de *A Alegria, a Dor e a Graça*, obra-prima de Leonardo Coimbra”, in *RPF*, XLI (1985) 2-3, pp.181-208.

1923, ano de sublime importância, política, mas de sobremaneira filosoficamente com a publicação de *Jesus, Guerra Junqueiro e A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*. Daqui por diante, nota-se no seu pensamento uma inflexão, no sentido do confronto com a metafísica cristã e a dogmática católica. Ele que tinha afirmado, em *O Criacionismo*, que a “filosofia de Tomás de Aquino nada mais é que o *cousismo* de Deus católico e das parcas *noções* dum parco aristotelismo”⁷. Estas são três obras de profundo cariz revolucionário da sua filosofia, apontando decisivamente o caminho que cada vez mais é o seu, um novo itinerário espiritual. *A Razão Experimental*, resulta das suas conferências em Madrid e da oração de sapiência, marcando um avanço, na espiral dialéctica, com o carácter hipotético-construtivo de todo o saber, tornando a filosofia como prática e teoria da experiência. A experiência humana é de uma complexidade superior à científica, sem deixar de ser “um alto representante do despertar da consciência epistemológica”⁸, pois pela actividade de síntese, na relação filosofia/ciência, afirma-se um universo físico/espiritual, implicando um volume espiritual. Aponta, assim, para um mistério a que só a revelação ou o lirismo metafísico podem dar resposta. A que ninguém, filosoficamente dotado, se pode furtar. Contudo, esta obra não deixa de ter uma série de censuras e críticas, veladas e ferozes, ao Catolicismo⁹.

Em 1926, ano em que redige *O Problema da Educação Nacional*, faz a sua última intervenção político-partidária no Congresso da Esquerda Democrática (26 de Abril). Outro começa a ser, cada vez mais, o objecto da sua reflexão e outro o caminho trilhado e assumido pelo nosso filósofo. “A partir desta data, afastou-se gradualmente da vida política. Começou a aprofundar a temática teológica, entrando em contacto com autores neotomistas, como Rousselot, Maréchal, Sertillanges e Maritain, aproximando-se progressivamente da ortodoxia católica”¹⁰.

No ano (1927) em que recebe na Faculdade de Letras do Porto o discípulo de Henri Bergson, Jacques Chevalier, são de destacar dois títulos de singular valor no seu pensamento: *São Francisco de Assis. Visão Franciscana da Vida* (onde assume a figura do Pobre de Assis como modelo) e *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* (rompe definitivamente com uma posição positivista). Esta última obra, tão decisiva, marca a oposição do nosso filósofo aos excessos da abstracção, mantendo “aberta a via que permite a S. Tomás perseguir, através da essência do ser, a existência suprema que é Deus. Ambos os filósofos resguardam a pureza dessa via, S. Tomás exigindo à abstracção o universal e Leonardo que ela seja viva”¹¹.

Em 1934 *A Filosofia de Henri Bergson* (criticando o filósofo, que muito valoriza, constrói o seu pensamento, quer na 1ª parte, quer, sobretudo, na 2ª parte conhecida em 1994), de modo especial a 2ª parte da obra. Escrita na mesma altura, mas dela separada por razões editoriais. A novidade da segunda parte é não se limitar a fazer uma exposição

⁷ C, p.294.

⁸ DIONÍSIO, Sant’Anna – “Valor da Ciência para Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, III (1956) 2, p.365

⁹ Cf. RE, pp.32;60-61;64.

¹⁰ ALVES, Ângelo – “Introdução Geral à Edição Crítica”, in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004, p.24.

¹¹ BOTELHO, Afonso – *Três Mestres do Conhecimento*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, p.37.

compreensiva da doutrina bergsoniana, mas junta-lhe uma inteligente e perspicaz crítica. Aqui demarca-se, claramente, da teoria da ciência e do conhecimento, bem como da metafísica mutacionista do filósofo da intuição, aproximando-se da metafísica cristã de versão aristotélica-tomista. Leonardo demarca-se claramente das insuficiências e das ‘incoerências arquitectónicas’, do bergsonismo, pela perfeita assimilação dos conceitos judaico-cristãos de criação no tempo e de Deus como acto puro. A crítica do monismo da duração concreta ou do evolucionismo criador à luz da analogia do ser e da teoria do acto e da potência, bem como a matriz histórica. “Supera as aporias e defeitos do seu próprio Criacionismo, na fidelidade às suas intuições fundamentais. A integração das categorias ou utensilagem de um Tomismo renovado clarificou a sua metafísica e libertou-a definitivamente dum panenteísmo que o colocava mais próximo do panteísmo, do que do verdadeiro teísmo”¹².

Os anos 30 são a assunção clara de uma antropologia e de uma filosofia da religião claramente católica. Estamos nas vésperas de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, publicado em 1935. Uma afirmação metafísica clara, mais concretamente uma ontologia do espírito e a afirmação assumida da analogia do ser, desenvolvendo uma antropologia de profunda orientação cristã. O homem cristão define o homem autêntico, dando sentido ao tempo, significado à ordem e destino ao universo. Tudo adquire um sentido histórico, porque tudo se orienta para um fim. “Decerto não apenas um ‘cadáver adiado que procria’, como um dia escreveu Fernando Pessoa, nem uma ‘paixão inútil’ como afirmou Jean-Paul Sartre, nem tão-só efêmera ‘poeira das estrelas, como apontava Carl Sagan – segundo outra perspectiva, Leonardo aprovaria sim a ideia de um ‘homo viator’, peregrinante do Absoluto, tão admiravelmente desenvolvida na obra de Gabriel Marcel. Um ser que sempre vive em demanda de algo que o transcenda, presentificando-se ‘desterrado, sim; não do mundo inteligível para o mundo sensível, mas do mundo edénico para o mundo da prova, da dor, da angústia, do trabalho, que pode ser de perda ou de resgata’, por consequência, a braços com essa incomensurável e assumida como inadiável tarefa esforçada de ‘procura de Absoluto’, como Leonardo havia escrito; uma procura audaz, confiante, generosa e alegre, acreditando numa ‘espiritualização crescente da sociedade humana e assente num optimismo transcendente, como garantia da acção moral. Nesta ordem de ideias, a existência humana está como que envolvida numa esperança racionalizada no sobrenatural, mediante uma dinâmica de cariz intuitivo que a aproxima do ‘amor intelectual de Deus’ que Espinosa referira e cuja imanência contribuirá para impedir uma ‘cousificação’, palavra fundamental em Leonardo, isto é, uma aviltante diminuição da força espiritual que caracteriza a pessoa, preservando-a de um virtual voluntarismo, quase sempre moralmente indiferente ou arbitrário”¹³. A ética personalista que propõe, representando, na experiência moral, a atmosfera própria da vida metafísica da consciência, lugar onde se eleva a singularidade da pessoa humana e a subjectiva envolvência religiosa do mundo e do ser divino, fá-lo desaguar nas tranquilas águas do cristianismo católico.

¹² ALVES, Ângelo – “Bibliografia de Leonardo Coimbra: Edição completa de *A Filosofia de Henri Bergson*. Dois artigos não referenciados”, in *Humanística e Teologia*, XVI (1994) 3, p.280.

¹³ ARAÚJO, Luís de – “Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, pp. 165-166.

O ano de 1923 marca a data da sua *conversão intelectual*, pois não existe uma transição linear, mas um núcleo sistemático fundamental, donde partem diversas linhas de sondagem e verificação em digressão e complemento. Este é um pensamento dinâmico e integrador de toda a experiência humana, contudo o reconhecimento dos limites impostos pela coerência interior leva-o a abrir-se a outras perspectivas e a indagar outros sentidos. Uma superação do Criacionismo, pela aceitação dum ideorealismo noético e ontológico, pela assimilação da Metafísica tradicional, na versão dum Tomismo renovado. *A Razão Experimental* parece abrir uma hipótese da admissão da Revelação, bem como a sua inflexão, a seguir, para o estudo directo dos Textos Bíblicos, das figuras do Cristianismo (Jesus e Francisco de Assis) e da filosofia tomista renovada. A descontinuidade, ou talvez melhor, a superação, entre a monadologia de *O Criacionismo* e a ontologia do espírito de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, ou o Cristianismo moral e cósmico da sua primeira fase e o Cristianismo histórico e revelado da última fase, torna-se patente, simultaneamente, em continuidade e diferenciação.

II. A QUESTÃO DE DEUS E OS TEXTOS MAIS SIGNIFICATIVOS DA DÉCADA DE 20

A década de 20 do século passado marca a sua reviravolta intelectual, espiritual e religiosa, mesmo antes da sua conversão ou regresso oficial à Igreja Católica. Ângelo Alves especifica “um escalonamento ou hiato de mais de dez anos entre a adesão interior, de pensamento e coração, e a adesão exterior, pública e formal”¹⁴. Uma adesão gradual, a partir de 1923, e não de uma dissolução mística, nem tão pouco transmutação, mas uma autêntica superação das insuficiências do idealismo criacionista e suas antinomias internas. São quatro os grandes acontecimentos desta evolução espiritual. Primeiro, a morte do seu filho primogénito em 1912; segundo, a crise de civilização, de ideias e instituições que significa a Grande Guerra de 1914-1918; terceiro, a evolução religiosa de Guerra Junqueiro; e, finalmente, em quarto, a conversão religiosa do seu segundo filho. “Apesar de afirmar, desde o início, em *O Criacionismo*, a vitória do Bem sobre o mal, da Vida sobre a morte, vai-se convencendo de que ela não será possível, pelas simples forças naturais. Assim, vai-se abrindo gradualmente à hipótese da revelação e da redenção, oferecidas pelo Cristianismo”¹⁵. Passa da concepção de Deus, no sistema criacionista, como unidade dinâmica dos seres, em processo de concretização (em rigor, nunca foi panteísta – Deus é tudo, mas, sim, panenteísta e pantenteísta – tudo está em Deus e Deus está em tudo), para o Deus pessoal, transcendente e absoluto, o Deus de Jesus Cristo, infinito Amor, manifestado aos homens. “A originalidade do Criacionismo, (...), está na tentativa de junção de um idealismo fenomenista, sintético e dialéctico, ao intuicionismo metafísico de raiz estética e moral, em que é afirmada a possibilidade ideal (não a realidade absoluta), a hipótese plausível (e não a tese) da existência de Deus, Amor infinito e criador”¹⁶, ultrapassando todas as influências recebidas porque a sua intencionalidade sistemática é metafísica. Aceita o esquema bíblico da História da Salvação: desde a criação e a queda original, à redenção de Cristo, Filho de Deus, até à escatologia, incluindo a ressurreição e a Vida eterna. A Igreja é compreendida como meio e instrumento da acção de Cristo, através do espaço e do tempo, e também nas vicissitudes, boas e más, da sua história”¹⁷. São de suma importância as obras de Sertillanges e de Maréchal e as conversas profícuas com António de Magalhães e Manuel Pacheco, teólogos respeitados e de profunda cultura.

¹⁴ ALVES, Ângelo – “A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro”, in *Humanística e Teologia*, V (1984) 2, p.191.

¹⁵ Idem – “A estatura moral de Leonardo Coimbra (À luz de três episódios da sua vida e de dois documentos inéditos)”, in *Humanística e Teologia*, XV (1994) 1-2, p.76.

¹⁶ Idem – *Leonardo Coimbra. 1883-1936...*, p.37.

¹⁷ Idem – “A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro”, ..., p.209.

A década¹⁸ começa (1920) com a reedição de *A Alegria, A Dor e A Graça*, seguindo-se *Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria* e *O Problema da Indução*. Em *Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria* [CFEP], Leonardo começa a reforçar a sua ideia de *saudade* como tema que acolhe e guarda em estabilidade conservativa da *memória*:

E toda a vida é uma luta, um drama, um combate, um permanente esforço para segurar a instantânea luz da Memória, vaga dum mar de Outra Vida, aflorando subtil à praia que nós somos... A realidade é esse combate levado a planos diferentes e somente vitorioso pela audácia dos Argonautas que se aventuram no grande Oceano da Memória que espontaneamente e em catadupa jorra do infinito coração divino.¹⁹

Os seus *argonautas* do mistério são os santos, os sábios, os poetas e outros *artistas*. O contraste entre D. Quixote e Cristo, realça o papel de Cristo e mostra que “D. Quixote vive em todos os homens, são as próprias asas do seu sonho, é a ausência e o desejo de Deus”²⁰. Só a *candeia cristã* responde ao homem prometeu, “perdido e vagabundo”, que guiado pela *mão de Jesus* é reconduzido a Deus, e será “o Amor a Grande Presença Universal, dadivosa e inesgotável”²¹.

No texto *O Problema da Indução* [PI], Leonardo apresenta a base de sustentação filosófica e científica que credibiliza o método indutivo, bem como o método dedutivo, contrariando David Hume que apresentava o princípio de causalidade como resultado do hábito e da sucessão regular dos acontecimentos da experiência. É uma clara denúncia de todos os apriorismos e antecipações, pois o progresso dialéctico de construção da realidade constitui-se pela indução e pela dedução:

¹⁸ Os textos escolhidos são, cronologicamente, *Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria* e *O Problema da Indução* marcam o início desta década de 20 (1920). Segue-se, 1921, *Comemoração das Constituintes de 1820, Adoração. Cânticos de Amor, Sobre o Amor Platónico* e *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Do mesmo ano *O Espírito do Cristianismo*. Texto, igualmente a testemunhar o cortar de amarras vindas de trás, é o *A Tradição e a Democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)* e *Do Amor e da Morte*, ambos de 1922. 1923, o ano mais decisivo nesta evolução intelectual, espiritual e religiosa, por uns apelidada de transmutação, por outros de superação, *O Mistério, Jesus, Guerra Junqueiro* e *Razão Experimental (Lógica e Matemática)*. *A existência de Deus, Sobre a Saudade*, bem como *Cristo como Ideal de Beleza*, são um pequeno conjunto de aprofundamento da metafísica cristã, como da ortodoxia católica. O ano que se segue, 1924, publica *O Problema do Conhecimento (Perspectiva histórica: a Grécia)*, *Eterna Luz, Camões e a Nacionalidade, Política e Religião* e *A Arte (Um músico português: Américo Ângelo)*. Nos anos que se seguem diminui a sua produção literária, mas não a sua reflexão, cada vez mais profunda e perto do seu clímax. Se em 1925 dá ao prelo *O Natal. O Tempo* e em 1926 *O Problema da Educação Nacional*, em 1927 aparece outra obra decisiva – *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*. As conferências, ocorridas antes, de Francisco de Assis darão os seus frutos no tempo devido, pois o ano não termina sem uma obra que marca a ruptura com o que está para trás e revela a assimilação da metafísica cristã e do Tomismo renovado, dentro da ortodoxia católica: *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*. Termina esta década, 1928, com um artigo muito curioso sobre *A Companhia de Jesus*. Estamos chegados, assim, às portas de *A Rússia de Hoje* e *o Homem de Sempre*.

¹⁹ CFEP, p.76.

²⁰ CFEP, P.79.

²¹ CFEP, P.85.

*É sempre possível demonstrar deduzindo, mas somente depois de construir induzindo.*²²

A indução (“a construção do real pela unificação do plural”²³) e a dedução são *dois momentos do mesmo processo sintético*, integrando e acumulando, analisando e contando os produtos dessa integração. Caso contrário seria um círculo vicioso. Admite, mesmo que só por algum tempo, como legítimos e necessários, e complementares, estes dois métodos. Mas, mais tarde, compreenderá que o método científico não será dedutivo puro, nem indutivo puro, mas hipotético-construtivo. E nada ficará fora desta construção. Com a dedução só se pode alcançar certezas formais e até tautológicas, e com a indução só se poderá alcançar verdades contingentes, valorizando, desde já, a analogia²⁴. A ciência está em permanente construção, só o juízo construtivo encaixa neste contexto. É uma síntese elaborada e comprometida entre intuição, razão e experiência, abrindo campo à valorização da *experiência religiosa*.

Nas comemorações das Constituintes de 1820, discurso proferido no centenário das mesmas, publica em 1921 o texto *Comemoração das Constituintes de 1820* [CC1820], o homem é apresentado como transcendendo o próprio homem, numa ligação ao Criador, ao outro e ao mundo:

O homem é como uma aranha doirada que prendeu fios a todos os astros do infinito e, ao longo desses fios, correm rios de luz que se cruzam e condensam em luminoso corpo central. Cortai as relações cósmicas e de pronto o corpo desaparecerá à míngua do oiro sideral, que em rios de luz se derramava.²⁵

Cada ser humano traz em si a marca do infinito, e por isso vão em busca do infinito por caminhos diversos, é certo, mas vão ao encontro da luz que os ilumine. A finalidade não é um simples encontro, mas um crescimento em humanidade, em beleza, e, até, em santidade. O outro é como *templos de uma divindade*, e mais se enriquece o homem que mais longe levar este desejo metafísico e espiritual. Ao contrário da Revolução Francesa, com a luta entre a *velha razão social afectiva e dogmática* e a *razão abstracta dos enciclopedistas* e o “Deus-relação das almas”²⁶, o *movimento cristão* “de aprofundamento e interiorização fundiu-se com a própria vida da razão experimental e o mesmo espírito que o anima é o que corre sob a máscara, aparentemente diferente, da verdade científica”²⁷. O cristianismo, o *mais profundo movimento de interiorização*, é fogo no *coração de Cristo* que para sempre ficou “correndo nas veias da terra reaquecida”²⁸. Revela, já no fim deste texto, um resumo magnífico do seu pensamento, destacando-se o *abraço da fraternidade* e a *razão experimental*, bem como a crítica da *escolástica* (ou o que entende por escolástica):

²² PI, p.168.

²³ PI, p.144.

²⁴ Cf. PI, p.138.

²⁵ CC1820, p.191.

²⁶ CC1820, p.186.

²⁷ CC1820, p.189.

²⁸ CC1820, p.184.

Deus criador e atento, acudindo ao chamamento do nosso esforço, excedendo-se em invenções sem limite, cantando em nossas almas a alegria de criar, comovendo os nossos pensamentos dum profundo, enternecido amor de Unidade.

Á velha eternidade imóvel substituímos a imortalidade criadora duma consciência inventiva, sempre renovada nos infinitos caminhos da ciência e do amor

Ao velho substancialismo, conservantismo duma imutabilidade sem vida, substituiu a razão experimental, a própria vida duma realidade animada e, mais ainda, a consciência, forma conservativa duma criação que se renova e aumenta, pois a sua alma é novidade, invenção, infinito alargamento do seu abraço social.²⁹

1921, é marcado por um texto considerado, por alguns, como o apogeu do lirismo metafísico, e obra central, segundo outros, na génese e desenvolvimento do pensamento do nosso filósofo. *Adoração. Cânticos de Amor* [ACA] “distingue-se pela revelação do estatuto supracósmico e preexistencial do amor entre Homem e Mulher, tipificado na união edénica entre Adão e Eva como as duas metades do ser andrógino primordial, em que a sensibilidade e a inteligência, a dádiva e a conquista, se fundiam em espontânea osmose”³⁰. Sob a forma duma poética invocatória e devocional, personifica, à maneira do *Cântico dos Cânticos*, o amor numa figura do Feminino, em que o humano e o divino simbolicamente se interpenetram, recorrendo à potencialidade de desvendamento ontológico e sentido simbólico do *mito andrógino* (recorrendo a Platão). Aqui alude a um edénico estado original em que as essências masculina e feminina, em suas complementares polaridades da dádiva ou sensibilidade, bem como domínio e inteligência, participavam da Unidade dum mesmo ser (na sua óptica, a separação da unidade da consciência implica a dos sexos e génese da saudade).

Onde estamos nós?

.....
Que luz é esta, oh meu Amor dos Céus?³¹

Inscribe-se numa vivência e tradição diurna e *oficial* na qual, contra-corrente da dominante separação teológica entre *eros* e *ágape*, a vivência até às derradeiras instâncias do arrebatamento erótico é já a correspondência mais instantânea ao apelo divinizador: “o amor é sempre uma saudade de Deus”³². Uma redenção cósmica na qual o Absoluto encarna-se, realizando e comprometendo-se – o *Milagre do Encontro*³³. O amor humano é símbolo visível da ascensão das almas, pelo amor espiritual, a Deus. Transcendendo a teoria platónica do amor, esta é o solo onde medrou a sua visão, que esteve sempre presente no seu

²⁹ CC1820, p.196-197.

³⁰ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “A Experiência Erótica em Leonardo Coimbra”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2002, p.307.

³¹ ACA, p.296.

³² ACA, p.257.

³³ ACA, p.281.

pensamento: “uma concepção do mundo que supõe uma interioridade e um infinito”³⁴. Só o *amor* eleva a Deus.

O texto, algo enigmático, mas bastante esclarecedor, de 1921, *Sobre o Amor Platónico* [SAP], inscreve-se dentro do que Paulo Borges apelida de *tradição galaico-portuguesa*³⁵. Este é o segundo texto, deste espaço de tempo que estudo, que já vem de 1910, consagrado à questão da natureza e do sentido do amor sexual, expressando a sua intuição e vivência emotiva, que se estendem até 1922. Facto, porventura nada estranha, à sua progressiva inflexão a partir de 1923, para um Cristianismo, que de facto nunca abandonou, mais próximo da ortodoxia católica. Neste texto, sabendo que para o *vulgo* o *Amor platónico* é o “amor sem consequências experimentais”³⁶, insiste no amor humano como caminho para Deus, animando a dialéctica ascendente da consciência afectiva. Comunicação pela *Beleza* e pressentimento duma *Unidade*, conduzindo da *superfície da esfera* para o *centro ideal* – “A vida deixa de ser o caminho da Morte para ser a incessante descoberta da verdadeira vida da Eternidade”³⁷.

O amor é ascensão da criatura para o criador, é sempre um caminho para Deus.

(...)

Não quer isto dizer que Platão condene os actos do amor humano, mas que o Amor exige que esses actos sejam aureolados dos fulgores da Beleza eterna e incriada.³⁸

Do mesmo ano do anterior texto, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* [PFAQ], ainda que numa fase dum idealismo vincado, onde Deus é o puro ideal que resta depois da emancipação dos determinismos do real, acentua o *fraterno amor do todo* como meio de chegar a Deus. O *Amor* exige companhia, “o sacrifício dos egoísmos numa onda de Amor que nos invade e vai de mansinho pedir a fraterna união com os outros”³⁹, caminho para Deus. Nem monismo nem pluralismo, mas “uma *diversidade unificada*”⁴⁰. *Memória Inventiva*, criação infinita de mais ser, onde as mónadas chegam afirmando-se na concreta e universal solidariedade que seja a própria Presença da divindade, e não na dissolução num princípio universal. Já que Antero de Quental considerava o processo de espiritualização como uma auto-negação no Absoluto, afirma o amor convivente, não podendo o “*amor existir, sem se exceder*”⁴¹. Aqui, denunciando o ilusionismo moderno (ex. a divisão kantista do Universo), afirma-se o coração do Criacionismo, um Deus excesso inventivo de ser, repercutindo-se em infinitos centros de invenção, religados pela e na infinita bondade duma perfeita convivência, mais próximos ou distantes consoante a *temperatura de amor* que

³⁴ PINHO, Arnaldo – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. IV. Lisboa: UCP/IN-CM, 2007, p.13.

³⁵ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “A Experiência Erótica...”, ..., pp.297-298.

³⁶ SAP, p.305.

³⁷ SAP, p.308. Também Cf., na mesma página: “O amor platónico, não nega, pois, o amor genésico, a forma animal da transmissão da vida; nega-o sim como um absoluto que se baste mas mostra-o até, quando visto à luz da Verdade e da Beleza, como um caminho para a imaculada pureza do Amor Ideal ou União em Deus”.

³⁸ SAP, p.307.

³⁹ PFAQ, p.395. Ou na p.400: “*Ser livre é chegar a Deus pelo fraterno amor do todo*”.

⁴⁰ PFAQ, p.428.

⁴¹ PFAQ, p.433.

anima-os. Neste texto a transcendência ôntica, complemento da gnoseológica e criacionista, surge como condição da sua fuga ao solipsismo.

Eis a última analogia que nos é permitido supor: um campo de consciência, onde as consciências se trocam.

Só a troca das consciências, como termos duma consciência, nos pode arredar dum fatal *solipsismo* duma Substância imóvel ou do solipsismo de cada um para quem os outros apenas são representações do seu e para o seu egoísmo.

Busquem como quiserem, só esta hipótese podem encontrar no fundo da compreensão que se supõem do Universo.⁴²

Só conhecemos relações, logo tem que existir uma consciência que na íntegra as sustente e una. Deus é a Consciência das consciências, infinito campo sem atrito onde vogam os seres e os mundos. Os “pensamentos de Deus são fontes de pensamento, isto é, são almas”⁴³. Deus é Memória total, Senhor do passado e Sedução do futuro, a Unidade que se faz permanente. “As almas sem Deus seriam sóis tombados sem *órbitas*”⁴⁴. O mal brota do *excesso de amor e confiança* do próprio Deus que *se deixou trair*, mas “não abandonou o mundo e a Noite é cheia de astros, rumorosa de Luz; mas, que tremendo esquecimento, que formidável ingratidão e pecado não foi aquele que gerou as trevas da Noite, onde a própria luz divina vacila e por vezes como se apaga nos céus e no fundo das almas?”⁴⁵.

Do mesmo ano, *O Espírito do Cristianismo* [EC], que não deixa de ter um certo *sabor gnóstico*, comparando o cristianismo, com outras correntes filosóficas e religiosas, apresenta-o como uma atitude da humanidade perante a vida e um *renascimento de um certo orientalismo negativista*. Contudo, segundo a corrente originária do cristianismo, os homens estão unidos pelo Amor: “Enquanto esperavam a Morte como total libertação unidos em prece e obras de amor conviviam em Cristo”⁴⁶. Esta leitura escatológica da Patrística e da Igreja Primitiva, põe em contraste a Parusia e a Instituição Igreja, como sendo esta a absolutização de um meio em fim: o “*meio feito fim*, o provisório acampamento feito segura morada deram a Igreja, em sua sólida rigidez exterior”⁴⁷.

O verdadeiro espírito do cristianismo, é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo, tudo sabendo perdoar.⁴⁸

Apresenta uma original compreensão de Jesus, como ponto de encontro de duas saudades: a solidão de Deus e a desgraça e abandono da humanidade. A grande unidade, pois a saudade tem dupla direcção, onde o amor dos homens se confunde com o amor de Deus, pois Ele é amor vivo, excedente e comunicativo. À maneira de Paulo, o cristianismo é

⁴² PFAQ, p.434.

⁴³ PFAQ, p.436.

⁴⁴ PFAQ, p.434. Na p.427 já afirmava: “seres sem Deus perdem-se em pura exterioridade sem sequer o nexo da geometria, e Deus sem o s seres é Solidão sem Amor”.

⁴⁵ PFAQ, pp.443-444.

⁴⁶ EC, p.452.

⁴⁷ EC, p.452.

⁴⁸ EC, p.453.

a super-abundância prodigiosa presente na graça de Cristo, permanente excesso e pura invenção de amor:

Cristo não é uma doutrina que se expõe, é um sol que irradia docemente e a cujo alvor as almas abrem como, no azul do ar, os botões de rosas.⁴⁹

Mesmo que o perigo de uma visão unívoca se aproxime, Leonardo Coimbra começa a desenhar cada vez mais a sua analogia da relação amorosa. Aqui a relação unificante de diferentes dá-se sem anular a diferença, mantendo a autonomia e a liberdade de Deus e da Humanidade. O Cristianismo é a *solução da antinomia pelo acordo social perfeito*, a convivência do Criador e das criaturas. O processo de criação torna-se um processo de amor, encontrando a sua plenitude em Cristo, anelo da terra e do céu⁵⁰:

Esta criação contínua é o contacto permanentemente possível entre o céu e a terra, entre o *estado* angélico ou adâmico e o *estado* de pecado e morte. A pureza de coração, o estado de humildade e fé é já a pequenez de nosso ser quotidiano medido pelo infinito invisível, que em silêncio está connosco.⁵¹

Não sendo o cristianismo uma fuga da terra, apresenta o ser cristão como o renascer para *outra vida*, uma metanóia e deificação da humanidade, sendo necessário para isso que a humanidade não seja escrava das suas obras – “E no Infinito seio de Montanha, o Silêncio da criação que sobe! ...”⁵². É *ciência do amor*, que na sua própria história desenvolve o seu *drama*.

Do ano de 1922, *A Tradição e a Democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)* [TD], texto que apresenta Agostinho como precursor de Descartes⁵³, constata que a reflexão humana começou “de *fora* para *dentro*, da natureza para o espírito”⁵⁴. Percorrendo, desde a Grécia Antiga até à filosofia do seu tempo, destacando, curiosamente, o papel do cristianismo como grande movimento de liberdade. Aqui, mais uma vez, surge a crítica da instituição, da organização social e sua doutrina, que retira “o que a análise de seu profundo misticismo trouxera à superfície”⁵⁵. Continuando a demonstrar o contraste entre o *fora* e o *dentro* nas mais diversas correntes filosófico-teológicas, denunciando uma primeira valorização positiva do tomismo, faz a história filosófico-teológico-política do conceito de indivíduo e individuação. Uma crítica atroz do evolucionismo, em termos político-filosóficos, apresentando o “critério darwinista da evolução pode servir para valorizar a

⁴⁹ EC, p.454.

⁵⁰ Cf. PINHO, Arnaldo – *Leonardo Coimbra: Biografia e Teologia*. Porto: UCP – Centro Regional do porto: Lello Editores, 1999, p.86.

⁵¹ EC, p.460.

⁵² EC, p.463.

⁵³ Cf. TD, p.26.

⁵⁴ TD, p.25.

⁵⁵ TD, p.28.

tradição como consequência da vitória dos mais aptos, justificando, aliás, a seguir todas as revoluções vitoriosas pelo mesmo critério”⁵⁶.

Ora o voluntarismo e o intelectualismo completam-se, fazendo passar da opressiva e inconsciente presença da *Razão social* para a livre e consciente presença da *Razão experimental*, cuja vida e crescimento é a própria génese e explicação da liberdade. Assim,

O próprio conceito de Deus como actividade criadora e inventiva, e não há amor sem invenção, revela a essência do cristianismo neste progressivo e amoroso espírito de concórdia na liberdade, que é, na Terra, o acordo das almas na justiça, que é, no Infinito, o acordo dos espíritos no Amor.⁵⁷

Do mesmo ano, *Do Amor e da Morte* [AM], diálogo fecundo, onde os pensamentos do nosso filósofo são retratados por António e, de sobremaneira, por Célio (este parece exprimir com maior clareza a posição do próprio filósofo, pois é o que mais se alonga e se exprime com maior profundidade). Um debate entre uma visão da vida baseada num evolucionismo meramente naturalista e hedonista, e uma outra de natureza metafísica e espiritual. Acentua e explicita o fundamento ontoteológico do amor sexual, numa clara superação do platonismo. Uma afirmação da unidade do Amor, do qual o amor sexual seria uma chama, susceptível de vários níveis de manifestação, desde o ardor da combustão sensível ao “cálido enternecimento, no íntimo das almas”⁵⁸. Este continua a ser o fio condutor de todo o dinamismo da realidade, quer natural quer humana, e, simultaneamente, a meta para onde tudo e todos caminham. Para Célio o Amor é o próprio Deus, que sem mundo *pára* e este sem Deus *adormece*.

O Amor é tudo o que dizes, mas é também, e é sobretudo, um transcendente apelo à Unidade.⁵⁹

O Amor (...) pode muito bem ser o crescimento duma alma, que, de relação em relação, quer fechar o magnético abraço que cinge e leva os mundos.⁶⁰

O Amor não fecha, logo é um movimento radicalmente oposto e contrário ao autoconcentramento de que Marcos fala, mas abre os seres uns aos outros, como flores desabrochando num infinito jardim harmonioso (o *Éden desejado*) – “Queres saber o que é o amor? / Começa por amar”⁶¹. A explicação última do Universo e da humanidade encontra-se nesta meta: “O Universo só existe porque a diversidade tende para a Unidade”⁶².

Furtando-se ao panteísmo comum, mas também a um transcendente absoluto, afirmando, ainda nesta fase, Deus imanente ao mundo contudo sem se esgotar na sua manifestação, como se fosse uma teofania (mas sem ser o *próprio Deus*). Um absoluto que,

⁵⁶ TD, p.36.

⁵⁷ TD, p.36.

⁵⁸ AM, p.192.

⁵⁹ AM, p.180.

⁶⁰ AM, p.179.

⁶¹ AM, p.203.

⁶² AM, p.210.

paradoxalmente, não resulta de ausência de relação, mas de perfeição relacional (*a mais íntima e vasta relação*):

Deus é a perfeição, porque é o infinito *amor amante* e não porque, sendo Amor, não deseje nem ame.⁶³

Intui o amor sexual como o *génio* que inicia universalmente à *visão etérea da Presença*. Estender na atracção dos sexos, extravasando, ao Universo e a Deus, permite a Leonardo Coimbra a aquisição de um sentido divino, cósmico e escatológico do amor sexual, ou se quisermos, do Amor: ” É que dos longes da existência se aproximam para o *Milagre do Encontro* e cada um traz a meia-visão do mistério, metade da concha doirada onde dorme a eterna semente dos mundos”⁶⁴. Mas a forma de existência material das relações elementares da pluralidade com a Unidade é Presença manifestativa de Deus no mundo:

Essa é a imanência divina; sim, Deus é imanente no mundo, sem que isto signifique que ele se esgota na manifestação.

O mundo é teofania, sem que, por isso, seja o próprio Deus.⁶⁵

***O Mistério* [M] (1923)** é uma longa meditação poético-metafísica sobre a unidade do Universo, Deus, ou o Amor, em termos do idealismo criacionista e estilo platónico, evitando o dualismo gnóstico e aceitando a visão cristã do mal (a queda original e a redenção em Cristo). Fala-nos da mecânica como sendo o “socorro de Deus mandado ao Nada”⁶⁶, e abrindo o ser à saudade [“O homem há-de sempre compreender-se como uma saudade de Deus / Nostalgia do divino, raio de Sol eterno, o homem só compreende a unidade do amor”⁶⁷], derruba todos os que aqui pretendem ver um certo panteísmo ou uma certa concepção budista; caminhando a passos largos para o Deus Pessoal e o Deus Amor.

Qual é o denominador comum dos fios do Universo?

O Amor! O Amor! O Amor!

Essa a Unidade: o Amor, Deus!

Deus!⁶⁸

É pela via poética que a humanidade se pode aproximar do *mistério*, acordando em si um desejo, um desejo saudoso da unidade que une todo o criado entre si e a Deus. Uma síntese que, de algum modo, inclui todo o conhecimento humano – “Compreender é amar, amar é acender o Sol da Unidade na convergência de todos os caminhos das almas”⁶⁹.

Essa Unidade é o Inacessível, o Inominado, o Inefável seio de Deus, o centro ideal da grande rosa do amor, o foco candente, vivo lume da Vida, a gota de água onde começa, no invisível, a fonte de eternas águas, beijo de luz requeimando toda a escuridão, palmeira do Deserto, pão de todas as fomes, fonte de alegria e vida, Sol cujo

⁶³ AM, p.205.

⁶⁴ AM, p.210.

⁶⁵ AM, p.204.

⁶⁶ M, p.243.

⁶⁷ M, p.241.

⁶⁸ M, p.239.

⁶⁹ M, p.242.

sangue extravasado é a luz da Vida e o verbo do amor cantando nos corações! ...⁷⁰

Jesus [J] é a primeira figura a ser retratada neste início da década de 20 (1923). Esta é uma abordagem rigorosamente estética, provavelmente, procurando evitar cair nas especulações da época, não o deixando de colocar no cume do Criacionismo e no início da Redenção, segundo “a unidade Criação-Redenção que é uma tese fundamental da idade patrística”⁷¹. Começa com uma referência ao *Pecado Original*, como quebra da unidade entre Deus e a humanidade.

Donde poderia vir a queda? Dum movimento de separatividade ou desamor, da tentativa das almas experimentarem a sua autonomia separando-se de Deus.

A criatura, imagem do Criador, tentada a fazer de si um centro criador de imagens, que renovassem a vida, procurando, em si mesma e no isolamento do Criador, a capacidade de criar.

Eis a separação do orgulho, a primeira desarmonia, o início da queda.⁷²

Porém, no mais profundo da alma humana está gravada a saudade de Deus e do reencontro. A humanidade anseia por este reencontro que se realizou/realiza em Jesus. Com uma extraordinária sensibilidade humano-religiosa, com um vocabulário emocional riquíssimo, refere-se a Jesus na mais fiel linha evangélica, explorando os termos que Ele aplicou a Si mesmo: Caminho, Verdade e Vida. Acrescentou Beleza e Bondade (traços, talvez, do seu platonismo...). Todos em função da grande temática da *Unidade*. “Cristo é a Verdade, porque é a Harmonia. (...). É a verdade e n’Ele se encerram os abraços da evolução, *reintegrando* no Amor e na Harmonia originária as almas e os mundos”⁷³. Esta foi a missão de Jesus – reintegrar na harmonia original. Mas a *Verdade* para o nosso filósofo é “a verdade da vida, do sentido e do significado da existência dos seres humanos que o mais íntimo de si mesmos se sentem como que agitados por terríveis vendavais e devorados por uma infinita saudade de que muitos talvez nem sequer tenham consciência”⁷⁴.

Cristo é a Verdade porque, sendo o Amor, é a reposição de todas as relações na harmonia originária; (...).

A Verdade é a perfeita lealdade de relações, o puro acordo das almas na Unidade do Amor.⁷⁵

A grande *Bondade*, que Leonardo vai desfolhando no Evangelho, no encontro com os mais sofridos e os rostos mais rasgados da vida, em afecto e ternura personifica em Cristo o ósculo de Deus a toda a Criação, de modo especial à humanidade. Ele realiza a suprema Bondade, na humildade e na sabedoria, feita companheira e amiga em carne e osso em Jesus, O Cristo: “Jesus é a saudade de Deus e do homem unindo-se num ósculo; Ele é, no próprio

⁷⁰ M, p.246.

⁷¹ PINHO, Arnaldo, o.c., p.82.

⁷² J, p.256.

⁷³ J, pp.263 e 265.

⁷⁴ DINIS, Alfredo – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: UCP/INCM, 2009, p.18.

⁷⁵ J, pp.266-267.

encontro dos lábios, o sorriso e o beijo flutuando em Graça”⁷⁶. Que belíssima poesia e que amor tão grande a Jesus.

Chega a apresentar uma *prova da existência* de Deus:

O homem pode apresentar a ideia, inseri-la na Matéria: é o construtor de imagens; ao homem é impossível apresentar, desprender, a força criadora dessas ideias, o Espírito.

O homem faz imagens, não pode criar almas.

O Criador de almas, isto é, de realidades primárias, de quem as imagens derivam, é o próprio Deus.⁷⁷

O texto de *Guerra Junqueiro* [GJ], de 1923, denota o seu regresso, em pensamento e desejo, ao catolicismo, mas não plena e formalmente. Ultrapassando o evolucionismo deísta pela aparição do Deus pessoal, afirma-se, “pela primeira vez na sua obra, (...), como um teísta segundo a grande tradição cristã: Deus como transcendente, ou segundo a formulação medieval tomista: ‘a existência divina não tem modos nem tempos: Deus é’ ”⁷⁸. Foi, certamente, decisivo o acompanhamento que fez da evolução religiosa de Guerra Junqueiro, e solicitamente, no período da sua doença até à sua morte. “Enquanto Junqueiro ‘viveu dolorosamente a grande tragédia da existência’, quando a longa e dolorosa doença o fez defrontar-se com o problema do próprio destino, mas não resolveu intelectualmente os grandes problemas metafísicos, Leonardo aprofundou-os, a ponto de confrontar o seu *Criacionismo*, com a ‘metafísica cristã’ e a doutrina católica; e transmutou o seu pensamento, passando de um panteísmo idealista e monadológico, de um dinamismo pampsiquista, para o verdadeiro ‘teísmo cristão’ ”⁷⁹. Os artigos publicados na altura estão na génese deste texto, denunciando uma profunda reflexão dessa tão marcante experiência⁸⁰.

Na obra poética de Guerra Junqueiro, detectou as traves mestras de uma gnoseologia e de uma metafísica religiosa, ajudando-o na superação do cientismo, na experiência estético-moral e no amor à humanidade, como únicas vias de acesso ao Amor infinito, bem como a visão da realidade como um Todo uno e plural – a ontologia será uma monadologia –, uma sociedade, unindo e fraternizando as almas. Na obra em questão, denuncia o panteísmo como palingenético em contraposição, em seus fundamentos e argumentos, ao teísmo de inspiração cristã, demonstrando os “seguros motivos”⁸¹ que possuía, nesta altura, da *adesão em pensamento* à fé católica. Assim, não se limita a testemunhar a evolução religiosa de Guerra Junqueiro, mas seguindo-lhe os passos, em toda a obra do poeta humano e cósmico, fez o seu próprio caminho de crescimento religioso: primeiro a passagem do deísmo huguesco para o panteísmo de evolução ascensional dos naturalistas (in *Os Simples*), onde Deus deixa de ser uma pura abstracção, pura transcendência, para ser imanente à Natureza, um impulso criador, desdobrando-a em naturada e naturante (como Bento Espinosa). Visão

⁷⁶ J, p.280.

⁷⁷ J, pp.270-271.

⁷⁸ PINHO, Arnaldo, o.c., p.79.

⁷⁹ ALVES, Ângelo – “Introdução Geral à Edição Crítica”, ..., p.31.

⁸⁰ Cf. OBINO, José – “Leonardo Coimbra. Ecos de uma obra”, in *Estudos*, XXVII (1967) 106, 4, p.68.

⁸¹ MAGALHÃES, António – “Do Criacionismo à Fé”, in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1950, p.214.

situada no pensamento moderno, com a concepção maniqueísta de Deus e a solução do problema do mal com o *retorno eterno*, que acaba por afastar Junqueiro da redenção cristã.

Mas a crítica de Junqueiro processa-se dentro da própria ortodoxia católica e não só do teísmo cristão. No deísmo a transcendência é concebida como pura exterioridade, abstracção vazia, e inoperante. A concepção dualista de Deus em Junqueiro, brotando do panteísmo evolutivo ascensional, leva-o a afirmar que Deus é “ ‘*amor infinito vencendo infinitamente a infinita dor*’ ”⁸². Leonardo apresenta esta luta sem fim, nem no espaço nem no tempo, como um processo que se pode chamar Deus, como Lúcifer: um puro verbalismo. As mediócras contradições e a ausência de uma escatologia é assim denunciada, em permanente contraste com a metafísica ideo-realista e a escatologia cristã. Esta situação demonstra a persistência em Junqueiro do pensamento gnóstico antigo e teosófico que, intelectualmente, jamais conseguiu superar. Ao Deus naturalista, Leonardo opõe o “*Acto puro, dando, de graça*”⁸³ e que em Si não sofre lutas da dor e do amor. Deus é, sem modos nem tempos, logo, eternamente. Deus Acto puro é necessária e absolutamente transcendente ao cosmo, ao tempo e a qualquer evolução. Assim não está no termo, nem pode estar, de uma conclusão naturalista duma evolução cómica ou espiritual humana.

Denuncia, assim, o absurdo desta concepção evolucionista panteísta naturalista, que dispensando Deus no início o põe no fim da evolução:

Como do zero chegamos ao infinito, se nem do *menos* poderá sair o mais, senão por acção duma nova actividade que fecunde aquele *menos* juntando-lhe o necessário acréscimo de ser?
E qual o ser cujo acréscimo fará de zero o infinito?
O Ser infinito, Deus somente; e assim regressamos ao Deus que pretendêramos dispensar.⁸⁴

Isto é, a evolução física sem fundamento ou razão suficiente. Ou então, tentar pôr em Deus a evolução: um processo infinito de diminuição e aumento ou queda e redenção, no eterno retorno, sempre inacabado, imperfeito ou a eterna reintegração do mesmo no absoluto. Ou, também, um processo rectilíneo, planificado em superfície ou em ascensão espiralada, que o faria indefinido, sem termo e sem princípio (não se fundamenta em si mesmo). Deus nunca seria a plenitude da perfeição e as criaturas seriam reduzidas a modos e manifestações temporárias ou eternas da Substância infinita e eterna.

É fundamental nesta crítica ao evolucionismo panteísta a destrinça⁸⁵ entre infinito e indefinido, pois *infinito* só Deus, marca a passagem da gnoseologia para a metafísica. O cosmo, a natureza, são *indefinidos*. É condição de possibilidade da afirmação de Deus Transcendente. Apoia-se nas teorias de entropia e da relatividade para chegar a tal

⁸² GJ, p.306.

⁸³ GJ, p.366.

⁸⁴ GJ, p.365.

⁸⁵ Cf. GJ, p.301: “O verdadeiro amor é infinito, e, quando esse infinito lhe falta (e só Deus ele existe), o homem terá de fingir esse Infinito pela ilusão do indefinido”. Ou p.351: “O erro está em ter confundido o indefinido (termo negativo duma certa definição – a grega no caso) com o infinito (termo positivo), confusão que com Giordano Bruno entrou no pensamento da Renascença e alastrou sempre dominadora até aos sérios golpes de Einstein”.

conclusão, como recorre à teoria da causalidade metafísica, implicando no plano ontológico / do essente finito como tal, o exercício das três causas: “Teremos, pois, uma realidade inicial, que, por uma evolução excedente, vem da rocha à areia, ao lodo, à seiva, ao fruto, à carne, ao sangue, ao pensamento”⁸⁶. Donde vem? Para onde vai? Guerra Junqueiro responde com excesso de verbo – *Vieram do infinito e infinitamente caminham para o infinito* –, mas Leonardo, ontologicamente, responde com uma exigência de inteligibilidade de toda a evolução em si mesma, consistindo na actualização do que estava virtualmente contido no início. Do menos não pode sair o mais, seria absurdo. Só um ente exterior à evolução explica a sua causa. Junqueiro não descola do seu evolucionismo panteísta, levando à questão, para quê a manifestação de um Deus que começa e se consuma em Deus? Como que lembrando-nos T. Chardin, continua:

A vida é uma árvore; a luz é o solo que a alimenta, as raízes são rochas de luz condensada, antes luz morta e petrificada, o tronco é a vida, as folhas os homens, a flor a consciência e o fruto será Deus.

Mas a árvore nasce duma semente, isto é, dum fruto que a contenha ou duma ideia que a crie: sempre será Deus antecedente e nunca simples consequente.⁸⁷

Cessa o círculo vicioso e Deus deixa de ser da mesma ordem ontológica das criaturas (da *semente*). Simultaneamente antecedente e consequente, *nunca simples consequente*, mas não na mesma ordem ou nível de ser; é-o na ordem metafísica ou do ser puro.

E Este se existe, é, na virtualidade primitiva, a *causa* e a *ordem* da evolução: causa consciente e ordem consciente darão uma evolução finalista e não o eterno indefinido do evoluir, do morrer para renascer.⁸⁸

Deus como causa, ordem e fim de toda a evolução, mesmo ascensional, causa eficiente, exemplar e final. Causa metafísica, inteligente e livre, e pessoal. Acto, *agir*, puro e incompatível com qualquer concepção ou forma dualista e de evolução perfectiva. Deus é o Ser, Ser infinito – *Deus somente*. Derrubando todo o panteísmo em que os seres seriam simples modos da Substância (da Unidade do Ser, à Espinosa), afirma: “Os seres não podem, com efeito, coexistir no mesmo plano de realidade com o Ser. O Ser ou Deus *é* sem modo, *é* eminentemente; os seres existem”⁸⁹; Deus *super-existe*. Deus é Amor infinito, o “Amor incriado é a fonte do ser, só nele, ou em chispas do seu fogo, poderemos apreender o ser que é a substância, a essência do conhecimento”⁹⁰. Supera a monadologia da metafísica criacionista.

A experiência não dá a Unidade, a experiência recebe, melhor ou pior, a unidade que lhe impõe o nosso espírito: não é unidade, mas pluralidade unificada.

⁸⁶ GJ, p.349

⁸⁷ GJ, p.350.

⁸⁸ GJ, p.350.

⁸⁹ GJ, p.371.

⁹⁰ GJ, p.343

A única unidade compreensível é a convivência social do Amor.
E Junqueiro dirá muitas vezes que ‘viver é conviver’, mas, porque não atinge o Deus pessoal, esta convivência será apenas o caminho do Amor para a absorção de todos os modos na única *Substância*.⁹¹

Ora, o teísmo cristão não faz apologia da absorção reintegracionista das almas na Unidade do Ser, mas uma unidade do amor convivente, sem desfazer mas resgatando para uma vida nova, glorificada. Unidade do amor de convivência com Deus pessoal, ultrapassando as barreiras do teísmo metafísico, mesmo de inspiração cristã, entrando no campo da revelação e da Graça. O Deus de Jesus Cristo, o *Pai amoroso*, a quem podemos regressar pela bondade com que o desejamos, pelo *arranco de Saudade* com que levantaremos as almas⁹² para uma pluralidade unificada. Tudo alargado em esperança de ascensão para a fonte originária de todo o bem e de todo o amor, a mais perfeita fraternidade: a unidade e harmonia universal.

Para Leonardo Coimbra o homem natural nunca existiu e o homem real, histórico, encontra-se desde o início ou nas origens, em estado de graça, de supernatureza ou glória. Mas está igualmente no Universo, como o revela a ciência e a história natural, onde a Graça excede a Natureza aumentando o Espírito, transformando e glorificando. A diferença entre ser e existir, precursor de Heidegger na noção da *diferença ontológica*, não permite a convivência no mesmo plano de realidade dos seres e do Ser. Só a elevação da natureza a supernatureza torna possível a convivência no Amor e a visão de Deus (a *Glória*). A questão do mal é resolvida, em Leonardo, no plano ético, e dentro da revelação cristã, e não no plano puramente metafísico e teológico (como Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoas). Assim, excluindo o dualismo maniqueísta em Deus, a origem do mal só pode estar nas criaturas – *mal ontológico*. Na natureza ou no mau uso da liberdade pelo ser humano, sendo apenas ético ou do domínio da acção.

No cristianismo este mundo é *doente* e nenhuma força nele contida e nenhum prolongamento das suas virtudes naturais o podem curar: pois ninguém cura uma doença com o aumento das toxinas que a produzem.

Mas *este mundo* é o mundo *criado* por Deus e *desarranjado* pelo mau uso das liberdades angélicas e humanas.

O recurso está apenas num excesso da piedade divina, chamando as vontades hostis a um novo amor: é uma reconciliação do homem com a Harmonia.

(...)

*O platonismo resolve-se por nós, o cristianismo pelo socorro de Jesus.*⁹³

Jesus Cristo é mediador e redentor, o Verbo Encarnado, momento supremo de exaltação da dignidade e beleza do ser humano, perante o Universo mudo de Junqueiro, só que em Leonardo a redenção não aparece desligada da escatologia cristã – a *Parusia* e a *Ressurreição* –. Junqueiro falava-nos de um Cristo redentor num processo cósmico infinito

⁹¹ GJ, p.317.

⁹² Cf. GJ, p.319

⁹³ GJ, pp.367-368.

que se repete indefinidamente nas almas e nos seres. Para o nosso filósofo, cada vez mais, só *o catolicismo* resolve com a sua escatologia esta questão. O homem cristão é um pessimista imanente e um optimista transcendente, vivendo desde já na esperança de um novo mundo e de uma vida nova: Unidade do amor de convivência⁹⁴. Contudo era preciso, ainda, aprofundar e complementar a transcendência absoluta do *Deus pessoal* de Jesus Cristo, Deus Acto puro, melhor, *Agir puro*, superando o idealismo mitigado e a unidade plural da monadologia, à luz da profundidade infinita da visão cristã. Como *Junqueiro inquieto* o inquietou nesta busca...

Ele acabou por acreditar, numa crença viva, sofredora, concreta e trágica, naquela vida eterna e infinita, que tantas vezes servira apenas para o alongamento misterioso, a ressonância abismática, da solenidade do seu Verbo.

(...), é agora o Homem em face do destino procurando Deus.

Esse Deus já não é a palavra misteriosa das grandes emoções, mas o Ser amante e misericordioso que socorra e ampare.

Esse Deus é a única *companhia* (...).

(...)

...E, do infinito, uma só Voz pode responder: Deus.

Deus, mas Deus amante, pessoal, piedoso, conhecendo toda a ansiedade de amor e toda a pobreza de vontade da pobre alma humana.⁹⁵

A Razão Experimental (Lógica e Matemática) [RE], também de 1923, é a sua mais ampla e sistemática obra da maturidade, pela manutenção da inter-dependência entre teoria do conhecimento e metafísica no quadro do seu idealismo, “que desde a nossa primeira obra classificamos de *criacionista*: o real posto pela actividade do juízo, que, em alongação assintótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino”⁹⁶. A expressão *razão experimental*, “a nova função do acordo ou certeza, que numa maneira vagarosa mas segura vem aparecendo na evolução humana”⁹⁷, resume admiravelmente todo o pensamento de Leonardo Coimbra – “trata-se, por um lado, de uma dinâmica, por oposição à razão estática da metafísica tradicional. (...), por outro lado, de uma razão social em oposição à razão individualista do iluminismo”⁹⁸. A ciência já não é antagónica da religião, pois versam sobre experiências parciais da *experiência integral*, que tem na plena harmonia espiritual a realidade excelsa. Na *Razão estática* o Universo era dado ao homem, que tinha a missão de o descobrir, mas na *Razão experimental* é uma relação de actividades, desde o átomo às tendências biológicas, à alma e a Deus, segue o *caminho crescente* da liberdade até à pura *Invenção do Amor*, a *Relação das relações*, o *éter* de todos os fogos.

⁹⁴ Cf. GJ, pp.317-318.

⁹⁵ GJ, p.289.

⁹⁶ RE, p.172.

⁹⁷ RE, p.184.

⁹⁸ DINIS, Alfredo – “Prefácio”, ..., p.12.

E Deus dá-se na alegria gloriosa dum amor melhorado e as almas, *conhecendo*, autonomizam-se para conscientemente se darem ao fogo daquele amor.⁹⁹

A sua reafirmação do criacionismo gnoseológico e metafísico (“O pensamento é uma permanente filtração da experiência perceptual, em *conhecimento* do que existe, através da *actividade organizadora do juízo*”¹⁰⁰). O *princípio da máxima racionalização* consiste em indicar o caminho, sem o impor, “da melhor unidade na mais opulenta diversidade”¹⁰¹. Nem indução pura, nem dedução pura, mas *construção hipotética*¹⁰². Logo, tudo o que existe é pensamento. Mas também a missão libertadora da filosofia, como atitude prática de libertação moral, psicológica, social e política, tornando a reflexão filosófica o desenho virtual da autonomia da vontade.

A filosofia, órgão da liberdade metafísica, será também o órgão das liberdades sociais, assintótica dessa liberdade ideal, que seria a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão de Deus.¹⁰³

Procura a harmonia entre “o misticismo, que é a interpretação do Ser em termos de valores, e a ciência, interpretação do Ser em termos desumanizados, de puro relativismo”¹⁰⁴. A recepção *incrítica*, sem reflexão filosófica¹⁰⁵, dos dados da ciência em geral gerou o *materialismo optimista e triunfante* do seu tempo. A exaltação da técnica, marca indelével desse tempo, faz da mesma o novo órgão do pensamento. “Mas não há técnica sem ciência desinteressada: esta precede por vezes de décadas e centenas em sua visão especulativa as úteis aplicações da técnica futura”¹⁰⁶. Só uma filosofia crítica pode evitar esta *nova escolástica*, uma ciência cuja certeza coincidissem com a verdade”¹⁰⁷. Este é o caminho da *harmonia a construir*.

Ao nível ontológico, a experiência é a relação de socialização do nosso ser com os outros seres e com o Ser supremo ou das consciências com a Consciência suprema, na unidade integral da memória, beleza, verdade e amor. Aqui o criacionismo não assume a missão exclusiva de ser uma filosofia da liberdade, mas, igualmente, um humanismo (“O *homem*, de carne e osso e alma, existe e é uma realidade mais volumosa que as melhores realidades da ciência”¹⁰⁸) e mesmo uma filosofia da libertação. Só o método hipotético-construtivo da *Razão experimental*, “novo órgão da função social da certeza ou acordo”¹⁰⁹, criacionista e progressiva, pode fornecer as novas verdades e certezas que não são meramente formais e inadaptadas ao real, levando ao acordo social, não por pressão autoritária, mas por livre consentimento, fundamentado no juízo.

⁹⁹ RE, p.293.

¹⁰⁰ RE, p.171.

¹⁰¹ RE, p.184.

¹⁰² Cf. RE, pp.222 e 281.

¹⁰³ RE, p.35.

¹⁰⁴ RE, p.61.

¹⁰⁵ Cf. RE, p.55.

¹⁰⁶ RE, p.70.

¹⁰⁷ RE, p.159.

¹⁰⁸ RE, p.67.

¹⁰⁹ RE, pp.71 e 281.

Jesus, na questão da certeza e da verdade, é apresentado como verdade:

A certeza é o passado que, por inércia, parece *insistir*; a *verdade* é a manhã dum astro a doirar a orla dos montes, a subir no canto da cotovia e na apoteose heróica da voz humana, como timbre novo e revivente.

A *certeza* é a pompa, a soberba a tranquilidade assassina dos sacerdotes judeus; a *verdade* é a luz carinhosa e humilde que se demora contente de encontro às crianças, beija e perdoa os pecados das mulheres e tem por único combustível os corações despertos, a *verdade* é o próprio coração da vida a arder de amor na cruz erguida num Outeiro humilde, irradiando ternura na frialdade do Espaço.

A *certeza* é Caifás; a *verdade* é Jesus.¹¹⁰

Ainda não é a afirmação de existência de Deus mas a sua possibilidade, tentando “passar os umbrais da metafísica apoiado ao bordão do lirismo – por agora não pode ir mais longe. (...) A existência de Deus é mais fruto da vontade virtuosa da aspiração e desejo de absoluto, que da necessidade lógica”¹¹¹, revelando a sua filiação kantiana e a incapacidade metafísica do seu *Criacionismo*. “O homem que não *admira* é o único autêntico ateu: topou os limites da sua ridícula suficiência”¹¹². Coimbra afirma a dimensão espiritual, sempre admirando as maravilhas que diante dele se põem, como absolutamente irredutível às outras dimensões ou deus arranjos.

O salto da dimensão espiritual para o volume ou hipervolume espiritual e para o monismo transcendente, que explique e gere três tendências divergentes, é a última e mais aventureira hipótese, a reacção total da alma do filósofo, o seu íntimo colóquio, o perfume do seu pensamento, a névoa lírica da sua meditação.¹¹³

A *verdadeira questão de Deus* tem de ser resolvido pela experiência que não se entende ao modo dos empiristas ou dos formalistas, mas é *pensamento dialéctico*. Deus há-de ser encontrado na continuidade moral, que corre, fecunda e oculta, animando o esforço humano, na busca de uma vida total, colocada além de todas as possibilidades, no sentido do Universo. Um *Infinito* inesgotável de *continuidade de amor e fraternidade*¹¹⁴. Deus é o acordo, *Sol espiritual*, cuja presença enche a realidade e a mónada religiosa, vivendo nesse Infinito, floresce e frutifica¹¹⁵. A sociedade ideal é a possibilidade, ou melhor, essa

¹¹⁰ RE, p.175.

¹¹¹ ALVES, Ângelo – *O Sistema filosófico...* p.165.

¹¹² RE, nota de rodapé nº1, p.176.

¹¹³ RE, p.291.

¹¹⁴ Cf. RE, p.284: “Maiores e mais altas, aquelas vidas, que, flores de beleza e bondade, não só vivem em sonho o perfeito amor, mas desde já o praticam em obras. / Não semente obscura da vida por vir, mas a própria luz espiritual trazida à miséria para a deixar a arder de amor e esperança. / Cristo é um lírio da Galileia, mas é, também e sobretudo, um inextinguível incêndio de amor”.

¹¹⁵ Cf. RE, p.295: apresenta mesmo uma *escatologia* – “Mas, quando tudo tiver ardido no grande incêndio dos mundos, e o clarão desse Mar tiver traçado o último caminho do horizonte comum dos dois mundos e estes se forem esmorecendo em seus fantásticos corpos de luz, tudo será glória e cântico, amor, compreensão, harmonia e tal será a sedução divina que é incompreensível a sugestão de novos ciclos materiais. / O amor

possibilidade é Deus. Apresenta mesmo a *Prova Matemática*¹¹⁶ da existência de Deus que reforça essa mesma possibilidade ao mesmo tempo que afirma Cristo como “uma saudade flutuando (...) o luar de Deus, torrencial e flamejante, e a sua imagem nas lágrimas dos que andam perdidos na escuridão”¹¹⁷. Mas a crítica da instituição eclesial ainda permanece, de sobremaneira a crítica do *conformismo*¹¹⁸ que faz pesar a excomunhão sobre a inovação. Uma autoridade que esmaga... Porém a sua espiritualidade continua em crescimento.

Por mim depois de trabalhar, rezo; depois de ter subido com o meu esforço a montanha do pensamento e da realidade, ajoelho e canto; depois de olhar a vida do vértice da Vida, preparo audácia e humildade para o voo, que, dando-me à Morte, me deite no misterioso mar da Maior Vida.

E na miséria do presente, no ruído de tanta calúnia e estupidez, entrevejo um luar de Silêncio, onde mora o Espírito e a ocultas vai alimentando de esperança e amor as pobres almas transviadas.¹¹⁹

Ainda hesitante, aponta para a verdade do Mistério dada só pelo *lirismo metafísico* ou a *Revelação* (uma outra forma de falar da realidade espiritual de Deus e das almas)¹²⁰, as únicas que o podem explicar, tendo a experiência como a unidade da razão, do sentimento e da acção. O mistério não é inacessível, mas é incomensurável. Deus é, simultaneamente cognoscível e inefável, tornando-se necessário o recurso à razão poética. “O lirismo metafísico não é mais do que o reconhecimento do valor ontológico da relação imensurável do finito com o infinito, onde a própria certeza científica se embebe, de cuja indagação, por critério metódico, a ciência se desvincula”¹²¹. Só a *Vida* é o caminho para a consciência e o hipervolume espiritual, isto é, para Deus.

E como Deus não é lugar, nem regaço, mas simplesmente *caminho*, ascensão de glória, branca estrada de luz e amor, não poderão essas almas encontrar o caminho, pois o último voo, para não ser errante e vagabundo, terá de ser o prolongamento da marcha, que nos trouxe até ao vértice da Vida.

O ponto mais alto da terra é o ponto mais baixo do Céu: é no vértice da pirâmide da Vida que se acumulam os raios descendentes do sol espiritual.¹²²

O artigo, *A Existência de Deus* [ED], igualmente de 1923, é uma reavaliação crítica dos argumentos clássicos da existência de Deus, de Kant e dos positivistas¹²³, tentando, pela

inventará ciclos de glória, sem que a Presença divina se apouque, antes aumentando-a na reciprocidade das comunicações angélicas”.

¹¹⁶ Cf. RE, p.162.

¹¹⁷ RE, p.292.

¹¹⁸ Cf. RE, pp.60-61 e 64.

¹¹⁹ RE, p.297.

¹²⁰ Cf. RE, p.285.

¹²¹ PIMENTEL, Manuel Cândido – *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra. Ensaio sobre a Intuição do Ser e a Visão Enigmática*. Lisboa. IN-CM, 203, p.293.

¹²² RE, p.291.

¹²³ Cf. ED, p.308: “Kant só restaura a existência de Deus quando, depois de pôr o dever como um absoluto, precisa dum *postulado de acordo* entre o *ser* e o *dever*. / Só o problema moral guarda ainda um lugar para

segunda vez, revalorizar o *argumento ontológico*. Reassumindo as críticas e analisando os pressupostos, nomeadamente a concepção do espaço e do tempo, que em Kant são *formas a priori* de sensibilidade e para os positivistas são *realidades em si*, dotadas de infinitismo ou absolutismo, o nosso filósofo procura, à luz da epistemologia criacionista (Razão Experimental e a ciência contemporânea de Gauss e Einstein), provar que o espaço e o tempo são finitos, e, conseqüentemente, o Universo é finito. A própria noção de causalidade, abandonando todo o formalismo apriorístico do seu esquema dinâmico, é concebida segundo as analogias da experiência. Por exemplo, a prova da real existência da causa eficiente:

Com o homem aparecem obras que claramente o marcam como seu autor ou causa eficiente.¹²⁴

Aplicando esta noção de causalidade ao mundo físico descobre sinais de finalidade e ordem, concluindo, forçosamente, que a Obra dos mundos requer a existência de uma Causa. Mas não à maneira dos gregos (que tinham o Universo como infinito), nem como Kant (que conclui por um Deus ordenador e arquitecto) – “o Deus de Platão seria tão impotente para ordenar como Newton para descobrir”¹²⁵. A ciência contemporânea tinha-lhe dado os argumentos necessários com a desabsolutização do tempo (Einstein) e do espaço (Gauss), concluindo pelo “*Universo finito no espaço e no tempo*”¹²⁶. Então, “concluiremos que essa Causa *ordenadora* terá sido também *criadora*, pois que os *dados* físicos precisam de um *doador*”¹²⁷. Não um *demiurgo*. Causa total do efeito, comunicando ser tanto à matéria como à forma, sem a cooperação de outra causa. É criadora, extrínseca e transcendente ao efeito. Esta conclusão aparece justificada pelo recurso à dialéctica da exemplaridade, do mais e do menos perfeito que, como razão suficiente, apela ao máximo de que participa, e não à dialéctica da eficiência, ou do contingente e necessário, do acto e da potência, que corresponde à causa eficiente criadora, e não simplesmente ordenadora: *uma causa primeira, ordenadora e criadora*.

Fundindo o argumento físico-teológico (da finalidade) e o cosmológico (da eficiência), e, ao invés de Kant, chega à *ideia, não existência*, de um *Deus Criador*, dispensando o argumento ontológico¹²⁸. Só aparentemente conclui pela existência de um Deus *causa primeira*, como só aparentemente contradiz Kant, pois “utiliza na sua justificação a lógica do argumento ontológico, isto é, a passagem do mais ou menos perfeito ao maximamente perfeito, e a suposta passagem da ideia de Causa ‘completa, eminente de Todo o Ser’ para a

Deus, com o kantismo; lugar que o positivismo fará desaparecer, pois o dever será construído como *testemunho* da sociedade na consciência do indivíduo. / (...); com o positivismo a sociedade é anterior ao indivíduo e o *dever* não é mais que a presença e pressão do social no ser, que se vai individualizando. / Com este critério positivista a libertação do indivíduo vai sendo a *dessacratização* dos deveres, passando de *imperativos* sociais para actos voluntários da solidariedade. / Assim o *dever* perdendo o seu absoluto e mistério deixa de ser voz de Deus para ficar sendo um simples eco da voz humana que passou, um grito da voz humana que se avizinha. / O positivismo, que nada queria ter com Deus, explicando-o como categoria social, dispensa-o”.

¹²⁴ ED, p.314.

¹²⁵ ED, p.315.

¹²⁶ ED, p.313.

¹²⁷ ED, p.315.

¹²⁸ Cf. ED, p.315.

sua existência real, da existência conceptual, para a existência afirmada”¹²⁹. A revalorização do argumento ontológico leva-o à possibilidade real dum Deus onde reside a essência dos esforços de perfeição da humanidade, e os outros dois, à hipótese da existência de um Deus criador, mas todas as hipóteses precisam de ser confirmadas pela experiência, isto é, a experiência religiosa, complemento necessário ao estudo sobre a existência de Deus.

Encontro nos homens uma beleza moral a que não sei encontrar os limites, vejo neles fontes de bondade – concluo a existência dum mar de bondade, que seja a origem dessas fontes.

Uma vez descoberto esse Mar, eu mesmo sinto crescer em mim o amor e a bondade, como negar a realidade da descoberta, que em mim mesmo se anuncia pelo próprio aperfeiçoamento?

Eis o valor do argumento ontológico.

Não é da ideia abstracta de perfeição que concluo a existência do Ser perfeito; mas da *ideia viva*, realizando obras, de perfeição sem limites, que concluo uma longínqua fonte de perfeição, que alimenta as obras duma perfeição ascendente realizando-se em *vida*.

Até onde vale este argumento?

Precisamente até onde a *Experiência* o justificar.¹³⁰

No artigo *Sobre a Saudade* [SS], de 1923, assenta a revalorização do argumento ontológico, completando o artigo anterior, e “que constitui o complemento objectivo, factual, histórico, da invocada experiência subjectiva do dinamismo intelectual e do esforço moral, em que Leonardo assentou a revalorização do argumento ontológico, mantendo-a a par dos argumentos da causalidade eficiente, ou da contingência do ente e da finalidade intentada. Reconhecendo implicitamente a deficiência de base do argumento ontológico tenta completá-lo com o recurso à experiência externa, objectiva, comprovada da Mística cristã, dada historicamente, que implica o recurso à causalidade eficiente”¹³¹. A ciência desperta para a *saudade transcendente*, a filosofia define-a como *lembrança da pátria e desejo de regresso*, mas a religião, indo mais longe que o postulado implícito da ciência, de um contacto com o mundo espiritual, busca o *hipervolume*, a convivência com a vida espiritual e os estremecimentos da Saudade. O ser humano é a própria estátua da saudade:

As árvores da nossa saudade estão diante de nós em vivo corpo de lembrança, as aves de nossas recordações procuram seus ramos e voam de novo a um misterioso rumo, e, cismático, profundo como os abismos, o homem sonha em degredo...

É a última imagem que desperta (...); é a própria estátua da Saudade – o desterrado de Soares dos Reis...¹³²

A *experiência religiosa cristã*, que merece destaque singular, em contraste com a experiência da Saudade, é afirmada como “a mais alta e nobre expressão da Saudade, porque

¹²⁹ ALVES, Ângelo – *Leonardo Coimbra. 1883-1936...*, p.82.

¹³⁰ ED, pp.316-317.

¹³¹ ALVES, Ângelo – “Leonardo Coimbra. A primeira dissertação académica, no país, sobre a filosofia criacionista”, in *Humanística e Teologia*, XXIX (2008) 1, p.174.

¹³² SS, p.320.

apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito”¹³³. Num estilo poético e sonhador, faz-nos remontar à sua infância:

Cada alma é um pombal de saudades e a certas horas a vida é para o homem uma revoada de pombas que vão e voltam dos caminhos, árvores, campos e regatos, onde passou a correr o bulício da sua precipitosa infância.¹³⁴

Não sendo visto como manifestação do Irracional, mas um acontecimento/facto que desperta o homem para a saudade do Éden, como o carácter transcendente/divino é vincadamente negativo e positivo – “O homem nasce e a sua vida interior desperta em desejo de regaço materno”¹³⁵. Esta transcendência do Acto infinito é, igualmente, uma imanência dentro dum *peito humano*, que Deus vem habitar. “Com esta experiência (...) atingiu a dimensão metafísica da Saudade no momento preciso em que para ele o homem não se limita a *ter saudade*, mas a *ser* em tudo e para lá de tudo a *viva encarnação da Saudade*. Esta saudade de si mesmo ou saudade transcendente é já presente e actuante, como fundo metafísico e, por isso mesmo, implícita e envolvente em todas as formas de saudade imanente”¹³⁶. A prova deste facto encontra-a na mística cristã, nas comunicações espirituais mais extraordinárias e nos milagres. Parece tratar-se de uma apologética e aceitação do cristianismo pelo nosso filósofo, consubstanciada na existência de Deus-Consciência e a proporção entre o conhecimento e a realidade. A consciência existe e o homem conhece, existindo uma razão suficiente para o facto universal do conhecimento, que consiste numa adaptação do pensamento às formas da realidade, supondo, igualmente, a união prévia da consciência e da realidade objectiva, envolvendo um Deus-consciência, fundamento e causa da proporção e harmonia. Logo, o ser humano tem dupla origem, terrestre e celeste. O cristianismo, *o facto cristão*, na história, sendo contingente, vem completar as perspectivas religiosas abertas pela experiência da Saudade, garantindo-se pela doutrinação, mística e milagres (o improvável e não o impossível):

Esse tumulto é toda a história do cristianismo nos seus mártires, nos seus santos, nos seus milagres, em toda a história da sua insondável Mística.¹³⁷

Preferindo argumentos do âmbito da experiência interior, antropológicos e partindo do facto do conhecimento objectivo para as condições da sua possibilidade, abandona os pressupostos da sua gnoseologia e metafísica criacionista, como o princípio da imanência relativa e o panenteísmo, que o impedia de aceder à verdade objectiva, bem como ao valor necessário dos primeiros princípios da mente e do ser. Permitiu-lhe o acesso à absoluta transcendência de Deus e à liberdade e contingência da Criação. Adoptando a via transcendental, de origem kantiana, e abrindo-se ao ideorealismo gnosiológico e metafísico

¹³³ SS, p.355.

¹³⁴ SS, p.321

¹³⁵ SS, p.321.

¹³⁶ FREITAS, Manuel B. da Costa – “O tema da saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XXIX (1983) 117, pp.421-422.

¹³⁷ SS, p.335.

de origem aristotélico-tomista, no reconhecimento do *realismo cristão* (o carácter histórico do cristianismo), o objectivo desta dissertação sobre a Saudade. O contacto com o facto histórico do cristianismo, interpretado pela dogmática e mística católica¹³⁸, favorece a sua transmutação. A vocação sobrenatural da humanidade e a Graça redentora de Cristo Jesus (“Deus habitando o templo dum corpo humano e falando”¹³⁹) tornam-se, cada vez mais, patentes no seu pensamento e vivência.

Mas o pensamento religioso foi sempre mais longe.¹⁴⁰

Esta é uma valorização da religião como dimensão fundamental da experiência da realidade e do Cristianismo como a *mais alta e nobre expressão da Saudade*, religião do Éden perdido, que determina o permanente desejo de regresso, e, por outro lado, a Encarnação – “A luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a terra e o céu, trazendo à terra do exílio e à carne pecadora a presença da Pátria celestial”¹⁴¹ –, evento vivo e experimentável da analogia, superando a biunivocidade dos mundos. Mas o que faz do Cristianismo um acontecimento histórico é ser um *Acto Infinito*, “o encerrar dos mundos físicos no grande abrasamento espiritual”¹⁴². À humanidade é *impossível* escapar ou libertar-se da Saudade, pois não pode suprimir o corpo ou o espírito. Por isso:

A saudade é como a sombra do homem, sombra que jamais o deixa, porque o Sol que ela intercepta é o Espírito e não há horizonte que o oculte.¹⁴³

Segue-se *Cristo como Ideal de Beleza* [CIB] que começa com esta frase magnífica:

Dizia eu, há dias, que o positivismo pretendia encerrar o Universo numa redoma de cristal. E assim é; mas, como não pode mandar apagar as estrelas pelo Espaço, nem o Mistério dentro das almas, é certo que partiremos o vidro para alargar entre as estrelas o voo do nosso sonho, e encontraremos novas dimensões no Mistério para aprofundarmos o mergulho em nossas almas. E, se fosse possível a A. Comte mandar apagar as luzes do firmamento, ficariam ainda nos arcanos de cada alma os pontos de contacto com um novo Mistério mais profundo e eloquente que toda a extensão imensa do Universo físico.¹⁴⁴

A ciência, por demais considerada no nosso filósofo, fonte de verdadeiro e certo conhecimento, não é fonte única, como pretendia o cientismo e o positivismo. É o *melhor catálogo* da acção humana, mas pode tornar-se o túmulo da acção e possibilidades da humanidade¹⁴⁵ quando se encerra na sua *redoma de cristal*. Realçando o papel da arte e sua beleza, conclui que é “belo o que sob a aparência dum plural exterior revela uma unidade

¹³⁸ Cf. SS, p.336

¹³⁹ SS, p.342.

¹⁴⁰ SS, p.330.

¹⁴¹ SS, p.335.

¹⁴² SS, p.336.

¹⁴³ SS, p.320.

¹⁴⁴ CIB, p.359.

¹⁴⁵ Cf. CIB, p.361.

interior”¹⁴⁶. Esta, como na vida, é a revelação da Ideia, não se contentando com *imagens dispersas*, na caminhada para a *Beleza Pura* – o próprio coração da Vida revelado e patente, animar a carne e a matéria. A Beleza pura é *Cristo Jesus*:

A Beleza pura é, pois, o coração de Deus revelado: o supremo bem de Platão feita imagem viva, o verbo criador passeando em Graça por entre os homens.¹⁴⁷

Cristo Jesus é a Harmonia e a Graça, a Unidade e o Amor, um *meteoro espiritual* que tudo funde num *infinito incêndio* de amor. Faz-se, assim, a *Unidade* e só há *Beleza*. Ele é belo e sublime, pois n'Ele não se distingue beleza particular e a beleza universal. A Pura Unidade revelada e patente. Mas, como uma (re) descoberta do sacramento do Baptismo, é preciso voltar a nascer para *Ver Deus*; uma *conversão de teoria*, que só assim permitirá, seguido teleologicamente, mergulhar num “novo Mistério mais profundo e eloquente que toda a extensão imensa do Universo físico”¹⁴⁸.

O Problema do Conhecimento (Perspectiva histórica: a Grécia) [OPC], de 1924, denuncia a assimilação da metafísica cristã e da dogmática católica, embora com pontos nebulosos, aqui e além, pela dificuldade em distinguir, no seu estilo, o que é expressão ontológica, do que é expressão poética. Começa-se a orientar, cada vez mais, no sentido do ideorealismo aristotélico-tomista¹⁴⁹, superando o idealismo imanentista fenomenista do seu Criacionismo. Apelida mesmo de “belos esforços”¹⁵⁰ o neo-tomismo. O Deus eterno é o Ser infinito, fonte inesgotável do heroísmo moral e da ânsia da imortalidade, numa certa desproporcionalidade entre o ser pensado e o ser a pensar:

Entre o verdadeiro Ser e o Ser realizado há *analogia*, mas não *univocidade*, quer dizer que a relação é mais como a do *limite* para a *fluência* que a da soma para as *parcelas*.¹⁵¹

Mas o ser não é opaco ao pensamento, é penetrável e pensável no dinamismo amplificador e relacional da permanente acção criadora do mesmo. Sem esquecer que a inteligibilidade do real não é integral, pois está condicionada pelo âmbito da própria experiência.

Tratando das várias teorias do conhecimento na história da filosofia grega, defrontando-se com o conceito de “Acto puro” em Aristóteles, e sua existência, o Ser pleno dos eleatas sobe de nível e não poderá ser no mundo real da mutabilidade. Será o “Acto puro” que exauriu, realizando-a, toda a virtualidade de ser. A teoria do acto e da potência (um *poder-ser* e não um *não-ser*) torna inteligível o movimento e a multiplicidade dos entes da nossa experiência, exigindo diferentes formas de causalidade, a composição de acto e potência, de matéria e forma, no ente finito, mutável e multiplicado. A pura potência do ser seria o nada, logo só um acto verdadeiramente criador será a razão do ser de qualquer indigente realidade.

¹⁴⁶ CIB, p.362.

¹⁴⁷ CIB, p.363.

¹⁴⁸ CIB, p.359.

¹⁴⁹ Cf. OPC, p.46-47.

¹⁵⁰ OPC, p.33.

¹⁵¹ OPC, p.37.

“E assim porque uma potência não pode de per si elevar-se ao acto, ele achou como *transcendental condição da experiência* o Acto puro, o Motor Imóvel ou Deus”¹⁵².

Chega Leonardo à transcendência absoluta do “Acto puro” pela causalidade, pois não “será um termo da série, nem o todo da série; mas o Ser dominando as séries, que de Ele por participação recebem a esmola do seu próprio ser”¹⁵³. Mas Leonardo vê aqui um *bom idealismo platónico*¹⁵⁴. Esta transcendência absoluta, também, é afirmada na linha da unidade e da multiplicidade, mas só o “Acto puro” exclui absolutamente a potência; é a plenitude do Ser, transcendente à Realidade experimental. Ao Nada absoluto/impossível opõe-se a possibilidade absoluta, e não, imediatamente, a potência absoluta, que não se opõe ao Acto puro, mas é a base ou condição do *acto criador*¹⁵⁵, que não aumenta nem diminui o Acto puro/plenitude de Ser. Opõe-se ao Ser absoluto como conceito-limite sem objectividade real. Este não aniquila no abismo do seu Ser pleno toda a potência, mas toda a possibilidade de criar algo do nada de Si e do nada de qualquer potência ou matéria pré-existente. A metafísica do conhecimento possibilita o afastamento do agnosticismo, assente na metafísica do ser. A proporção entre ser e conhecer é a grande descoberta que assimila, mantendo algum relativismo, *bom relativismo*, que permite alcançar um sistema de relações verdadeiras, mas parciais¹⁵⁶. Começa a desenhar no seu pensar os traços do novo ideorealismo que encontrou em Aristóteles e Aquino, na sequência de Platão, confrontando com o idealismo criticista de Kant, valorizando *A Crítica*, explicando a metodologia científica e o conteúdo da ciência moderna.

Com eles compreendemos a nossa insaciável nostalgia, a pressão do Infinito, que sempre nos esmaga e sustenta, esta indefinida *indigência de ser*, que é a nossa alma, vazio de todo o Universo, e que, uma vez preenchido desse Universo pelo conhecimento que dele nos dá a posse, ainda sentirá o mesmíssimo vazio, porque a fonte do Ser é transcendente e só um inconcebível, um apavorante acto de Amor, no-la pode revelar.¹⁵⁷

Desta altura são também *Eterna Luz* [EL], *Camões e a Nacionalidade* [CN], *Política e Religião* [PR] e *A Arte (Um músico português: Américo Ângelo)* [AA]. No primeiro texto Deus é apresentado como *o socorro que baste* aos mundos, destacando a facto do *homem Jesus*, numa linguagem poético-bíblica, como “o próprio *Verbo divino* ardendo num inextinguível fogo de Amor”¹⁵⁸. Ele que é a Verdade, a Vida e o caminho, é a eterna Luz. No texto seguinte, *Camões e a Nacionalidade*, a epopeia narrada pelo poeta leva Leonardo a reflectir sobre o destino de Portugal. A presença do cristianismo e a sua ascese marca indelevelmente o ser e agir português, como um fogo ardente, no drama da história. “Deus

¹⁵² OPC, p.44.

¹⁵³ OPC, p.44.

¹⁵⁴ Cf. OPC, p.36: “Platão fica quase sempre num idealismo insuficiente que tem de admitir a fluência, o desfalecimento heraclitiano dum mundo que só incompletamente participa do verdadeiro Ser”.

¹⁵⁵ Cf. OPC, p.43: “No caso do Deus criador podemos compreender a coexistência dum sistema de formas ou ideias de Ser na Unidade do seu pensamento criador, o que não poderemos admitir é a criação duma absoluta Unidade que inutilmente o duplicaria no infinito”.

¹⁵⁶ Cf. OPC, p.46.

¹⁵⁷ OPC, p.47.

¹⁵⁸ EL, p.55-56.

pode extrair a luz sem requeimar os corpos; o homem terá de fornecer lenha à fogueira dos seus sonhos e, se quer ver abrir em asas de névoa a ascensão das águas, terá de percorrer o imenso corpo dos mares”¹⁵⁹. Curiosa é a sua valorização da Idade Média, como época de *funda interiorização*, bem como o papel da ciência no reencontro da *assinatura indelével* de Deus na Natureza. Tudo “se encerra em êxtase no próprio coração de Deus”¹⁶⁰. Rompendo, definitivamente, para os que ainda tinham dúvidas, com o republicanismo jacobino, neste texto – *Política e Religião* – apresenta o *problema religioso* como sendo de grande gravidade na sociedade política. O “entusiasmo orgiástico de fé intelectualista”¹⁶¹ confundiu os dados, numa fé ilimitada na ciência, resultando “a ridícula suficiência da candeia, que, por em si encontrar azeite e lume, se julgasse o próprio fogo originário, imperecível e eterno”¹⁶². À religião é reconhecido o seu papel sociológico e denunciada a campanha contra as religiões tradicionais, de sobremaneira o catolicismo. Finalmente, *A Arte (Um músico portuense: Américo Ângelo)*, apresenta a arte como o *socorro da emergência espiritual* diante do desfalecimento material. “O verdadeiro destino do homem é *desocultar* o Deus que o pecado lhe encobriu, o verdadeiro alimento da alma é a própria divindade, e a alma, que se não sustenta de Deus, vai perdendo a auréola luminosa que do corpo ele anima, a entorna, inundante, sobre todo o Universo em que convive”¹⁶³. A alma como esfinge do Infinito sobe e procura Deus, transcendendo da criação ao criador, “faz-se quando o alimento *modela* o alimentado, isto é, quando as *ideias* recebidas nos impelem até à sua Causa criadora... / Eis a Eucaristia! / Comungar é dar-mo-nos ao alimento transcendente, que, numa inconcebível voracidade de amor, nos vai assimilar...”¹⁶⁴. Mas existem *caminhos naturais*, apresentados como únicos, para a procura de Deus, além, da arte, como a ciência e a filosofia. Mas é o artista “o herói deste combate contra o Nada, que é, sem o beijo de Deus, o fim da universal indigência”¹⁶⁵.

Após uma paragem na sua produção literária, mas não na sua profunda reflexão existencial e filosófica, em 1925 produz o texto *Natal. O Tempo* [NT]. Deus é um *orador* excepcional e o *tempo* é o *discurso* da exuberante criação; Verbo feito corpo, Verbo criador e Verbo originário. A Palavra de Deus é eterna e o homem é a imensa saudade que se esvai. “A criação é a máxima esmola, a generosa dádiva do *ser* ao puro *nada*”¹⁶⁶. Este Deus excesso, categoria vital no seu pensamento, aparece poeticamente construído neste texto, que proclama o reencontro no tempo, a distância entre o Criador e a criatura, da divindade com a humanidade desde a Criação à Encarnação do Amor: “os sóis apagados podem oscular-se e ressurgir ao calor de um beijo, as folhas voltam com as primaveras...”¹⁶⁷. O papel de Platão e da sua filosofia é sempre destacado – a *estrela platónica*. Mas é preciso mais... que cesse o *discorrer da Morte* na plena e íntegra *visão da Vida*. Transmutar o

¹⁵⁹ CN, p.58.

¹⁶⁰ CN, p.60.

¹⁶¹ PR, p.64.

¹⁶² PR, p.65.

¹⁶³ AA, p.83.

¹⁶⁴ AA, p.83.

¹⁶⁵ AA, p.84.

¹⁶⁶ NT, p.108.

¹⁶⁷ NT, p.109.

tempo em eternidade, a palpitação do *amor originário*. Esse é Jesus Nazareno, o galileu, que assume toda a história da humanidade e do mundo, consumindo o tempo em eternidade. No seu Amor, o *fogo cristão*, “a natureza vai queimar-se, e nenhuma escória ficará de tal incêndio de amor, se as almas são humildes e se abrem à língua de fogo que as solicita”¹⁶⁸. É por dentro, bem no interior da humanidade e do mundo, que se transmuta, o que se abrasa no Amor do Nazareno, em Eternidade o Tempo, em turbilhão de amor – o Natal:

O homem é como o poço da samaritana, sob o doce olhar do nazareno: bem dentro de si profundas, ignoradas fontes, que, sob o olhar de Jesus, vão entrar em viva e alterosa maré.¹⁶⁹

O Problema da Educação Nacional [PEN], de 1926, o texto mais completo dedicado ao tema da educação, de cariz essencialmente antropológico, onde a noção de liberdade constitui o ponto nodal dessa antropologia. Parte da questão fundamental (*qual a finalidade da educação?*) e critica ferozmente o fixismo de Comte, desenvolvendo uma teoria da educação e uma pedagogia criativa, desocultando a “relação entre o conhecedor e o mistério das coisas que está sempre para lá do dado conhecido”¹⁷⁰. Apresenta a renovação de uma definição, como arquitecto de uma filosofia de integração e nunca de exclusão, que lhe é muito querida: “educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana. / Entendamo-nos: cultivar as liberdades e não fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psicossocial que é o homem”¹⁷¹. Assim, não se pode determinar a sua finalidade mas a *tendência*.

A humanidade não é um *dado*, mas potência activa, aumentativa e transformadora da realidade. Logo, a verdade abstracta só ganha expressão concreta no seio de cada cultura, pelo que a finalidade educativa não passaria de uma abstracção se desprezar os valores nacionais: “os valores de cultura são universais em sua essência abstracta, mas nacionais em suas formas actuais de existência”¹⁷². Recusando a noção de *ciências da educação*, pois são aplicações, procura encontrar um critério de base científico onde possa ancorar uma sólida base teórica. Exigindo uma síntese superior, um acordo dinâmico das categorias da razão, tarefa da filosofia, onde o *espírito científico* triunfa em toda a linha. A própria religião, o *espírito religioso*, tem de pôr-se de acordo com a linha cultural, que a ciência traça, e que leva a um acordo humano, universal e certo. É a “ideologia transcendente do cristianismo”¹⁷³, a religião dos povos cultos, que melhor o cumpre.

Assim, o estado deve limitar a sua acção à linha geral da cultura e nunca impor mais do que um método, que deixa às liberdades a escolha¹⁷⁴.

A educação oficial será, pois, dada no seu mínimo a todos e aberta no seu máximo aos mais capazes, venham de onde vierem.

¹⁶⁸ NT, p.110.

¹⁶⁹ NT, p.110.

¹⁷⁰ PINHO, Arnaldo, o.c., p.112.

¹⁷¹ PEN, p.153.

¹⁷² PEN, p.153.

¹⁷³ PEN, p.162.

¹⁷⁴ Cf. PEN, p.169.

Mas a educação não pode fazer-se por um simples ministério, ela é uma obra de conjunto em que todos terão de intervir.¹⁷⁵

A educação não é um processo cumulativo, mas a tomada de consciência de si como liberdade criadora, autónoma e simultaneamente solidária. É um apelo à democracia e assunção da Escola, especialmente da Universidade, como a própria consciência da Nação, dando prioridade aos saberes teóricos sobre os saberes técnicos. Realçando o progressivo e dinâmico caminho de completude do bem na realidade concreta da vida cultural dos povos, na qual a religião tem um papel fundamental, obedece a uma verdadeira força de ordem social que é a razão e a justiça. A relação entre o Estado e a Igreja/religião, também aqui, é equacionada, dentro destes parâmetros, desta forma:

Não tem o Estado o direito de coibir qualquer religião de acrescentar, à educação cultural humana, a educação pelo seu doutrinário religioso, quando os seus adeptos o queiram para si e para as pessoas de quem são os legítimos representantes.

O contrário é ferir o próprio espírito de liberdade (...), pois é anticientífico esquecer o valor das religiões, como fontes de vida social.¹⁷⁶

Em *São Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)* [FA], de 1927, revela o seu conhecimento, já bem aprofundado, e porque não dizê-lo, assumido, do tomismo e da sua procedência aristotélica, só que numa linha platónica. Defende a superioridade do platonismo sobre o aristotelismo, sobretudo relativamente à fecundidade científica, bem como a influência e contributo da visão franciscana para a ciência moderna (na sua vertente empírica), acentuando o realismo platónico, realismo das ideias, *fonte da própria ciência moderna*.

A ciência moderna é, com efeito, com Leonardo de Vinci, uma vitória do platonismo, simbólica matemática, contra as formas de Aristóteles.

Não há ciência sem um certo *realismo* e o *realismo implícito* de Aristóteles nada podia dar.¹⁷⁷

Aqui encontra-se a alma do pensamento de Francisco de Assis, que “representa na história do Cristianismo, uma confirmação real da novidade da vida em Cristo, mas também uma nova compreensão da natureza”¹⁷⁸. A natureza é um *discurso* e cada ser é uma *palavra viva*, com a sua função gramatical e social. Excede o realismo platónico quando a compreende como *discurso do Verbo*, geradora de uma amizade, com a qual podemos conviver com familiaridade. Não deixa, contudo, de salientar o papel e o contributo do

¹⁷⁵ PEN, p.170.

¹⁷⁶ PEN, p.168.

¹⁷⁷ FA, p.224.

¹⁷⁸ PINHO, Arnaldo, o.c., p.84. Também Cf. FA, p.205: “Francisco de Assis não é do *tamanho comum*, nem sequer dentro do cristianismo”, pois neste o *senso comum* de verdades cristãs existe. Ele é o *irracional* por excelência.

aristotelismo, mesmo sendo mais raro; porém, com a reflexão tomista tornar-se-á uma *síntese perfeita e luminosa*¹⁷⁹.

Assinala os dois pontos do Universo que lhe são exteriores, o Nada (voltada para si mesmo) e o Infinito (voltado para o Criador), a criação como esmola do ser e a visão ginástica de Chesterton, apelidada de *inversa* (a visão directa é aginástica), conduzindo ao sentimento de total dependência do Infinito. A Criação, obra da Graça, universal dependência, e a nova criação como milagre, dom gratuito de Deus: “A vida do Santo é uma *original* obra de arte; a sua vida não imita, *renasce*. (...) / O santo cristão renasce, isto é, *nasce* de novo – é, pois, uma criação. / Por isso, é o criador que o faz: só a Graça pode dar a santidade. E a Graça é o estatuário do santo, porque a vontade o inclinou, esvaziado em concha humilde, para o lado donde sopra o vendaval do Espírito”¹⁸⁰. Reflecte, igualmente, sobre a imanência e a transcendência do ser, a unidade e a multiplicidade dos seres. Igualmente, sobre a fuga à necessidade temporal e a saída, ultrapassagem, da causalidade meramente experimental (superando Kant). Contra o imanentismo moderno, afirma a transcendência completa, absoluta da Ideia platónica, apoiado na ciência e no raciocínio da causalidade metafísica, que dará o verdadeiro Acto puro aristotélico.

A caridade é o convívio das criaturas com a consciência da presença do Criador.

A caridade cristã é o amor dos homens em Cristo. É o viver de companhia sob a bênção do olhar de Deus.¹⁸¹

A *visão ginástica*, descrevendo a máxima ascensão do pensamento ao cume da vida - “subindo da Foz à Nascente - isto é, da Morte à Origem, para regressar à Natureza com divinos olhos de recordação”¹⁸² -, representa a conversão espiritual de uma razão, que une ao discurso lógico-analítico a visão poética, capaz de apreender a expressão última do Ser de forma analógica-intuitiva, podemos dizer, mística. Esta é entendida no sentido escatológico da possibilidade da união íntima e imediata do humano a Deus: “a razão salta do domínio da positividade do saber para o domínio onde o verbo do discurso se afunda no mistério para ressurgir poeticamente o mundo, falando a linguagem da revelação”¹⁸³. Esta visão une o conhecimento contemplativo, emocional e analógico com o conhecimento lógico e conceptual.

Os olhos do poeta são parecidos com aqueles olhos de espanto de certas crianças que parecem voltados para uma Saudade misteriosa, carregados de originária recordação.

Ver assim é olhar na Origem, é respirar a atmosfera do Milagre.

A criação é o *acto* do criador, não está no tempo.

Tudo é na Origem.

¹⁷⁹ Cf. FA, pp.224-225.

¹⁸⁰ FA, pp.236-237.

¹⁸¹ FA, p.215.

¹⁸² FA, p.241.

¹⁸³ PIMENTEL, Manuel Cândido, o.c., p.96.

O tempo é a *visão aginástica* das criaturas.¹⁸⁴

E a terminar este ano publica um texto de grande valor filosófico-científico, *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* [NACS]. O contraste entre Aristóteles e o seu realismo ontológico (aqui o espírito recebe *o que é*) e Platão, onde o espírito *constrói a ideia* como símbolo do real, denota, desde já, a sua preferência: “É que uma intuição, ainda que rápida e confusa, de um homem de génio valeu sempre mais que a suficiência e a prudente cautela dum paciente trabalhador como Aristóteles”¹⁸⁵. Urge regressar ao *realismo platónico*, criticando os abstractivos aristotélicos e abrindo caminho à *nova simbólica* da ciência moderna. O outro caminho, o duma pura lógica forma, perde-nos na esterilidade da escolástica medieval. É preciso libertar-se dos apriorismos antropomórficos e biologistas do *senso comum*, avesso ao método da pesquisa científica. De facto para a concepção leonardina de pensamento este nunca se apresentou como “um mundo de sentidos objectivos com projecção ontico-gnoseológico ou só com projecção lógico-formalista”¹⁸⁶, referindo a existência de *realidades inteligíveis*, cuja “descoberta (...) abre as portas à grande epistemologia platónica das ideias e até à metafísica do mundo inteligível”¹⁸⁷. Porém, estas realidades pouco têm a ver com um mundo dos sentidos objectivos, pois elas entram no coração do sensível: “essência, medula e alma de todas as explicações rigorosas da Experiência”¹⁸⁸. Trabalho *hipotético-construtivo* que necessita de ser verificado experimentalmente. A sua severa crítica da lógica aristotélica deve-se ao facto de “pensar que a dedução mais não é do que a visão global de uma síntese conseguida através da indução”¹⁸⁹, concluindo que a demonstração dedutiva só é possível após a prévia construção indutiva. Mas, ao mesmo tempo, considera-os dois momentos do mesmo processo sintético: a indução integra e aumenta e a dedução analisa os produtos dessa integração.

Este *movimento do Espírito*, que tem na ciência moderna a mais cabal demonstração da substancial realidade do Inteligível, supera a inutilidade escolástica do senso comum biologista e antropomórfico, bem como o positivismo e o cientismo. Até o apriorismo subjectivista de Kant se revela insuficiente. A ciência moderna, imbuída deste movimento do Espírito, é a melhor prova da existência de Deus:

É o cântico do Verbo do quarto Evangelho que apetece entoar perante a maravilhosa analogia que os fenómenos nos revelam entre si e a mais ampla e profunda analogia que o Universo físico revela com o Universo *inteligível* que o apreende, penetra e ilumina.

(...)

¹⁸⁴ FA, p.242.

¹⁸⁵ NACS, p.251.

¹⁸⁶ BRITO, António José de – “Pensamento e Realidade em Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.88.

¹⁸⁷ NACS, p.273.

¹⁸⁸ NACS, p.273.

¹⁸⁹ TEIXEIRA, António Braz – “Introdução ao pensamento filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europress, 2006, p.197.

Se há vestígios da Divindade é o rumo das asas platônicas, que aos olhos da contemplação, eles se mostram...¹⁹⁰

O último texto da década, **1928, *A Companhia de Jesus*** [CJ], fala-nos da presença viva de Jesus Cristo, que invoca, apontando a procura evangélica como a única luz bruxuleante a iluminar a humanidade nas trevas do seu destino.

Jesus é a Mão que do invisível surge e nos conduz nessa Noite – e o Sol resplandece.¹⁹¹

A vida devora-se em autofagia, como levando no seu íntimo um coração tumular, tendo o medo por companhia no caminhar dispersante da multidão esgotada em angústia. Por outro lado, crescendo em consciência sedenta de amor, buscando companhia, a humanidade pede companhia “na formidável quietação do silêncio universal”¹⁹². Então, num autêntico *hino cristológico*, bem à maneira de Paulo, Cristo surge como um relâmpago de Luz, fonte de Vida inesgotável e Amor que tudo une. “Jesus é a doce presença da vida em sua nascente, o Universo feito amor e companhias”¹⁹³. Ele é a companhia da humanidade, Sol triunfante sobre as trevas densas e frias da noite longa. É o Dia que amanhece...

¹⁹⁰ NACS, pp.280-281.

¹⁹¹ CJ, p.306.

¹⁹² CJ, p.304.

¹⁹³ CJ, p.305.

III. A MATURAÇÃO RELIGIOSA ATÉ ÀS VÉSPERAS DE “A RÚSSIA DE HOJE E O HOMEM DE SEMPRE”

Inserido o Criacionismo na corrente filosófica do espiritualismo, da metafísica da liberdade e do neo-idealismo, ditos franceses, prevaleceu uma atitude expectante diante do Mistério Infinito e a adesão crítica ao facto da Sua revelação histórica e mística. Se perdeu em originalidade, acusam alguns, mas em propriedade filosófica só relativamente, pois a verdade foi sempre um valor mais alto do que a originalidade, ou a afirmação pessoal. A conversão é a sua livre opção na busca de uma plenitude pessoal. José marinho, numa página de rara beleza e acerto único, afirma que “posteriormente a *A Razão Experimental*, o pensamento de Leonardo Coimbra e a sua obra apresentam sinais de transmutação. O seu acento torna-se já mais caracterizadamente religioso, com *Jesus* (1923) orientando-se o espírito do autor num sentido católico cada vez mais responsável, até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935). Não encontramos aqui, porém, tão definível conteúdo especulativo como nas fases anteriores, mas antes os dramáticos sinais da pesquisa inquieta e laboriosa. Suficiente a mostrar como um novo caminho se abriu ao homem e se entreabriu ao pensador, não basta para que o determinemos com todo o rigor”¹⁹⁴. Leonardo Coimbra tem uma percepção aguda do carácter dramático da existência humana. Um *fio condutor* une todos os seus textos¹⁹⁵, só aparentemente dispersos, numa visão coerente e dinâmica, numa espiralada ascensão, evoluindo e/ou superando os pontos de partida, de uma humanidade e de um Universo que evoluem para “a meta da sua plena revelação e realização, na unidade de todos os seres. Essa meta é o Amor, Deus”¹⁹⁶. Uma filosofia de inspiração religiosa, que se foi aprofundando e ampliando ao longo de todo este tempo *que um pensador português pensou, e, acrescento, rezou*¹⁹⁷.

A questão religiosa¹⁹⁸, desde a sua epistemologia, guiada por uma razão de densa actividade crítica, até ao mais fundo labor metafísico, nunca se deixou de pôr em Leonardo Coimbra. *Pensador cristão*¹⁹⁹, manteve-se sempre nas verdades do teísmo, ainda quando esgrimia contra o catolicismo institucional ou quando, em jovem, abraçou o credo do anarquismo. Ainda que, inicialmente, desvele uma afinidade com o idealismo jacobino de

¹⁹⁴ MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra. Introdução ao seu estudo*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945, p.67.

¹⁹⁵ Cf. DIONÍSIO, Sant’Anna – “Duas Palavras”, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra (A Alegria, A DOR e A Graça)*. Vol. I. Porto: Livraria Martins Tavares, 1956, p.9.

¹⁹⁶ DINIS, Alfredo – “Prefácio”, ..., p.10.

¹⁹⁷ Cf. MAGALHÃES, António – “‘A Oração’ de Leonardo Coimbra”, in *Gil Vicente*, I (1980), p.301.

¹⁹⁸ Cf. TEIXEIRA, António Braz – “A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra”, in *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp.52-58. Também Cf. Idem – “Filosofia e Religião no Pensamento Português Contemporâneo”, in *RPF*, LI (1995) 1, pp.60-72.

¹⁹⁹ Cf. SANTOS, Delfim – “Prefácio”, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra. II. O Criacionismo (Síntese Filosófica)*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958, p.XI.

Sampaio Bruno e acentue o seu contraste com o positivismo peculiar de Alfredo Pimenta, já com o emergente integralismo lusitano, não se pode olvidar que o catolicismo é a sua primeira atmosfera do sentimento e do pensamento, e o seu anarquismo é de pendor mais idealista que materialista. Esta é uma mundividência do espírito em busca constante do ideal da fraternidade, liberdade e transcendente amor, de profunda sintonia cristã. É neste contexto humanista e ético, com o seu exercício especulativo a dar-se no encontro de uma prosa filosófica onde a conceptualização rigorosa se entretetece com a metaforização poética, que evoluiu até à altura eloquente da revolução espiritual que nele se operou a partir desta década de 20. *Jesus e São Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)* são marcos fundamentais deste caminhar pelas figuras do cristianismo, com São Paulo, que o marcaram, bem como uma aproximação do tomismo por via indirecta, ou renovado, resultando no idealismo cristão e na ontologia espiritualista de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*.

Este é um movimento de aprofundamento filosófico e existencial²⁰⁰, concretizando tendências desde sempre anunciadas e dilatando conteúdos. Não um desenvolvimento, puro e simples, mas um amadurecimento. “A princípio, é só no termo da dialéctica científica, quando ela termina na noção irredutível da pessoa, que se põe o problema da continuidade moral ou acção religiosa da pessoa e, conseqüentemente, a hipótese da existência de Deus; só no termo do excuro filosófico, no seu momento metafísico, é que se pode admitir a identificação dessa realidade recebida ou dado intuitivo com o pensamento integral ou divino. Depois acentua-se, com altos e baixos, a limitação da capacidade construtora do espírito – este não cria, mas faz-se conviva de uma realidade excedente. Por fim, a inesgotabilidade da matéria e a própria dimensão espiritual, ambas existentes para além do que é imediatamente dado no acto de conhecer, são testemunho da realidade sempre implicada no criacionismo do nosso pensamento”²⁰¹. Todavia, antes da sua conversão à fé católica, a sua obra em relação ao divino oscila, não raras vezes, significativamente. “Ora entende que atingindo-se a referida moralidade superior se está *ipso facto* a atingir Deus, ora sustenta que Deus é uma transcendência genuína, um limite assintótico que se não alcança por meio de nenhum desenvolvimento natural e que só se contacta por uma espécie de nebuloso ‘salto’ metafísico”²⁰². Em Leonardo a “actividade racionalizante não pode deixar de afirmar, e de aceitar, o que a liberdade e a dimensão moral da pessoa exige como pressuposto necessário: o absoluto, Deus”²⁰³. Não se trata, portanto, à maneira de Kant de postular Deus, mas afirmar a sua existência e a sua verdadeira transcendência, pressupondo um esforço de maior compreensão e de maior unidade. Passará de uma perspectiva gnoseológica para uma perspectiva ontoteológica. Um Deus que não é o abstracto Absoluto, surgido por necessidade lógica na resolução do problema do uno e do múltiplo, mas um

²⁰⁰ Cf. FEY, Édouard – *O Ensino da Filosofia em Portugal*. Lisboa: Separata, 1978, p.9. Também Cf. SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida. Dois Termos da sua Antropologia Filosófica*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981, pp.34-35.

²⁰¹ ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico...*, p.203.

²⁰² BRITO, António José de – “Pensamento e Realidade...”, ..., p.101.

²⁰³ GAMA, José – “Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia Portuguesa”, in GAMA, José – *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, p.225.

Deus Pessoal e Criador, que não pode ser objecto de uma intuição intelectual imediata, mas pelo caminho de aproximação e convívio que passa pela liberdade e pela responsabilidade da vida moral.

O “pensamento de Leonardo é rigorosamente claro e consequente como o de nenhum outro pensador português e que a sua obra, a despeito de todas as barreiras da incompreensão que se lhe opõem, está destinada a desafiar a usura do Tempo”²⁰⁴. Está chegada a hora da reconciliação e da justiça para tão ilustre pensador e escritor português, que na sua honestidade intelectual e na sua profundidade, e originalidade, tudo dentro de uma metafísica moral e religiosa, buscou sempre a dignificação da pessoa e a espiritualização do Universo. Foi “abandonado pelos correligionários do livre-pensamento, hostilizado pelos marxistas que sentiram a sua oposição frontal aos humanismos antropolátricos (nazismo e comunismo) e a defesa do humanismo cristão. Por outro lado, ainda não tinha criado raízes no meio católico, onde alguns o viram com desconfiança, ou esperavam sinais mais evidentes de posicionamento político conforme aos ventos dominantes”²⁰⁵.

A oscilação entre discurso racional-dialéctico e discurso literário-poético, a intercomunhão de filosofia e ciência, por um lado, e poesia e oratória, por outro, tornaram a sua obra, para alguns críticos, um tanto enigmática²⁰⁶; mas a sua propalada irregularidade e dispersão é mais aparente que real²⁰⁷. Como disse Afonso Botelho: “Não consigo deixar de pensar que as críticas feitas a Leonardo Coimbra, baseadas na sua suposta falta de rigor filosófico, não decorrem propriamente dos tão alegados exageros imaginísticos mas sim da visão desses críticos que deixaram de ter sensibilidade ao modo tão próprio do pensamento português de integrar o estético, iluminado pela sensação, na fria especulação racional”²⁰⁸. Aqui a dialéctica científica eleva-se até à consciência e à pessoa, onde o pensamento inflecte sobre si mesmo e alarga-se à experiência estética, moral e religiosa²⁰⁹. Assim, o nosso filósofo “foi, antes de mais, em toda a sua obra escrita, como nas suas lições e discursos, um filósofo, no verdadeiro sentido da palavra, um amante e pesquisador da sabedoria, procurando-a com afã, acima de tudo, e comunicando-a com generosidade, com sentido de missão; foi um intelectual comprometido, buscando humildemente a verdade e transmitindo-a apaixonadamente, para bem dos concidadãos, elevação moral do povo, espiritualização do homem e do Universo. Por isso, granjeou não apenas admiradores, mas discípulos, que o tomaram como Mestre, pois despertou neles a vocação para o pensamento especulativo”²¹⁰.

²⁰⁴ DIONÍSIO, Sant’Anna – “Duas Palavras”, ..., p.15.

²⁰⁵ ALVES, Ângelo – “A hora da reconciliação e da justiça para Leonardo Coimbra”, in *Humanística e Teologia*, X (1989) 3, p.291

²⁰⁶ Manuel B. da Costa FREITAS apelida este pensamento de *itinerante* – “A recorrência de uma constelação de temas e expressões facilmente identificáveis confere ao seu pensamento, aparentemente errante, estrutura e dignidade de construção fundamentalmente itinerante” [vid. “O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.5].

²⁰⁷ Cf. DIONÍSIO, Sant’Anna – “Duas Palavras”, ..., p.14.

²⁰⁸ BOTELHO, Afonso – *Três Mestres...*, p.34. Também Cf. MARINHO, José – “Apologia de Leonardo Coimbra”, in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Lisboa: IN-CM, 2001, p.607.

²⁰⁹ Cf. ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico* ..., p.81-83.

²¹⁰ Idem – “Introdução Geral à Edição Crítica”, ..., p.26.

Genuíno filósofo, as “suas preocupações ideais mais instantes são de ordem transcendente e religiosa. Vive em constante indagação, procurando desvendar o Mistério latente no homem, na natureza e na vida. E serve-se de todos os meios ao seu alcance – da ciência e da arte, da moral, da filosofia e da religião, até, por vezes, da metapsíquica e suas experiências. (...) Convivente e extroverso, mostrava-se irónico e mordaz com os presumidos, acessível e condescendente com os simples. Por isso, foi admirado e vilipendiado, indómito e temido. Mas sempre predominaram nele a amor à verdade e aos mais altos valores morais e religiosos, bem como a generosidade de coração”²¹¹.

A obra de Leonardo Coimbra é matricialmente filosófica, pelo menos ao nível da fundamentação, elevando-se sempre ao plano transcendental e metafísico. Contudo, a dimensão religiosa está sempre presente em todos os seus escritos, desde o primeiro artigo (*A Doida* de 1905) ao último livro: “A estrutura nuclear do sistema é presente desde o primeiro até ao último livro: o princípio da imanência gnosiológica, da identificação entre pensamento e ser, definidor de todo o idealismo, apenas com a diferença da actividade construtora da Razão terminar, no primeiro livro, em noções e no último, no juízo; e a razão, que era modelarmente científica, agora se chama experimental. Também é reafirmado o dualismo ontológico e metafísico: criacionismo humano e criacionismo divino”²¹². Mas em alguns escritos explicitamente. Este é um conúbio que vai desenvolver ao longo de toda a sua vasta obra: “intuicionismo metafísico, de ordem estética e moral, portanto, pré-racional; religião clássica reduzida à experiência transcendental da união com o Todo, do sentimento do Infinito, da busca do Ideal, em que se concentram as aspirações das almas; redução do Cristianismo a uma forma, porventura a mais perfeita, desta religiosidade cósmica”²¹³. Uma fase de formação e aprofundamento do sistema criacionista em que se encontram imbricados, mesmo confusos, a metafísica, a religião e o cristianismo. Só a partir da década de 20, mais propriamente 1923, autonomizam-se pelo reconhecimento do lugar específico e irredutível dos mesmos. A crítica dos seus pressupostos teóricos favorece uma conceptualização completa e abrangente. Só no livro, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, distingue de modo insofismável a metafísica de religião, e religião natural de religião sobrenatural, reconhecendo ao Cristianismo a sua especificidade a partir do facto da Revelação. Sem, jamais, esquecer que a finalidade íntima e constitutiva do seu pensamento, seu verdadeiro *leit-motiv*, é uma metafísica moral e religiosa. “A intencionalidade profunda de todo o seu labor, no plano especulativo, é construir uma filosofia da liberdade e uma metafísica moral e religiosa; e, ao nível prático, libertar o homem de qualquer absoluto, moralizar a sociedade e espiritualizar o Universo”²¹⁴. Uma metafísica, não apenas implícita e diluída, mas sistematizada, consciente e crítica.

²¹¹ Idem – “A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro”, ..., pp.192-193.

²¹² Idem – *Leonardo Coimbra. 1883-1936...*, p.34.

²¹³ Idem – “Filosofia e Religião no Criacionismo de Leonardo Coimbra”, in *RPF*, LI (1995) 1, p.89.

²¹⁴ Idem – “Teoria e experiência metafísicas no pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.180.

A sua originalidade²¹⁵ está na tentativa de junção de um idealismo fenomenista e dialéctico ao intuicionismo metafísico, de raiz estética e moral. A sua dialéctica “não é a dialéctica negativa ou da contradição, figurada pelo círculo dos círculos, como em Hegel; não é a dialéctica da complementaridade ou da contrariedade, em tríades sucessivas, descendo do abstracto ao concreto, como em Hamelin; não é uma progressão em linha recta, quer no plano horizontal, como em Aristóteles e na mecânica galileiana, quer em plano ascendente, como em Bergson e Teilhard de Chardin; não é um círculo fechado, o eterno retorno do mesmo, como em Platão e Nietzsche; não é uma espiral concêntrica, em círculos sobrepostos, subindo por saltos, como no materialismo dialéctico; mas uma espiral em círculos indefinidamente alargados, em alongação assintótica que se dilua sobre si mesma, tornando-se esfera e centro, como em Parménides”²¹⁶. Este método dialéctico e construtivo é um sistema filosófico que afirma o espírito humano como criador e podendo opor afirmações ideais ao fluxo sensual. Mas é também pedagógico, que num progressivo esforço chega a Deus sem abandonar o mundo e a humanidade, num humilde e heróico esforço. Numa atitude de confiança, que brota da continuidade da vida moral, não esquece a existência do mal e a dificuldade em o justificar. Assim, só a virtude é caminho para Deus; a afirmação da sua vontade moral. É uma concepção global da realidade, uma ontologia geral, que na mónada religiosa descobre uma infinita maturação moral de virtudes e inesgotável fonte de bondade. “É por isso humilde e heróico. A sua atitude perante Deus é de confiança vinda da continuidade da vida moral, e, por isso, nunca esquece que o caminho de Deus é o da virtude. Atravessou o mundo e, não o tendo esquecido, não ignora o mal e as dificuldades de o justificar. A afirmação da sua vontade moral (ainda que solitária) em frente ao Universo amoral é um dos momentos do seu caminho para Deus”²¹⁷.

O conceito e a ideia de *Deus* mantém em trajectória, por amplificação, as suas primeiras intuições, conservando algum do originário significado que possui na teologia clássica, no que diz respeito ao Criador, o Ser divino, quer no que concerne à diferença ontológica entre Deus e o mundo²¹⁸. Não se confunde, portanto, com o imanentismo panteísta de Bento Espinosa, nem com o evolucionismo do Deus-Ideia de Hegel. O teísmo abstracto e/ou a forma agónica de Antero de Quental e o emanatismo de Sampaio Bruno, ou o Deus abscondito de Cunha Seixas e o deísmo de Amorim Viana, nada tem a ver com ele. Nem os admirados Teixeira de Pascoaes e Guerra Junqueiro com a dialéctica dos contraditórios divinos, ou o estimado e grande pensador Henri Bergson, do qual denuncia o seu panteísmo, são caminhos trilhados por ele. Sem esquecer a sua pertença à chamada *escola portuense*, que tem como uma das suas maiores características, e do mais de singular do pensamento português, “a visão de que o pleno sentido e realização das supremas possibilidades do mundo, do homem e da história é indissociável da sua transfiguração no divino ou no

²¹⁵ Cf. JÚNIOR, Teófilo – “O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Seara Nova*, nº11 (1. IV.1922), pp.287-289.

²¹⁶ ALVES, Ângelo – “O método criacionista e Leonardo Coimbra: sua natureza e figuração”, in *Leonardo Coimbra. Filósofo da Liberdade e do Amor Infinito*. Lisboa: Fundação Lusíada, 2003, pp.105-106.

²¹⁷ C, p.20.

²¹⁸ Cf. SANTOS, Delfim – *Da Filosofia*. Lisboa: Livros Horizonte, s.d., p.97: “O conceito de existência não pode ser aplicado universalmente se, de-facto, ele tem sentido para qualquer uma das esferas de realidade”, por isso Deus super-existe...

absoluto. Divino ou absoluto entendido como plenitude e infinito a manifestar e realizar integralmente, numa global santificação dos entes e do existente que, compondo uma unidade harmoniosa, lhes abre um regenerado horizonte de possibilidades, ou, noutro sentido, como plenitude e infinito unicitário, ou não dual, a reintegrar na abolição das diferenças individuais e específicas. Na inalienável tensão entre o teleológico e o escatológico, ou seja, entre a finalidade de um processo que ainda a não realiza plenamente e a plenitude eternamente instante do *último*, do sumo, daquilo para além do qual nada mais há, simultaneamente o mais distante e o mais íntimo, conforme nos ensina a língua grega, há assim, em ambos os casos, uma considerável pulsão religiosa e mística”²¹⁹ da *escola portuense*²²⁰. Mas Leonardo Coimbra também transmutará ou superará esta indelével influência, como na feliz expressão de Sant’Anna Dionísio ao apresentar o pensamento teodiceico de Leonardo Coimbra na resolução do *sentido* do uno e do múltiplo, superando o *panteísmo* de toda a espécie até chegar ao *teísmo* pessoal, que Dionísio não terá compreendido bem como (ou nunca quis aceitar a transmutação e/ou superação operada em Leonardo ao longo da sua obra) – “um Ser transcendente e excedente, mas não insular”²²¹.

Na sua primeira fase o homem cristão é uma espécie de Prometeu libertado pela luz de Cristo, onde num sentido que é profundamente racionalista e naturalista, reduz o cristianismo ao papel de religião da liberdade e do amor, a uma moral cósmica de libertação e espiritualização do Universo. Seguindo o princípio de *máxima racionalização*, entre os extremos do empirismo puro e do racionalismo puro, dialéctica e ascensionalmente, defende a racionalização da intuição (Criacionismo). Uma filosofia que será a estética da liberdade e a moral da beleza, criando liberdade e beleza. Acentuando o seu racionalismo destaca-se da intuição de Henri Bergson²²², pois, nem o racionalismo puro, nem a intuição pura existem. Mas a razão é superior à natureza, em virtude da sua idealidade, poder criador e/ou liberdade, e a intuição, com a sua riqueza e fecundidade, não deixa de ser o dado ou recebido: o irracional/o irreduzível. O seu método anuncia, desde o início, a sua intenção metafísica que concretiza na síntese filosófica. A análise científica é colocada na base do sistema, melhor, onde este medrou, como uma gnoseologia como condição de segurança e garantia sólida para a metafísica. Pois o seu critério é de verdade o seu racionalismo, que resulta duma actividade elaborando oposições e que, assim, a ciência é real e racional, de noções e não de cousas, desde o inerte, ao espírito e liberdade. Resultando desta análise o valor da arte e da filosofia, como complemento da ciência.

²¹⁹ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “Profecia, Messianismo e Utopia no Pensamento Português e sua Repercussão na *Escola Portuense*”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2002, p.457.

²²⁰ Cf. DUQUE, João Manuel – “III. Entre filosofia e teologia (Escola Portuense)”, in DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, 87-110.

²²¹ DIONÍSIO, Sant’Anna – “Sentido do Uno e do Múltiplo no Pensamento Teodiceico de Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p.138 (3).

²²² Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – “O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista. Em torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson”, in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, pp.165-186.

Esta filosofia, apelidada de *Filosofia da liberdade*²²³, expressão que espelha todas as possíveis vias de “acção reflexiva em exercício sobre a sociedade e suas instituições, sobre a moral pessoal ou colectiva e sobre a ética, a ciência e a epistemologia, a arte e a estética, a metafísica e a religião”²²⁴. O seu universo é uma sociedade de consciências, e a consciência, feita pessoa, é actividade livre e criadora, que chegada ao seu foco, reflecte, e depois de ter construído, de passagem, a Arte, também, para a realização da pessoa, vai construir uma religião. Assim, o verdadeiro sentido do Cristianismo é a liberdade. Uma liberdade que se conquista pelo pensamento. Liberdade dada ou passiva e liberdade possuída ou activa, marcando a sua diferença por uma dialéctica de passagem do homem natural ao homem espiritual²²⁵. A liberdade é o próprio espírito, “o dinamismo ascendente e amplificante que transfigura a natureza a que a vida se suspende e atinge, em forma de consciência, a própria realidade divina: a noção de Deus”²²⁶. A pessoa só chega a Deus, depois de se apreender como mónada, quando o pensamento se encerra nas suas próprias entranhas, por um processo de ascensão espiralada. Atinge a vida religiosa, neste momento metafísico, o máximo de realidade. E do infinito divino podem irromper as grandes personalidades religiosas (Cristo é um afloramento divino). Deus está em tudo e tudo está em Deus, panenteísmo, Deus e o Universo, distinguindo-se e compenetrando-se.

Um idealismo mitigado²²⁷ e um dinamismo ontológico pluralista, onde Deus surge como o máximo de realidade, apreendido pelo pensamento dialéctico, construtor da mesma realidade, e nunca fora das mónadas e da sua vida religiosa. É mais *filosofia religiosa* do que filosofia da religião, na senda de um sistema neokantiano e pós-hegeliano. A religião é meramente natural, uma atitude individual, da ordem do sentimento e da aspiração moral, um imanentismo sem base racional suficiente para afirmar a Transcendência absoluta. Mas esta encontra-se fora do catolicismo e de todos os reformismos, reduzindo-o a *um criacionismo moral*, que aumenta a virtude e o amor e o expande pelo cosmos, fazendo crescer o Reino espiritual. A década de Vinte é crucial na transmutação deste imanentismo para o *Deus cristão*...

O *irracionalismo* é a própria liberdade criando conceitos e símbolos novos incessantemente. Francisco de Assis é um destes *livres*, como verdadeiro herdeiro daqueles “que têm o frémio dionísio da vida que nasce e se expande, gloriosa e exuberante, pela vastidão do cosmos. Essa vida que nasce e se expande é o Amor, o Amor cósmico, perfeito, sem egoísmo nem exclusões”²²⁸. O Reino é divino, espiritual, e Deus, que se distingue do mundo, não está fora do mundo nem existe sem o mundo. O seu panenteísmo, recusando o niilismo de Nietzsche, não escapa ao imanentismo de Deus, parecendo mais uma obra do criacionismo humano. Não há revelações que de fora da consciência imponham uma ciência, uma moral ou uma religião. Todas são obras do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa,

²²³ Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – “O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia”, ..., p.8.

²²⁴ PIMENTEL, Manuel Cândido, o.c., p.158.

²²⁵ Cf. Ibidem – “A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra”, in AA.VV. – *História do Pensamento Filosófico Português. O Século XX. Vol. V. Tomo I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, p.94.

²²⁶ SANTOS, Delfim – “Actualidade e Valor do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, III (1956) 1, p.61.

²²⁷ Cf. BRITO, António José de – “Pensamento e Realidade...”, p.105-106.

²²⁸ ALVES, Ângelo – “Teoria e experiência metafísicas ...”, ..., p.215.

as edifica. Todo “o esforço de espiritualização do homem sempre foi esforço de libertação e busca dum novo grau de solidariedade”²²⁹. O seu Criacionismo, neste primeiro período, concluiu que a filosofia termina em religião e só por esta, em última análise, o homem se tornará livre; contudo, a religião terá de ser individual e cósmica, metafísica e moral, construída e não recebida (logo, jamais uma revelação), servida pela estética e artes – *criacionista*. Na obra *O Criacionismo*²³⁰ há uma transcendência real, porém é fruto do poder criador da pessoa moral, tornando-se religiosa e atingindo a máxima altitude moral. Este crescimento moral contínuo tem a sua razão única numa plena finalidade moral do Universo: Deus.

Para o filósofo portuense a escolha entre teorias alternativas é feita por convenção e acordo social, nunca por imposição autoritária. Esta liberdade, que caracteriza o acordo convencional, de sobremaneira em ciência, sem olvidar que se insere num movimento mais vasto e humano, de encontro de almas, não meramente psicológico, mas igualmente espiritual. Este tem uma meta, uma finalidade, a de tornar possível a unidade plena dos seres humanos e, mais ainda, de toda a realidade. Perspectiva evolutiva de carácter metafísico, superando o biologismo evolucionista darwiniano, aproxima-o de Teilhard de Chardin²³¹ (a prevalência da energia psíquica sobre a energia física e afirmando que há uma só Energia constitutiva da Unidade Plena do Cosmos e o movimento consciente do Universo reunindo em si todas as consciências em ascensão evolutiva para a consumação absoluta e final no ponto Ómega, preserva a identidade) – “Para uma alma ávida, viajar e ler, são duas alegrias iguais: ler é viajar na profundidade e amplidão das almas; viajar é ler nos corações, que se nos aproximam, a mesma ansiedade que em nós levamos, é ver nos olhos dos homens as paisagens de que se alimentam, é encontrar numa mais opulenta diversidade uma maior e mais profunda unidade. / É (...) apontar como astro remoto um puro Sol espiritual, onde, como raios dispersos, para lá duma lente e convergindo no foco, se casem em amor as diversidades das almas”²³². Não se trata de um simples direito, cívico ou outro qualquer, mas é a condição necessária da aventura da humanidade a caminho da unidade no Amor/em Deus.

“Mas o problema de Deus não pode pôr-se sem pôr o problema da realidade, sem mais. Por isso é preciso encontrar uma noção última, abrangendo toda a realidade e, assim, aplicável também a Deus. Essa noção é a de ‘mónada’ que significa todo e qualquer ‘direccionismo de matéria’ ou seja, toda e qualquer actividade unificadora, que implica um excesso sobre os seus instrumentos. Se Deus existe, a realidade será constituída por Deus e as mónadas”²³³. Ele é o vértice da pirâmide e o pensamento só o atingirá pela progressão dialéctica. “Mónada” é o nome dado a todo o direccionismo de matéria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência. Mas o pensamento não se fica

²²⁹ SANTOS, Delfim – “Dialéctica Totalista”, in *Obras Completas de Delfim Santos. I. Da Filosofia*. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p.34.

²³⁰ Cf. MARINHO, José – “Textos sobre Leonardo Coimbra”, in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol. IV. Lisboa: IN-CM, 2001, p.70.

²³¹ Cf. PATRÍCIO, Manuel F. – *Leonardo Coimbra e Teilhard De Chardin*. Évora: Edição da Universidade de Évora, 1983.

²³² RE, pp.14-15.

²³³ ALVES, Ângelo – “Teoria e experiência metafísicas ...”, ..., p.225.

no primeiro momento da dialéctica filosófica; através da vida religiosa e da continuidade da sua vida moral, passa ao momento metafísico ou transcende-se a si mesmo, pela referência ao Todo, dando-se ao Infinito, presente no pensamento como aspiração e possibilidade ilimitada²³⁴.

O sentimento religioso é o sentimento social transcendentalizado e o sublime é o momento máximo da dialéctica estética. “Sendo a Religião situada e originada no nível superior da dialéctica do sentimento e sendo esta obra do pensamento, não pode considerar-se como um dado bruto, nem um simples auxiliar dos sentimentos altruístas. Enquanto construída e não recebida, servirá de meio de acção ou instrumento de liberdade, de que a pessoa se serve, e não pode conceber-se como mística e absorvente substância a diluir e desfazer, na sua bruta imensidade, as consciências individuais”²³⁵. A religião é um mero fenómeno interior e/ou imanente, momento da dialéctica do sentimento e do pensamento. Não é, portanto, de estranhar que na dialéctica religiosa encontremos todos os cousismos das anteriores. A questão de Deus parece surgir numa disjuntiva do problema do significado humano, ou super-humano, mas finito, e o significado absoluto da moral – é a consciência moral um acidente humano ou a mais íntima realidade e essência? A resposta está numa monadologia, onde o mundo é um sistema dialéctico de noções. O mundo é um pluralismo de mónadas, e a realidade do universo é um *socialismo cósmico*. Esta monadologia é uma metafísica moral e religiosa, bem como uma metafísica do conhecimento. Esta sociedade é a máxima realidade a que se chega, mas as mónadas religiosas manifestam uma contínua maturação de virtude, em si mesma uma fonte inesgotável de bondade, traduzida em amor e fraternidade. Deus, se de facto existe, será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão das mónadas. É nesta experiência interior que se coloca a questão/problema de Deus, sendo Deus a única actividade a que o mundo não faz obstáculo.

Deus, o *infinito excesso*, que não se manifesta fora da apreensão das mónadas, está implicado na continuidade da vida moral e afirma-se no nosso pensamento como Ideal inatingível, para o qual caminhamos, assintoticamente, com alegre confiança e porfiado esforço²³⁶. Esta filosofia não se limita a compreender e explicar o que é dado pela ciência na imediata representação do ser, mas transcende o próprio dado, pois esta realidade apresenta-se como carência do que é inferior e em trânsito para o que é superior. Funciona como um pólo de atracção, termo de desejo ou razão de fim, como um poder ausente a solicitar a liberdade e a generosidade das mónadas religiosas. Mostra a necessidade da metafísica, à qual se abre a filosofia criacionista, terminando em religião. “O momento metafísico do pensamento chega à sua última síntese, à conceção última da realidade, como sociedade cósmica, composta por Deus e pelas mónadas. A filosofia criacionista apresenta-se, portanto, como um idealismo mitigado, um dinamismo ontológico pluralista, em que Deus surge como o máximo de realidade, apreendido pelo pensamento dialéctico, construtor da

²³⁴ Cf. GAMA, José – “Do Enigma à Verdade, no Pensamento Português Contemporâneo”, in SUMARES, Manuel/CATALÃO, Helena B./GOMES, Pedro M.D. Valinho (org.) – *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia/UCP, 2010, p.216-217.

²³⁵ ALVES, Ângelo – “Filosofia e Religião ...”, ..., p.110.

²³⁶ Cf. PACHECO, Maria Cândida Monteiro – “O sentido da intuição no pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.49.

mesma realidade e nunca fora das mónadas e da sua vida religiosa”²³⁷. Mas, e sobretudo depois da *Razão Experimental*, a filosofia não se reduz a um papel secundário, tendo em contas os resultados e desenvolvimentos científicos como caminho para mais humanidade (*espiritualização crescente*). “O irracional criacionista é (...) o princípio de excedência do pensamento e do ser leonardino. O racional e o irracional (...) não são duas realidades ontognoseológicas diferentes, mas são complementares”²³⁸. Este princípio é inconfundível, permanecendo distinto na relação, unificando a multiplicidade e justapondo-se e superando o racional – fonte e acção criadora, de inventividade. Contudo, é igualmente fonte da continuidade moral e originária dos sonhos de beleza e das humildes obras de bondade que ergue e sustenta todo o Universo. Assim, “Deus nunca é chamado mónada suprema, porque a mónada é actividade de síntese e unificação de oposições, diversificada pelo seu ritmo, liberdade ou excesso de acção. E Deus é actividade pura, não admite oposição, infinita actividade de bem, sempre pronta e dadivosa, que não tem instrumentos de acção sucessiva e delimitada, a única actividade a que o mundo não faz obstáculo”²³⁹. Este *infinito amor*, que ergue e sustenta o Universo, não é anterior, nem posterior às mónadas, mas contemporâneo, enquanto profundo motivo e valor da sua acção. Deus não está no princípio e no fim do tempo abstracto e homogéneo; não é um absoluto em frente de outro absoluto. A relação Deus-criatura é concebida como relação da parte ao todo. A criatura é em Deus e por Deus. Nem a criatura é sem Deus, nem Deus é sem a criatura. O Ser apresenta-se, pois como uno-plural e não se concebe, ainda, a transcendência absoluta.

A categoria vital de *excesso*²⁴⁰, no pensamento de Leonardo Coimbra, explica o puro doar divino do ser, pura dádiva sem obstáculo, sublinhando, simultaneamente, o que há de irredutível na relação do pensamento às suas obras. Esta irredutibilidade autoriza o mesmo mnésico excesso que dialecticamente apela à invenção o pensamento. A própria relação do real com o pensamento processa-se pelo mnésico excesso, esforço dialógico pelo trabalho contínuo, sem repouso nas formas do pensado. A excedência do real sobre o pensamento justifica a teoria da intuição criacionista. Uma intuição que contacta directamente a realidade, pela qual o pensamento se encontra enraizado em atitude de convívio e compreensão, legitimando de idêntico passo, cognitiva e metafisicamente, a abertura da razão criacionista para o mistério do ser e sua auscultação. As doutrinas que estacionam no pensado, repetidamente reprovadas pelo nosso filósofo, são apelidadas de *cousismo*. Lutou, sempre e sem esmorecer, contra todos os cousismos. O *cousismo* consiste na tendência do pensamento para se imobilizar nos momentos inferiores da dialéctica da invenção, ou, mais concretamente, o pensamento pensado a que se opõe o pensamento pensante. Este reage dialecticamente às obras da sua criação e as excede pela criação. O outro petrifica o dinamismo do saber, quer em ciência quer em filosofia, deturpando, mesmo levando à morte, a essência criadora do próprio pensamento. O exemplo mais denunciado é o que sucede no materialismo, mas muitas são as formas de *cousismo* que elenca nas suas diversas

²³⁷ COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo. A Recepção de Kant em Leonardo Coimbra*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012, p.46.

²³⁸ Ibidem, o.c., p.90.

²³⁹ ALVES, Ângelo – “Filosofia e Religião ...”, ..., p.117.

²⁴⁰ Cf. DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012, p.285.

obras. O *cousismo* moral, fonte do egoísmo e do mal, será combatido por ele a partir de uma concepção do mal fundamentalmente ética e não ontológica. Assim, o mal não tem essência real, como já outros pensadores portugueses pensavam (Antero de Quental, Amorim Viana, ...), mas a sua origem está na própria humanidade. O egoísmo tendencial do ser humano é o grande veio de explicação do mal. Esta é uma oposição clara com Sampaio Bruno, para quem o mal tinha um estatuto ontológico. A filosofia criacionista encaminha-se, então, para uma concepção otimista da história como obra de apelo à fraternização do ser humano e dos povos.

O conceito, ou talvez melhor, a categoria *Amor* exerce um papel fundamental no desenvolvimento da sua obra filosófica²⁴¹. Leonardo une na sua filosofia do Amor *eros* e *ágape*, ao contrário do que faziam na altura alguns religiosos e hodiernamente faz a sociedade secular²⁴². Este, mais do que uma atracção ou simpatia universal imanente ao englobante cósmico, manifesta-se dotado duma dinâmica perfectiva que aponta a transcensão e a qualificação de suas gradativas instâncias. É na união a outro ser que o homem simultaneamente convive, ou faz conviver, sem espúrio verniz moral, a imagem da divindade e a herança da animalidade que coabitam o ser humano. Duas opções se põem diante de Leonardo para que o amor sexual, sem se anular como tal, se converte em amor espiritual: “fazer da comunhão humana rasto e veículo de transfiguração esponsal no divino, ou quedar escravos dos encadeamentos do desejo, da posse e do prazer, sendo arrastados na maior degradação das pulsões centrífugas duma libido privada de superior orientação”²⁴³. Só a primeira opção interessa ao nosso filósofo, pois na união do casal ecoa uma concórdia firmada em transcendentais núpcias. Saudade e amor dum Amor mais belo e inesgotável.

O Amor é a perfeição em Deus, como *infinito amor amante*, e não como plenitude indiferente por ausente de desejo. É a própria *vida do Amor* em que se insere em altura, extensão e profundidade, como a relação com Deus, através do amor de todos os seres, em que a relação das criaturas, superada até ao divino é a relação das consciências suspensas duma Consciência de todas as relações. A harmonia brota, e consequentemente a felicidade, dessas relações em conhecimento e amor, que do Homem ao Universo as alargasse e aprofundasse²⁴⁴. Para Leonardo, todo o empreendimento humano tem a realidade da

²⁴¹ Cf. TEIXEIRA, António Braz – “O Homem no Pensamento Português Contemporâneo”, in *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, pp.97-99. Também Cf. MONTEIRO, Alina T. – “O Amor idealizado no pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Humanística e Teologia*, XI (1990) 2, pp.199-214 – este texto é uma leitura depauperada e errada sobre o conceito/categoria do *amor* e seu papel na filosofia leonardina.

²⁴² Cf. BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “A Experiência Erótica...”, ..., pp.314-317.

²⁴³ Ibidem – “Da Teoria Leonardina do Amor”, in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, p.126.

²⁴⁴ João Duque faz uma crítica a Leonardo Coimbra, numa nota de rodapé (nota 35: “Aqui manifesta-se, contudo, um limite na visão teológica de Leonardo Coimbra, que concentra a sua concepção de Deus-amor na relação entre Deus e o mundo ou o ser humano. Tal concentração leva-o, contudo, a considerar Deus em si como um ser solitário, impossibilitado de amar. Só na relação à sua Criação Deus realizará o seu amor – aliás se realizaria como amor atual. Seria, por isso, dependente da Criação para ser o que é. Essa é, aliás, a possível aporia da concepção judaica de Deus, que parece constituir o pano de fundo da concepção leonardina), que não me parece ajustada. De facto não é possível fazer *teo-logia* se Deus e o Universo (Mundo e Humanidade) forem pensados como absolutos separados. Contudo, tendo em conta a obra completa, mesmo o texto de *A Alegria, a Dor e a Graça*, perceberemos a evolução/transmutação/superação de Leonardo na sua concepção de Deus e do conceito basilar da sua filosofia, *relação*. A citação de *A Alegria, a Dor e a Graça* penso querer

proximidade ou distância indicada no amor de Deus. O humanismo cristão, cada vez mais o seu, afirmando a unidade da humanidade no amor e a espiritualização da matéria em instrumento, reflexo e translúcido símbolo, mesmo sinal, desse amor. Cristo, Encarnação desse Amor, na História e no Universo, é o símbolo e o sinal vivo das obras de conversão nesse Amor. O Deus do nosso filósofo é o Deus da Caridade, “precisamente Aquele que melhor se inscreve no corpo vivo da história e do agir humano, mediante uma ética transfigurada, em que as obras sejam inspiradas concreções da Graça. A Caridade e a humildade são o timbre da ‘Visão franciscana do mundo’, cuja fraternidade na Origem eleva a mera justiça social ao ‘amor dos homens em Cristo’”²⁴⁵.

Seguindo a índole franciscana da sua espiritualidade, sabe que a verdadeira renúncia e o verdadeiro estado de Graça, passa pela aceitação sem exclusões de que todo o existente apreende centelhas divinas. Afastado, cada vez mais, das ilusões positivistas e antropolátricas do seu tempo, sem resvalar para uma espiritualidade desencarnada e acanhada em fórmulas arcaicas, e até ressentidas, torna-se o maior núncio da fraternização pelo espírito. O mal torna-se redimível, não pela aniquilação, mas pela conversão/transformação/transmutação. Reconhecendo ao *Amor* uma posição cardeal, encontra-o subjacente a todos os planos e níveis do ser e do conhecimento. É inesgotável e actual criação, excedente e contemporânea realização dadivosa e instantânea informação, imediata irradiação do *Inominado invisível* que os cria. O *Amor* é génese num sentido, desde sempre no nosso filósofo, eminentemente espiritual, metafísico e cristão, “o inexaurível fluido envolvente dum Mistério omnipresente, concomitantemente exterior, interior e transcendente”²⁴⁶. O que mais aumenta quanto mais se dá... pois o *amor é parinte*. “O amor é, com efeito, o centro e a raiz de todo o criacionismo. Na verdade, se o ser ou a realidade é o infinito enchendo e animando o nada, um irracional criando a razão e a ordem, um excesso de ser sobre todas as razões e conceitos – (...), em sua essência, a razão é razão cósmica, infinita e activa – e se a realidade, sendo ‘uma sociedade, um conjunto unificado, um sistema de eficazes actividades’, se resolve em acção do pensamento que a cria pelo conhecimento e em acção divina que a cria pelo amor unificante, então o amor inciado, ou seja, o próprio Deus, é o sustentáculo dos mundos”²⁴⁷.

A Graça e o Amor são essencialmente o Infinito dessa Presença fundante, e infinito excesso, do Universo, sobrelevando as formas que cria e sustenta. Um permanente transbordar de plenitude, identificando-se por aproximação do *Irrracional*. A questão do amor humano coloca a questão do Amor divino, que excede o primeiro, sendo dimensões de uma mesma Omnipresença, desde a excedente e dadivosa plenitude até à mais carente e mínima realidade, preenche todos os domínios e níveis do Ser. Tal concepção não implica imobilidade dos níveis ontológicos de Ser. A *visão ginástica* reveste-se de grande

dizer outra coisa – “O Silêncio da Montanha fez-se o murmúrio dos vales, como a Solidão de Deus se fez amor entre os homens” – pois como nesta imagem alegórica a relação/amor de Deus e Universo são inseparáveis [vid. DUQUE, João Manuel, o.c., ..., p.101].

²⁴⁵ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “Da Teoria Leonardina do Amor”, ..., p.138.

²⁴⁶ Ibidem – “Da Teoria Leonardina do Amor”, ..., p.127.

²⁴⁷ TEIXEIRA, António Braz – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo – *Obras Completas*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2005, pp.13-14.

significado, pois permite indagar como pode o menos representar o mais. O menos exemplifica a essência que o supera, na mobilidade e dinamismo das estruturas simbólicas de todos os planos de realidade. Assim, do finito ao infinito reverbera uma mesma harmonia, dando nos planos diferenciados de cada identidade os planos diferenciados de todas as alteridades. É a harmonia de um Todo, como acordo e interpenetração amorosa. O Universo é sobretudo uma interiorização, onde pensamento e ser se interpenetram em íntimo parentesco, mas, igualmente a impossibilidade da sua coincidência; daí a artificialidade da distinção interior e exterior. Assim, a Razão Experimental representa, em cada um dos momentos, o mais amplo acordo possível entre liberdade do finito ser pensante e as suas ligações experimentais com a mais vasta realidade solidária. O Reino de Deus dá-se no acréscimo de Graça que o Amor propicia ao laboro humano no mundo, pois a eternidade é “pura *invenção do Amor* (...) que só *vive e convive* no permanente excesso do Si Mesmo!”²⁴⁸.

“A função hermenêutica e epistemológica do amor é dada pelo seu ‘amplo poder de procurar analogias’, religando os movimentos da alma à harmonia das coisas no desvelar duma latente ‘obediência ao mesmo frémio divino. Todo o significado é fruto da convergência do amor, que anima a inquirição do sujeito bem como a manifestação do objecto’”²⁴⁹. Esta concepção vai permitir a Leonardo Coimbra considerar as mais nobres actividades do ser humano como prolongamentos do primordial movimento, levando a escrever em *A Alegria, a Dor e a Graça* a ciência, a arte e a filosofia como *órgãos sexuais secundários*²⁵⁰. Só pelo *Amor*, que tudo une, tudo é e em nada se resume e esgota, captamos a essencialidade da diferença e fazemos prova de humildade no prescindir de uma visão finita. Propõe um *Amor activo*, bem ao modo da Caridade cristã, e não uma mera contemplação estética e gnoseológica à maneira da filosofia helénica. “O amor está na abertura ao excesso dum sentido que no universo nos engloba, arriscando a diluição do petrificado num consentimento, que, por transmutação da perspectiva, desvele o sentido já oculto em resplendor ‘de acção criadora e presença divina’. A visão do universo como um todo que excede as partes, provido dum Fim que transcende os fins individuais, mas que, o apelo à conversão da visão e do ser, eleva o indivíduo a pessoa, como janela e porta aberta para o Infinito da Graça que anima a própria totalidade, é simultaneamente próxima e cristãmente optimista formulada por Platão, na linha da tradição clássica, em termos dum ordenamento e duma lei imutável”²⁵¹.

As noções de *consciência* e de *memória* são fundamentais nesta nova abordagem da experiência. A *consciência* em Leonardo Coimbra, segundo António José de Brito, não pode ser considerada consciência transcendental, por duas razões de factores: “1) porque se tem generalidade não é integralmente universal, ficando-se no máximo pela extensão da sociedade à medida do mundo, 2) porque é algo que surge num processo, num devir, com origem na matéria e depois na vida e uma consciência transcendental, essa, jamais está apenas no termo do que quer que seja, pois que tem de ser princípio e fim

²⁴⁸ EC, p.462.

²⁴⁹ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “Da Teoria Leonardina do Amor”, ..., p.134.

²⁵⁰ Cf. ADG, p.68.

²⁵¹ BORGES, Paulo Alexandre Esteves – “Da Teoria Leonardina do Amor”, ..., p.135.

simultaneamente”²⁵². Esta é uma consciência de psique social em permanente expansão e alargamento, conhecendo através de uma razão dinâmica que se une à experiência e não tem certezas imutáveis. O conhecimento é obra de um acordo social e a realidade é uma obra da liberdade e da acção solidária do pensamento: permanente criação. A consciência leonardina tem o seu padrão na consciência empírica, psicológica, e alargada ética e socialmente, assumindo um papel de meta e garantia para a qual tende o desenvolvimento de tudo o resto. Supra-pessoal e cósmica mas não transcendental, rigorosamente universal e necessária. Deus como consciência cósmica não é uma substância mas uma actividade. Está em contínua evolução e em contínuo trabalho de compreensão, penetração e assimilação da realidade, que só gradualmente se vai revelando. A execução deste esforço pressupõe uma certa liberdade relativa, organizando e dispondo, apta e convenientemente, os dados da experiência. Abre-se ao mundo e, em contacto com a realidade, realiza-se. A *memória* é o princípio universal de conservação, pois sem memória não existir um universo mas uma série de criações de Universo: “pela memória o espírito opõe-se ao fluxo material e liberta-se da transitoriedade da vida”²⁵³. A vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direcção dum sistema material. Está implicada nas relações do espaço e do tempo, subtraindo ao cosmos o próprio aniquilamento provocado pelo crescimento incessante da entropia. Sem memória não poderia haver novas criações unificadas no Ser. Seria o caos. Contudo é uma criação contínua, sem cortes nem perdas, mas em continuidade. Existem duas espécies de memória e, consequentemente, duas espécies de vida: *memória biológica* (impessoal ou implícita) e *memória pessoal* (moral) / vida biológica (física, individual) e vida pessoal (moral, espiritual). Só no mundo da vida moral encontramos uma explícita memória criadora, pessoal e livre, colocando as questões de sentido espiritual. Assim, a memória é a faculdade de conservação, e não só de criação, biológica e espiritual. Assim, a vida sobrenatural é a vida consciente, pois é um Universo que se possui na amorosa memória de Deus²⁵⁴.

A *vivência saudosista*²⁵⁵ aparece como uma ruptura ou suspensão frente ao fluxo contínuo em que a vida nos arrasta e o juízo de valor revelado no sentimento de superioridade do passado em relação ao presente. “Como realidade espiritual e transcendente, a saudade é saudade do Éden, da Pátria donde o homem foi escorraçado como consequência da acção da sua vontade contra a união amorosa com Deus criador. Assim, em seu mais radical sentido, a saudade é ‘a lembrança da Pátria com o desejo do regresso’”²⁵⁶. Ou, como afirma Pinharanda Gomes, “a saudade se revista não somente de uma cariz existencial e passadista, mas de um carácter futurante, messiânico, e, pois, de um dinamismo

²⁵² BRITO, António José de, a.c., p.95.

²⁵³ MORUJÃO, Alexandre Fradique – “Ciência e filosofia no pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.69.

²⁵⁴ Cf. TEIXEIRA, António Braz – “Criacionismo e saudade no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), pp.122-123.

²⁵⁵ Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – “O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia”, ..., p.16. Também Cf. RIVERA, Enrique – “San Francisco en el pensamiento de Leonardo Coimbra”, in *Naturaleza y Gracia*, XXVII (1980) 1, p.72-73.

²⁵⁶ TEIXEIRA, António Braz – “Introdução à Filosofia da Saudade”, in *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993, p.125.

teológico (tanto em soteriologia como em escatologia) ”²⁵⁷. Todavia não se reduz a um mero recordar vencido, mas é desejo e esforço activos, alentados na esperança de recuperar situações transactas. Uma lembrança activa e purificadora como demonstrou em *Sobre a Saudade*: uma “anamnese criadora”²⁵⁸. A saudade “denuncia não apenas uma carência ou ausência particular, concreta, finita, mas, através de todos os bens finitos e particulares, uma carência e uma ausência de qualquer coisa que está sempre para além de nossos limitados horizontes. Não é regressando, pois, que nos libertamos da dor na saudade vivida, mas caminhando e prosseguindo. A saudade é uma tensão para o futuro”²⁵⁹. O homem situado de Leonardo, condicionado por uma natureza dada, não se encontra plenamente realizado, mas a fazer-se. Esta dialéctica interna, da saudade, digamos, é anterior à dialéctica consciente, como fenómeno originário – “o homem nasce e a sua vida interior desperta em desejo de regaço materno”²⁶⁰. Este viver na e da saudade é a vivência do ser humano enquanto não acontece a plena e completa reintegração do tempo que dispersa e a glorificação do corpo que divide e separa. A saudade “é o sentimento da presença de cada *mesmo* em todos os *outros*”²⁶¹. O sentimento de ir a caminho de uma maior presença, Deus – permanente invenção do amor que une sem separar, aumentando a vida e superando a cisão, a separatividade e a queda. Este é um protesto dos *argonautas do mistério* (os poetas, os sábios, os santos, os artistas em geral) contra o esquecimento e a morte, o resgate de todos os seres abandonados. “É a redenção do tempo pela reintegração ou recuperação do passado com que o presente prepara e forma o futuro. É pois uma luta do eterno contra o tempo que decorre e flui”²⁶². Mas é preciso dizer que a saudade não constitui por si só uma filosofia²⁶³, mas é uma experiência vital e concreta de uma realidade metafísica nos seres finitos. É o sentimento no ser humano de uma unidade desfeita, mas, simultaneamente, desejo e luta pela sua reposição. Mas será Jesus, Deus e Homem, a concretizá-lo: “Jesus é a saudade de Deus e do homem unindo-se num ósculo”²⁶⁴.

Leonardo Coimbra levou a crítica kantiana a sério, tomando posição por uma filosofia que estude a razão teórica e prática, não pretendendo “elaborar propriamente uma gnoseologia mas sim uma ‘análise’ gnoseológica; antes de uma filosofia, uma ‘reflexão’ sobre a filosofia”²⁶⁵. Fazendo uma interpretação, que me parece correcta, dos conceitos fundamentais e da filosofia crítica do filósofo germânico, tinha aceitado a crítica feita por Arthur Hannequin a Kant²⁶⁶, mesmo com algumas reservas, reduzindo-a ao universo físico (não ao nível do mecanismo), e de acordo com a crítica de Kant às provas da existência de

²⁵⁷ GOMES, Pinharanda – *A Teologia de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, p.100.

²⁵⁸ PIMENTEL, Manuel Cândido, o.c., p.574.

²⁵⁹ FREITAS, Manuel B. da Costa – “Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, IV (1958) 21, p.280.

²⁶⁰ SS, p.321.

²⁶¹ FREITAS, Manuel B. da Costa – “O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia”, ..., p.13.

²⁶² Idem – “Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra”, ..., p.290.

²⁶³ Cf. Idem – “O tema da saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra”, ..., p.434.

²⁶⁴ J, p.280.

²⁶⁵ SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida. Dois Termos da sua Antropologia Filosófica*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1991, p.131.

²⁶⁶ Cf. CAEIRO, Francisco Gama – “Nota acerca da recepção de Kant no pensamento filosófico português”, in *Dispersos*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 1999, pp.219-222.

Deus. “Anulada estava, pois, a certeza nodular da ‘*Crítica da Razão pura*’ de que o homem está condenado (devido ao pressuposto carácter inalterável da razão) a conhecer apenas o *fenómeno*. Nesse ponto, Kant, longe de ser, como ele mesmo se supusera, um Copérnico da filosofia, desempenhara (no dizer ácido do filósofo português) uma espécie de papel de Ptolomeu atardado, visto que muito antes dele outros mais audazes – como Protágoras ou Zenon de Eleia – haviam apontado a capacidade de adaptação da razão a realidades imprevistas”²⁶⁷. Não deixa de notar o pensamento reservado do filósofo do criticismo, que divisava Deus como postulado da razão prática. Ao contrário de Kant ou do kantismo, não há dois mundos sobrepostos, em virtude de preconceitos racionalistas (Kant continua a ser essencialmente dualista), como se a experiência pudesse explicar e justificar a sua possibilidade. Assim, em *A Razão Experimental*, somos encaminhados para um outro tipo de experiência, não só empírica, mas igualmente metafísica (afastando, mais uma vez da gnoseologia kantiana). É com as novas conquistas da ciência (Einstein, Max Planck, ...) que deixar cair a noção sujeito-objecto, bem como as certezas absolutas, mas sobretudo a ideia do valor dos apriorismos como fundamento da experiência e da ciência. Não há sujeitos puros, nem objectos puros.

Para o nosso filósofo, à maneira de Kant, só pela actividade moral se poderia chegar a Deus, mas critica a filosofia transcendental, incapaz de perceber a realidade como excesso. Leonardo Coimbra tentou superar Kant no sentido de não dividir a realidade, o pensamento e a razão, com uma razão sem descanso perante uma intuição inesgotável. Começa a defesa duma razão experimental contra a razão formalista, transcendental. “Basta (...) analisar a gnoseologia empirista e formalista, em seus pressupostos e incoerências internas, para vermos ruir todas as demais construções nelas fundadas”²⁶⁸, sobretudo em Kant, pelo menos em intenção, usa um método dedutivo-analítico (mas na prática, talvez, indutivo-construtivo), na busca do condicionalismo da ciência e da moral supostas absolutas.

Em *A Razão Experimental*, texto basilar para esta questão, a experiência não se apresenta separada, tornando-a “via privilegiada e superadora de antinomias, para a própria razão se validar, mediante o acordo duma razão experimental, como vínculo que permite unificar as diferenças antes estabelecidas”²⁶⁹. A experiência é progressiva, dinâmica e variável, e meio que a razão elege para se verificar (nem razão pura, nem experiência pura), com os conceitos fundamentais de *acordo social* e *abraço*. Se o primeiro conceito é de ressonâncias jurídicas e ético-sociológicas, o segundo insere a actividade judicativa num nível ontológico. Esta é traduzida essencialmente nas categorias de mistério e finitude²⁷⁰. Esta é uma metáfora dinâmica e afectiva, um processo solidário e ascendente, de convergência simultaneamente unindo e diferenciando, que tem a sua manifestação superior na organização da sociedade. Este realiza e fundamenta a vocação ontológica de toda a realidade. O princípio de toda a razão torna-se a própria realidade transcendente, personificação infinita do modelo do abraço. A experiência “não é mais que a história ou a imagem deste esforço ético e religioso

²⁶⁷ DIONÍSIO, Sant’Anna – “Valor da Ciência para Leonardo Coimbra”, ..., p.363.

²⁶⁸ FREITAS, Manuel B. da Costa – “O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, III (1957) 15-17, p.336.

²⁶⁹ CAEIRO, Francisco Gama – “Nota acerca da recepção de Kant...”, p.221.

²⁷⁰ Cf. PINHO, Arnaldo, o.c., p.155.

da vontade em atingir a eternidade. O significado metafísico da *Experiência* reside na acção da livre vontade amorosa e no horizonte ideal da visão de Deus²⁷¹. O problema de Deus confunde-se com o significado que tal conceito representa para cada um, que só pela e na experiência se pode debater esta questão. De sobremaneira as *experiências-síntese*, metafísicas e religiosas, o que existe de mais nobre em nós e faz o apelo constante à unificação de todas as experiências parcelares, numa dialéctica dinâmica criacionista de vontade de harmonia e conservação dos valores que dignificam a pessoa humana. A vida torna-se o caminho para o mundo espiritual da onnipresença do Amor de Deus. A experiência de Deus é analógica, dando-se na ruptura ontológica entre a realidade transcendente de Deus *Criador* e a realidade imanente das criaturas. Em Leonardo Coimbra o que “fundamenta a sua metafísica, não é apenas a experiência científica e a experiência ética da organização social, mas é a Experiência ontológica da relação essencial do pensamento com o Ser, que se dá na integralidade sintética das diferentes experiências da consciência”²⁷².

Assim, os argumentos clássicos “comummente aduzidos para provar a existência de Deus, tomados isoladamente cada um de per si referem apenas uma experiência particular, um momento abstracto da Experiência integral ou experiência-síntese, que a todos superiormente unifica e harmoniza”²⁷³. Assim, no texto *A Existência de Deus*, e denunciando que a causalidade final e eficiente, sem alcance metafísico, mesmo no Criacionismo, o argumento físico-teleológico provaria apenas um arquitecto, não ultrapassando o direccionismo biológico. Por seu lado, o argumento cosmológico, nada provando por si, fazendo recurso ao argumento ontológico, tem sentido na construção dialéctica da realidade superior ou noção última, pelo pensamento: a mónada. Estes dois argumentos são interdependentes e complementares, como dois aspectos parciais de um só argumento. Por outro lado, “a força do argumento ontológico está em demonstrar que essa ideia de perfeição, donde se parte, não é um simples conceito *a priori* sem valor de realidade, mas uma ideia *viva* e operante haurida na própria existência”²⁷⁴, logo, simultaneamente, é um argumento *a posteriori*, quer na experiência moral, quer na experiência religiosa. “Leonardo rejeita, na prova da existência de Deus, os empirismos e os inatismos, valorando a experiência psicológica, em que o acto de conhecer é o acto de construir”²⁷⁵. Penso que o nosso filósofo, em linha com a mais genuína tradição judaico-cristã, está convencido que a noção de Deus não se deixa provar por argumentos teóricos, mas brota de uma exigência da pessoa moral. Pela actividade moral, sobretudo nas suas primeiras andanças, à maneira de Kant, mas superando-o, é que se pode chegar a Deus, pois “afirma a capacidade nativa da inteligência perante a realidade, penetrada de pensamento ou inteligibilidade”²⁷⁶.

²⁷¹ DIMAS, Samuel, o.c., p.27.

²⁷² Idem, o.c., p.118.

²⁷³ FREITAS, Manuel B. da Costa – “As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, V (1959) 25, p.305.

²⁷⁴ Idem, ibidem, ..., p.319.

²⁷⁵ GOMES, Pinharanda, o.c., p.184.

²⁷⁶ FREITAS, Manuel B. da Costa – “Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra”, ..., p.492.

Recuperando o argumento ontológico, apoiado em Descartes²⁷⁷, com subtis contornos anselmianos, observa que não se pode concluir imediatamente a existência de um ser perfeito, da ideia de perfeição. Não parte de uma ideia abstracta de perfeição, mas da própria experiência – “a revalorização do argumento ontológico (...) passa por um elemento *a priori* e por um elemento *a posteriori*, isto porque não repugnaria a Leonardo aceitar o argumento ontológico de Santo Anselmo, assim como não repugnaria aceitar o elemento *a posteriori* de São Tomás, resultante da experiência de fé, da manifestação e concomitantemente da sua existência ontológica, real. (...) Leonardo prova a existência de Deus a partir de um elemento mitigado *a priori* e de um elemento *a posteriori*, com recurso à experiência”²⁷⁸. Mas o conhecimento pode crescer pouco a pouco, aumentar gradualmente, como argumento infalível e muito certo da imperfeição do mesmo, não podendo, por isso, ter em si, potencialmente, as perfeições atribuídas a Deus. Então, a nova forma do argumento ontológico é a experiência deste esforço gradual do pensamento, na pessoa livre e religiosa, construindo o seu poder de acção para vencer todos os limites materiais e elevar-se até à vida religiosa, unindo-se ao todo, através das suas obras, e dando-se a um contínuo acréscimo de virtude, levando o pensamento da foz à nascente. Esta é a melhor expectativa ou possibilidade, do pensamento criacionista, de/para chegar a Deus, sempre a partir dos pressupostos da Modernidade. Ou como magnificamente resumiu Ângelo Alves: “por meio da análise aturada da actividade científica, em todos os níveis (físico, psicológico e sociológico), por meio da análise do próprio acto de julgar e de querer (acto espiritual criador da ciência e da natureza), por meio da análise das implicações superfísicas do próprio Universo (a vida e a memória), o homem é posto perante o problema da existência de realidades que alicercem todas as realidades conhecidas, da procura do traço de união entre a matéria e o espírito, em suma, da existência de Deus”²⁷⁹. Procura, então, dar novo sentido ao argumento ontológico, “concluindo a existência de Deus, não já da ideia abstracta de perfeição, mas sim da *ideia viva*, que, realizando obras de perfeição sem limites, leva ‘a concluir por uma longínqua fonte dessa perfeição, que alimenta as obras de uma perfeição ascendente realizando-se em vida’”²⁸⁰.

Outras provas apresentadas, são a *embebência de ontológica* e a *matemática*. A ideia de participação ou *embebência ontológica* aparece como elemento fundante do seu pensamento filosófico-religioso, resultante da noção de irracional e de excesso amor de Deus (só Deus existe por essência e tudo o demais só existe por participação). Esta é uma concepção solidária do Ser e dos seres, bem como do mundo, cujo núcleo irradiante e aglutinador é o criador amor divino... “A participação realiza-se pela criação, que implica necessariamente Deus como causa eficiente e exemplar, ao contrário das correntes simplesmente panteístas e

²⁷⁷ Cf. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – “Leonardo Coimbra (1883-1983), pensamento e sociedade”, in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, nº especial (1983) Dezembro, p.128. Também Cf. PINHO, Arnaldo – “Experiência e conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra”, in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 1-2, pp.16-17.

²⁷⁸ COSTA, António Martins da, o.c., p.442.

²⁷⁹ ALVES, Ângelo – *O Sistema Filosófico...*, p.159.

²⁸⁰ TEIXEIRA, António Braz – “Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa”, in *Carmelo Lusitano*, (1984) 2, p.105.

emanatistas”²⁸¹. A doutrina da participação e da exemplaridade é o pressuposto primordial da teoria da embebedência ontológica. Leonardo Coimbra não faz teologia, mas abriu caminho a soluções de raiz teológica. Uma filosofia de relações teológicas. Talvez à maneira de Maurice Blondel, declarando “implicitamente que o nosso querer está radicado no Ser ao qual se dirige o nosso desejo, a nossa ânsia, a nossa constância e a nossa dinamicidade. Estar embebido e embeber-se é ser participante, é revelar a *condição contingente* do ser precário que ergue os braços para um Outro que resolva a equação entre o desejo e a posse plena do objecto querido”²⁸². Parte dos dados duma metafísica da contingência e da insuficiência humana e na dialéctica do próprio direccionismo imanente do querer humano supõe já um complemento no *necessário único*. É uma busca de Deus nos postulados mais íntimos do espírito. Em *A Razão Experimental* apresenta a prova *matemática* da existência de Deus – “Por outro lado, a ligação não *biunívoca* do espírito e da matéria, na base da matemática, mostrando directamente aquele criar funções que esta recebe e aceita (as previsões célebres), revela uma tal superioridade do espírito que faz compreender a geral sedução dos matemáticos para uma concepção idealista do universo”²⁸³. Esta é uma intuição leonardina que como homem de fé, as experiências e as vivências, não somente intelectuais, a maior prova da existência de Deus. Como se fosse uma “terceira via”²⁸⁴.

“Para Leonardo, a questão em torno do religioso passa, necessariamente, pela aceitação de um Deus que nem seja nem um demiurgo, um ser ordenador do mundo, à boa maneira platónica, nem o resultado de uma produção do espírito, também à boa maneira cartesiana, mas sim um Deus transcendente, infinito, criador do homem e do mundo. Aqui o criacionismo já não se identifica com a capacidade que o homem tem de criar noções, ideias ou formas de pensamento, mas o criacionismo leonardino, ao nível religioso, identifica-se com ação de Deus na história do homem”²⁸⁵. Concluindo, o Deus de Leonardo Coimbra é o Deus dos cristãos católicos, assumindo a sua dimensão de homem de fé que desagua na sua conversão (e/ou reintegração) na Igreja Católica. No texto *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* é mais do que evidente esta atitude de corpo e alma. Esquematicamente é uma passagem sucessiva de uma metafísica, para uma ontologia e, finalmente, para uma ontoteologia, para a qual a década de Vinte foi decisiva na sua transmutação.

A influência do aristotelismo tomista ou, mais propriamente, do Tomismo renovado²⁸⁶, ter-lhe-á chegado por autores como Jacques Maritain, de quem possui três textos na sua biblioteca. Ou, sobretudo, de Maréchal de quem encontramos quatro textos (os seu famosos *Cadernos*, textos de grande qualidade e de grande influência no Tomismo renovado e Neo-

²⁸¹ FERREIRA, João – “A «Embebedência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, V (1959) 24, p 195.

²⁸² Idem, ibidem, pp.197-198.

²⁸³ RE, p.162.

²⁸⁴ COSTA, António Martins da, o.c., p.447.

²⁸⁵ Idem, ibidem, p.365.

²⁸⁶ Cf. FREITAS, Manuel B. da Costa – “Leonardo Coimbra. Incidências positivistas na sua Filosofia”, in *RPF*, XVI (1960) 2, p.169. Também, Cf. PATRÍCIO, Manuel F. – “O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (Contribuição para o estudo do Problema)”, in *RPF*, XXXIX (1983) 4, p.426.

escolástica). Sem dúvida que Sertillanges²⁸⁷, pela quantidade de obras, 11, e mais uma obra em colaboração com Boulanger, me leva a concluir ter sido este dominicano decisivo, igualmente, no seu conhecimento de São Tomás de Aquino. Ou o texto de Blaise Romeyer e de Pierre Descoqs, S.J., sobre São Tomás e a escolástica, como o de Étienne Gilson (1925) e de Bernard Landry (1929). *Le Thomisme et la Critique de la Connaissance*, 1933, de Régis Jolivet. O salto, transmutação e/ou superação, encontra nestas obras do tomismo renovado o trampolim necessário e suficiente para a nova abordagem da questão de Deus em Leonardo Coimbra, que terminará na sua conversão ou regresso ao Catolicismo.

A doutrina do acto puro criador e o princípio da diferença ontológica parecem ser transições directas do *Criacionismo bíblico* para o *Criacionismo leonardino*, que muito contribuíram para evitar a deslocação filosófica de Leonardo Coimbra para o panteísmo, o deísmo, o evolucionismo e o emanatismo neoplatónico²⁸⁸ dos seus contemporâneos. O seu teísmo, fecundado no húmus cristão, do qual nunca abdicou, e, segundo alguns, a sua atitude emotiva da razão teórica diante do mistério trinitário da Pessoa, que o levou a uma concepção personalista de Deus, harmonizando o poético e contínuo convívio com a figura de Jesus, fundamental para a interpretação escatológica e soteriológica da existência. A sua metafísica e ontologia, desenvolvendo a sua reflexão sobre o ser e a estrutura da subjectividade humana, conciliam a razão com a intuição, a indagação racionalizante com a visão do ser como “verdade” e como “excesso”. A sua teoria criacionista não se limita à teoria clássica, mas aumenta-a por sentidos imprevisíveis, aplicando-a a traduzir a capacidade de criação da humanidade, quer no pensamento quer em todas as esferas da sua experiência. Com as noções de “memória inventiva” e “razão experimental” revela o poder inventor cósmico da vida. Uma *aproximação* da doutrina da criação divina e contínua, explicada pela “memória inventiva” e pela “razão experimental”, procedendo à unificação da razão teórica com a razão prática, traduzindo melhor o que há de essencial no conceito de experiência humana, como nas de saber e cultura que a mesma gera. Um permanente transfigurar da inventividade, obrigando o ser humano à superação do inventado e do conhecido. Não se pode estranhar, portanto, que tenha apresentado o pensamento humano como pensamento criador, nunca estacionado no criado, tal como o pensamento divino, pois criando ser, a cada instante excede o que cria.

O conceito de *analogia* em Leonardo Coimbra, segundo Afonso Botelho, “não é (...) a via do conhecimento traçada pelas duas linhas indeterminadas ‘do mesmo e do outro’ – sempre paralelas mas sempre opostas. A analogia é o acesso e a presença da unidade originária. Determina-se em cada momento porque é actual, ou actualiza a unidade, e indetermina-se pelo mistério, também em cada momento”²⁸⁹. O abandono do pensamento unívoco e a passagem a um pensamento analógico é a solução para o dilema da univocidade

²⁸⁷ Cf. VELOSO, Agostinho – “Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra (Considerações sobre «O Criacionismo»)”, in *Brotéria*, LXVIII (1959) 6, pp.635-636.

²⁸⁸ Cf. QUADROS, António – “Mestre de Mestres ou Do magistério de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.165.

²⁸⁹ BOTELHO, Afonso – “Leonardo Coimbra: A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA”, in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p.97.

e da equivocidade, ou do panteísmo e do ateísmo²⁹⁰. Pois admitida a pluralidade de compreensões do real e a sua não incomensurabilidade, reforça neste o conceito basilar de *relação*. O descobrimento do tomismo, interpretado na linha de Maréchal, tornar-se-á chave de leitura dos enigmas que mais o perturbavam, que desde a primeira hora pressentia confusamente²⁹¹. A teoria de analogia do ser “implica a possibilidade da relação dos diferentes a algo comum, que unifica”²⁹². O sistema metafísico do filósofo português desempenha esta função englobando a diversidade de compreensões e compreensivo da diversidade dos seres e dos saberes, e simultaneamente unificando. Assim, “pode partir de análises estritamente científicas, para tirar conclusões teológicas, não por extrapolação de mundos separados, mas porque neles encontra ligações que permitam certa unificação da compreensão do real, a única que permite verdadeiro conhecimento, sobretudo o conhecimento do sentido ou da teologia do todo, como teologia de cada uma das partes”²⁹³.

Sempre se considerou um filósofo, nunca um teólogo, nem a crítica lhe atribuiu, jamais, esse epíteto, contudo, o trabalho hermenêutico de Pinharanda Gomes propende a classificar como *teologia*, “já porque adopta o princípio de que não pode haver filosofia sem teologia, já porque o criacionismo tem implícita uma abertura e até um apelo à revelação e ao sobrenatural, já porque o filósofo português, adepto do livre pensamento, acabou por aderir à Confissão Católica. Com os seus pressupostos dinâmicos e dialécticos (...) o criacionismo jamais poderia cristalizar numa forma de saber. Por isso, a evolução do filósofo e do seu pensamento apela para um suplemento de sobrenatural que, embora difuso no trânsito da poesia para a filosofia e desta para a teologia, é bem sensível e importa explicitar”²⁹⁴. Contudo Pinharanda Gomes destaca a unidade do pensamento e da vida em Leonardo Coimbra. Deus está em toda a parte da sua obra, “sem ter solicitado um tratado separado, na especialidade. A teologia surge como um interior da filosofia, qual oculto arroio que percorre o verde prado das inquirições e dos enigmas, e onde todos os veios de água afluem. A teologia não é outro campo a par da filosofia; a teologia é um elemento, ainda que soerguido, da paisagem da filosofia”²⁹⁵. Assim, a religião é apresentada como um factor de base e não de conclusão, cumprindo-se necessariamente numa teologia fundamental servida por um discurso filosófico e orientada para uma prática de vida. A escada da sabedoria, de que se ocupa a gnoseologia de Leonardo Coimbra, demonstra uma sequência de graus que a formam: poesia, filosofia, ciência, teologia. Pertence à arte uma maior capacidade libertadora do homem e a filosofia é o órgão da liberdade, que situando-se entre o real e o ideal acaba em teologia, como grau supremo ou vértice da escada da sabedoria. Não é de admirar que toda a obra de Leonardo, onde a teologia não significava senão o valor teológico da metafísica, permanecia aberta à revelação, superando a pura teodiceia. Afastado da instituição católica não se encontra afastado da teologia, mas longe, talvez, ainda da

²⁹⁰ Cf. DIMAS, Samuel, o.c., pp.320-321.

²⁹¹ Cf. MAGALHÃES, António – “Iniciação ao moderno Pensamento Português”, in *RPF*, X (1954) 4, p.506.

²⁹² DUQUE, João Manuel – *Fronteiras – Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, p.113.

²⁹³ Idem, ibidem, ..., p.114.

²⁹⁴ ALVES, Ângelo – “Bibliografia”, in *Humanística e Teologia*, X (1989) 2, p.276. Também Cf. Gomes, Pinharanda, o.c., pp.57-58.

²⁹⁵ GOMES, Pinharanda, o.c., p.51.

teologia dogmática e, mais claramente, da profissão de fé. A questão de Deus, da sua existência, é sobretudo o problema do significado humano. Afirmar Deus é já afirmar a sua existência, arriscando-se mais do que o que se afirma.

O “encontro com Cristo era inevitável e toda a sua trajetória de homem e de pensador se pode resumir em função de Jesus Cristo: uma fuga de Cristo à busca de Cristo, um reencontro consigo, ao reencontrar realmente o mesmo Cristo, quando o reconheceu sob as mesmas aparências, que o tinham afastado”²⁹⁶. Assim, a figura de Cristo, cada vez mais central no pensamento leonardino, aparece revestida de atributos da ortodoxia cristã – como pessoa viva e Deus humanado, a Verdade, a Beleza e a Bondade. “Afirmar Cristo como afloramento divino em tais condições equivale a um alto grau de consciência, grau esse conhecedor dos riscos que, portanto, corre, sob pena de faltar à verdade. Num Universo que uma onda de amor imponderaliza, Leonardo reconhece Cristo como florescência do espírito de Deus”²⁹⁷. Depreendendo daqui as necessárias consequências antropológicas, para além de uma concepção personalista e de um humanismo liberal, apresenta o Homem como criado e centro da Criação. A aproximação tomista destaca-se na distinção entre graça natural e sobrenatural /criada e incriada, identificando-a com Cristo, graça encarnada. É pela cristologia que concilia o seu idealismo com o Cristianismo²⁹⁸, pois a síntese entre Deus e o mundo concretiza-se em Cristo, analogia do ser concreta e evento único e irrepetível na história e na natureza. “Parece que o que terá acontecido terá sido mais a aplicação de conceitos filosóficos à teologia, transfigurando-os a partir da transcendência que descobrira na Cristologia”²⁹⁹, fiel à nossa mais genuína tradição portuguesa³⁰⁰.

Era um homem, de facto, profundamente empenhado³⁰¹ pela ciência, reflexão teórica que uma formação universitária possibilitou, ao longo da sua obra, em permanente diálogo com a filosofia. O nosso filósofo é, sem dúvida, um epistemólogo de base eleática, apoiando-se no pensamento de Heraclito e na reconstrução pitagórica para elaborar o seu sistema criacionista de base triangular (heráclito-pitagórico-platónica), mas, homem atento ao seu tempo, e particularmente de uma actualidade sem par no conhecimento científico, “adiciona os complementos modernos quer galiláicos, quer cartesianos, quer newtonianos, quer mesmo relativistas (einsteinianos) embrechando-os numa visão espiritual platónica”³⁰². Mas não se trata de uma absolutização da ciência, como explicação máxima e única da realidade, mas, “metodologicamente, como meio de revelação do valor do espírito e consequente determinação dos limites e situação da mesma Ciência”³⁰³. Defendendo e entendendo que a ciência não está no mesmo plano da filosofia, mas que esta se encontra num outro domínio

²⁹⁶ MAGALHÃES, António – “Cristo na Obra de Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, VIII (1961) 1, p.101.

²⁹⁷ GOMES, Pinharanda, o.c., pp.111-112.

²⁹⁸ PINHO, Arnaldo, o.c., pp.180-181

²⁹⁹ Idem, ibidem., p.181.

³⁰⁰ Cf. GAMA, José – “Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia Portuguesa”, ..., pp.219-240.

³⁰¹ Cf. CAEIRO, Francisco Gama – “Prefácio ao volume III dos *Dispersos* de Leonardo Coimbra”, in *Dispersos*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 1999, pp.57-60.

³⁰² AIRES-BARROS, Luís – “Do criacionismo de Leonardo Coimbra ao paradigma de Thomas Kühn”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p. 112.

³⁰³ MAGALHÃES, António – “A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *RPF*, XII (1956) 4, p.345.

da existência espiritual, não arbitrário, vindo “na última das experiências a experiência decisiva ou integral das relações dos saberes e a integral experiência do espírito humano face a face consigo próprio. (...). A interrogação metafísica arrebatava-nos do universo peculiar das nossas certezas, incluindo a certeza científica, para um horizonte de questionamento aberto, para uma nova dimensão que nos projecta acima de tudo, para lá da positividade fenomenal: atira-nos para o domínio da presencialidade do ser, para a questão das questões, a mais profunda, que é, por isso mesmo, a mais originária”³⁰⁴.

Todavia, para a definição desta *epistemologia criacionista*, muito concorreu a influência decisiva de Poincaré (talvez uma das maiores influências, desde o início até ao fim, no pensamento leonardino). Assim, como afirma Aires Barros, podemos aferir que “o entrelaçamento da visão criacionista leonardina com o enfoque comodista e parcimonioso de Poincaré desagua na definição estrutural-paradigmática de Kühn que hoje temos do pensamento científico, mutável, suportado pelo tripé clássico heraclitiano-pitagórico-eleático que tem mantido constante a sua tutela enquadrante do pensamento da humanidade”³⁰⁵. Em ciência não há factos feitos, experiências e teorias absolutas e isoladas, pois a própria certeza e objectividade pertencem à categoria da relação. É uma filosofia da ciência de carácter dinâmico, vindo na pessoa humana um ser moral aberto à dimensão espiritual da realidade e produtor dessa mesma ciência. “A filosofia, não obstante receber luz das ciências, vai além destas, unindo o científico e o moral”³⁰⁶. A razão experimental assume a função do acordo ou certeza, que paulatinamente, mas segura, surge na evolução humana. Assim, a actividade científica nunca pode ser considerada como um compartimento estanque da existência humana (nos seus significados, problemas e interrogações). Uma actividade eminentemente moral e espiritual (consequentemente não é possível a *neutralidade* moral) e fundadora da elaboração de uma mais vasta teoria geral do conhecimento (sempre associadas uma antropologia, uma metafísica e uma teologia). A ciência “é acima de tudo uma sucessão de rupturas de *preconceitos*, determinados pela ansiedade de *achar* perspectivas mais amplas da verdade e mais compreensivas daquilo que os Gregos chamavam o ser (= *ontos*)”³⁰⁷.

A técnica, ou melhor, o tecnicismo, hoje tema de reflexão filosófica, no tempo de Leonardo Coimbra não o era (recorda-me Heidegger), quando afirma que “o exclusivismo da vontade técnica parece ser a monstruosa forma da consciência humana hipnotizada, num dado período histórico, pelo vertiginoso crescimento das suas possibilidades de acção material”³⁰⁸. A essência da técnica não é algo de técnico, ao invés, trata-se de uma questão de ontologia fundamental, inscrito no histórico do esquecimento ocidental do ser. Não sendo um problema central em Leonardo Coimbra, é um problema pensado, ora dispersamente, ora articulado e mais esclarecedor. Já em *O Criacionismo* a vida moderna é apresentada como

³⁰⁴ PIMENTEL, Manuel Cândido, o.c., p.314.

³⁰⁵ AIRES-BARROS, Luís, a.c., p.117.

³⁰⁶ GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – “No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra. A Natureza Leonardina da Razão”, in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3, p.109.

³⁰⁷ DIONÍSIO, Sant’Anna – “Valor da Ciência para Leonardo Coimbra”, ..., p.364.

³⁰⁸ RHHS, p.118. Também Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – “A Filosofia Criacionista do Trabalho”, in *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996, p.192.

uma dispersão assustadora, onde a vida interior deixou de existir. Aqui o “lar, o abrigo das ternuras reconfortantes, perdeu-se na vertigem da vida moderna, toda de ruído, ambição e desesperado movimento”³⁰⁹. Esta quebra de relações e a ausência de perspectiva acerca de totalidades essenciais é contrária a uma perspectiva relacional e social, tão querida ao nosso filósofo. Hoje a reflexão mais apurada e interessada da filosofia versa a urgência e a condição de, por ela e através dela, se pensar a própria salvação ou perdição do género humano. Pensar a manutenção, ou destruição, do valor da vida humana na sua identidade original. “O tecnicismo é a ciência voltada apenas para as suas aplicações num plano em que se perde de vista o próprio horizonte original do conhecer”³¹⁰, tudo reduzido a uma mera perspectiva pragmática. O mundo é reduzido a um material disponível, a um posicionamento humano simplesmente usufrutuário. Uma cultura redutora do mundo e da humanidade, e imperialista, como espaço que esgota a totalidade da cultura. Passa de instrumento da acção da humanidade a fim. “O que está em causa não é a ciência só por si. O que deve ser posto em causa é o momento em que a ciência, a partir da sua vocação conquistadora, se pretende instalar como interpretação metafísica e dogmática, quando invade um terreno que não é o seu, mas para o qual pretende ser a única e válida palavra”³¹¹. Na realidade é mais um cousismo com a pretensão de único modelo da razão, acabando por colaborar no esquecimento ontológico fundamental e semeando a confusão entre o ente e o Ser, reduzido a mero fenómeno. O antropolatrismo, “reflexo no vulgo duma excessiva estima da cultura científica”³¹², é o ser humano orgulhoso e sobranceiro, auto-suficiente na sua contemplação e das suas conquistas, tornando-se *a medida de todas as coisas*. Eis o verdadeiro ateu, na dispensa de Deus e caminhando para o niilismo da sua existência, destruindo todas as ligações cósmicas. A filosofia de Leonardo Coimbra é uma filosofia da liberdade e da libertação através da convivência e colaboração sociais, que se dá e se constrói no respeito pela diferença, pela alteridade que a relação salvaguarda, pelos diferentes modos de o Ser se dizer.

Para ele só um regresso ao realismo platónico conjuntamente com a crítica à abstracção aristotélica permitirá iniciar a simbólica da ciência moderna, tal como o fizeram Duns Scott, dando à *ideia* de Platão o valor de realidade explicativa, e Occam, libertando a abstracção aristotélica dos moldes biológicos. O platonismo é uma teoria da possibilidade da ciência, da arte e da moral, superando as insuficiências do fluxo de Heraclito e da imobilidade de Parménides. Para Leonardo na ciência moderna os fenómenos são recebidos e elevados à realidade *platónica*, na medida em que os concebe como participantes das ideias puras, mas, simultaneamente, denuncia o apriorismo que inquina esta filosofia.

Esta filosofia tem uma antropologia de base, uma visão personalista, que mais que uma pedagogia definiu uma *paideia*³¹³. Isto é, uma ideia integral de humanidade,

³⁰⁹ C, p.377.

³¹⁰ ALMEIDA, José Carlos S. de – “Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo”, in *Humanística e Teologia*, IX (1988) 3, p.332.

³¹¹ Idem, ibidem, p.333.

³¹² RHHS, p.71.

³¹³ Cf. CAEIRO, Francisco Gama – “Os fundamentos da educação na filosofia de Leonardo Coimbra”, in *Didaskalia*, XVII (1987), p.146.

simultaneamente, pessoa e cidadão. Uma antropologia filosófica, envolvida por um horizonte teodiceico e uma antropagogia filosófica. Álvaro Ribeiro chega a defender que a relação do “personalismo com o criacionismo constitui a tese fundamental do sistema filosófico”³¹⁴ de Leonardo. Não querendo, apenas, conhecer e compreender o ser humano, mas, sobretudo mais radicalmente, esforçar-se pela sua formação até à plenitude da sua humanidade. Uma filosofia *pedagógica*³¹⁵, ou talvez melhor, uma *paideia*. Sem esquecer a sua própria afirmação em *O Criacionismo*: “Este método dialéctico, construtivo, é ao mesmo tempo um método pedagógico”³¹⁶. Contudo julgo que a sua *pedagogia* trata-se de uma verdadeira *paideia* no sentido mais original da palavra. A sua pertinência e acutilância, filosófica e, digo-o com propriedade, teológica, nas suas diversas obras e consequente agir, o seu pensar, deste filósofo da *Renascença Portuguesa*, seja “relido pelas novas gerações, seja o inspirador de uma autêntica e consequente inquietação metafísica, de uma concepção do Homem espiritualista e liberal, aberta aos valores morais e religiosos, culminando num idealismo realista, como concepção global da realidade”³¹⁷.

³¹⁴ RIBEIRO, Álvaro – *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957, p.158.

³¹⁵ Cf. PATRÍCIO, Manuel F. – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992, p. 462.

³¹⁶ C, p.20.

³¹⁷ ALVES, Ângelo – “Bibliografia”, in *Humanística e Teologia*, IV (1983) 1, p.124.

CONCLUSÃO

A obra filosófico-literária de Leonardo é um todo, de difícil interpretação, em contínua maturação e aprofundamento, no essencial, das suas intuições primeiras e de indelével marca existencial. Desde a primeira obra até à última temos um fio condutor. Leonardo seria capaz, só pelo esforço intelectual e existencial, unindo a teoria e a prática, servindo-se das mais diversas categorias filosóficas, independentemente da sua origem, chegar ao *deus transcendente e pessoal*. A década de 20 é prova disso, mas é igualmente a demonstração que o *Deus cristão*, que não se confunde com nenhum conceito filosófico, só pela aproximação da doutrina católica e da filosofia tomista se poderia ter dado em Leonardo. Nos anos 30 perceberá que só pela *Graça* o encontrará, pois procurar Deus é um acto da nossa crença e encontrá-lo é um acto de sua graça. Deus não se prova, vive-se...

Concordando em parte com Sant'Anna Dionísio, por um lado, e por outro com Delfim Santos, a sua *conversão* é um regresso à casa (Parábola do Pai da Misericórdia) que sempre foi sua, mesmo quando a criticava, amadurecendo a sua fé infantil no encontro, pelo esforço da Razão e pelo dom da Graça, com Aquele que responde ao seu ardor de Verdade e Beleza. A década de 20, contributo decisivo para este encontro, definido como *assimptótico*, os conceitos que predominam são verdadeiramente extraordinários. O *irracional* assemelha-se, e muito, “ao sopro do Espírito” (*ruah*) que animou Jesus e Francisco de Assis. Força viva e criadora, não intelectualizadora da vida nascente. *Excesso* e *infinito* abrem portas para além do fenómeno, dos dados do imediato, escancarando portas e janelas para o *Infinito excesso*. Ou a *visão ginástica* que faz percorrer da foz à nascente o rio da vida. A sua *vivência saudosista*, tão peculiar em si, completa a noção anterior em ânsias de regresso. Uma saudade imanente e transcendente e não um saudosismo oco e vazio. Mas relevante parece-me o conceito, categoria, do *Amor*, numa leitura que valoriza a relação erótica não redutora e instrumentalizadora, numa visão espiritualizante do amor humano. Une *eros* e *ágape*, rasgando caminho ao conceito teológico da *Graça*.

Do Tomismo renovado recebe o conceito de *acto puro* que o fará, vincadamente, na década de 30, aceitar Deus como *Criador ex nihilo*. O conceito de *analogia*, vincando mais o de *relação* (verdadeiramente vital na sua filosofia), tornar-se-á pilar da sua ontologia do espírito. Contudo, Leonardo manter-se-á sempre um filósofo, nunca um teólogo, que se inicia verdadeiramente numa epistemologia criacionista de influências diversas, mas sobretudo de Poincaré, numa luta de argumentos contra o cientismo e o tecnicismo. Não está em causa a ciência, mas o papel dogmático, e por vezes metafísico, que pretendeu assumir na sociedade, em todos os seus sectores. Nele, ciência e religião/fé são mais que compatíveis, apontando para a mesma meta: Deus, suprema Verdade e Beleza.

Desenvolveu uma cristologia de cariz evangélico e franciscano, mas sobretudo desenhou, em consequência, a traços muito largos, uma eclesiologia *antecipadora* do Concílio Vaticano II (por esta altura a completar 50 anos do seu início, sendo eminentemente pastoral), bem patente nas suas críticas, desde o início do seu filosofar até ao seu regresso ao seio da instituição eclesial. O *anarquista* é afinal um peregrino (*homo viator*), nunca

estacionado em fórmulas ou práticas intelectualizadoras da vida (da filosofia à religião), sendo sempre capaz de acompanhar Aquele que se fez companhia da Humanidade e de toda a criação: o *bom pastor*.

Desta profunda reflexão leonardina brota, e está simultaneamente de base, uma antropologia, em linha de *hominização* e de *humanização*, que só uma *paideia* poderá esclarecer o homem em busca da sua essência no seu existir. A espiritualização da matéria, de traços platónicos, encontrar-se-á paulatinamente com a doutrina da Encarnação, sublinhando a distinção entre *hominização* e *humanização*. O seu humanismo, mais tarde, com toda a propriedade, cristão, procura, valorizando a história natural da humanidade (*hominização*), a *humanização* do homem e da mulher. O texto *Sobre o amor platónico*, bem como todos os que referem o amor, é, talvez, o primeiro texto mais significativo desta abordagem.

BIBLIOGRAFIA

1. AA.VV. – *Didaskalia*, XVII (1987).
2. *Idem* – *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Segunda Série (1986) 3.
3. *Idem* – *RPF*, LI (1995) 1.
4. *Idem* – *Studium Generale*, VIII (1961) 1.
5. ALMEIDA, José Carlos S. de – “Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo”, in *Humanística e Teologia*, IX (1988) 3, pp.329-338.
6. ALVES, Ângelo – “A Conversão de Leonardo Coimbra. História e Interpretação. Excurso sobre a evolução religiosa de Guerra Junqueiro”, in *Humanística e Teologia*, V (1984) 2, pp.179-217.
7. *Idem* – “A estatura moral de Leonardo Coimbra (À luz de três episódios da sua vida e de dois documentos inéditos)”, in *Humanística e Teologia*, XV (1994) 1-2, pp.61-79.
8. *Idem* – *Humanística e Teologia*, X (1989) 3.
9. *Idem* – “Bibliografia de Leonardo Coimbra: Edição completa de *A Filosofia de Henri Bergson*. Dois artigos não referenciados”, in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 3, pp.275-286.
10. *Idem* – “Introdução Geral à Edição Crítica”, in COIMBRA, Leonardo - *Obras Completas*. Vol. I. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004, pp.9-51.
11. *Idem* – “Leitura Metafísica de *A Alegria, a Dor e a Graça*, obra-prima de Leonardo Coimbra”, in *RPF*, XLI (1985) 2-3, pp.181-208.
12. *Idem* – *Leonardo Coimbra. 1883-1936. Filósofo, Orador e Político*. Porto: Estratégias Criativas, 2007.
13. *Idem* – “Leonardo Coimbra. A primeira dissertação académica, no país, sobre a filosofia criacionista”, in *Humanística e Teologia*, XXIX (2008) 1, pp.169-175.
14. *Idem* – *Leonardo Coimbra. Filósofo da Liberdade e do Amor Infinito*. Lisboa: Fundação Lusíada, 2003.
15. *Idem* – *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.
16. BORGES, Paulo Alexandre Esteves – *Pensamento Atlântico. Estudos e Ensaios de Pensamento Luso-brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2002.
17. *Idem* – “Da Teoria Leonardina do Amor”, in *Democracia e Liberdade*, (1987) Julho-Dezembro, pp.123-163.
18. BOTELHO, Afonso – *Três Mestres do Conhecimento*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993.
19. CAEIRO, Francisco Gama – *Dispersos*. Vol. II. Lisboa: IN-CM, 1999.
20. COIMBRA, Leonardo – *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.
21. *Idem* – *Obras Completas*. 6 Vols. Lisboa: UCP/IN-CM, 2004-2010.

22. COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo. A Receção de Kant em Leonardo Coimbra*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012.
23. DIMAS, Samuel – *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
24. DINIS, Alfredo – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo - *Obras Completas*. Vol. V. Tomo I. Lisboa: UCP/IN-CM, 2009, pp.9-21.
25. DIONÍSIO, Sant’Anna – “Duas Palavras”, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra (A Alegria, A Dor e A Graça. Do Amor e da Morte)*. Vol I. Porto: Livraria Martins Tavares, 1956, pp.7-16.
26. *Idem* – “Valor da Ciência para Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, III (1956) 2, pp.350-368.
27. DUQUE, João Manuel – *Fronteiras - Leituras Filosófico-teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011.
28. FEY, Édouard – *O Ensino da Filosofia em Portugal*. Lisboa: Separata, 1978.
29. FERREIRA, João – “A «embebência ontológica» como prova da existência de Deus em Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, V (1959) 24, pp.184-199.
30. FREITAS, Manuel B. da costa – “As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, V (1959) 25, pp.302-322.
31. *Idem* – “Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, IV (1958) 21, pp.277-298.
32. *Idem* – “Leonardo Coimbra. Incidências positivistas na sua Filosofia”, in *RPF*, XVI (1960) 2, pp.157-173.
33. *Idem* – “O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, III (1957) 15-17, pp.329-348; 491-509.
34. *Idem* – “O tema da saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra”, in *Itinerarium*, XXIX (1983) 117, pp.420-438.
35. GAMA, José – “Do Enigma à Verdade, no Pensamento Português Contemporâneo”, in SUMARES, Manuel/CATALÃO, Helena B./ GOMES, Pedro M. D. Valinho (org.) – *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia/UCP, 2010.
36. *Idem* – “Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e /ou Filosofia Portuguesa”, in GAMA, José – *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o pensamento português*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2009, pp.219-240.
37. GOMES, Pinharanda – *A Teologia de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
38. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – “Leonardo Coimbra (1883-1983), pensamento e sociedade”, in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, nº especial (1983) Dezembro, pp.119-135.
39. JÚNIOR, Teófilo – “O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Seara Nova*, nº11 (1.IV.1922), pp.287-289.
40. MAGALHÃES, António – “ ‘A Oração’ de Leonardo Coimbra”, in *Gil Vicente*, I (1980), pp.300-303.

41. *Idem* – “A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *RPF*, XII (1956) 4, pp.337-359.
42. *Idem* – “Do Criacionismo à Fé”, in AA.VV. – *Leonardo Coimbra. Testemunho dos seus contemporâneos*. Porto: Livraria Martins Tavares, 1950, pp.197-221.
43. *Idem* – “Iniciação ao moderno Pensamento Português”, in *RPF*, X (1954) 4, pp.502-511.
44. MARINHO, José – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*. Vol IV. Lisboa: IN-CM, 2001.
45. *Idem* – *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra. Introdução ao seu estudo*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945.
46. MONTEIRO, Alina T. – “O Amor idealizado no pensamento de Leonardo Coimbra”, in *Humanística e Teologia*, XI (1990) 2, pp.199-214.
47. OBINO, José – “Leonardo Coimbra. Ecos de uma obra”, in *Estudos*, XXVII (1967) 106, 4, pp.67-72.
48. PATRÍCIO, Manuel F. – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992.
49. *Idem* – *Leonardo Coimbra e Teilhard De Chardin*. Évora: Edição da Universidade de Évora, 1983.
50. *Idem* – “O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (Contribuição para o estudo do Problema)”, in *RPF*, XXXIX (1983) 4, pp.408-452.
51. PIMENTEL, Manuel Cândido – “A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra”, in AA.VV. – *História do Pensamento Filosófico Português. O Século XX*. Vol. V. Tomo 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, pp.55-102.
52. *Idem* – *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-brasileira*. Lisboa: IN-CM, 1996.
53. *Idem* – *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra. Ensaio sobre a Intuição do Ser e a Visão Enigmática*. Lisboa: IN-CM, 2003.
54. PINHO, Arnaldo – “Experiência e conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra”, in *Humanística e Teologia*, XVI (1995) 1-2, pp.9-24.
55. *Idem* – *Leonardo Coimbra: Biografia e Teologia*. Porto: UCP – Centro Regional do Porto; Lello Editores, 1999.
56. *Idem* – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo - *Obras Completas*. Vol. IV. Lisboa: UCP/IN-CM, 2007, pp.11-16.
57. RIBEIRO, Álvaro – *A Razão Animada. Sumário de antropologia*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1957.
58. RIVERA, Enrique – “San Francisco en el pensamiento de Leonardo Coimbra”, in *Naturaleza y Gracia*, XXVII (1980) 1, pp.61-86.
59. SANTOS, Delfim – “Actualidade e Valor do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Studium Generale*, III (1956) 1, pp.51-67.
60. *Idem* – *Da Filosofia*. Lisboa: Livros Horizonte, s.d.
61. *Idem* – “Dialéctica Totalista”, in *Obras Completas de Delfim Santos. I. Da Filosofia*. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp.31-38.
62. *Idem* – “Prefácio”, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra. II. O Criacionismo (Síntese Filosófica)*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958, pp.VII-XV.

63. SPINELLI, Miguel – *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida. Dois Termos da sua Antropologia Filosófica*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981.
64. TEIXEIRA, António Braz – *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.
65. *Idem* – “Introdução ao pensamento filosófico de Leonardo Coimbra”, in *Diálogos e Perfis. Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*. Lisboa: Europress, 2006, pp.193-206.
66. *Idem* – “Prefácio”, in COIMBRA, Leonardo - *Obras Completas*. Vol. II. Lisboa: UCP/IN-CM, 2005, pp.9-20.
67. *Idem* – “Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa”, in *Carmelo Lusitano*, (1984) 2, pp.97-111.
68. VELOSO, Agostinho – “Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra (Considerações sobre «O Criacionismo») ”, in *Brotéria*, LXVIII (1959) 6, pp.631-638.