A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra

DIMAS, Samuel

A metafísica da saudade em Leonardo Coimbra : estudo sobre a presença do mistério e a redenção integral / Samuel Dimas. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2013. – 504 p. ; 23 cm

ISBN 978-972-54-0382-2

I – Tít.

CDU 1 Coimbra, L.
111

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
no âmbito do projecto PEst-OE/FIL/UI0701/2011

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2013

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.
Capa: Pano de Frontal de Altar (Convento de São Paulo em Almada)
Pré-impressão, impressão e acabamento: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.
Data: Maio 2013
Depósito Legal: 358717/13
ISBN: 978-972-54-0382-2

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

Samuel Dimas

A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra

Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral

Lisboa **Universidade Católica Editora** 2013

Ao meu avô José,
que me ensinou a perguntar
pelo sentido último das coisas …. e já vive
no Paraíso Celestial

a quem devo a iniciação na filosofia da
saudade

António Braz Teixeira
Andrés Torres Queiruga

a quem generosamente me conduziu
na ascensão aos horizontes insondáveis do Mistério e da
redenção escatológica…

José Jacinto Farias
Maria Manuela de Carvalho

a quem devo as noções redentoras de razão
comovida *e* saudade em Deus…

Manuel Cândido Pimentel

Índice

Prefácio(s): Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho 11

Nota prévia 17

Siglas dos textos de e sobre Leonardo Coimbra 19

Introdução 21

PARTE I – A experiência metafísica da Saudade e a *visão ginástica* da origem

Capítulo I – A Alegria matinal da eterna criação

1.1. A experiência noético-emocional da Alegria e a Vida coexistente das consciências com Deus-Consciência: a representação analógica da primeira criação, antes de haver Tempo e História 57

1.2. A *visão ginástica* ou inversa e a acção saudosa da realidade criada: a orientação última do pensar revela o sentido da realidade temporal do Universo, como simbólica manifestação do Mistério da Origem (segunda criação) 70

1.3. A mistérica *visão em Deus* e a noção simbólica de *Presença*: a criação dos mundos diversos é concebida como dádiva amorosa do contínuo Acto Criador e não como necessária emanação degradativa da cisão na Origem 80

1.4. A distinção entre a criação temporal (*ex nihilo*) e a criação intemporal: a noção de contínua criação dos seres na intemporalidade do Amor de Deus e a noção de queda separatista dos mundos no tempo em que as consciências vivem em *saudoso exílio* do convívio fraterno do Paraíso original 96

Capítulo 2 – A Dor da queda temporal

2.1. A experiência noético-emocional da *Dor* e o acto criatural da queda originária na vida do Universo visível: a visão *aginástica* ou *diurna* das criaturas em exílio e penitência, na metafísica saudade transcendental da harmonia e identidade eterna 111

2.2. O saudoso desejo de integral unidade relacional: o Universo da pluralidade dos seres não é o espírito diminuído da queda divina, mas sim uma dádiva da superabundância do Amor 134

2.3. A noção de pessoal comunhão originária, em oposição à ideia de união-cisão primordial: divina unidade relacional de que os homens, na sua inviolável memória, sentem solitária ausência com desejo de regresso 146

2.4. A Saudade como radical sentimento ontológico da livre alteridade criadora e amor super-abundante: nela, o homem experimenta-se, ansiando a plenitude do Ser, que pre-sente de forma abismal como graciosa presença oculta 167

Capítulo 3 – A Graça da acção redentora

3.1. A experiência noético-emocional da *Graça* e o acto criatural de socorro da Redenção divina: a graciosa sensação da liberdade e do excesso do Espírito na dramática reconquista da Unidade perdida 193

3.2. A gratuidade do excesso social do Mistério do Ser sobre a razão lógico-conceptual: acção que não se esgota na objectividade do imanente direccionismo físico-químico do determinismo mecânico, mas amplia-se ao sentido sobrenatural da metafísica e dos valores morais e religiosos 205

3.3. A livre sobreposição da Graça sobre a natureza: a Graça sobrenatural não se justapõe à natureza humana, por decreto divino extrínseco no panteísmo de um qualquer nexo causal, mas pela relação pessoal de livre diálogo na graciosa iniciativa do perdão e do amor que em Cristo se plenifica 214

3.4. A diferença entre a *razão enigmática* do conhecimento natural e a *razão mistérica* do conhecimento amoroso do *lirismo metafísico*: de uma razão lógico-conceptual que tende à evidência e demonstração rigorosa para uma razão simbólica que acolhe a abundância graciosa do Mistério 228

PARTE II – A experiência metafísico-religiosa do Mistério e a redenção integral

Capítulo 4 – A experiência síntese do diálogo entre a fé e a razão no analógico discurso teológico-filosófico do criacionismo

4.1. **A inter-relação entre a atemática experiência religiosa e o discurso racional sobre o *Misterion* Absoluto de Deus:** a primeira dá-se à consciência pela moral e pela fé e o segundo, sob a forma simultânea de abismal desvelamento e ocultação (Deus *Absconditus*) 267

4.2. **A relação entre a fé e a razão e o triádico movimento de afirmação da existência de Deus:** a atemática experiência religiosa, a depurativa análise metafísica da síntese teológico-filosófica e a eminente síntese teórico-existencial da participação no *Misterion* da Graça 283

4.3. **A realidade transcendente e imanente de Deus Criador na relação com as suas criaturas:** a acção sobrenatural da Graça, representada de forma plena pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição, por contraposição com a concepção naturalista e imanente do Universo 299

Capitulo 5 – A plenitude cósmica da relação entre a liberdade finita dos seres e a liberdade divina da Graça

5.1. **A orientação da realidade temporal para o seu sobrenatural destino de *espiritualização integral* na Parusia:** a continuidade entre a acção criadora e a acção salvífica do Mundo pela colaboração entre a vontade divina e a vontade humana e pela crescente unidade entre a Graça e a natureza, o Espírito e a matéria 315

5.2. **A acção milagrosa da Graça no resgate do Universo:** o Acto criador que reverte o movimento de menos ser que ia na direcção do Nada ou da Morte**;** a humanidade de Jesus Cristo contém em si a plena concentração de consciência e vontade divina, na Alegria do Milagre matinal da gratuita criação e da misericordiosa redenção 330

5.3. **A reintegração do mundo na presença intemporal de Deus:** os enigmas da Queda, do Mal e da Morte resolvem-se pela reintegração da realidade temporal na social *presença* de Deus (cristianismo) e não pela negação da realidade transitória na extinção *nirvanica* do Todo (budismo) 337

Capítulo 6 – A imortalidade integral da pessoa

6.1. A glorificação dos corpos ressuscitados: o regresso à verdadeira Unidade da convivência social da Origem de Deus vivo consuma-se na espiritualização dos corpos ressuscitados e não na libertação das almas, ou *espíritos puros*, da relação com os corpos sujeitos ao curso entrópico do nada 363

6.2. O âmbito transitório e relativo do estado malévolo e infernal das almas: o carácter universal da harmonia final, por contraposição com as noções de *condenação eterna* e aniquilação dos ímpios, veiculadas pela maniqueia configuração mítica do real 399

6.3. A realidade intermédia tempo-memória do *Além-morte* entre a morte pessoal e a ressurreição universal do Juízo final: a existência da alma concretiza-se no sensível sistema relacional da organização corporal e a sua redenção integral plenifica-se no reino transcendente da Graça de Cristo ressuscitado 432

Conclusão 457

Bibliografia 471

Índice Onomástico 473

Índice Analítico 477

Posfácio: António Braz Teixeira 495

Prefácio(s)

Na música, o prelúdio pode ser entendido como peça musical que serve de introdução a outras, mas sem as características de abertura, por esta já ter acontecido. Por isso, o prelúdio será apenas um indício. Também o discurso preliminar no princípio de uma obra serve para explicar, justificar, preparar para o que ulteriormente vai surgir. Se entendido como essencial para o público leitor, este discurso preliminar é ainda menos que um indício, dado que, no primeiro volume deste trabalho, tudo ou quase tudo pensamos ter sido dito, quer pelo próprio autor, quer pelo prefaciador, Manuel Cândido Pimentel, na sua "Carta a Samuel Dimas".

Ainda assim, a amizade e a simpatia que nos liga a Samuel Dimas, levou-o a dirigir-me o convite para prefaciar este segundo volume, convite que aceitei sem qualquer hesitação, consciente, porém, que pouca ou nada teria a acrescentar. Por isso, não se tratará aqui propriamente de um prefácio, no sentido mais formal do termo, mas de algumas breves notas sobre "A Teoria Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: sobre a razão mistérica e a redenção integral".

O primeiro volume, "A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica" (Universidade Católica Editora, 2012), equaciona fundamentalmente a noção criacionista de "experiência" no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, o que só é possível num horizonte interpretativo mais alargado que o autor traça e onde a investigação levada a cabo o conduz da filosofia criacionista à teologia e onde a experiência metafísico-religiosa é concebida, na interpretação de Samuel Dimas, pelo e no questionamento sobre o sofrimento, o mal e a morte. Se isto que referimos constitui um olhar sobre o primeiro volume, e aqui o registamos, fazemo-lo pelo facto do seu autor ter prosseguido, isto é, ter empreendido uma reflexão muito mais aprofundante de núcleos essenciais que constituem, mais especificamente, o conteúdo deste segundo volume, "A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral". É este o caminho que o leva à consideração da "experiência metafísica da saudade" e da "visão ginástica da origem", em ordem à experiência metafísico-religiosa do mistério e da redenção integral. Este percurso filosófico-teológico estendeu-se, pois, ao equacionamento de uma série de relações, nomeadamente, com a perspectiva católica do mundo e da vida, já que a experiência última em Leonardo Coimbra é de natureza religiosa. Daqui extrai o autor a tarefa de

interrogar o "mistério de Deus" e o "lirismo metafísico", que o leva à "visão ginástica" e à "oração".

Nas palavras do próprio autor que, na "Nota Prévia" ao primeiro volume, escreve ter procurado evidenciar a "*metafísica da Experiência* de Leonardo Coimbra como forma filosófico-teológica de justificar o sentido da livre relação entre o ser e os seres", esse percurso culmina na assunção do mistério irredutível do ser, de todo o Cosmos, ou, mais exactamente, na "abertura do misterioso fundamento espiritual do Cosmos para o qual tudo converge; quer no plano da adesão de fé à Revelação que anuncia o carácter pessoal e transcendente do Mistério". Daí a noção de razão mistérica – através da qual, *racionalmente*, se explica tudo o que é possível explicar, preservando, porém, esse mistério que, sendo irredutível, é, ainda e sempre, impenetrável. Aqui, parece-nos pertinente recordar as palavras de Sampaio Bruno n'*A Ideia de Deus*: "…uma obscuridade mística, misteriosamente, permanece e permanecerá, improdutiva. A transcendentalidade guarda e guardará a sua virgindade".

A noção de "razão mistérica" parece-nos, pois, particularmente feliz – dado que, no final do progresso dialéctico, vê Samuel Dimas uma solução para a relação entre as criaturas e o Criador – ainda nas suas palavras: "Razão mistérica propõe a unidade entre o sentido redentor proposto para a segunda criação da realidade temporal corpórea dos seres e do mundo e o sentido do mistério salvífico da Incarnação, que vem confirmar e plenificar essa acção redentora, pela presença sobrenatural da Graça do seu Espírito, através dos mistérios da Encarnação e da Ressurreição". Tudo isto numa dinâmica que leva à redenção integral e que, numa visão católica, se consumará na "Vida gloriosa do Paraíso Celestial", que a autor, com a sua superior inteligência e argúcia hermenêutica, a par de uma inexcedível capacidade de trabalho e um não menor sentido ético e religioso, tão bem expressa nesta sua obra, que tão justamente agora se publica.

Amarante, 15 de Janeiro de 2013

Maria Celeste Natário

***

No centro da reflexão aqui apresentada por Samuel Dimas está, em meu entender, a questão relativa ao "Mistério de Ser", tratada, como é obvio, sob o signo do pensamento de Leonardo Coimbra, ainda que em diálogo também com outros autores e mesmo outros níveis de conhecimento. De facto identificamos diferentes patamares da reflexão, bem como na sua aproximação, claramente filosófica, reconhece-se a articulação com o saber científico, uma referência à arte, mas sobretudo à ética e ao saber teológico, que se desdobra em referências a autores fundamentais.

O mistério de ser, que na obra é tão evidente, embora nunca se desvele totalmente, por isso esta menção "mistério", no seu desvelar-se exibe uma matriz claramente cristã, de recorte franciscano, pois tal é a afinidade de Leonardo Coimbra. Tomando como referência a sua obra-prima, *A alegria, a Dor e a Graça*, é-nos apresentado um percurso que mostra como o interrogar a este nível é totalizante, no sentido em que não descura as mais ínfimas tonalidades de ser. Interrogar que a "alegria", como pré-reflexivo anuncia, enquanto entendida como apego emocional e não teorético, à realidade primordial. Como nos diz o autor desta obra: "unidade Maternal ou primordial do Universo", mas que, inevitavelmente, enquanto dado do humano e do que o transcende, coloca a ruptura, a cisão, de que a dor é a manifestação, em todo o seu alcance de compreensão, na consciência atormentada, embora não possa ser tida como a última instância de uma realidade muito mais complexa e mesmo profunda, que implica a sensibilidade para as questões da origem e do destino. Contudo, na dor, figura da fragilidade humana, da sua finitude e precariedade, prefigura-se já a Transcendência, a abertura ao sentido último, fundador. Por isso, refere Samuel Dimas: "É neste plano que deve ser compreendida a nossa preocupação em realçar a caracterização criacionista de Deus como Mistério e a actividade pensante criacionista como mistérica e não enigmática".

Encontramo-nos, sem dúvida, perante uma reflexão em que o diálogo com Leonardo Coimbra é permanente, no que diz respeito ao interrogar acerca do mundo, do homem, de Deus. Mas tal não é um interrogar a partir de um modo objetivante, que seria redutor, bem pelo contrário, a todo o momento se tem em consideração as diferentes tonalidades do Ser que se revela, mas que, simultaneamente, se vela. Mistério de ser, no seu mais amplo e sedutor sentido, porquanto nos interpela a diferentes níveis, daí a referência à "visão ginástica", que não pode ser entendida senão na medida em que acolhe, metafisicamente, um saber primordial, que é sentido e reflectido, que nos "embebe" e conduz à afirmação da Graça, como redenção.

Mistério de Ser na origem e na redenção, metafísica da saudade, tomada na origem, mas também, num outro nível, metafísica do Acto puro, na terminologia de São Tomás de Aquino. Aqui a Graça afirma-se no plano escatológico, sem dúvida, numa matriz cristã, em que o amor de Deus, mistério ontológico e metafísico, se doa como possibilidade permanente de comunhão e pertença.

Saudade da origem, saudade de Deus, implicam-se num movimento que, partindo da existência se vai elevando, metafisicamente, até ao ápice do Mistério de Ser. Com efeito, Samuel Dimas vai-nos mostrando este percurso, dialogando com a ciência, saber redutor neste âmbito, embora também fundamental, mas saber objetivante, portanto inferior ao saber que acolhe o mistério, a saudade da origem, a redenção salvífica que só um pensar totalizante é capaz de captar.

As antenas viradas, permanentemente, para o ser permitem este interrogar, este avançar feito de recuos também, de perplexidades, mas em que a alegria do encontro com a Fonte original é bem patente, devido ao transformar por dentro, que se manifesta num movimento do interior para o exterior, que como menciona: "transfigura o homem e afirma a sua filiação divina". E é por isso que o "ritmo da alma " é tão peculiar, tão subtil – orientado para Deus, pela mediação do bem, das boas obras. Aqui filosofia e religião convergem e o Mistério de Ser mais uma vez se ergue acima de qualquer atitude reducionista.

É esta intuição de que o Mistério de Ser / Deus se mantém, embora tenha sido interpelado pela ciência, arte e filosofia, que conduz Samuel Dimas a uma tematização acerca da "experiência de diálogo entre a fé e a razão" em Leonardo Coimbra, o qual filosoficamente reconhece o mistério, mas que em termos já claramente cristãos coloca a questão de o *Deus Absconditus*, na formulação de Nicolau de Cusa, e que Samuel Dimas menciona para reforçar a sua reflexão acerca da metafísica de Leonardo Coimbra, no sentido em que este último se eleva até ao ápice da relação com Deus como mistério, ou seja, ser que se desvela e vela e, por isso mesmo, é Fonte permanente de um inesgotável interrogar, de um quase "tocar" os insondáveis desígnios de um Ser que está para lá de qualquer forma de objectivação, um Ser que é Deus redentor, que é Amor, sendo este amor matricial, e cuja compreensão, verdadeiramente, está para lá de qualquer discurso. Tal facto obriga a que razão e fé dialoguem, se auto-impliquem, mas, de tal modo que, sempre que o homem crê aproximar-se, esse desvelamento como que se vela. Este o Mistério de Ser, que na filosofia de Leonardo Coimbra e na reflexão de Samuel Dimas permanecem, inevitavelmente, aquém de uma sua total explicitação.

No diálogo entre ambos, mundo, homem, Deus, foram interpelados, existencial, ética e metafisicamente. Mas, claro, a abertura ao religioso tornou-se

imperativa, pois é aí que os mais altos e mais bem coordenados anseios do homem se reconhecem numa dimensão de pequenez e de grandeza.

Terminamos este curto preambulo interrogando: "Mistério de Ser"? Sim, ainda que dele apenas nos possamos aproximar, filosófica e teologicamente, não ignorando as dificuldades e os obstáculos. Mas a fé filosófica de Leonardo Coimbra encontrou uma linguagem que o conduziu à filosofia da religião, com recorte franciscano, Samuel Dimas, na sua hermenêutica da linguagem de Leonardo Coimbra pôs em evidência o alcance teológico da sua reflexão.

Chegados aqui apraz-nos afirmar com Santo Agostinho: "*in interiore homine habita veritas*" e tal afirmação significa que o mistério se mantém, mas que o interrogar acerca da origem e da saudade da origem, acerca do destino e da redenção, permanecem em aberto, ainda que enriquecidos pela reflexão que procurámos interpretar.

Sesimbra, Março de 2013

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Nota prévia

A presente obra, sobre a filosofia criacionista da Saudade e da acção redentora do Universo, corresponde ao texto das duas últimas partes da tese de doutoramento em Filosofia Portuguesa, apresentada à Universidade Católica Portuguesa, cuja defesa ocorreu, em Lisboa, no dia 28 de Setembro de 2011. Na introdução está integrado o texto da comunicação «A Saudade metafísica do Mistério» proferida em Viana do Castelo no dia 5 de Novembro de 2011 no âmbito do *IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, o qual também é fruto da investigação desenvolvida no âmbito dos trabalhos do doutoramento.

A obra, continuando o percurso da anterior, procura evidenciar de que forma a experiência-síntese metafísico-religiosa guarda o sentimento saudoso da Presença do Mistério e da Esperança da redenção integral num misericordioso resgate que culmina na Glória excelsa do Paraíso Celestial. Identificados os diferentes níveis de experiência consciente na dialéctica progressiva da actividade cognoscente e agente, em termos de desenvolvimento pessoal e civilizacional, propomos aprofundar e desenvolver o alcance do pensamento após o salto da dialéctica positiva para o abismo da visão mistérica no plano último da revelação e do lirismo metafísico.

Esse percurso será realizado através das reflexões acerca da experiência metafísica da saudade e da experiência metafísico-religiosa do Mistério, reconhecendo a nuclearidade da dimensão afectiva e sentimental na ordem da configuração do real e reconhecendo a importância do diálogo entre a razão e a fé na ordem da relação com a transcendência. Na Saudade do Mistério dinamiza-se o projecto redentor do Universo. A teoria metafísica da Saudade de Leonardo Coimbra representa o movimento triádico da eterna acção criadora, em que os corpos humanos e os mundos materiais significam o socorro de Deus às almas separadas da comunhão originária, constituindo-se a consumação do resgate na relação entre a misericórdia da Graça divina e o mérito da vontade humana, não só pela salvação das almas, mas também pela espiritualização dos corpos.

A teoria integral do Ser não se resume à dialéctica intuitivo-racional do conhecimento judicativo, que reconhece as tendências da matéria, da vida, da memória e do espírito, mas resulta da abertura dessa racionalidade para o abismo incomensurável da realidade espiritual da Consciência divina pessoal, que dá ordem e harmonia a essa pluralidade divergente. As relações de eternidade das consciências com Deus-consciência, no plano do *hipervolume*

espiritual, apenas podem ser representadas pela Razão mistérica, na unidade do discurso lógico-judicativo com o discurso analógico-poético, em que, pela *visão ginástica* da Origem, se afirma a dependência de todos os seres do Ser infinito e se afirma a Presença da eternidade da Graça divina no tempo da condição existencial, cujo Fim é a vitória sobre o mal e sobre a morte pela *universal ressurreição*. Trata-se de uma relação inadequada do pensar com o Ser, que não é de carácter enigmático, passível de decifração, mas que é Mistério, em eterno dinamismo de inesgotável Excesso de Verdade e Amor.

A realidade sensível do Universo não é uma aparência ou sombra do Ser, degradando-se irremediavelmente no Nada, mas é uma obra divina que, por via da sua eterna acção criadora, ascende progressivamente à redenção integral, que se consumará na ressurreição universal da humanidade e na espiritualização de todos os mundos e corpos materiais. O Universo é uma realidade social, cuja pluralidade será plenificada na ordem suprema da Verdade e do Amor em fraternal companhia das consciências humanas com a Consciência divina.

Reiteramos o nosso grato reconhecimento a todos aqueles que tornaram possível a realização deste projecto e, realçando a importância que os estudos de filosofia portuguesa adquiriram na vida cultural e universitária das últimas décadas, não podemos deixar de fazer um agradecimento especial a quem tem contribuído para o seu desenvolvimento e divulgação.

Uma última palavra para quem, de uma forma gnerosa, tornou possível a edição desta obra. A Universidade Católica Editora, na pessoa da Dr.ªAnabela Antunes e o Centro de Estudos de Filosofia da FCH da UCP, na pessoa do seu coordenador, Prof. Doutor Manuel Cândido Pimentel. Bem hajam.

Vila Nova da Serra de Montejunto (Cadaval), Páscoa de 2013

Siglas dos textos de e sobre Leonardo Coimbra[1]

A	*Adoração: Cânticos de Amor*, Porto, Renascença Portuguesa, 1921, in *OC*, vol. IV;
ADG	*A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *OC*, vol. III;
AM	*Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *OC*, vol. V, tomo I;
C	*O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *OC*, vol I, tomo II;
CA	*Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994;
CFEP	*Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria*, Porto, Junta Patriótica do Norte, 1920, in *OC*, vol. IV;
D	*Dispersos*, Lisboa, Editorial Verbo, 5 vols., 1984-1994;
FC-OLC	*AA.VV., Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra,* Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994;
FHB	*A Filosofia de Henri Bergson*, I parte: Porto, Renascença Portuguesa, 1934; II parte: Lisboa, INCM, 1994, in *OC*, vol. VI;
GJ	*Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *OC*, vol. V, tomo I;
HMD	*O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, VI, 1 [1950]), in *OCLC* IX, pp. 155-241;
ILC	*Leonardo Coimbra: 1 (antologia de inéditos)*: in António de Magalhães, S.J. (organização de), separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, XII, 4 [1956];
J	*Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *OC*, vol. V, tomo I;
LC-FRI	AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985;
LC-TC	AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950;
LI	*A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *OC*, vol. III;
M	*A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *OC*, vol. II;

[1] As citações referem-se à edição crítica da INCM e às obras editadas em vida de Leonardo Coimbra. Entre parêntesis rectos serão indicadas as páginas das primeiras edições.
Aceitámos como obra de referência o texto *HMD* ainda não contemplado pela edição crítica e compilado no volume IX de *OCLC* da Editora Tavares Martins, por se mostrar mais fiel ao original.

NACS	*Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, Porto, Maranus, 1927, in *OC*, vol. VI;
OCLC	*Obras Completas de Leonardo Coimbra*, I, II, IX e XI, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956-1964;
OC	*Obras Completas*, vols. I, II, III, IV, V, VI e VII Lisboa, INCM, 2004-2012;
OILC	Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, Lisboa, INCM, 2003;
PC	*O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *OC*, vol. II;
PLC	Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991;
PEN	*O Problema da Educação Nacional*, Porto, Maranus, 1926, in *OC*, vol. VI;
PFAQ	*O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *OC*, vol. IV;
PFLC-ED	AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Edições Didaskália (Universidade Católica Portuguesa), 1989;
RE	*A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *OC*, vol. V, tomo II;
RHHS	*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *OC*, vol. VII;
SF	«S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida: Os Dois Pólos Limites: O Nada e o Infinito»: in *Em Louvor de S. Francisco: A Literatura Portuguesa (1926-1927)*, Braga, 1927, pp. 25-38, in *OC*, vol. VI;
VFV	*S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida*, Porto, Maranus, 1927, in *OC*, vol. VI.

Símbolos

Para facilitar ao leitor uma melhor compreensão das citações, estabelecemos os seguintes símbolos, em uso nas notas de rodapé:

//	(supressão de parágrafo);
[ ]	(no interior do parêntesis, paginação das obras editadas em vida).

Introdução

A Saudade metafísica do Mistério

A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito. (…) Almas libertas, terras, sóis e corpos glorificados.[1]

As duas partes deste trabalho têm como tarefa estabelecer o percurso, pela filosofia metafísica da saudade, da anónima e impessoal memória do mundo físico à perfeita e universal memória da Consciência de Deus, descrevendo os contornos da ordem social do Universo como diferenciação da Memória plena do Ser supremo. O movimento saudoso da Criação tem como Fim a plenificação redentora da Glória Celestial, em que todos os seres são resgatados da queda entrópica no nada. O sistema filosófico do Criacionismo desenvolve-se em torno da noção do Mistério do Ser, enquanto saudosa actividade criadora e redentora do Universo. Para compreendermos a Saudade do Mistério em Leonardo Coimbra, importa introduzir este estudo com uma inicial reflexão fenomenológica e antropológica sobre a noção de sentimento e sobre a noção de sentimento saudoso. Procuraremos identificar a especificidade e alcance da sua dimensão metafísica na radicação ontológica do Mistério e na manifestação superabundante do Amor e da Graça.

Para Leonardo Coimbra, no plano metafísico, o sentimento da saudade concretiza-se e efectiva-se na mediação entre as experiências noético-emocionais da Dor e da Alegria, apenas se satisfazendo na esperança futurante da Graça. Na realidade temporal da vida dolorosa da existência mortal, o homem sente saudade da Vida eterna de Deus. O desejo saudoso dessa plenitude perdida apenas se satisfaz integralmente com o regresso à Vida feliz do Amor originário na Graça gloriosa do Paraíso Celestial.

Mas esse estado espiritual da vida celeste pode ser prefigurado na vida terrena através do sentimento da saudade que, não só actua na consciência como presença pré-tética da acção redentora de Deus na História da Criação, mas também actua como presença reflexiva da acção escatológica de Deus através do Mistério pessoal da Revelação. A Presença saudosa do Mistério não se deve à contingência do saber humano, mas sim, à própria essencialidade dinâmica

---

[1] Cf. *J*, p. 266 [36-38].

e criadora do Ser Supremo. Deus não é um enigma, que o esforço do conhecimento progressivo possa vir a decifrar, mas é um Mistério que na espessura afectiva da sua acção saudosa perpetua as relações inauditas e inventivas da alteridade.

Atendamos, num primeiro momento, à análise psicológica e fenomenológica. A saudade é um sentimento e, por isso, como reconhece Andrés Torres Queiruga, encerra um carácter de inevitável subjectividade e ensimesmamento, que oferece uma forte resistência a deixar penetrar-se pela conceptualidade cartesiana das ideais claras e distintas ou pela análise lógica e eticamente neutra do método científico de autores positivistas como Bertrand Russell[2]. Mas será que se pode falar em oposição entre sentimento e inteligência, ao ponto de reduzir a manifestação do primeiro ao plano da poesia e deixar para a racionalidade pura da filosofia as questões do conhecimento e do sentido?

Na sequência do identificado por Paul Ricoeur, o facto de o sentimento não se deixar conquistar de forma absoluta pelo poder da actividade intelectiva, leva à tentação kantiana de o reconduzir para o plano da pura subjectividade, nada podendo contribuir para o processo representativo da objectividade[3]. Este problema viria a ser superado em definitivo pelo movimento fenomenológico, que contra o domínio positivista da intencionalidade exclusivamente teórico-científica, integra a especificidade da intencionalidade do sentimento e de toda a experiência psíquica na prática comum da reflexão e racionalidade filosófica[4].

Superando a posição de Husserl, ainda demasiado presa à representação teórica, autores como Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas ou Andrés Torres Queiruga, vão abordar a intencionalidade específica do sentimento, que não visa um objecto teórico, mas revela algo peculiar da existência humana e da sua radicação antepredicativa e pré-reflexiva no Ser[5]. Entre nós, esse trabalho, sobretudo em relação ao sentimento saudoso, será de particular relevância em autores como Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima, Afonso Botelho, Leonardo Coimbra (apesar deste último não ser um fenomenólogo) e, mais recentemente, António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel. Antes de remeter para a realidade objectiva, a intencionalidade do sentimento remete o sujeito para o mais interior de si: cada um, ao sentir-se a si mesmo, sente o mundo e a presença da realidade em função da sua vivência existencial, num processo de

---

2 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, Ourense, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Editorial Galaxia, S.A., 2003, p. 27.

3 Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cap. I, § 3.

4 Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischer Standpunkte*, Leipzig, 1894, cap.1, § 5.

5 Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 101.

revelação polifónica, que encerra a riqueza da cultura e da literatura e que é inefável à pura objectividade da análise lógico-científica[6].

Neste sentido, Ramón Piñeiro descreve a obscuridade e incompreensibilidade conceptual da saudade pelo facto de ser um sentimento sem objecto, isto é, um *puro sentir*, que remete o homem para a sua interioridade, sem nenhuma relação com a actividade intelectual e sem nenhuma relação com a faculdade volitiva[7]. No seu entender e, por contraposição, a inteligência apenas dá a conhecer a realidade exterior, e a vontade, através da acção, apenas projecta a pessoa sobre essa realidade envolvente[8]. Mas de modo distinto, Torres Queiruga descreve que há uma mútua implicação entre o sentir e o conhecer: a intencionalidade do sentimento, sendo distinta da intencionalidade do conhecimento, não lhe é totalmente alheia[9].

O sentimento suscita e impulsiona a vida da razão, apresentando-lhe os motivos de apreciação, juízo, clarificação, preferência e acção, num dialéctico processo de ordenação e hierarquização. Isso é assim, porque é o sentimento que revela a primordialidade da nossa implicação no mundo e da nossa radicação originária na realidade[10]. O sentimento é simultaneamente intencionalidade objectiva e afecção subjectiva do eu, remetendo para uma cumplicidade e harmonia que antecede a polarização e dualidade radical entre sujeito e objecto, operada pelo exercício racional do pensamento formal abstracto. Como tal, procuremos verificar que vertente dessa radicação primordial o sentimento da saudade nos revela.

Mas antes disso, importa concluir a compreensão acerca do alcance do sentimento, em geral, na manifestação da realidade. Para Ramón Piñeiro é o *sentimento* que revela o carácter único de cada ser consciente, por oposição à universalidade das funções impessoais da *inteligência* e da *vontade* em que o mundo conhecido e a acção nele exercida podem ser coincidentes em muitas pessoas[11]. E por isso, o estado sentimental puro, que procede da intimidade do homem e lhe confere, verdadeiramente, a singularidade pessoal, não se pode expressar conceptualmente, mas apenas se pode comunicar de forma musical e de forma lírica[12]. Só a música e a poesia poderão manifestar a saudosa vivência

---

6 Cf. Ramón Piñeiro, *Filosofia da saudade*, Vigo, Galaxia, 1984, p. 30.
7 Cf. *ibidem*, p. 31.
8 Cf. *ibidem*, p. 32.
9 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade,* p. 31.
10 Cf. *ibidem*, p. 32.
11 Cf. Ramón Piñeiro, *Filosofia da saudade,* p. 32.
12 Cf. *ibidem*, p. 33.

obscura e passiva da pura intimidade do homem, o seu *eidos* mais privado, inefável e único, que é anterior e independente do intelecto[13]. Considera este autor que só percebemos o fundamento da finitude ontológica do homem pela via irracional do sentimento último e imediato, numa espécie de mística auto-revelação[14].

Mas de forma diferente, embora também reconheça a importância do sentimento para a caracterização da individualidade e personalidade dos seres humanos no plano intersubjectivo e no plano da radicação ontológica, recusando reduzir o Ser à dimensão ideal e inteligível das posições ontologistas, Leonardo Coimbra nega que a dimensão emocional da consciência tenha exclusividade ou prevalência na revelação da verdade do Ser. Assim, defendendo a pluralidade ontológica e a unidade plural do saber, o filósofo criacionista recusa as noções puras de sentimento, intuição, experiência e razão, considerando existir entre estas várias dimensões da actividade consciente uma união indissolúvel e uma dialéctica correlação.

Não existe um puro subjectivismo, porque o sujeito, na verdade da sua singularidade e diferença, precisa de um corpo que o mergulhe na realidade outra de si mesmo, como também não existe um puro objectivismo, porque o pensamento não é uma cópia de uma realidade imóvel e dada de uma vez por todas, mas é uma síntese original e criadora de infinitas e inauditas possibilidades dessa mesma realidade, em dinâmico e progressivo desenvolvimento[15].

A mesma correlatividade existe na relação entre o sujeito e o objecto. Em vez de se separarem ou aniquilarem, *sujeito* e *objecto* correlacionam-se no mesmo processo cognitivo e volitivo de ascensão dialéctica e assimptótica para a verdade última e plena do Ser, cuja Acção manifesta o Mistério infinito do seu Excesso. Uma verdade que se apresenta inabarcável na sua totalidade absoluta, não admitindo a conformidade intelectiva na união intencional entre o entendimento e a realidade. A visão plena, indissoluvelmente universal e particular, não está ao nosso alcance, porque essa visão é a própria Fonte da Vida unitária e amorosa de Deus[16].

Embora se apresente como realidade verdadeira, pela Memória que a Saudade veio revelar, contra a entropia e transitividade da natureza[17], a perfeita convivência das almas no puro e eterno Amor de Deus só será possível na

---

13 Cf. *ibidem*, p. 32.

14 Cf. *ibidem*, p. 26.

15 Cf. «A liberdade e o livre pensamento», in *OC*, vol. IV, p. 61.

16 Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 37.

17 Cf. «Regresso ao Paraíso – Prefácio para a segunda edição», *in OC*, vol. V, tomo I, pp. 115.

realidade escatológica do futuro Paraíso celestial[18], quando o novo Deus infante ou *Arcanjo da Saudade* tocar a trombeta do Juízo e o Verbo original encher totalmente o espaço e ressuscitar todos os mortos[19].

Assim, continuando o desenvolvimento da perspectiva fenomenológica, importa destacar a unidade plural da experiência consciente e o papel da dimensão emocional, como reflexo do policromático acesso do pensar às diferentes regiões do real. Na unidade consciente de um sujeito que se reconhece pela acção correlativa da inteligência, da afectividade, da imaginação, da crença e da vontade, o sentimento tem a função de nos revelar a nossa realidade interior anímico-espiritual e a nossa qualidade actual de estar no mundo: o sentimento depende da nossa situação concreta no mundo, manifestando a inevitável inter-relação entre o subjectivo e o objectivo. É a dimensão afectiva da consciência que nos remete para a concretude do real e nos manifesta a espessura ontológica da corporeidade, que também reclama redenção e plenificação divina.

Sublinhando a unidade entre emoção e razão, Leonardo Coimbra descreve esta relação originária do pensar integral com o Ser como uma viva experiência inteligente em *acto primeiro*, que purificada das tendências e dos erros de utilidade biológica, de adaptação social e de comunicação, conhece através de uma intuição que contacta de forma coextensiva, por *preensão* e *assimilação*, o corpo da própria realidade[20]. Trata-se de uma atemática experiência total do Universo que, pela unidade entre a emoção, a cognição, a volição e a contemplação, permitirá sentir o movimento criador e eterno da Vida, manifesto de forma simbólica nas formas inauditas e metafísicas da arte[21].

Podemos também, desde já, antecipar que este momento da actividade consciente, corresponderá àquilo que Leonardo Coimbra descreve como a experiência noético-emocional da *Alegria* adâmica na admiração e contemplação misteriosa da harmonia e beleza do Universo. Um sentimento de inocente felicidade, que participa da *Alegria* originária no modo de vivência pré-categorial da comunhão matricial do Amor eterno de Deus, antes da cisão da segunda criação em que se constituiu a realidade temporal dos seres corpóreos. Se concebermos a saudade apenas como um sentimento de mediação e de finitude, expressivo da incompletude e insatisfação das criaturas, podemos

---

18 Cf. *ibidem*, pp.120-121.

19 Cf. *ibidem*, p. 119.

20 Cf. *HMD*, in *OCLC* IX, p. 207.

21 Cf. «A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.

concluir que neste momento de auroral *Alegria*, este sentimento saudoso ainda não pode ser consciente, nem tematizável, ou seja, ainda não pode ser sentido e compreendido na sua essência. Enquanto realidade imanente e psicológica só emerge pela ausência dessa comunhão de felicidade. E enquanto realidade transcendente e ontológica, só emerge pelo reconhecimento da cisão ou separação da Unidade primordial.

Mas podemos concluir o mesmo se concebermos a saudade, não no sentido negativo de diminuição do Ser, mas sim no sentido positivo, enquanto elemento constitutivo da Acção Criadora super-abundante? O alcance da sua verdadeira radicação ontológica, como expressão da realidade relacional do Ser e princípio genesíaco da Origem, permite-nos radicar a Saudade na Alegria originária da eternidade e do tempo? Sem pôr em causa a possibilidade da sua radicação ontológica de absoluta transcendência, a saudade só emerge à consciência pelas suas manifestações concretas e particulares numa tensão que se situa entre a angústia e a esperança, a alegria e a dor, quer na espontaneidade da vida psicológica e espiritual, quer na mediaticidade da vida reflexiva.

É na hora intermédia do projecto redentor da Criação e na hora meridiana da consciência humana, na realidade dramática e dolorosa da existência temporal e na unidade plural da inteligência emocional e racional, que aflora a saudade na espessura das suas diferentes manifestações. O sentimento saudoso emerge em termos psicológicos e antropológicos ou em termos metafísicos, de acordo com o nível de experiência consciente em que cada um se situe: no plano do senso comum ou da mera opinião será de uma maneira apenas imanente, ao nível categorial do desejo de possuir os seres que se vão perdendo no mundo; no plano metafísico-religioso será de uma maneira transcendente, ao nível ontológico da lembrança da Pátria divina com o desejo de regresso[22].

Como descreve Leonardo Coimbra, é na realidade intermédia e mediadora da inteligência, em *acto segundo*, na relação segunda ou mediata entre o sujeito cognoscente e o objecto do conhecimento, que pelo exercício discursivo da dialéctica intuitivo-racional o homem se dá conta da sua verdadeira condição de ser finito afastado da verdade e da plenitude. Neste plano da experiência dá-se a dolorosa consciência da imperfeição humana e do seu estado contingente de errância pelos angustiosos caminhos da ausência, da separação, do mal, do sofrimento e da morte. O homem descobre-se como ser saudoso, na abertura irrestrita entre a possibilidade da angústia da *ausência* definitiva e a possibilidade da felicidade da *presença* da comunhão plena. Na vida da realidade

---

[22] Cf. «Sobre a Saudade», in OC, vol. V, tomo II, p. 327.

terrena o homem descobre-se no trânsito da sua incompletude, reconhecendo de forma mistérica que em toda a dor há uma aurora de esperança e que em toda a esperança há uma sombra de dor e angústia. Neste sentido, a saudade revela-se como esperança ainda não totalmente consumada.

Como descreve Andrés Torres Queiruga, uma atitude de existencialismo ateísta tende a inclinar-se com mais probabilidade para a angústia, ao passo que uma atitude metafísica teísta tende a primar a esperança e a promessa da salvação universal[23]. Embora radique no plano relacional da Alegria originária, como manifestação da Acção Criadora, é no âmbito da experiência noético-emocional da Dor, que advém o sentimento da saudade dos seres e do Ser. É no modo da diferença ontológica e da separação originária, que a saudade se revela enquanto tal e daí remete para a sua radicação na transcendência absoluta, de que a razão discorre a incondicionalidade e o sentimento manifesta a interioridade. A intuição do Mistério desta unidade fundante e dinâmica de alteridade é expressa de forma poética e analógica, por Rosalía como esse «non sei quê» ou por Frei Agostinho da Cruz como obscura e invisível «luz divina».

É pela cisão do distanciamento no sentir doloroso e no discurso lógico-analítico, que pode dar-se, na *ausência*, a *lembrança* da presença do Ser da experiência primordial e o desejo de a restaurar. No plano do senso comum, a saudade manifesta-se tão só como ausência-presença de coisas ou pessoas concretas na tensão entre a tristeza de as perder e a esperança de as reconquistar. Contudo, o próprio sentimento saudoso eleva o homem para a abertura última do seu ser, pressentindo, de forma luminosamente obscura, a presença antecipada de uma plenitude futura, que parece paradoxalmente adiada. Na elaboração noético-emocional, proporcionada pela experiência metafísico-religiosa, a saudade adquire um novo alcance, apresentando-se como abertura absoluta e irrestrita à Transcendência que a fundamenta e dinamiza, não se satisfazendo com nenhuma realização limitada e relativa. Na tristeza do finito, a saudosa vida humana prefigura na Terra a Alegria do Céu, contrariando o movimento de entropia que parece tudo arrastar para o nada.

O pensamento é uma unidade indissociável de intuição, razão imaginação e emoção e está inscrito na concretude social da existência finita. Nela se constitui a experiência atemática pré-categorial, em que, por exemplo, as sensações de movimento e de quantidade do Espaço sem fim surgem como a imediata presença da plenitude do Ser, naquilo que pode ser descrito por sentimento do

---

[23] Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 64.

Infinito[24]. Uma experiência que pode ser desvirtuada pelos erros e preconceitos utilitários ou ideológicos da experiência mediata da inteligência nos seus *actos segundos*, desviando-se desse contacto perfeito com a realidade no sentido infinito e harmónico da sua interioridade espiritual[25], impedindo a evidência da imortalidade humana e conduzindo ao desespero e à angústia do sem sentido. Se a consciência saudosa da Alegria perdida tende para a *esperança* de a restaurar, quer ao nível das elementares relações humanas, quer ao nível da relação com o Ser, a ausência do sentimento saudoso conduz ao desespero e angústia, no nível do senso comum, e conduz às vazias e abstractas doutrinas do positivismo empirista e do niilismo, no nível teórico filosófico.

Ao nível da experiência psicológica do pensamento vulgar, a saudade fica reduzida ao plano categorial das suas intenções concretas cósmicas e humanas, limitando-se à lembrança de um objecto com o desejo de o readquirir, ou à lembrança de uma pessoa com o desejo de a voltar a ver, ou à lembrança da pátria com o desejo do regresso. Estamos a falar de uma primeira especificidade do sentimento saudoso, que se situa na imediatez do mundo e dos outros e que, enquanto vivência da comunhão no modo da ausência, nos aparece desde as primeiras manifestações dos cancioneiros sob a forma de lamento pela *ausência* da pessoa amada ou da pátria. Tudo aquilo que no sujeito provoca algum tipo de prazer e alegria, provoca também, com a sua ausência, uma certa saudade.

Como adverte Andrés Torres Queiruga, trata-se de uma ausência qualificada pelo amor, porque é uma ausência física carregada de uma presença espiritual, em que as duas remetem para uma *comunhão* que se espera reconquistar[26]. A saudade é o sentimento que leva o eu a tomar consciência de que o seu ser só se realiza e completa pela presença do ser do outro e, já num plano metafísico-religioso, pela presença do Outro absoluto de Deus, que realiza e plenifica todos os seres. Neste sentido, se na lembrança da comunhão com o outro se esgotar a possibilidade de a restaurar, o sentimento de saudade dá lugar ao sentimento de tristeza ou de angústia. Ao contrário, na privação da presença dá-se a vivência da incompletude do próprio ser, mas se essa distância é eliminada, o sentimento de saudade é substituído pelo puro gozo e pela felicidade.

Nesta perspectiva fenomenológica e antropológica, podemos identificar, assim, o carácter mediador da saudade, entre o pólo da tristeza e o pólo da alegria, não no sentido de sentimentos sensíveis ou sentimentos corporais, em

---

[24] Cf. *ADG*, pp. 168-169 [208-210].

[25] Cf. *HMD*, in *OCLC* IX, p. 207.

[26] Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 38.

termos de prazer ou sofrimento físico, saúde ou doença, mas no sentido anímico e espiritual, que não depende directamente da corporeidade e aponta para a polarização entre a serenidade ou a paz interior e a angústia ou o desespero. Polarização, que Leonardo Coimbra estende depois ao plano ontológico do desígnio cósmico da Criação, caracterizando-o como o plano da saudade transcendente, por contraposição ao plano da imanência. A saudade vive entre a forma retrospectiva e pretérita da lembrança e a forma *protensa* e dinâmica da *tendência*[27], num prolongamento da subjectividade para o ser, passando do mero desejo do outro, para o fazer-se comum com o outro[28].

Embora de difícil delimitação, por se situar nos estratos mais profundos da psicologia humana, constituindo-se como expressão total da sua existência, o sentimento da saudade é descrito pela objectividade fenomenológica como algo que remete para o sentir-se radical do ser humano na realidade ou ser-no-mundo, prévio a todo o sentimento concreto. Trata-se de um modo profundo e radical de ser afectado pelo real e pelo mundo, que é prévio à mera relação sujeito-objecto, na abertura infinita ao horizonte do espírito. A dinâmica da saudade transcende o limite concreto e no horizonte do espírito tem a possibilidade de uma comunhão mais ampla, cujo modo de ausência ou de impossibilidade de total realização, se deve ao carácter relacional e misterioso da sua Origem.

Assim, se a reflexão for feita ao nível da experiência-síntese metafísico-religiosa, nos termos em que, por exemplo, Leonardo Coimbra a define, é possível identificar as formas categoriais da saudade, no limite da intencionalidade concreta, como manifestação da sua forma transcendente. O sentimento da Saudade adquire uma densidade metafísica, revelando a sua realidade radical, transcendente e atemática. Como salienta Torres Queiruga, recorrendo à linguagem heideggeriana, sob o nível ôntico, fáctico e concreto das manifestações particulares da saudade, há que procurar o nível ontológico que o sustenta e explica[29]. No fundamento de todas as saudades está a Saudade e no fundamento de todas as provisórias alegrias está a Alegria plena. A satisfação da forma categorial de saudade não satisfaz plenamente a inteligência cordial e comovida do ser humano e deixa-o na proximidade do estado misterioso da saudade transcendente na pureza do realmente possível, antes da queda e da plenitude. Proximidade que a experiência metafísica possibilitará definitivamente, na experiência do Ser, do Belo, do Bem e do Mistério. Como sublinha

---

[27] Cf. *ibidem*, p. 41.

[28] Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), p. 81.

[29] Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 57.

Xavier Zubiri, nesse plano de desenvolvimento consciente metafísico-religioso, o homem tem a possibilidade de se reconhecer como um modo de ser em Deus. Na noção metafísica e incontaminada do sentimento da saudade, o ser humano pode entrever que Deus é constituinte do seu ser e, nesse sentido, compreender que só caminha para Deus, porque já vem de Deus[30].

A realidade absoluta e transcendente de Deus apresenta-se ao homem como capaz de satisfazer e plenificar definitivamente a sua abertura radical. Deus constitui o ser do homem na possibilidade da sua razão e vontade, mas ao mesmo tempo está para além do seu domínio. Aqui reside a especificidade da relação de imanência e transcendência do Ser de Deus, que é, ao mesmo tempo, o mais íntimo e distinto dos entes. Deus é imanente na sua transcendência e transcendente na sua imanência, constituindo-se como o radicalmente outro e diverso, pelo que o âmbito da sua presença e ausência é misterioso e não depende da acção humana[31].

Assim, Deus presentifica-se como transcendência imanente, porque está no mais íntimo dos seres e, ao mesmo tempo, no mais distante deles. Deus retira-se e, no silêncio da sua aparente ausência, eleva as criaturas à plenitude do seu ser, no dinamismo aberto e inacabado da permanente acção criadora[32]. Usando a linguagem de São Boaventura, a realidade transcendente de Deus, Primeiro Princípio criador, é a causa exemplar e final de todas as criaturas, cujo grau de ser é definido pelo grau de presença divina. O grau de proximidade e de participação ou de analogia com o modelo divino depende do nível da sua presença em cada criatura. Todas as criaturas sensíveis e espirituais são *sombra* e *vestígio* de Deus, porque Deus é sua causa eficiente, exemplar e final, mas só os seres espirituais são *imagem*, porque só eles possuem inteligência e vontade para conhecer e amar a Deus[33]. De acordo com este grau de Presença no ser do homem, a saudade traduz a ânsia inapagável do ser humano pela Presença na plenitude, que pressente ser possível de atingir e que, por isso, se apresenta como algo que não sabe ainda bem o que é em concreto, mas a que se sente vinculado numa vivência de ausência-presença. O homem tem saudade de Deus, emergindo do mais íntimo de si essa ânsia da máxima Presença.

---

30 Cf. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 434.

31 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 81.

32 Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 505.

33 Cf. São Boaventura, *Hexaemeron*, 10, n.º 7 (I, 73ab); Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível», in *op. cit.*, p. 178.

Mas se na noção categorial de saudade o ser humano sente a ameaça da ausência dos seres amados, no caso da noção transcendente, essa ameaça é eliminada pela própria natureza do Ser de Deus de que se tem saudade. Assim o confirma o projecto cristão da Criação. No Espírito redentor de Deus de infinita misericórdia, que criou o mundo e os homens para a sua Glória, as almas recebem a graça de não sentir a ameaça da suprema ausência. E mesmo os seres humanos que não têm consciência de que as suas saudades mundanas são apenas experiências parcelares da Experiência plena da Saudade divina, terão no fim a igual oportunidade de ascender à Plenitude de eterna satisfação. Assim, na direcção da consciência para o ser, enquanto realidade outra que não depende de uma mera projecção subjectiva, a saudade emerge como o sentimento da presença. Presença primigénia em que a subjectividade se funda e na qual se desencadeia o desejo profundo do infinito, em que o sentimento da saudade se cruza com o sentimento do amor. Como descreve Manuel Cândido Pimentel, a saudade é a relação amorosa da consciência com a alteridade absoluta da infinita Consciência divina, na presença da qual se constituem todas as alteridades da ordem da Criação[34].

Na noção de Mistério da redenção integral, que a razão mistérica tece por entre as agruras da existência sem nunca cair no desespero, o sentimento da Saudade transcendente ganha um novo significado: não se reduz a uma mera possibilidade de futura satisfação do desejo de perfeita felicidade, mas constitui-se como sentimento da presença divina e último porto de abrigo de todas as liberdades. Na saudade transcendente, o homem experimenta-se diferente dos seres e diferente do Ser de Deus, que é a plenitude consumada, mas ao mesmo tempo, experimenta-se tendendo para essa Plenitude, que pressente em si como promessa ou presença oculta[35]. A saudade da experiência metafísica é epifania emocional dessa situação de convicta Esperança na redenção integral do Paraíso Celestial, que os instantes de profundo amor e verdadeira justiça já prefiguram na vida terrena em efectiva presença.

Por isso, em vez de tender a refluir no passado e no estado de passividade, a Saudade, assim vivida – que como já se percebeu não é puro sentimento e pura subjectividade, porque a consciência não pode deixar de ser uma unidade de emoção, razão e vontade e não pode deixar de ser consciência de alguma coisa –, impulsiona para o futuro e para a acção na procura de construir um mundo melhor. Mais que na realidade protológica do passado do paraíso terreno inicial,

---

[34] Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 83.

[35] Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 84.

a perfeição situa-se na realidade escatológica do futuro glorioso e definitivo do Paraíso celeste final. Como destaca Andrés Torres Queiruga, entendida na sua afinidade conatural com a Esperança, a saudade transcendente revela-se como memória do futuro[36]. E como descreve Manuel Cândido Pimentel, recorrendo à terminologia de Pascoaes, a saudade não se reduz à *lembrança formal*, mas constitui-se como *esperança essencial* e nessa actividade criadora reconduz a memória para a imagem original do Paraíso, libertando-a do tempo cronológico para a promessa do tempo *kairológico* da Graça escatológica[37], que já irrompeu no Mundo pela Encarnação de Deus e que pela acção do Espírito o eleva para a glória do Céu.

A consciência saudosa transcende a ordem temporal, aspirando a uma realidade ilimitada e infinita e, como destaca Leonardo Coimbra, a sua radicação ontológica remete para o próprio movimento redentor da Acção criadora do Universo. A saudade não é só a lembrança da Alegria originária com o desejo de regresso a essa Origem da Unidade do Ser, mas é o próprio sentimento redentor da Criação que deseja perpetuar os seres na universal relação de Amor. Em termos religiosos, a saudade apresenta-se, não apenas como a saudade da vida paradisíaca de comunhão com Deus, na realidade plena e perfeita do Amor eterno e abundante[38], mas apresenta-se como o próprio sentimento do Verbo de Deus, que no desejo de restaurar a plenitude perdida, vem ao Mundo pelo mistério da Encarnação e eleva-o a Si no mistério da Ressurreição universal e da integral consumação cósmica. Uma saudade, que em vez de remeter para o passado de um Paraíso perdido terreno, remete para o futuro escatológico do Paraíso celestial e que em vez de assinalar a espera de um Deus imóvel, revela o dinamismo redentor de um Deus infinito e inefável, que em socorro das consciências dispersas deseja resgatar o Universo de forma integral.

Enquanto realidade mediadora, não apenas entre a alegria da presença amorosa e a tristeza da ausência, mas também entre a unidade originária perdida e a esperança da plena comunhão futura na graça do Mistério, a saudade não pertence apenas ao olhar da experiência pensante na vida dramática da existência, naquilo a que Leonardo chama de visão *aginástica* ou *diurna*[39], mas pertence também ao olhar da *visão ginástica* e nocturna que vislumbra o destino glorioso do Paraíso futuro. A vida temporal, em que as criaturas em exílio e

---

36 Cf. *ibidem*, p. 86.

37 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da saudade negativa», in *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a saudade – em homenagem a Dalila Pereira da Costa*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 227.

38 Cf. *ADG*, p. 45 [10].

39 Cf. *VFV*, p. 241 [147].

penitência vivem a saudade da harmonia e da identidade eterna, no desejo de regresso à integral unidade relacional da originária comunhão Maternal, transfigura-se, assim, na prefiguração terrena da vida eterna, que a redenção integral da graça divina proporcionará. Mas a visão desse estado de vida plena, fundado na experiência trans-racional da *revelação* e do *lirismo metafísico*, não é de total objectividade, é uma nocturna visão mistérica que revela o Ser como misteriosa Presença.

No decurso temporal da realidade criada, a relação da actividade pensante com o Ser não é a relação de absoluta identidade com a unidade abstracta e imanente do Ser, mas sim a relação de analogia com a origem amorosa e transcendente do Ser de que a nossa alma, como diz Leonardo Coimbra, no seu finito e progressivo conhecimento, sente profunda saudade: «a fonte do Ser é transcendente e só um inconcebível, um apavorante acto de Amor, no-la pode revelar!»[40] Esta inadequação, mais que uma expressão da contingência, é manifestação da realidade dinâmica e excessiva da relação entre o pensar e o Ser, que para além da inteligência e da vontade, tem no sentimento amoroso da saudade o fundamento da diferenciação ontológica e o princípio do esforço cognitivo e da dádiva criadora.

Enquanto realidade que não é apenas mediadora, mas que é a própria essência da amorosa acção divina, a saudade remete-nos para as noções de Relação, Excesso e Mistério. A completude e totalidade da síntese última entre a matéria e o espírito, o sensível e o inteligível, o humano e o divino, de que sentimos *saudade* e o *desejo* de regresso, não significa a perspectiva abstracta e monista da unívoca e indiferenciada realidade infinita do *Absolutos*. A essência de Deus é o Mistério saudoso da relação aumentativa do conhecimento e do amor[41]: realiza-se na pluralidade relacional da perfeição do seu Ser pelo saber criador do convívio compreensivo e fraternal, consigo mesmo e com todos os seres, excedendo-se em invenções amorosas sem limite[42].

A saudade criadora de Deus, que da relação trinitária intradivina se descentra na relação cósmica do desígnio redentor e na *kenose* da Revelação, não é marca de incompletude e sentimento de contingência, que seria saciado pelo movimento emanativo de retorno dos seres ao Todo da Unidade divina anterior à cisão de si mesmo. Como evidencia Manuel Cândido Pimentel, a saudade criadora é o radical sentimento ontológico da alteridade e o desejo de

---

40 Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 47.

41 Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 197.

42 Cf. *ibidem*, p. 196.

permanência da relação dos seres na unidade divina[43], num movimento de perpétuo saciamento, cuja dinâmica de comunhão aumentará nas consciências o desejo do seu excessivo e criativo Amor[44]. A saudade que sentimos do Mistério eleva-nos ao Mistério profundo da Saudade, como manifestação incomensurável do seu íntimo e universal Amor. Assim, o Mistério presentifica-se na potência da razão e no sentimento da saudade, pelo que não é uma realidade radicalmente obscura e oculta, isto é, inexistente para o plano reflexivo e inacessível para a filosofia. Neste sentido, o Mistério que a saudade nos revela não é o do modo negativo da absoluta ausência, mas sim o do modo positivo da incomensurável Presença[45].

Ao contrário do defendido por João Ferreira, a saudade não é apenas um sentimento da temporalidade humana, que se extinguiria depois de o homem ressuscitar em corpo glorioso na íntima e pura unidade com os outros seres e com o Ser de Deus[46], mas é o «acto pelo qual o amor perdura no amor»[47], constituindo a relação de mútuo amor entre Deus e os seres. Entendida como sentimento da presença, a saudade não é apenas marca da carência da plenitude inerente à condição contingente da finitude, nem é somente manifestação emocional da ausência e deficiência, característica inaplicável a Deus, mas é expressão do desejo que sustenta os seres na plenitude ontológica divina. Plenitude que Manuel Cândido Pimentel descreve com o termo *compresença* no sentido de unidade das alteridades consigo mesmas e com o amor de Deus[48].

A saudade não significa *deficiência*, que emerge na separação ou cisão que deu origem ao tempo e ao mundo visível, mas significa a *eficiência* da Presença divina, que, na incondicionalidade do Amor supremo, preserva a eterna reciprocidade do uno e do múltiplo, do Criador e das criaturas, numa sede de fraterna comunhão que se sacia perpetuamente. A saudade, entendida apenas como lembrança da plena liberdade originária, anterior à culpa da separação, apresenta um abismo entre o finito e o infinito e impede que se reconheça como um sentimento de presença que penetra a consciência pelo desejo, não apenas de permanecer no ser, mas também, como diz Leonardo Coimbra, pelo

---

43 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, pp. 82-83.

44 Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, pp. 332-333.

45 Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 57.

46 Cf. João Ferreira, «A Saudade, Nova Dimensão Psíquica do Homem», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (orgs), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, p. 350.

47 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 84.

48 Cf. *loc. cit.*

desejo de mais ser ou maior-presença de Deus, que significa uma vida de permanente invenção e crescimento, de excedente e perpétua dádiva amorosa[49].

Ao contrário das perspectivas existencialistas, que na linha de Heidegger, reduzem a saudade ao âmbito ontofenomenal do tempo e da contingência, nós consideramos a saudade como o sentimento da presença de Deus. Esta cósmica Presença, que sustenta o Universo na dádiva amorosa da actividade criadora, revela-se de forma definitiva no momento da *kenose* ou descida de Cristo à Humanidade pelo mistério da Encarnação, Deus feito homem, em presença visível, *ad redimendum in carne*. Estabelece-se nesse momento a inauguração do horizonte escatológico em que o *eschaton* cristológico, centro da verdade histórica, atraindo a Si os que vivem no Amor, estabelece o tempo novo que acolhe a eternidade na comunhão fraternal dos homens, isto é, na comunhão entre o humano e o divino, o céu e a terra. Como sublinha Karl Rahner, vivendo no *eschaton* de Jesus Cristo, nós experienciamos a Presença divina, que redime o tempo, e vivemos na esperança de que toda Humanidade se salvará, apesar da liberdade dramática do homem individual, e de que toda a Criação será restaurada na Glória eterna do Paraíso Celestial[50]. No Mistério da Encarnação a ausência de Deus manifesta-se na revelação de uma Presença mais autêntica e mais íntima: a presença de Si mesmo. Ou seja, Deus, que não é impassível, comoveu-se diante do mal, do sofrimento e das misérias e em Cristo veio dar ao homem a graça da Esperança na vida eterna e na justiça da Glória, permitindo-lhe, pela acção do seu Espírito, encetar, desde já, o caminho que transfigura a dor da tragédia na harmonia e liberdade do belo[51].

Por isso, a saudade como sentimento da presença também é da ordem da transcensão do tempo cronológico, anulando o passado e o futuro, antecipando o tempo *kairológico* em que se realizará a recapitulação de todo o Universo na Glória de Deus, com a ressurreição dos mortos e a espiritualização dos corpos na realidade misteriosa da Parusia. Desta maneira, a temporal consciência saudosa reconhece-se como uma participação da eterna consciência divina e o tempo da saudade como um prolongamento da eternidade. No sentimento da saudade pensamos o ser como presença divina, que está além do tempo, mas que no tempo sustenta a relação entre todos os seres, sem se confundir com estes. Como descreve Leonardo Coimbra, o Universo dos mundos criados é lugar de revelação da amorosa unidade do Mistério de Deus Criador, que na relação

---

[49] Cf. «Regresso ao Paraíso – Prefácio para a segunda edição», *in* OC, vol. V, tomo I, p. 117.

[50] Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Zürich und Düsseldorf, Benziger – Freiburg im Breisgau – Herder, 1999, p. 410.

[51] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *op. cit*., p. 510.

com as criaturas se realiza em maior Beleza e Verdade[52], proporcionando aos seres a elevação meritória à Alegria originária, no reconhecimento de que o fraccionamento da realidade em matéria e espírito constitui o saudoso meio de remissão para a Unidade eterna do inteligível e do sensível[53].

A saudade remete para o mistério da temporalização, enquanto realidade que significa, na dinâmica eterna da acção criadora, aquilo que Manuel Cândido Pimentel descreve como a *aparição* dos seres criados no tempo múltiplo e imperfeito[54], como expressão do livre amor de Deus, que permitiu o autónomo afastamento das consciências, para depois vir em seu socorro, criando a realidade sensível dos seus corpos e dos mundos e encarnando em seu Filho para, através da doação do seu Espírito, garantir o resgate definitivo. Neste sentido da saudade, a Queda originária não significa a cisão no Ser, mas sim a separação dos seres do Ser de Deus, a que se seguiu aquilo a que Leonardo Coimbra chama a segunda criação e que corresponde à criação dos mundos diversos e à temporalização das consciências na condição existencial, em saudade da Pátria perdida com o desejo de regresso[55]. Uma criação por dádiva amorosa e não por necessária emanação. Os mundos criados são lugar de purificação e redenção da Humanidade, vindo também a ser integrados nesse movimento salvífico de progressiva espiritualização, tal como é representado pela noção da Encarnação do Verbo, que fazendo-se carne e tocando as dores do mundo, vem confirmar a participação da criação sensível na glória da redenção, fazendo desta uma redenção integral e não apenas uma salvação das almas ou dos espíritos puros[56].

Através de uma razão mistérica, que recusa a concepção de Deus à luz da deísta lógica do racionalismo puro em nome do teísmo personalista e que concebe a Criação como acto redentor, admitindo a *Revelação* como acto salvífico, podemos conceber a saudade em Deus, redirecionando o nosso olhar para o Mistério do seu Amor criador que fez da História um meio da sua teofania redentora. Tal como de forma analógica, atribuímos a Deus o intelecto e a vontade, também devemos atribuir os sentimentos do amor e da saudade, constituindo-se este último como manifestação específica à consciência humana da Acção redentora.

Mas antes de prosseguirmos a reflexão acerca da habitação intemporal da saudade, importa, pois, recapitular os estádios do desenvolvimento da experiência

---

52 Cf. *ADG*, pp. 66-67 [43-45].
53 Cf. *ibidem*, p. 67 [44].
54 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 87.
55 Cf. *J*, p. 258 [16].
56 Cf. *ibidem*, p. 261 [22].

consciente, de modo a compreenderemos melhor de que forma se chega à noção de que pela Graça da Revelação se pode conceber a saudade em Deus, sem que isso signifique uma diminuição e uma imperfeição do seu Ser. No acto primeiro da actividade consciente, pela experiência noético-emocional da Alegria[57] que advém do sentimento da imensidão deslumbrante do Infinito,[58] presentifica-se, de forma atemática, a relação primigénia da Alegria da comunhão espiritual da Origem no seio de Deus, através de um sentimento de verdade, paz e harmonia, que nos introduz na beleza indizível do ritmo cósmico. Trata-se da visão inocente de convivência imediata com o todo da misteriosa realidade, sem a violência de uma razão despótica que reduza o mistério a enigma e o sentimento da imortalidade a delírio imaginativo[59]. Assim, conservar a frescura misteriosa e a imaginação criadora da infância é guardar um sinal da paradisíaca origem celestial[60].

Como explica Leonardo Coimbra, as atemáticas alegrias da existência terrena são símbolo ou presença dessa Alegria Original do Universo, que no último momento, pela Graça do Espírito, a *visão ginástica* ou *nocturna* da Razão mistérica irá descrever, de forma analógica e poética, como torrente luminosa do Verbo originário jorrando no Éden celestial de imaculada brancura antes da degradação dos mundos da materialidade[61]. Mas, a mediar estes dois momentos, pela dinâmica consciente dos *actos segundos*, encontra-se o olhar do pensamento, naquilo a que Leonardo chama de visão *aginástica* ou *diurna*,[62] num esforço de racionalização e interpretação que procura o discurso mais adequado para traduzir o que é visado pelo ver nocturno da intuição no contacto imediato e estético com o real, mas que muitas vezes se distorce para conceber essa experiência auroral como mítica, infantil e ilusória.

Neste estádio do ver diurno, os seres humanos tomam consciência da sua dramática condição de ignorância, finitude e sofrimento, mas podendo viver a saudade da Alegria matinal da infância sem saberem que esta participa da harmonia e identidade da eternidade de Deus. Ou seja, nesta dimensão da visão aginástica, os homens vivem os saudosos desejos dos seres amados perdidos, mas na maioria das vezes sem a mínima consciência de que essas saudades não são mais de que uma parcial manifestação da Saudade transcendente, isto é da integral unidade relacional da originária comunhão Maternal no seio da perfeita

---

57 Cf. *ADG*, p. 45 [10].
58 Cf. *ibidem*, p. 48 [14].
59 Cf. *ibidem*, p. 62 [36].
60 Cf. *ibidem*, p. 48 [14].
61 Cf. *J*, p. 257 [13].
62 Cf. *VFV*, p. 242 [148].

Memória que tudo conserva. Só a dialéctica científica e filosófica permitirão fazer ascender a consciência ao plano metafísico da saudade transcendente, no sentido de lembrança da Pátria espiritual com desejo de regresso, e só a experiência religiosa permitirá conceber essa Pátria no seio misterioso de Deus pessoal.

A experiência noético-emocional da *Alegria da memória* é uma participação da perfeita e universal memória de Deus, a qual estabelece harmonia, ordem e proporção no Universo e no mundo[63], dando-lhe equilíbrio social e capacidade conservativa[64]. A memória ontológica permite conceber a realidade numa tensão entre o sistema conservativo, que estabelece a identidade e a continuidade do Universo no plano da Criação, como se manifesta na constância das leis naturais, e o carácter dinâmico que o fecunda, evitando a total invariabilidade de um absoluto determinismo, que negaria a liberdade, como se manifesta na contingência e probabilidade desse mesmo curso natural. Por isso, a memória ontológica é distinta consoante as diferentes regiões da realidade: no mundo físico há uma prevalência para a memória conservativa; no plano biológico já há uma memória inventiva implícita e impessoal; mas no plano da consciência e da vida moral, a memória já se apresenta de forma explícita, criadora, pessoal e livre.

É a memória que garante ao homem a sua dimensão pessoal e lhe garante a imortalidade no desígnio escatológico da redenção integral, porque no infinito amor criador de Deus, enquanto perfeita universal Memória, todos os seres são eternamente presentes, nenhum ficando esquecido no movimento saudoso do misterioso resgate. Neste estádio da consciência reflexiva e dolorosa da visão diurna, pela experiência noético-emocional da saudade, que constitui a nossa condição terrena, as recordações que trazem ao pensamento as obras do passado, mergulham a nossa imaginação até ao ponto em que a realidade se torna eternamente presente[65], num desejo de possuir não apenas os seres e os objectos fisicamente ausentes (saudade imanente), mas também num desejo vago de aplacar a insatisfação na realidade perfeita de uma entidade Infinita (saudade transcendente). A experiência profunda desta realidade divina exige um salto último do pensamento e a conversão da razão à essência mistérica e irracional de si mesma.

De facto, o pensamento, em acto terceiro, redescobre-se na unidade amorosa da Origem onde sempre esteve radicado, naquilo a que Leonardo Coimbra descreve como a experiência noético-emocional da Graça. A sensação

---

63 Cf. *ADG*, p. 99 [95].
64 Cf. *ibidem*, p.98 [94].
65 Cf. *ibidem*, p. 101 [99].

crepuscular da Graça, que se dá no culminar da ascensão dialéctica pelo salto da Razão experimental para a visão ginástica do *lirismo metafísico* ou da *revelação*, inicia o sentido luminoso do regresso ao coração glorioso do Ser, prefigurando na beleza e amor do mundo a perfeita e universal fraternidade do Paraíso celestial futuro. Trata-se do regresso espiritual do pensamento ao saber intemporal da relação arquétipa de visão mais mistérica e simbólica do que interrogativa e conceptual, mas acrescido com o excesso da Graça, que revela a essência pessoal e relacional da Comunhão divina e o resgate integral da realidade criada.

Neste plano, a obscuridade do Mistério não se apresenta como uma mera limitação da razão, mas constitui-se como o seu horizonte último e o fundamento da sua existência espiritual. A tematização da experiência antepredicativa, estranha à vontade de domínio da ciência, revelará que esta é oferecida pela capacidade de admiração e pela prática do acolhimento e do amor, num diálogo, que na procura de satisfazer o desejo de imortalidade, revela a dimensão misteriosa do real como essencialmente anterior à provisória dimensão enigmática e problemática. A presença do Mistério do Ser é da ordem do metaproblemático e do inverificável, experimentando-se numa amplitude de ser que está aquém e além da prova e da demonstração. Um Mistério, que pelo pensamento em acto primeiro se apresenta como Infinito e que pelo acto último do pensar se revela como Deus pessoal e misericordioso, que pela Criação e pela Encarnação socorre as criaturas do mal e da morte no desejo de as preservar no Ser.

Se o atemático ver intuitivo, anterior ao estado doloroso da discursividade lógico-racional, nos remete para a harmonia infinita do mítico e adâmico Paraíso original, o ver contemplativo da *visão ginástica* do *lirismo metafísico* e da *Revelação*, na síntese metafísico-religiosa das diferentes experiência do real, eleva-nos para o mistérico Fim glorioso de integral espiritualização, em que o mundo físico e o mundo moral se unem em perfeita comunhão na relação amorosa do seio de Deus. Como sublinha Leonardo Coimbra, esta experiência consciente da graça divina significa a síntese entre a sensação, sentimento e pensamento[66].

Se a Alegria representa a experiência imediata do Ser pleno e a Dor representa a experiência dessa Unidade fragmentada e dispersa na ignorância e no mal da condição finita, a Graça é a reconquista dessa Unidade, configurando um novo sentido à Alegria, já não apenas imediata e atemática, mas também dramaticamente conquistada em esforço e mérito na liberdade da experiência

---

[66] Cf. *ibidem*, p. 182 [231].

pensante e da acção moral[67]. Esta actividade do pensamento corresponde àquilo que nós designamos de Razão mistérica, segundo a qual, na cosmologia leonardina, a Graça da Glória eterna significará o regresso à Origem da Alegria da relação espiritual das consciências com Deus-consciência, prefigurando, de forma simbólica, já no mundo, a plenitude escatológica da vida eterna, que só se consumará no acontecimento misterioso da *universal ressurreição*[68] ou *ressurreição integral*[69] do Juízo final. Na dinâmica saudosa da misericórdia infinita, o socorro divino, no movimento da sua ampliativa acção inventiva, integrará a novidade da criação corpórea, que não se degradará até ao Nada, mas que será integralmente redimida ou espiritualizada[70]. A saudade não é apenas o desejo amoroso de Deus em preservar as almas na sua Glória, mas também em fazer ascender todas as criaturas à realidade eterna da sua Plenitude.

De acordo com o descrito, podemos concluir que não há coincidência absoluta entre a saudosa visão intuitiva e pré-tética, realizada na atemática Alegria da existência, e a saudosa visão mistérica e escatológica da Graça da *Revelação*, que, na Presença da Encarnação, enuncia a plenitude da comunhão divina na realidade gloriosa do Paraíso futuro. A coincidência que existe entre a atemática intuição em *acto primeiro* da visão pré-categorial da realidade, através da inocência do olhar infante e contemplativo da visão mítica e da expressão artística, e a visão ginástica que culmina na ascensão dialéctica do pensamento na experiência-síntese metafísico-religiosa, diz respeito à visão do Mistério do Ser de que todos os seres dependem, mas não quanto à forma de conceber a relação entre eles, nem quanto à identificação do Ser com Deus criador, inteligente, bom e justo, que vem ao Mundo para o redimir de forma integral. Se a primeira se faz por imediata exigência estética, a segunda exige a mediação reflexiva na unidade integral das diferentes experiências da actividade consciente.

A visão da Razão mistérica, que no culminar da dialéctica metafísica se socorre da *Revelação*, não é mítica e adâmica, mas é mistérica e escatológica, entrevendo que a realidade de universal espiritualização instaurada pela Parusia será a mais completa e perfeita. A realidade das consciências na comunhão escatológica da Parusia é mais rica e gloriosa em conhecimento e amor que a realidade adâmica originária, porque também é resultado da liberdade do esforço e do mérito, constituindo-se a separação de Deus, não uma diminuição,

---

67 Cf. *ibidem*, p. 145 [170].
68 Cf. *RHHS*, p. 258. [317].
69 Cf. *ibidem*, p. 62 [61].
70 Cf. *ibidem*, pp. 37-38 [24-25].

mas um aumento de ser no enriquecimento das experiências pessoais. A relação de co-eternidade é ela mesma dinâmica e fecundada no excesso de Deus, pelo que há uma permanente novidade criadora no ser de tudo o que é. A realidade não é estática, mas eterna acção criadora, original e inventiva. Assim, nesta perspectiva, a saudade, com desejo de regresso à comunhão original do amor divino, é a saudade, não do Paraíso passado e inerte, mas do Paraíso futuro das novas e inefáveis relações de maior liberdade e mais plena fraternidade.

Como tal, porque a Graça inventiva e criadora de Deus é infinita, também não há absoluta coincidência entre esta visão ginástica da Graça em unidade de emoção, inteligência e vontade – que se abre à transcendência pela consciência saudosa que se adquire na docilidade à presença do *eschaton* no tempo *kairológico* do mundo – e a visão beatífica da Glória do Paraíso futuro, que só se adquire após a morte e ressurreição na Vida gloriosa do Além-mundo. Reconhecemos que há uma relação de desmesura entre o pensamento e a realidade incomensurável do Ser, pelo que o conhecimento perfeito e integral que podemos adquirir só será possível na Glória eterna da espiritualização universal, sendo que, ainda assim, isso não significará o desvendar do Mistério, pois este não tem carácter provisório ou enigmático, mas é a essência da eterna acção criadora de Deus em inesgotável excesso de conhecimento e Amor[71].

Podemos, pois, concluir que a razão mistérica, que tem no seu movimento último, o salto transracional da dialéctica intuitivo-racional para a visão da revelação e do lirismo metafísico, eleva a analogia da saudade a um plano que está para além do que pode ser pensado e conceptualizado e que se reconhece de forma simbólica e poética na prevalência do sentimento que, não sendo puro, porque a consciência opera sempre na unidade da sua diversidade, entrevê na obscuridade da luz divina as regiões insondáveis e incomensuráveis do seu Mistério criador e redentor. Pelo Mistério da Encarnação e da Ressurreição é-nos concedida a visão pneumática da saudade pela qual, como sublinha Manuel Cândido Pimentel, a saudade não é apenas temporal, mas é uma relação saudosa no Ser de Deus, que pela sua vontade deseja que as criaturas se mantenham na Unidade do seu Amor. Assim, de forma analógica com o desejo saudoso humano, podemos dizer que há um acto de saudade em Deus[72].

Esta visão da queda das criaturas no tempo, representada pela imagem saudosa do Jardim do Éden no desejo de regresso, remete-nos, não para o sentido pretérito de um estado terreno imaculado, como escreve Teixeira Rego, mas

---

71 Cf. *C*, p. 369 [303].

72 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 89.

para a Esperança na redenção futura na Parusia da última vinda de Cristo. A Saudade, não sendo do tempo, torna-se presente no tempo, não de forma panteísta na imanência da realidade e na essência do Cosmos ou na alma do mundo, como escreve Teixeira de Pascoaes[73], mas torna-se presente de forma redentora na realidade outra da Criação e de forma escatológica na alteridade do Verbo encarnado. A Criação e a Encarnação não resultam de um impulso saudoso, enquanto força necessitante do Amor Incriado, que carece do outro de Si para plenamente ser, mas resultam da acção misericordiosa e super-abundante do Amor divino, que na excedência gratuita de Si mesmo tudo cria para a sua Glória.

Porque o Amor divino é pleno e não deficiente, a Criação é por excesso de amor e não por carência do outro para plenamente ser. Na sua infinita e amorosa Acção criadora, Deus manifesta-se no mundo, sem, contudo, se esgotar nessa manifestação ou se reduzir à amplitude da aparição teofânica. Nesse sentido, como apresenta Leonardo Coimbra na sua obra *Jesus*, a saudade constitui-se como o excesso de Deus na sua infinita Acção de Amor, que pela criação redentora deseja o regresso das consciências ao seio da sua Comunhão fraterna, saciando nos seres a nostalgia da boa Pátria perdida[74].

O desejo da unidade primigénia que os seres sentem no exílio do Cosmos não se sacia no regresso à substância abstracta e vazia do Uno ou *Absolutus*, que significa a anulação da alteridade pela reunião de Deus cindido na totalidade de si mesmo. O amor é a própria essência da realidade pelo que o movimento saudoso não se deve a uma cisão no seio de Deus, mas sim à liberdade e autonomia dos seres criados em relação ao Criador, na dinâmica inesperada da sua acção moral. A Saudade em Deus não é a saudade da plenitude de si, mas é a saudade transcendente da relação plena do Ser com os seres em permanente convívio de reciprocidade interactiva, que se efectiva desde a matéria à consciência. A aparição do ser na dimensão temporal da realidade criada fundamenta-se na dimensão eterna do acto criador divino num puro doar de ser contra o nada e encerra um estado de insatisfação que só o amor infinito na plenitude da Glória pode satisfazer.

Como descreve Manuel Cândido Pimentel, devemos fazer uma distinção entre a *saudade insatisfeita* da cisão ontológica do homem, na errante sede de absoluto, suportando o trabalho, a dor, o sofrimento e a morte, e a *saudade satisfeita* que, sem deixar de o ser, mantém no estado glorioso dos seres a consciência

---

[73] Cf. Teixeira de Pascoaes, «Da Saudade», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (orgs.), p. 126.
[74] Cf. *J*, p. 258 [16].

dos laços amorosos e eternos que os ligam à plenitude da Graça divina[75]. Neste plano de alteridade e excesso criador da Vida em Deus também a saudade tem de ser concebida na dinâmica da sua irrestrita inventividade e perene convocação dos seres ao convívio fraternal. Na dinâmica incomensurável da divina Acção criadora, que deseja a unidade relacional de todos os seres, o Amor infinito preenche infinitamente a saudade e conserva nessa comunhão toda a realidade, preservando eternamente o desígnio insondável dessa Alteridade. A aniquilação da alteridade significaria a aniquilação da saudade, mas como a *Revelação* nos confirma a vontade de Deus em não anular ou diluir a criação na indiferenciação do *Absolutus*, podemos pensar a saudade em Deus como o desejo relacional de permanência da unidade e da pluralidade no Amor eterno do Mistério em que se fecundam.

*
* *

Como podemos verificar pela teoria da Saudade, a noção de experiência do Mistério de Deus surge no culminar da ascensão dialéctica da consciência, exigindo a sua tematização, um salto último na ordem do pensamento. A sua dialéctica científica constrói a noção de que o último e supremo grau da realidade é a pessoa, enquanto actividade livre, inteligente e amorosa. E apresenta-nos a certeza de que a Arte e a Religião são meios de que a pessoa se serve para a sua plena realização e não instâncias místicas que diluam as consciências individuais num abstracto Absoluto. Mas, para o pensador português, se a dialéctica científica nos pode conduzir a estas conclusões, a realidade da universal fraternidade não pode ser construída por nenhuma ciência e só é realidade para a consciência religiosa que encontre Deus e, em Deus, luz de todas as almas, encontre o amor que ergue e exalta todos os corações[76].

Resta-nos agora compreender o total alcance destas posições: entende Leonardo Coimbra que só se chega a este plano ideal da realidade na unidade da dialéctica filosófica com a dialéctica religiosa, isto é na unidade do pensamento metafísico com o sentimento religioso? O autor irá explicar que a verdadeira fraternidade, como irmanação no absoluto, começa no âmbito da experiência filosófica metafísica, pela demonstração da suprema realidade como universal sociedade das consciências, e termina de modo perfeito e integral, no âmbito da experiência religiosa, quando essa sociedade for reconhecida como relação

---

[75] Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 92.
[76] Cf. C, pp. 318-319 [258].

de Deus e das mónadas (experiência-síntese metafísico-religiosa)[77]. Na unidade entre o esforço do pensamento, que de forma desinteressada perscruta as entranhas do Ser, e o sentimento, que, por esse progresso do pensamento, se amplia à humanidade e ao cosmos (socialização absoluta), concretiza-se o *sentimento religioso*. E, por isso, a evolução do pensamento e do sentimento deve acompanhar as almas de forma conjunta, a que acresce a acção virtuosa (religião realista), o que na prática não acontece, pela maior demora que existe na evolução da religião: «Assim tem o sentimento religioso de acompanhar o pensamento filosófico sob pena de cousar num momento dialéctico inferior»[78]. São diversas as razões do *cousismo* que impedem a evolução religiosa, como, por exemplo, por incapacidade de reformismo, associado ao peso institucional secular que, impedindo o acompanhamento do progresso do pensamento, gera fanatismos: «Todos os fanatismos representam cousismos da dialéctica religiosa»[79].

Mas que implicações concretas, na vida existencial das pessoas, para a resolução definitiva dos dramas do sofrimento, do mal e da morte, tem o reconhecimento deste nível mais elevado da realidade como irmanação das consciências pessoais no absoluto divino? De que forma as consciências religiosas, vivendo no Amor que é a fonte da Vida, podem sentir a paz da justiça universal e eterna? Que contributo nos dá a teoria integral da experiência para a compreensão da relação entre o mundo finito fenoménico do espaço e do tempo e o mundo numenal da intemporalidade? Existem dois mundos, ou uma só realidade com diferentes níveis ontológicos?

Leonardo Coimbra escreve que o espaço e o tempo não existem em si e que, por isso, não faz sentido falar do começo do mundo no tempo. Assim, recusa a noção de mónada física de Renouvier e de mónada psíquica de Pillon[80] e rejeita a dupla causalidade kantiana que coloca o mundo fenomenal e numenal em termos paralelos e opostos, tornando ineficaz a liberdade. Desta maneira, defendendo a unidade do real, Leonardo concebe que os determinismos do mundo físico estão ao serviço da liberdade da actividade construtiva coordenadora que é a consciência pessoal[81]. Concebe a causalidade como um momento do progresso racionalizante e como fruto da superior actividade ordenadora, no reconhecimento de que sem causalidade mecânica não haveria um cosmos fisicamente organizado (acomismo). Defende a eficácia da acção fenomenal e

---

77 Cf. *ibidem*, p. 319 [258-259].
78 *Ibidem*, p. 320 [259].
79 *Ibidem*, p. 320 [260].
80 Cf. *ibidem*, p. 344 [279-280].
81 Cf. *ibidem*, p. 346 [281].

a presença da liberdade no mundo histórico pela presença de uma direcção consciente e biológica[82]. É no momento metafísico da dialéctica construtiva do real, em que se concebe que a infinita actividade moral sustenta as consciências, que é possível afirmar a existência de um intencional e consciente Direccionismo do Universo físico. Se a dialéctica científica desse uma visão integral da realidade, o mundo físico poderia ser construído com uma realidade completa e acabada, o que não acontece, porque a realidade encerra uma acção permanentemente criadora[83].

Tal como afirma o autor, no âmbito da experiência metafísico-religiosa e pela orientação última da razão para a origem misteriosa do Ser, a *Alegria*, a *Dor* e a *Graça* apresentam-se à *visão ginástica* como experiências noético-emocionais que revelam este Direcionismo no sentido de movimento saudoso da *Criação*, *Queda-Exílio* e *Redenção*. Mas será que esta metafísica da emoção não significa uma cedência de Leonardo Coimbra ao movimento do romantismo contemporâneo, que sob as noções fundamentais de irracionalismo e inconsciência, parece querer substituir as experiências intelectuais pelas experiências afectivas? A emoção passa a ser mais reveladora do homem e do mundo que o pensamento? Confirmaremos, pela análise de cada um destes sentimentos essenciais, que o pensamento criacionista não cinde a afectividade e a inteligência, apresentando a noção de experiência como realidade da sua integral unidade.

Em primeiro lugar, a *Alegria.* No plano cósmico, as alegrias da vida dos mundos do Universo material apresentam-se como a saudosa expressão da originária harmonia da vida dos seres no fogo espiritual do Verbo criador. Através da emoção filosófica ou experiência noético-emocional da Alegria, Leonardo Coimbra apresenta a Vida coexistente das consciências com Deus-Consciência na dinâmica da primeira criação (celestial)[84], ainda antes de haver Tempo. Nessa medida, estudaremos o sentido da *visão ginástica* ou *inversa* (mistérica visão em Deus) e o sentido da corpórea realidade temporal do Universo, como simbólica manifestação ou Presença do Mistério da Origem, o que corresponde àquilo que o autor denomina de *dupla criação*[85].

Com a noção de *Presença*, o Criacionismo pretende evitar o *cousismo* do fluxo temporal do mundo, que, dessa maneira, seria considerado como um intervalo

---

82 Cf. *ibidem*, p. 351[287].
83 Cf. *ibidem*, p. 355 [291].
84 Cf. *ADG*, pp. 44-45 [8-10].
85 *Ibidem*, p. 62 [36].

entre a eternidade do poder de Deus no princípio dos Tempos e a eternidade do poder de Deus no fim dos Tempos. Nesta perspectiva, Deus e o Mundo seriam entendidos como dois absolutos, um perante o outro, impossibilitando estabelecer a unidade da realidade contemporaneamente criadora e o conhecimento do próprio Deus: «Se, com efeito, o mundo não é uma sociedade de mónadas, mas um dado bruto, como concluir do Mundo para Deus?»[86]. Todo o Universo participa desta realidade infinita de Deus, na medida em que a sua organização é uma sociedade de mónadas, isto é, de livres actividades direccionistas da matéria, desde a mais superficial vida até à mais profunda consciência moral e religiosa. Mas este sistema de mónadas não encerra uma concepção panteísta do real, que, paradoxalmente, Leonardo Coimbra recusa insistentemente? Na sua perspectiva não é panteísta, porque não se trata de uma imanência indiferenciada, mas sim de uma sociedade em planos ontológicos distintos: a noção ontológica central é a de relação no respeito pela autonomia e individualidade do diverso. Por isso, esta criação dos mundos diversos é concebida como dádiva amorosa do contínuo Acto Criador e não como necessária emanação degradativa da cisão na Origem.

Neste sentido, há que estabelecer a distinção entre a tradicional noção de criação temporal (*ex nihilo*) e a noção leonardina de contemporânea e permanente criação intemporal. Leonardo vai defender a noção de contínua criação dos seres na intemporalidade do Amor de Deus, explicando que a consequência da queda separatista dos mundos no tempo é a vida das consciências em *saudoso exílio* do convívio fraterno do Paraíso original. Acerca destes assuntos da filosofia metafísica da saudade, da visão em Deus, da Criação e da Graça, para além dos pensadores da saudade, como Frei Agostinho da Cruz, Teixeira de Pascoaes, António Dias de Magalhães, Afonso Botelho, António Braz Teixeira, Manuel Cândido Pimentel, Andrés Torres Queiruga, e pensadores de tradição Franciscana como Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves, convocaremos também para o diálogo autores como Orígenes, Clemente de Alexandria Gregório de Nissa e São Boaventura, a fim de estabelecer o sentido da dimensão simbólica do real e os contornos da distinção entre a noção tradicional cristã de Criação e aquela que é apresentada por Leonardo Coimbra.

Na análise da experiência noético-emocional da *Dor*, relativa ao plano do acto criatural da Queda originária na vida escura do temporal Universo visível, verificaremos que a lembrança da Pátria Celestial com o desejo de regresso,

---

[86] C, p. 368 [302].

a qual constitui a Saudade criacionista, dá-se pela graça da participação amorosa na perfeita e universal memória divina em que todos os seres são eternamente presentes. A este olhar na vida dramática da existência, Leonardo chama de visão *aginástica* ou *diurna*,[87] pela qual as criaturas em exílio e penitência vivem a saudade da harmonia e da identidade eterna. Isto é, vivem o saudoso desejo de integral unidade relacional. Mas esta interpretação da metafísica da saudade não significará, mais uma vez, um *cousismo*, situando o fluxo do tempo da transitoriedade existencial entre a eternidade divina do Início e do Fim[88]. Esta tese do argumento físico-teológico, que procura demonstrar Deus pela ordem abstracta do mundo, é recusada por Leonardo. A metafísica da saudade de Leonardo não é igual à do movimento triádico de Sampaio Bruno, segundo o qual o mundo é a realidade heterogénea do espírito diminuído pela queda misteriosa que se deu no espírito homogéneo puro do Princípio, consistindo o terceiro momento na reintegração do espírito puro pela absorção final de todo o heterogéneo.

Leonardo foi sempre rejeitando as propostas monistas de resolver a oposição entre o idêntico da razão e o diverso da experiência, o inteligível e o sensível, pelo sacrifício de um dos termos, ou melhor, sempre recusou o *cousismo* das teorias dualistas, que perante o problema artificialmente colocado, procuram a solução também errada para o resolver: é assim com Antero de Quental. A coerência de Platão e de Kant está no facto de terem persistido no erro *cousista* do dualismo. Mas para além disso, Leonardo rejeita também esta tese de Sampaio Bruno, por este considerar a Criação como fruto de uma arbitrária queda sem explicação ou razão (irracional). Para Leonardo, a Criação é fruto da actividade de excesso ou super-abundância do amor divino, considerando um absurdo conceber uma Perfeição diminuída. Neste caso, ou a presença do espírito de Deus infinito como um espírito diminuído seria uma presença ineficaz ou, simplesmente, Deus nunca teria sido a perfeição[89].

O Universo da pluralidade dos seres não é o espírito diminuído da queda divina, mas sim uma dádiva da superabundância do Amor: se o mundo fosse um espírito diminuído, nunca poderia regressar a Deus, porque só por si não poderia aumentar-se[90]. Nesse sentido, e em diálogo com José Marinho, Paulo Borges e Manuel Cândido Pimentel, estabeleceremos a oposição entre a ideia

---

87 Cf. *VFV*, p. 242 [148].
88 Cf. *C*, p. 369 [302].
89 Cf. *ibidem*, p. 369 [303].
90 Cf. *ibidem*, p. 370 [303].

de *união-cisão* primordial e a ideia de pessoal comunhão originária, a qual significa a divina unidade relacional de que os homens, na sua inviolável memória, sentem solitária ausência com desejo de regresso. A Saudade é, assim, entendida como radical sentimento ontológico da livre alteridade criadora e amor super-abundante: nela, o homem experimenta-se, ansiando a plenitude do Ser, que pre-sente de forma abismal como graciosa presença oculta.

Por isso, a noção da experiência noético-emocional da *Graça* aponta para uma redenção, que não significa a diluição do plural no Uno. Na perspectiva criacionista da saudade, a Presença escatológica do Mistério, no exílio da cósmica e nostálgica realidade da vida mortal, realiza, na mediação da mistérica *visão ginástica,* a Esperança no integral regresso à Pátria futura. O acto criatural da Redenção ou do socorro da realidade existencial, na dramática reconquista da Unidade perdida, vive-se na graciosa sensação da liberdade e do excesso do Espírito. A gratuidade do excesso social do Mistério do Ser sobre a razão lógico-conceptual é uma acção que não se esgota na objectividade do imanente direccionismo físico-químico do determinismo mecânico, mas amplia-se ao sentido sobrenatural da metafísica e dos valores morais e religiosos. Quer isto dizer que só se compreende a reintegração da realidade no espírito puro de Deus no que diz respeito àquilo que nela encerra de continuidade moral (*criacionismo moral*)? Explica Leonardo, na obra *O Criacionismo*, que o Mundo não aspira todo a Deus e que não é preciso levar a consciência ao átomo, porque inércia, espaço e mecanismo são instrumentos de acção das mónadas: «Se o mundo fosse todo aspiração para Deus, o que marcaria o tempo dessa evolução? Porque não é findo o esforço? E, se a matéria existe *cousada*, como será ela no termo da regressão? Desaparece?»[91].

Pelo anteriormente afirmado, o autor dá a entender que a matéria não é uma realidade que regresse a Deus, porque Deus é Espírito puro, pura liberdade, e nesse caso a matéria teria de desaparecer, enquanto tal, o que contrariaria os princípios invariantes e determinantes de qualquer constante física[92]. Mas isto levanta algumas dificuldades. Podemos daqui depreender que Leonardo Coimbra concebe a realidade eterna das consciências em paralelo com a realidade eterna da matéria? Mas na obra *O Pensamento Criacionista* Leonardo Coimbra nega a coeternidade da matéria[93] e na obra *Jesus* refere-se ao carácter espiritual

---

91 *Ibidem*, p. 370 [304].

92 Cf. *loc. cit*.

93 Cf. *PC*, p. 277 [189].

de todos os mundos e seres originários do Universo[94] e que depois da queda, provocada pela separação das almas da harmonia divina, foram criados os seres corpóreos dos mundos dispersos para socorro das almas[95]. Também nesta obra Leonardo fala da reintegração dos mundos na Harmonia originária e da espiritualização integral dos mundos físicos:[96] «A espiritualização da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito»[97]. Por outro lado, na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Leonardo fala-nos do regresso a Deus no Fim pela ressurreição integral e pelo abraço totalizante da vida[98].

Significa isto que houve uma evolução do pensamento do autor em relação a esta questão do regresso do mundo criado ao seio de Deus? Tudo indica que sim. Iremos ver em que termos se realiza esta mudança na forma de pensar e em que medida influenciará a sua reflexão acerca da livre sobreposição da Graça sobre a natureza, Graça essa que só é captável na unidade do pensamento com a experiência e da razão com a emoção. No seu entender, a Graça sobrenatural não se justapõe à natureza humana, por decreto divino extrínseco no panteísmo de um qualquer nexo causal, mas pela relação pessoal de livre diálogo na graciosa iniciativa do perdão e do amor que em Cristo se plenifica.

A seguir, e em diálogo com José Marinho, Álvaro Ribeiro, Afonso Botelho e Manuel Cândido Pimentel, procuraremos estabelecer a diferença entre a *razão enigmática* do conhecimento natural e a *razão mistérica* do conhecimento analógico e amoroso da filosofia dialéctica que culmina no *lirismo metafísico*. Em que medida e com que consequências, para o sentido da redenção integral, a interrogação acerca do Mistério do Ser, de Leonardo Coimbra, se distingue da interrogação enigmática de José Marinho? E por outro lado, em que termos podemos reconhecer na perspectiva redentora da Graça, a distinção entre uma razão lógico-conceptual, que tende à evidência e demonstração rigorosa, e uma razão analógico-simbólica que acolhe a abundância graciosa do Mistério?

Por fim, importa também compreender como é possível conciliar a transcendência do Mistério de Deus com a imanência da sua graciosa Presença no mundo, sem ceder ao monismo panteísta? Que Deus é este de que nos fala Leonardo e de que forma concretiza a redenção integral do homem e do Universo? A resposta a estas questões vai sendo apresentada sob diversos ângulos,

---

94 Cf. *J*, p. 255 [7-9].
95 Cf. *ibidem*, p. 256 [10-12].
96 Cf. *ibidem*, p. 265 [32-35].
97 *Ibidem*, p. 266 [36].
98 Cf. *RHHS*, pp. 61-62 [60-61].

constituindo-se a metafísica da saudade como uma boa síntese da experiência integral do ser, na perspectiva da unidade entre a razão e a emoção e da unidade cosmológica entre o céu e a terra. Mas, por fim, falta captar ainda, nas suas últimas consequências, a perspectiva da unidade entre a revelação e a razão e o sentido escatológico do Mundo como solução redentora para os enigmas do mal e da morte.

O ponto de partida é ainda o nível mais elevado da realidade da experiência religiosa. Como descreve no final da sua obra *O Criacionismo*, neste momento metafísico de liberdade, é a mónada superior ou consciência religiosa aquela que, consciente de si, dos homens e do mundo, apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral que é Deus: «Essa mónada que se afirmou em Deus será eterna»[99]. A actividade das mónadas superiores, em contínuo acréscimo de vida moral, constrói-se pelo esforço de vencer os limites materiais, vivendo no Todo e agindo em ilimitado amor[100]. As formas humanas das mónadas (almas) são imortais, não são aniquiladas pela morte e a sua acção de amor brota do coração ideal de puro amor, justiça e beleza que é Deus Infinito, realidade incomensurável com os conceitos e acções já realizados (Mistério). Um Deus que é contemporâneo das consciências e sustenta todo o Universo[101].

Leonardo reconhece o Mistério do Absoluto, enquanto Principio Criador e fundamentação Providencial de toda a realidade, como um Tu pessoal e transcendente, que é inesgotável pelo pensamento humano, mas que não lhe é inacessível[102]. Nesse âmbito, considera que a experiência religiosa cristã católica do *Misterion* acolhe a Esperança da Ressurreição integral da Criação na Plenitude eterna de Deus transcendente. Acompanharemos, assim, as suas reflexões escatológicas que vão no sentido da progressiva e escatológica consumação da realidade material até à cósmica plenificação corpórea da Parusia. Num primeiro momento procuraremos identificar o sentido da *experiência-síntese* do diálogo entre a *fé* e a *razão* no analógico discurso filosófico-teológico do criacionismo.

Em diálogo com autores como Eduardo Abranches de Soveral e Joaquim de Sousa Teixeira, analisaremos as considerações criacionistas acerca da inter-relação entre a atemática experiência religiosa e o discurso racional sobre o *Misterion* Absoluto de Deus, no reconhecimento de que a primeira se dá à

---

99 C, p. 357 [292].
100 Cf. *ibidem*, p. 366 [300].
101 Cf. *ibidem*, p. 367 [301].
102 Cf. *RHHS,* p. 57 [52].

consciência pela moral, pela graça e pela fé, e o segundo, sob a forma simultânea de abismal revelação e ocultação (*Deus Absconditus*). Estamos no momento de compreender a relação entre a fé e a razão e o triádico movimento de afirmação da existência de Deus, que se constitui nas seguintes etapas: em primeiro lugar, a atemática experiência religiosa, depois a metafísica da síntese filosófico-teológica na sua análise depurativa da ameaça dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas e, por fim, a eminente síntese teórico-existencial da participação no *Misterion* da Graça. No âmbito da análise acerca da relação entre a realidade transcendente e imanente de Deus Criador com as suas criaturas, descobriremos em que medida Leonardo apresenta a acção sobrenatural da Graça, representada de forma plena pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição, por contraposição com concepção naturalista e imanente do Universo. Também aqui se pode concluir que o Absoluto e o Relativo não são opostos irreconciliáveis como também o não são a Razão e a Realidade, porque se encontram na *Experiência*[103].

A mais profunda consequência desta noção metafísica da Experiência é a possibilidade de a razão criar a noção de redenção integral. Nesse sentido, a segunda parte desta obra diz respeito à plenitude cósmica da relação entre a liberdade finita dos seres e a liberdade divina da Graça, na consideração da paradisíaca unidade entre a matéria e o espírito, a natureza e a consciência e na consideração da absoluta harmonia da excelsa Bondade em perfeita compreensão e companhia na infinita actividade de bem que é o próprio Deus[104]. De que modo pensa Leonardo Coimbra a orientação da realidade temporal para o seu sobrenatural destino de *espiritualização integral* na Parusia? Poderemos comprovar que a concebe na continuidade entre a acção criadora e a acção salvífica do Mundo, pela colaboração entre a vontade divina e a vontade humana e pela crescente unidade entre a Graça e a natureza, o Espírito e a matéria. Consideramos ser este o ponto culminante da sua teoria da Experiência. Afirmando, pela analogia, o parentesco entre a natureza e o espírito[105], e afirmando a acção de Deus transcendente no resgate integral da natureza[106], Leonardo Coimbra fala do resgate da criação, não como um movimento naturalista de diluição dos seres no Absoluto, mas como uma acção milagrosa da Graça na realidade fenoménica, que reverte o movimento de menos ser que ia na direcção do

---

[103] Cf. *PFAQ*, p. 428 [229].
[104] Cf. *C*, p. 372 [305].
[105] Cf. *PFAQ*, p. 434 [242-243].
[106] Cf. *RHHS*, pp. 44-45 [34-35].

Nada ou da Morte, para o mais ser, para a eterna vida. Em diálogo com Amorim Viana, veremos, no entanto, que a acção milagrosa não é entendida no sentido de irracional e arbitrária violação das leis da natureza, mas no sentido de superior e teleológica acção criadora que excede essa natureza, mas não a contraria: posição que se afasta da tradicional posição cartesiana de associar a matéria à pura inércia[107].

É neste âmbito que o autor se refere à humanidade de Jesus Cristo que, irrompendo do infinito divino[108], contém em si a plena concentração de consciência e vontade divina, na Alegria do Milagre matinal da gratuita criação e da misericordiosa redenção. Esta noção de Cristo como realidade espiritual transcendente e absoluta que, ao encarnar, transfigura a rocha em fonte e exalta a vida terrena com palavras e acções de amor divino, aparece, desde logo, na obra *O Criacionismo*[109], vindo, depois, a ser desenvolvida nas obras posteriores, particularmente, em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, quando, a propósito da unidade entre a natureza humana e divina de Cristo, faz uma descrição sobre as diferentes heresias que o Cristianismo enfrentou na história[110]. Neste momento da sua reflexão o que está em causa é a questão da novidade religiosa cristã do acontecimento da Ressurreição como solução definitiva para os enigmas da queda, do mal e da morte, novidade que adopta no seu sistema filosófico. Na perspectiva do pensamento criacionista teológico-filosófico, mediante um atento diálogo com o pensamento de autores como Antero de Quental, estes problemas resolvem-se pela reintegração do mundo temporal na social *presença* de Deus (cristianismo) e não pela negação da realidade transitória na extinção ou *nirvânica* do Todo (budismo): não é uma absorção em Deus, aquilo a que as almas aspiram, mas sim uma vida social de justiça e fraternidade plenas[111].

Convocando as posições antagónicas sobre a questão da redenção corpórea do real, de autores como Michel Henry, que atribui essa redenção apenas às criaturas humanas, ou Jean Jaurès, que fala de uma transfiguração espiritual de toda a realidade material do Universo, analisaremos o significado da tese leonardina acerca da *imortalidade integral da pessoa* e da *redenção integral* do Universo, que se inserem na temática cristã da Ressurreição do corpo e da recapitulação final de toda a Criação na escatológica eternidade espiritual do fraterno e amoroso convívio do Paraíso Celestial. Para Leonardo, no Fim, toda a realidade será

---

[107] Cf. *ibidem*, p. 77 [87].
[108] Cf. C, p. 368 [301].
[109] Cf. *ibidem*, p. 368 [301-302].
[110] Cf. *RHHS*, pp. 221-223 [274-276].
[111] Cf. C, p. 373 [306].

espiritualizada: «terras, sóis e corpos glorificados»[112]. Assunto, que será tratado no âmbito da metafísica da saudade, pela afirmação de que o regresso à Pátria celestial realiza-se pela espiritualização dos mundos físicos, suprimindo a opacidade dos corpos[113], mas que depois irá adquirir novos desenvolvimentos relacionados com o tema específico da glorificação dos corpos ressuscitados do homem, proporcionada pela última vinda de Jesus Cristo no final dos tempos[114]. Na sequência do desenvolvido ao longos dos séculos pela filosofia cristã, com a contribuição de autores como Tertuliano, e ao arrepio das posições dualistas de origem platónica, o pensamento de Leonardo Coimbra vai defender que o regresso à verdadeira Unidade da convivência social da Origem de Deus vivo consuma-se na espiritualização dos corpos ressuscitados e não na libertação das almas ou *espíritos puros* da relação com os corpos sujeitos ao curso entrópico do nada. Este assunto vai exigir o debate em torno do problema da escatologia intermédia e do Juízo final, para o qual convocaremos autores como Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Karl Rahner e Ruiz de la Peña. O pensador português refere-se à morte como o momento de entrada imediata na vida eterna em que a alma se sujeita aos juízos divinos. Mas qual o real significado da expressão *juízos da eternidade*, usada pelo autor a propósito do anúncio da morte do poeta Guerra Junqueiro[115]?

Na sequência deste debate, a escatologia de Leonardo Coimbra faz referência ao carácter transitório e relativo do estado malévolo e infernal das almas. Na linha heterodoxa de autores como Orígenes, S. Gregório de Nissa, São Tomás de Aquino, Espinosa, Amorim Viana, Álvaro Ribeiro e Afonso Botelho o criacionismo defende o carácter universal da harmonia final, rejeitando as noções de *condenação eterna* e aniquilação dos ímpios (inferno). Em contraposição e na linha maniqueia se Santo Agostinho, apresentaremos a posição ortodoxa da possibilidade da prevalência eterna do mal do inferno, ilustrada pelo pensamento de autores como o Padre António Vieira, Frei José Mayne, Charles Lambert e Dostoïevsky, justificada pela preocupação religiosa cristã de salvaguardar o arbítrio humano e a justiça divina. Na perspectiva do criacionismo, porque não há limites para a alma humana[116], nenhuma fatalidade de absoluto e completo aniquilamento pode pesar sobre a consciência moral:

---

[112] Cf. *J*, p. 266 [38]; *VFV*, p. 216 [61-63]. A noção bíblica de corpo glorificado, apresentada por São Paulo, é usada por Leonardo Coimbra para descrever o sentido da noção de *imortalidade integral das pessoas*, por contraposição com a noção dualista platónica de imortalidade das almas.

[113] Cf. «Sobre a saudade», in *OC*, Vol. V, tomo II, p. 333.

[114] Cf. *J*, p. 266 [36-37].

[115] Cf. *GJ*, p. 288 [15].

[116] Cf. *C*, p. 375 [308].

«O Bem frutifica, espalha-se e avassala»[117]. Mas então como conceber a relação entre o esforço e mérito moral com a justiça divina?

A partir da noção da existência da alma que se concretiza no sensível sistema relacional da organização corporal e cuja redenção integral se plenifica no reino transcendente da Graça de Cristo ressuscitado – como culminância da dialéctica filosófica ou dialéctica da vontade livre no absoluto ou ponto Ómega[118]–, Leonardo Coimbra defende uma posição muito semelhante à de Teilhard de Chardin nas reservas às doutrinas tradicionais do estado intermédio e da perdição eterna. Mas o pensador português não deixa de fazer uma distinção entre a redenção das almas e a redenção dos corpos das almas[119], o que exige que se trate o tema da escatologia intermédia no âmbito do seu sistema filosófico. Mas como conciliar as perspectivas, aparentemente, antagónicas da ressurreição ou ascensão imediata da alma ao céu após a morte pessoal com a ressurreição universal dos corpos e a redenção integral dos mundos?

Em diálogo com Juan Ruiz de la Peña e a partir da visão global da obra de Leonardo Coimbra, que concebe a transmutação do discurso temporal dos seres criados em eternidade[120], podemos concluir que a eventual possibilidade de uma realidade intermédia tempo-memória do *Além-morte*[121] na *região da justiça complementar*[122] – entre a morte pessoal e a ressurreição universal do juízo final – terá apenas como objectivo salvaguardar o livre-arbítrio humano, o mérito moral e a justiça divina[123]. Para Leonardo Coimbra, o acontecimento misterioso da *universal ressurreição*[124] ou *ressurreição integral*[125] é uma experiência redentora também de cooperação entre as liberdades humanas e a liberdade divina. A Alegria escatológica do futuro Paraíso celestial não resultará de uma recusa da vida mundana, mas sim da glorificação da História. A sua plenificação também resultará da colaboração entre Deus e acção humana que, pelo cultivo das virtudes morais e cívicas na Graça do Espírito de Cristo Encarnado, prefigura na Terra as delícias do Céu[126].

---

[117] Cf. *ibidem*, p. 373 [306].
[118] Cf. *ibidem*, p. 298 [241].
[119] Cf. *GJ*, p. 353 [123].
[120] Cf. «O Natal», in *OC*, vol. VI, pp. 109-110.
[121] *GJ*, p. 288 [15].
[122] *Ibidem*, p. 366 [143].
[123] Cf. «O Dia da Saudade», in *OC*, vol. VI, p. 204.
[124] *RHHS*, pp. 258 [316-317].
[125] *Ibidem*, p. 62 [61].
[126] Cf. *ibidem*, pp. 315-316 [391].

PARTE I
A experiência metafísica da Saudade e a *visão ginástica* da origem

[…] Platão e Aristóteles. Nenhum deles atingiu a ideia clara de integral e universal dependência ou criação. O seu mundo é de contemplação aristocrática, a matéria era rebelde e afastada das suas experiências de convívio, por isso o seu idealismo é, apesar de tudo, pessimista, e, se não renuncia, não consegue uma imortalidade integral para a pessoa… […] O platonismo é um alto e nobre bater das asas para o inteligível real e substancial; mas a matéria, mas o mundo de provação, os companheiros do cárcere? E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?.[1]

[1] *RHHS*, p. 36 [22].

Capítulo I

A Alegria matinal da eterna criação

As alegrias da dolorosa vida dos mundos do Universo material são a saudosa expressão da originária harmonia da vida dos seres no fogo espiritual do Verbo criador.

1.1. A experiência noético-emocional da Alegria e a Vida coexistente das consciências com Deus-Consciência: a representação analógica da primeira criação, antes de haver Tempo e História

A Vida coexistente das consciências com Deus-Consciência, na dinâmica da primeira criação (celestial), é apresentada por Leonardo Coimbra, de forma analógica, através da emoção filosófica ou experiência noético-emocional da Alegria[1], vivida pelos homens que na procura da essência da realidade vêm na luz de cada manhã e no sereno e inocente olhar de cada criança o admirável espectáculo renovado da eterna criação na gloriosa vitória sobre o Caos e sobre a Morte[2]. Por sua vez, o acto criatural da queda desta originária Alegria na vida do Universo visível em exílio é apreendida pela experiência noético-emocional da Dor[3], a qual configura a verdadeira metafísica da Saudade que na distante ausência e dolorosa desgraça identifica a dispersão separativa da realidade aparente e encontra a desconhecida intimidade da espiritual Pátria divina: «Só conhecem Deus os que sofreram, só visionam a Pátria os que dela se afastam»[4]. Finalmente, na encarnação de Deus em Jesus Cristo, que é Verdade,

---

1 Simbolizada pela «Manhã» e pela «criança».

2 Cf. *ADG*, pp. 44-45 [8-10]. «A criança nada e canta na luz matutina. Olhai o pequeno bebé: todo ele é movimento para o Oriente, inconsciente, rápida e decisiva oração de carne […]» (*Ibidem*, p. 45 [10].) Leonardo Coimbra refere-se ao sorriso das crianças como a espuma da Alegria: «Uma criança adormecida era a risonha e serena inocência, a imaculada Alegria.» (*Ibidem*, p. 46 [11].)

3 Simbolizada pelo «Crepúsculo», a «Sombra», o «Adulto» e o «Desterrado».

4 «Os Poveiros», in *OC*, vol. IV, p. 120. Descreve o filósofo português que na ausência «[…] a saudade levanta diante dos olhos do exilado a fisionomia amorosa da Pátria» (*ibidem*, p. 119) e nesse tumultuoso crescimento dos desejos o vazio enche-se da presença espiritual aspirando à esquecida verdadeira realidade da Origem: «Só a ausência nos revela as companhias em que andáramos sem disso termos conhecimento. O homem adormecido nos braços carinhosos da

Beleza e Bondade[5], o acto divino da redenção possibilitado pela Graça[6], que não é tanto um sentimento ou percepção inteligível mas, essencialmente, o dom salvífico da Presença divina, inunda a multiplicidade cósmica dos seres, concedendo a visão de Deus e a Esperança na Ressurreição ou Glorificação do Universo. Recordemos que, de acordo com a *Razão criacionista*, a tematização e conceptualização filosófica (teoria metafísica da Saudade) destas experiências atemáticas, só pode ser feita no culminar deste movimento triádico saudoso, pela Graça da visão mistérica na experiência-síntese metafísico-religiosa. A noção da Presença da Graça não acontece à margem da experiência pensante e das suas analógicas representações, porque, para o criacionismo, não é possível uma iluminação directa do divino sobre a inteligência.

Por contraposição com a experiência da alegria da Origem, relativa à Criação original do Paraíso Celestial originário, que é ilustrada pelas imagens da infância e da manhã[7], apresenta-se o pecado das criaturas, que nada tem de original, mas sim de esquecimento dessa Origem e de procura de uma ilusória unidade, por via do aniquilamento do Universo e pela imposição egoísta da parte em relação ao todo[8]. Associando a infância auroral da existência pessoal e colectiva, que resulta da criação terrena, à manhã luminosa da alegria originária da criação na eternidade de Deus, Leonardo descreve de forma analógica a harmonia do Éden celestial, em que ainda não existe o pecado do conhecimento e do juízo moral: «A criança é anterior ao pecado das criaturas» e « (…) em torno de si o Universo é misterioso, opulento, cheio de maravilha e perpétuo encanto»[9]. À semelhança do que acontece com as almas, na sua criadora eternidade original, para a criança e para o homem de génio, tudo é Mistério e a convivência imediata com a realidade exterior é uma obra de sociabilidade[10], em que as sensações são qualquer coisa de absoluto, soberano e vital, numa atracção misteriosa pelo Espaço. Nesta argumentação, Leonardo parece apresentar,

---

divindade ignora-a; mas se a Dor lhe revela a ausência do arrimo a que a sua vida vinha amparada, é na dor e na desgraça que encontra a viva presença de Deus.» (*Loc. cit.*)

5 Cf. *J,* pp. 259-268 [19-42].

6 Simbolizada pelo «Sol» e o «Santo de Assis».

7 Neste estádio da experiência atemática da realidade, os homens passeiam e brincam pelo jardim do Paraíso, admirando-se e espantando-se com as maravilhas da existência, numa «Alegria rubra de correr ao Sol, sob a abóbada dos ramos dobrados de frutos, de morder a polpa sangrenta das cerejas e ouvir água aos gorgolejos, fugir das poças para as tantas bocas de terra que a esperam!» (*Ibidem*, p. 55 [25-26].)

8 Cf. *ADG*, p. 48 [14].

9 *Loc. cit.*

10 Cf. *ibidem*, p. 53 [22].

sobretudo, as etapas do processo gnosiológico, onde a alegria da manhã infantil significa a alegria da sensação e da experiência atemática da realidade, ao passo que a alegria do conhecimento, já diz respeito ao distanciamento lógico-crítico do juízo interpretativo que significa o «alargar a alma a ilimitados horizontes»?[11]. Leonardo, usando a imagem do espectador e do espectáculo, responde que conhecer exige uma distanciação entre o sujeito cognoscente e o objecto a ser conhecido, separando os espectadores do espectáculo para de novo se revelar uma ulterior inquirição de superactiva síntese. Da inicial indefinição das formas da experiência imediata, ascende-se à clarificação do conhecimento pelo trabalho do pensamento e, por fim, através do movimento saudoso inerente à consciência cognoscente e agente, regressa-se à cúmplice relação da razão e da experiência com o *misterion* do ser, mas agora na nomeada unidade integral da inteligência intuitiva, contemplativa e emocional: «pelo conhecimento se destacam as almas, subidas ondas do oceano a olharem a sua intermédia superfície, para logo saudosas do vale da origem, curiosas de mil visionadas irmãs»[12]. Neste sentido, o enigma do conhecimento resulta do facto de que, penetrar o alheio e compreendê-lo, ameaça-o de um aniquilamento e de uma assimilação identificadora, pelo que exige um momento de distanciamento no respeito pela alteridade: «Não ser os outros e conhecê-los!»[13].

A Alegria primeira do existencial e criador mistério amanhecente, que participa da Alegria essencial da Origem, é o mistério da liberdade ingénua da chegada da criança à socialização pela aquisição de hábitos, costumes e valores na esperança de uma vida intensa e feliz[14]. Nesta abordagem infantil e inocente de convivência imediata com o todo da misteriosa realidade[15], sem a violência de uma razão despótica, concebe Leonardo Coimbra o estádio paradisíaco da vida pessoal e da vida colectiva, mas sem nunca considerar a possibilidade do

---

[11] *Ibidem*, p. 58 [30].

[12] *Loc. cit*.

[13] *Ibidem*, p. 59 [31]. É misteriosa a capacidade de poder conhecer e compreender sem aniquilar, a capacidade de conhecer o outro sem fazê-lo o mesmo e, por isso, Leonardo adverte para o risco da ténue fronteira, existente no processo cognitivo, entre o conhecer que dialoga com ser e o conhecer que ilusoriamente aniquila o ser: «Há qualquer cousa de terrível no conhecimento, e muita profundidade na ideia que o alia com a morte. A parcela, que *representasse* o todo, valia-o só por si; a criatura, que *compreendesse* o mundo, tinha-o em si, interiorizava-o.» (*Ibidem*, p. 58 [31].)

[14] «O mistério amanhecente é alegre e suave. É a alma cheia de esperança, cândida, confiada em si e no que a cerca. // É o mistério da força que se ensaia, da liberdade ingénua que não se limitou. // É o mistério da chegada da criança ao limiar duma vida própria, sua; é o mistério da chegada do Povo à vida social.» (*Ibidem*, pp. 59-60 [33].)

[15] Cf. *ibidem*, p. 62 [36].

carácter histórico e duradouro do Paraíso Terreno, tal como o apresenta, por exemplo, Teixeira Rego, porque esse primitivo e desprevenido deslumbramento é um momento de instantânea vida sensual que maculado pela condição finita da separação divina e pelo pecado original do conhecimento e do juízo moral, de imediato cinde o mundo em bom e mau, luz e trevas[16]. O pensador português refere-se à Alegria da criação da realidade corpórea dos homens (carácter redentor da segunda criação)[17], caracterizando o desenvolvimento da existência, desde o deslumbramento da infância na relação imediata com a realidade da vida simplesmente vivida (coincidência do crescer com o sentir), passando pela inquietação da puberdade, que implica uma distância entre o imaginado e o imposto e atira o indivíduo para fora de si mesmo na comunicação com os outros (vida pensada)[18], até à quietação do estado adulto, em que o reconhecimento do fraccionamento da comunicabilidade amorosa faz surgir o desejo da verdadeira unidade transcendente (vida contemplada)[19]. Aqueles que afirmam a intensificação do egoísmo e a pura vontade de poder, através de comportamentos tiranos, já não possuem a Alegria Originária da fraterna e universal comunhão, e diluem-se no vácuo imenso da sua existência ou enclausuram-se num interior sono de utopias, perante o qual a realidade exterior se apresenta

---

[16] Referindo-se ao Povo como o final de um acto criador e às instituições humanas como a triunfal alegria da criação, em que o mistério só é perdido quando se perde o fermento da nova vida que esteve na origem dessas instituições (cf. *ibidem*, p. 60 [33-34]), Leonardo Coimbra caracteriza o aspecto primeiro do Mistério na sua presença mundana: «A primeira fisionomia do Mistério é, já vimos, uma convivência imediata com o todo, desprevenida e todavia tímida, uma confusa distinção dos outros com uma vaga comunicação com todos, uma integral referência do mundo ao prazer, partindo-o em bom e mau, isto é, em Luz e Trevas, em Cor e Escuridão, em Som e Silêncio, Sol e Noite, em palavras de família e vozes dos estranhos.» (*Ibidem*, p. 62 [36].)

[17] «É um rápido momento de instantânea vida sensual e começa logo a Alegria da dupla criação, que em nós passa. // A criação do nosso corpo, isto é, o simples trabalho da natureza física e a actividade da nossa imaginação penetrando e interpretando a existência.» (*Loc. cit.*)

[18] «A inquietação amorosa arranca o indivíduo de si, e, numa primeira, palpável certeza, mostra-lhe seres complementares, aléns, que acabam a plenitude da sua existência. O problema da existência está diante de todos os seres, interroga-os e não os deixa sem sólidas respostas.» (*Ibidem*, pp. 63-64 [39].)

[19] Cf. *ibidem*, p. 66 [43]. «Que fome de Unidade não é o vosso amo?! // E que infinita Alegria, o encontro de duas fomes, que se devoram!» (*Ibidem*, p. 65 [42].) Como refere Manuel Cândido Pimentel, Leonardo é atento às fases da existência da pessoa, reconhecendo que entre a infância e a fase adulta existe a hora meridiana da adolescência. A Alegria é a hora matinal e a dor é a hora do declínio solar. A passagem do adolescer do meio-dia para a hora crepuscular encerra um desejo de estrutura dúplice, isto é, amor-saudade, sentimento pelo qual a pessoa reconhece o ser que procura nas realidades alheias garantia para a sua própria realidade, e que a levará a reconhecer a insuficiência de quase todas as relações. Cf. *OILC*, p. 570.

como incompreensível inimigo[20]. Como realça o filósofo português, conservar a frescura misteriosa e a imaginação criadora da infância é guardar um sinal da paradisíaca origem celestial[21], pelo que a saudade dessa inocência, tal como escreve Manuel Cândido Pimentel, revela a incompletude da condição humana e o sentido metafísico da sua realização[22].

Transpondo esta experiência de imediata e misteriosa unidade do homem com o mundo – relativa à aurora existencial da criação temporal em que as almas perguntam pelo que estará dentro do mundo, mas parece ninguém responder do Infinito – para a unidade primordial do homem com Deus da primigénia criação celestial, quererá isto dizer que as almas, à maneira do movimento do Espírito objectivo e subjectivo de Hegel, só conhecem a realidade em que vivem depois de, num movimento de saída ou de exílio da Origem, se distanciarem suficientemente para a existência, e depois regressarem (em espiral) ao ponto de partida já com novas experiências e interrogações? Podemos reconhecer, entre os dois autores, a afinidade desta acção dialéctica, mas ao contrário de Hegel, no movimento triádico leonardino não há uma necessidade na criação, nem um fechamento sistemático de absoluta identidade entre o ser e o conhecer, mas sim uma liberdade do excesso amoroso criador que preserva a clareira insondável do Mistério. O distanciamento do juízo crítico encerra uma síntese em que é recuperada a experiência auroral, na consciência de ser dita, pelo que a queda ou a distância, resultando dos actos livre das criaturas e do Criador, não é para a inteligência uma cisão ou diminuição no Ser, mas uma superabundância em contínua e aumentativa relação criadora, no progressivo reconhecimento da pluralidade ontológica e riqueza manifestativa. A presença

---

[20] Como descreve Leonardo Coimbra, algumas pessoas, em vez de amadurecerem na tranquilidade alada da amorosa comunicação, *egoizam-se* e precipitam-se no *vazio da Solidão* sem possibilidade de compreensão da realidade exterior: «O mundo exterior é incompreensível, inabordável, tenebroso Ahriman inamovível, e esfíngico inimigo. A existência, longe do Sol claro e rumoroso, estiola-se, aflige-se; é como um misterioso capricho, um favor, um indiferente acaso das rodas do mundo passando ao longe da sua esmagável insignificância.» (*ADG*, p. 65 [41].)

[21] Cf. *ibidem*, p. 48 [14]. Nessa luz matinal em que as almas ainda têm a capacidade de se admirarem e espantarem com as maravilhas da existência, passeando e brincando pelo paradisíaco jardim do mundo: «Alegria rubra de correr ao Sol, sob a abóbada dos ramos dobrados de frutos, de morder a polpa sangrenta das cerejas e ouvir água aos gorgolejos, fugir das poças para as tantas bocas de terra que a esperam!» (*Ibidem*, p. 55 [25-26].)

[22] «A saudade da infância corresponde a um movimento de lembrança que une o passado e o futuro, a alegria primeira e a graça, ordenando a consciência para a unidade reconquistada, retorno pelo saber à alegria primeira, que não é mais que a alegria do homem caminhando no sentido cósmico da realidade. A saudade da infância desperta no ser humano esta consciência da meia-luz e obriga-o a reconhecer a exiguidade das suas relações e a carência ontológica em que se revê.» (*OILC*, p. 570.)

do Ser é múltipla e não é redutível a nenhuma das suas dimensões e, por isso, como reconhece Maria de Lourdes Sirgado Ganho, a *Alegria* é a primeira forma de presença no mundo, a primeira forma de revelação da existência, configurando uma dimensão de amor, que exclui o egoísmo e a tirania[23], mas é pela *Dor* do discurso e do conhecimento, na iluminação da Graça, que identificamos a experiência originária como tal.

O momento da reflexão será suscitado pela interrogação gerada na experiência negativa da Dor, momento de cisão e ruptura, que é acompanhado pelo emergir da consciência. A experiência existencial do mal e da morte assinala essa cisão com a vida plena e harmónica da imediatez revelada pela Alegria. A experiência da Dor e do sofrimento configura a consciência reflexiva, levando Leonardo, na recusa de que a consciência venha do nada e ao nada regresse, a perguntar pelo sentido da realidade primordial: o que acontece depois da morte, «Para onde vão, pois as almas?»[24]. A Graça, nesta dialéctica triádica, corresponderá então à reconciliação entre a Alegria e a Dor, na medida em que, sendo a presença de um excesso livre, é a própria visão de Deus como fundamento infinito de amor, proporcionando um optimismo lúcido e crítico de sentido para os problemas do sofrimento, do mal e da morte. Assistimos assim a um movimento ascensional, da vida à consciência e desta ao Espírito[25]. Estes sentimentos são, desta maneira, perspectivados como núcleos da realidade existencial, como noções que dão conta da situação finita e temporal do homem, que misteriosamente é movida por uma excedência criadora para a Unidade original do Ser. Desta maneira, se pela *Dor* estamos no domínio do conhecimento condicionado e no domínio ontológico da pluralidade finita e contingente dos seres, que pela inquietude da ausência e pela interrogação metafísica nos faz reconhecer na *Alegria* a ordem amorosa da manifestação criadora; pela espiritual *visão ginástica* tocada pela Graça divina reconhecemos que a Presença dessa renovada Acção criadora, que o pensamento alcança,

---

[23] «[…]como um impressionar, uma imediatez, um momento anterior ao da reflexão e da sistematização (…) dando conta de um fundo misterioso do homem, não transparente à reflexão (…), uma ligação imediata que se estabelece entre o homem e o mundo, geradora de harmonia e plenitude, experiência de sintonia, de laço entre o eu e a natureza, experiência de comunhão (…), um acolhimento fundamental não objectivável.» (Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «O sentimento de presença na "A Alegria, a Dor e a Graça"», in AA. VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1994, pp. 295-296.)

[24] *ADG*, p. 107 [108]. «Serão as consciências o trágico brinquedo dum Deus, que ascende e apaga como uma criança tonta de alegrias simples?» (*Loc. cit.*)

[25] Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «O sentimento de presença na "A Alegria, a Dor e a Graça"», in *op. cit.*, pp. 299-300.

é o domínio da revelação do infinito Ser de Deus[26], pois «a originária experiência do pensamento do ser conflui para a experiência mais originária ainda do divino, que implica a experiência da graça, experiência originalíssima por ser a que se descerra, contemplativa, sobre a Origem Excelsa»[27].

A experiência consciente da graça divina, como fusão entre sensação, sentimento e pensamento[28], decorre da presença da *Alegria originária*, pelas *alegrias* da sua manifestação criadora: na capacidade humana de sentir e conhecer o sorriso infantil da manhã e das crianças; na fresca sensação dos aromas e belezas da natureza; no amor fraterno da família e da amizade; na vontade e imaginação criadoras; no equilíbrio social do eterno movimento dos corpos; na dramática e sensível simbologia da arte; na unidade da consciência enquanto amorosa memória, em que se guardam todas as alegrias. Deste modo, Leonardo Coimbra apresenta a noção do mundo como a própria graça de Deus, isto é, como a realidade da dramática e amorosa comunicação dos seres em que se realiza a acção universal da Unidade plena, concedendo-lhe a exultante plenitude do infinito[29]. A noética da *Alegria* abrange a experiência antepredicativa do ser, a noética da *Dor* abarca a experiência interrogativa que incita a procurar discursivamente o ser, e a noética que resulta da *Graça* situa-se ao nível da contemplação e da oração, numa síntese teórico-existencial, em que a atemática experiência original advém à consciência convocada pela exigência da crítica racional e da iluminação divina[30]: «o pensamento chegado à Graça

---

[26] Como explica Manuel Cândido Pimentel, «Leonardo leva a um ângulo de tensão permanente a dissemelhança conceptual (ontológica e teológica) entre ser e Deus, reservando para o plano espiritual a descoberta de que a intuição da Presença é já intuição de Deus.» (*OILC*, p. 557.) A ordem do divino é distinta da ordem dos seres ou do criado onde a Presença não é mais que a ordem da manifestação criadora e exuberante do ser divino, isto é, o que pode ser conhecido em termos de pensamento. Cf. *loc. cit.* Por isso, nesta ordem da realidade existencial é pela Graça que o homem pode aceder a Deus: «Deus aparece ao homem na sensação da Graça, Deus é em amorosa comunicação com o homem no sentimento da Graça e Deus é a própria realidade integral e plena no pensamento da concreta liberdade, ou universal ligação, que é o pensamento da Graça.» (*ADG*, p. 185 [237].)

[27] *Loc. cit.* Identificamos na aplicação das emoções filosóficas criacionistas uma permanente preocupação em evitar os ontologismos e os antropomorfismos: «[…] a graça, pela sua realidade afectivo-intelectual, está, por um lado, menos atreita à queda no substancialismo e, por outro, protege a liberdade divina e o seu rosto amoroso das representações humanas. Não há representação para a Graça; nada nela responde como posse objectal: não domina, aflora o enigma; não representa, torna presente o mistério.» (*OILC*, p. 558.)

[28] Cf. *ADG*, p. 182 [231].

[29] Cf. *ibidem*, pp. 185-186 [237].

[30] Cf. *OILC*, p. 566.

é oração imediata»[31]. A experiência da *Graça* e da Presença da Verdade, que significa a visão *ginástica* ou *nocturna* de Deus, redime ou dá sentido à experiência da *Dor*, não só em termos gnosiológicos, complementando os limites da razão lógica conceptual, mas também em termos ontológicos, ao convocar-nos para uma realidade que não se reduz ao plano abstracto e ideal, mas cuja mortal e contingente existência concreta está destinada à imortal e perfeita unidade amorosa da *Alegria originária*. Contudo, esta síntese conclusiva acerca do movimento saudoso em Leonardo Coimbra encerra algumas questões que importa discernir, entre as quais o problema de se saber em que medida se relacionam, no âmbito da contínua actividade criadora, o sentido da *Alegria* matinal da primeira criação (criação celestial) com o sentido da *Alegria* da emergência da segunda criação (criação do Universo visível e da existência terrena). Importa explicitar também de que modo é superada a Queda ou afastamento dos seres do Centro amoroso do seio de Deus e de que modo é superada a saudosa *Dor* meridiana no exílio, pela *Graça* crepuscular do encontro redentor com Cristo, antecipando-se na Vida da condição finita a consumação do desejo de regresso à condição divina da Origem.

Para Leonardo Coimbra, a Unidade Maternal ou primordial do Universo de integral presença, representada pela Alegria da Manhã, que cria o Mundo a partir da silenciosa noite do Caos pelo milagre eterno da Ressurreição, encerra a «Alegria originária da unidade amorosa»[32], que se derrama na pluralidade existencial da criação e no contemporâneo renascimento das vidas[33]. Dão-se louvores a essa primeira e inocente Alegria, que significa uma perpétua vitória sobre a Morte em renovada e eterna Criação, numa identidade de origem que antecede a cisão do pecado e a sensível pluralidade de seres[34]: horas de Paraíso, cheias de mistério, maravilha e encanto de frescas sensações captando o coração da Beleza[35]. É a hora da manhã, em que o pensamento tem a atracção das alturas e os olhos se detêm a admirar as maravilhas em pobre aventura de

---

31 *ADG*, p. 200 [262].

32 *Ibidem*, p. 47 [12]. O núcleo da Realidade, que é a Alegria, é um ponto sólido na experiência humana da Vida, em contraposição com as dúvidas e incertezas que acarreta o lado caótico e nocturno da noite. Cf. *ibidem*, p. 44 [8-9].

33 Descreve o autor de forma metafórica: «Pela Manhã, o escultor levanta as formas, o Pintor estende as cores, e o Milagre da Ressurreição, num permanente e eterno drama, bóia à flor do Mundo no indistinto e universal sorriso da Luz. Eis a primeira Alegria: a Alegria da Aurora. As vidas não despertam, renascem; e eis porque cada alvorada é inédita, sem par.» (*Ibidem*, p. 45 [9-10].)

34 «As primeiras horas são de Alegria inocente, anterior ao pecado original.» (*Ibidem*, p. 47 [13].)

35 Cf. *ibidem*, p. 54 [23-24].

relação misteriosa com os seres[36]. Nessa hora, a autoridade é mendiga dos horizontes e do vento em voo para a vida de Além-Terra sem medo do novo e do desconhecido, que se apreende na imediata confidencialidade do pensamento e da experiência, da razão e da sensação[37]. Através desta inocente imaginação criadora, o homem de génio, conservando a luz da aurora, constitui o mundo a partir do Caos em perene espectáculo de renovada Alegria[38]. Sem se deixar desencantar pelas objectivações do raciocínio lógico e das teorias científicas, tem a capacidade de tudo conceber como Mistério[39]. Após as distâncias percorridas pelo labor exterior do pensamento judicativo e da acção livre, regressa-se saudosamente à intimidade da experiência atemática e matricial do Mistério da origem[40], para sentir simplesmente *o que é*, sem nenhum pragmatismo ou necessidade calculista, no reconhecimento de que só o repouso confiante na insondável omnipotência da sua sabedoria pode pacificar a nossa inquietude em serena convivência de Amor e Beleza[41]. A experiência noético-emocional da *Alegria* oferece-nos o corpo da Beleza na vital soberania da cúmplice relação entre a dispersão e a frescura da sensação e a unidade e acordo da ideia[42],

---

36 «É a hora da Manhã, de contornos fluídicos, de sombras e penumbras alargando as coisas, alongando a rocha, em fantasmas de sonho, até à relva, à flor campesina, à raiz da árvore.» (*Ibidem*, p. 49 [16].)

37 Por contraposição a esta infantil e aberta relação com o desconhecido, Leonardo descreve a adulta relação desconfiada e imobilizadora: «Um desconhecido aproxima-se de nós, e logo lhe pedimos a naturalidade, a profissão, tudo o que sirva para o não *vermos*, para o não *sentirmos*, para, em suma, não *simpatizarmos*, e, para reduzido ao estrito formalismo dos nossos catálogos, ser apenas um geométrico esquema de homem, etiquetado com um António, um Manuel ou Francisco.» (*Ibidem*, p. 51 [19].)

38 Leonardo Coimbra apresenta este saudoso movimento do caos para o uno amoroso, como um movimento de todas as épocas e de todas as consciências: «O universo vai para o Uno da Graça, vindo do Uno do Caos. É Caos, multiplicidade dispersa, multiplicidade amorosa. E é-o contemporaneamente. Não há uma evolução rectilínea que do Caos leve à luz: há agora e sempre identidade de origem, pluralidade de seres e identificação final pela penetração amorosa.» (*Ibidem*, p. 47 [13].)

39 «Tudo é Mistério – eis uma afirmação comum à criança e ao homem de génio. // O homem de génio partiu da infância, percorreu o mundo e voltou com os mesmos olhos infantis, cheios das mesmas interrogações.» (*Ibidem*, p. 53 [22].)

40 «Não é o mundo de Platão, não é o mundo de Leibniz um regresso saudoso à primeira irredutível analogia?» (*Ibidem*, p. 53 [22].)

41 A experiência misteriosa do real implica uma relação integral com o Ser na harmonia que constitui a plural unidade de todas as suas dimensões: «Em que consiste a Beleza? //Na unidade duma diversidade, revelada, patente e fácil. Uma rosa é bela, porque todas as suas partes estão unidas por um comum destino, e porque esse destino é tão facilmente atingido que sobeja um sorriso, um luxuoso excesso.» (*Ibidem*, p. 54 [23].)

42 «A sensação corresponde a intuitos do Ser, possui um valor de realidade que nada pode substituir. (…) É a imensidade do firmamento, que encanta e atrai a sua alma para o longínquo azul; é o silêncio dos afastados ermos, que solicita palavras capazes de o encherem». (*Ibidem*, p. 54 [24].)

num respeito pelo valor da realidade, que denuncia a misteriosa atracção do Universo sensível, que na sua preciosa existência nos revela o ser na eterna e imaculada inocência de cores e harmonias[43]. A Alegria da sensação está inserida na Alegria do conhecimento e das interpretações, que indo além das imediatas e indefinidas formas da realidade, não significa uma assimilação identificadora ou aniquilação do *outro*, mas uma compreensão do carácter misterioso do Universo[44]. A uma convivência imediata com o todo do Mistério da vida simplesmente vivida sucede-se uma distanciação, que pode implicar a incerteza da existência por incapacidade de compreender o mundo exterior, mas cuja inquietação amorosa traz a tranquilidade ilimitada do regresso à Alegria originária, no reconhecimento da dramaticidade do mundo e do corpo, que se realiza na unidade criadora de novas sínteses de maior vida:[45]«Amar é ter, na imediata unidade, a consciência do fraccionamento, o desejo da verdadeira unidade transcendente»[46]. Pela vontade amorosa do Acto criador o Universo é símbolo ou manifestação da própria realização da sua invisível realidade espiritual, cuja consumação exigirá a nova unidade de síntese da espiritualidade e da carnalidade[47].

Socorrendo-se da imagem da Luz meridiana, entre a manhã e o ocaso, entre a infância e a velhice, o filósofo português refere-se à hora de uma nova e gloriosa Alegria, em que o Universo se apresenta sem sombras e sem ilusões[48], num novo estado de tranquilidade e bem-estar, que, ao contrário do monólogo movimento assimilador da infância, é agora o movimento da acção eficaz do estado adulto que, num generoso diálogo entre as criaturas, afirma a vontade

---

43 Como expressão desta lealdade perante a realidade Leonardo apresenta o *impressionismo* para as sensações mais nítidas do campo e o *futurismo* para a fugaz e instável visão citadina: «As sensações industriais não são primitivas, não constituem elementos; dão impressões de conjunto, atitudes do homem para com o seu trabalho, visões da Natureza através dos instrumentos desse trabalho. (…) Deste modo o futurismo, com os nexos, não é mais que um impressionismo da velocidade e movimento industrialistas.» (*Ibidem*, p. 57 [29].)

44 «Penetrar o Mistério, que sublime Alegria! // Mas sede prudentes. // O Mistério é feminino, tratai-o como Mulher. (…) O Mistério não permite violências. Se tentais violentá-lo, morre da violência.» (*Ibidem*, p. 61 [34-35].)

45 Considerando que reside no carácter simbólico do real, cuja unidade encerra cisão, a dinâmica de renovada criação em novas sínteses de mais vida, exclama Leonardo: «Como é belo este mundo de distâncias e separações! Que perda não seria reduzir tudo a uma simples unidade possuindo-se!» (*Ibidem*, p. 66 [42].)

46 *Ibidem*, p. 66 [43].

47 Cf. *ibidem*, p. 70 [49].

48 «É a hora em que o Universo é legível, em que se destacam os caracteres da sua escrita, em que conhecer é contar. // No ar tranquilo não corre um Ruído, tão possuídas de si estão as criaturas.» (*Ibidem*, p. 71 [51].)

individual e proporciona inauditas conquistas e descobertas. Mas também é hora de autónoma afirmação, passiva de desvarios e corrupção, erro e mal[49]. Nesta interpretação do real, através do racionalismo e do niilismo, dá-se a mais alta afirmação do homem[50] com a supressão de todas as sombras e névoas que possam ocultar o seu mistério e com a individualista exaltação da violência e do crime[51]. O desenvolvimento industrial exprime a subordinação da natureza à cultura e após a dinâmica de conquista do mundo segue-se a dinâmica da sua organização, pelo que a obscuridade do real que ameaçava a nossa liberdade é vencida pela imaginação criadora[52]. O trabalho de conquista e objectivação do mundo exigiu reduzi-lo a puro mecanismo, mas na perspectiva de Leonardo, esse processo não permite uma desvelação absoluta do real pelo conhecimento, porque os corpos não revelam no movimento, enquanto síntese do espaço disperso, a integridade do seu ser:[53] «as formas são claras e distintas; mas o próprio Espaço, que as corporiza, é o laço oferecido à sua ânsia de unidade, à solicitação de convívio»[54]. Citando Leibniz, que apresenta o corpo como espírito instantâneo, por ser uma unidade ténue e uma existência limitada às determinações mais pobres sem qualquer história, Leonardo afirma o equilíbrio social do Universo como pressuposto científico[55] e afirma a eternidade e simplicidade do movimento, como realidade que traduz os corpos, não apenas como simples massa mecânica, mas também como realidades de *cor*, *som* e *linha* de que a escultura e a pintura[56], a poesia e a música[57] falam ao homem,

---

[49] «Hora desvairada de orgulho em que o homem, sobre o planeta toma, para seu uso, todo o Universo. Hora de intolerância e voluntarismo, até à completa exaustão de todos os outros. Hora germânica de absorção, triunfal marcha de Satã sob as vestes da própria divindade, condensação das unidades dispersas num só *eu*, em cujo vórtice rodopiam tiranizadas à singularidade deste ritmo.» (*Ibidem*, p. 73 [53].)

[50] «O Universo é o homem.» (*Ibidem*, p. 73 [54].)

[51] «O crime é a erupção da força anterior às normas sociais, específico arranjo das psicologias individuais intercorrentes.» (*Ibidem*, p. 74 [55].)

[52] «Em vez de um *eu*, em face *de outros*, que o isolam, ou que ele aniquila, um eu reconstruindo os outros por um movimento próprio sobre o contorno estranho.» (*Ibidem*, p. 75 [57].)

[53] «Na luz meridiana a sombra é mínima, mas não de todo desaparecida.» (*Ibidem*, p. 76 [60].)

[54] *Ibidem*, p. 77 [60].

[55] «Toda a ciência é uma obra de fé metafísica no *equilíbrio social do Universo*. // É este um absoluto em que vivemos, e não era indiferente à Alegria a certeza deste absoluto que dá ao movimento, como revelação da presença de todos em cada um, um eterno e imutável significado.» (*Ibidem*, p. 79 [63].)

[56] «Em relação à nossa compreensão, a pintura e a escultura dão a eternidade pelo isolamento dum fenómeno em que se fez a plena realização dum princípio.» (*Ibidem*, p. 82 [68].)

[57] «A música e a poesia dão uma face sensível da eternidade, que é animada, viva, dramática.» (*Ibidem*, p. 82 [69].)

eternizando o instante, renascendo e refazendo a vida contra a morte e, vendo, sob a aparência do fenómeno, o seu princípio de ser:[58] «Todas as artes lutam contra o transitório, buscam o eterno. // A arte eterniza o instante. Sob o fluxo dos fenómenos procura a ideia de ser, que eles traduzem»[59]. A harmonia dos corpos e a dramática coexistência das coisas, numa cósmica solidariedade com as consciências no seio do Espaço não é uma convenção social da alma humana, mas é a forma de a Alegria exprimir a sua universal presença[60].

Com a imagem do declinar do dia é apresentada a saudade humana da primeira Alegria do convívio de infância, num desejo de regresso à intimidade sincera que se constitui na relação de simpatia com o *outro*, recusando, por um lado, o excesso de realismo do mundo que esvazia o *eu*, e recusando, por outro lado, o individualismo subjectivista que assimila e esgota a exterioridade[61]. É a hora da família, em que cada um encontra na comunicabilidade fraterna e humilde de *outros* apoio para a sua existência, numa compreensão amorosa e transparência de vontades, que o salva da solidão e revela a perpétua harmonia da palavra criadora que nas boas palavras do lar conserva a vida da fecunda e misteriosa vital união[62].

Explicita Leonardo Coimbra que para o homem sentir o Mistério de Deus na silenciosa imensidade espacial e temporal do Universo, saindo das direcções acidentais e insignificantes para a sublime essência da eterna palavra que cria o amor desinteressado e a verdade, é preciso que a contemplação se faça no

---

58 Cf. *ibidem*, p. 80 [64]. «As artes em que o movimento atinge o maior poder revelador são a música e a poesia. // Elas têm desde logo um grande motivo de superioridade de expressão.» (*Ibidem*, p. 81 [67].)

59 *Ibidem*, p. 82 [68]. «E, como as artes falam à sensibilidade humana, elas darão a esta face de eternidade o aspecto duma luta contra a morte, contra a irreversibilidade, a fuga do tempo.» (*Loc. cit.*)

60 Cf. *ibidem*, p. 87 [76].

61 Leonardo Coimbra descreve este desenvolvimento do pensamento humano da seguinte maneira: «Houve um momento em que o demasiado realismo do mundo o afligiu, como que apertando-o sem lhe deixar espaço de existência. // À invasão exterior opôs o movimento do seu *eu*. Assimilou, reduziu, esgotou. E depois sentiu o nada do seu isolamento. O Universo em movimento, cor, som e forma, deu-lhe a nova Alegria do convívio e da simpatia. // Mas já não para a sua sede de compreensão, e, agora, o excessivo realismo do seu ser individual aflige-o do nada dos outros.» (*Ibidem*, p. 87 [77].)

62 Na perspectiva do filósofo português é pela família que o homem recebe do centro da Vida do Universo as palavras de que carece para suprir as suas fraquezas e para se auto-desenvolver como humano: «Bater à porta do Mistério e ouvir a voz humana que carinhosamente responde! // Como a onda, dum ponto inicial partindo a abalar todo o Espaço, é do seio da família que o homem ensaia a sincera palavra de união com o todo.» (*Ibidem*, p. 88 [79].)

berço do lar doméstico, fonte de insubstituível Alegria[63]. É no contexto do lar familiar que se configura a dimensão tradicional e histórica da alma, no seu desejo de imortalidade, sem a qual se degradaria em matéria[64], e é nele que começa um novo valor do tempo, dando sentido à tradição, porque a vida não pode ser compreendida apenas como um puro esforço actual: «Todo o passado é presente em viva recordação, todo o futuro é presente na lembrança das felicidades a conquistar»[65]. Para o filósofo português, nada importaria à alma humana a profusão dos astros, sem a unidade consciente que a sua ordem manifesta, considerando ser absurdo para a compreensão humana um Universo onde a consciência fosse apenas um fenómeno insignificante[66], pelo que, à simples Alegria de existir ou estar no espaço apresenta-se a Alegria da vida, numa busca de aumentativa Unidade e a Alegria da individualidade interrogativa na comunicação pessoal da Arte, bem como a Alegria familiar que revela o sentido amoroso do Universo e a alegria da Memória ou da Consciência[67]. Esta Unidade social ou Consciência, que cria as formas sem nelas se esgotar e constitui a razão de todas as adaptações e ligações mecânicas e sensíveis, dá à realidade corpórea a paleta das cores e a harmonia dos sons e dos sabores, dá à massa a linguagem da inércia e da força e dá aos seres humanos a dimensão psicológica ou afectiva das emoções e sentimentos e a dimensão deliberativa das virtudes e valores morais [68]. Esta experiência noético-emocional da *Alegria da memória* é uma participação da perfeita e universal memória de Deus, a qual estabelece harmonia, ordem e proporção no Universo e no mundo[69], dando-lhe

---

[63] O autor descreve a obra de amor familiar da seguinte maneira: «Para sentir, para ver a atmosfera de enternecimento e amor que sobre uma terra adormecida paira, os abraços, que na travessia sideral prendem o segredo e a intimidade de cada casa extática sob o luar álgido, as mãos invisíveis, que na Noite de coalhada treva se apertam e ajudam para que não se perca o caminho, carece o homem de ter chamado sobre a cabeceira dum filho doente o auxílio de todas as bondades ocultas, de todas as forças de Bem, que, por todo o Espaço, porventura estremeçam de amorosa vontade de socorro.» (*Ibidem*, pp. 90-91 [82].)

[64] *Ibidem*, p. 93 [86]. «A quantos homens não bastaria a vida sensível sem núcleo, se o amor da família não implorasse à Vida maior consequência de afectos, maior positividade da alma?» (*Ibidem*, p. 92 [84].)

[65] *Ibidem*, p. 93 [86].

[66] Cf. *ibidem*, p. 93 [87].

[67] «Alegria profunda do pensamento; sólida Alegria da consciência, onde o Universo atinge uma unidade interior, que tudo conserva; suave Alegria da memória onde o homem guarda a plena posse de todas as alegrias.» (*Ibidem*, p. 94 [88].)

[68] Cf. *ibidem*, p. 95 [89].

[69] Cf. *ibidem*, p. 99 [95].

equilíbrio social e capacidade conservativa[70]. Por isso, explica o filósofo, o corpo é um espírito instantâneo, na medida em que o movimento em que se insere é um mínimo de memória, não uma simples quantidade continuamente variável, mas uma realidade que encerra algo que permanece, «um esboço da alma»[71]. Só o movimento geral, enquanto mínimo de equilíbrio social, é eterno e, da mesma maneira, nas memórias só é eterna a sua parte universal, ou seja, «só não morre o que é forma universal, o que em cada ser é no sentido do todo, do significado divino da existência»[72], o que quer dizer que tudo o que divide, tudo o que provoca cisão e impede a relação, se desvanece com o próprio tempo até ao limite do nada.

1.2. A *visão ginástica* ou inversa e a acção saudosa da realidade criada: a orientação última do pensar revela o sentido da realidade temporal do Universo, como simbólica manifestação do Mistério da Origem (segunda criação)

As diversas alegrias participam da Alegria do Universo, que nas obras do Espaço e do Tempo se estende como memória integral do seu Ser, pelo que as recordações que trazem ao pensamento as obras do passado, mergulham a nossa imaginação até ao ponto em que a realidade se torna eternamente presente[73]. Na Luz do dia das consciências amorosas e verdadeiras, as diferentes alegrias da existência terrena são símbolo ou presença dessa Alegria Original do Universo que a linguagem mistérico-poética da *visão ginástica* da razão criacionista descreve como «a torrente luminosa e candente do Verbo originário»[74], jorrando no Éden celestial de imaculada brancura, antes da degradação e morte na luz dos mundos. A livre criação do Paraíso Celestial e do Universo sensível, sem condicionalismos internos, revela, não só, a transcendência de Deus, como também a sua imanência, na medida em que nenhum aspecto da realidade

---

70 «Introduzi uma descontinuidade real e tereis o Universo pulverizado em caóticas multiplicidades. // Não é a necessidade de uma causa primeira, que suspende o mundo de Deus; mas a própria existência do *Universo*, que reclama a *Unidade* para que tende no esforço das criaturas, e já possui na eficácia desses esforços, na *lealdade das relações* em que eles se apoiam.» (*Ibidem*, p. 98 [94].)

71 *Loc. cit.*

72 *Ibidem*, p. 100 [96].

73 Deste modo a Alegria apresenta-se como infinita: «Sem princípio, nem fim, porque o Tempo e o Espaço são obras suas, em cada ponto e em cada instante encontra uma nova direcção em que aprofunda, e, no ponto e no instante, freme o infinito do seu poder.» (*Ibidem*, p. 101 [99].)

74 *J*, p. 13.

criada escapa à sua presença e cuidado amoroso[75], constituindo-se o mundo, que saiu de Suas mãos, lugar de encontro entre o homem e Deus.

A Alegria da aurora da criação temporal e da existência pessoal, na inocente e misteriosa comunhão com a realidade, não é mais que a participação da Grande Alegria originária: o Universo e o mundo são símbolos em que o mistério interior se revela e em que o espírito se exprime e realiza[76]. A filosofia de Leonardo Coimbra vai recolher da filosofia cristã franciscana as noções da infinita presença do amor e do absoluto no mundo e as noções da saudade da paradisíaca unidade relacional entre a Natureza e o Espírito: «E assim a Natureza era uma primeira expressão da divindade; vestígios, sinais, anunciações de Deus é o que S. Boaventura irá encontrar na face da Natureza»[77]. Sem deixar de pressupor o sentido da causalidade eficiente e final da doutrina criacionista escolástica, segundo a qual o Criador se apresenta como causa extrínseca do mundo, não se confundindo com a sua obra e não podendo ser perfeitamente conhecido pelas criaturas, o filósofo português, à semelhança da metafísica *expressionista* do Doutor Seráfico, vai fundamentar a sua teoria da Criação no esquema da participação platónica e, nesse sentido, a relação saudosa do homem com o mundo celestial, apresenta-se pela mediação divina, não apenas enquanto *princípio* e *fim* de toda a actividade, mas também enquanto *meio*, pelo que, para além de autor das criaturas, Deus é *causa exemplar* do seu modo de ser[78]. O carácter simbólico e analógico do pensamento mistérico criacionista reconhece na relação de correspondência entre os diferentes níveis ontológicos (material em face do espiritual – criado em face do divino) a presença misteriosa da Graça na livre e contínua actividade criadora do real, através da expressividade fenoménica e da experiência consciente, do nível psico-físico ao nível religioso, isto é, desde a sua vivência pré-categorial à sua mais elevada intelecção metafísica[79].

---

[75] Cf. Sal., 139, 7 ss.

[76] Cf. *ADG*, pp. 66-67 [43-45]. Leonardo considera o Universo como símbolo, isto é, como o vocabulário da alma: «Tirai do firmamento as estrelas, o Sol, a Lua, e a cegueira e a mudez do céu serão a treva da vossa própria alma emudecida.» (*Ibidem*, p. 67 [44].)

[77] *SF*, in *OC*, vol. VI, p. 188.

[78] Cf. São Boaventura, *Sermones*, Dominica V Post Epiphaniam I; IX, 193 a. Como realça Joaquim Cerqueira Gonçalves, o pensamento de São Boaventura não prescinde da causalidade *eficiente* e *final*, mas assenta, sobretudo, na causalidade *exemplar*, pela qual procura uma forma de conhecimento, não apenas acerca da existência das criaturas, mas também acerca da verdade das mesmas, por meio da contemplação do seu modelo em Deus. Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970, p. 379.

[79] A Graça é o próprio ser enquanto presença espiritual na existência consciente: «A Graça é o próprio Universo que é presente, por dentro e em espírito, em cada parcela – átomo, mundo ou

Neste sentido, e continuando a recorrer ao ensinamento de Boaventura, a experiência de Deus e do sentido da sua Acção Criadora não se faz apenas através da mediação especulativa do conhecimento discursivo, *pelas criaturas*, no respeito pela transcendência, mas também através da mediação perfeita do conhecimento sobrenatural, *nas criaturas* [80], numa espécie de *visão* – que, a partir da noção paulina da 1.ª Carta ao Coríntios[81], Joaquim Cerqueira Gonçalves apelida de visão em *espelho* e *enigma*[82] –, que varia de acordo com o estado humano de inocência, pecado ou miséria, porque só na glória o divino pode ser visto de forma imediata na sua Relação originária[83]. Cremos ser possível estabelecer uma certa analogia entre a visão enigmática, aqui descrita, e a visão ginástica, proposta por Leonardo, mas sempre a partir da advertência de Leonardo de que aquilo para o qual esta visão tende é a Alteridade insondável do Mistério (indecifrável), só o podendo fazer, na síntese integral das suas diferentes experiências de sujeito cognoscente e agente. Por isso, em vez de visão enigmática, que dá prevalência à interrogação indefinida para decifrar a realidade do mundo e de Deus, à semelhança daquilo que o conhecimento lógico-científico faz com a realidade fenoménica, optamos pelo uso de visão mistérica, que significa a experiência de vislumbrar a relação de dependência

---

criatura.» (*ADG*, p. 145 [171].) As coisas não são apenas metáforas do espírito, mas são símbolos do ser, que como diz Manuel Cândido Pimentel «[…] falam da *presença* que as transcende e as trespassa de luz.» (*OILC*, p. 197.)

[80] De acordo com São Boaventura, a actividade cognoscente tem diversos graus ou estados e no plano do conhecimento perfeito de Deus tem quatro modos distintos, ou seja, pela fé, contemplação, aparição e visão: «Unde nota, quod quadruplex est modus cognoscendi Deum, videlicet per *fidem*, per *contemplationem*, per *apparitionem* et per *apertam visionem*.» (São Boaventura, *Commentarius in II librum Sentiarum*, d. 13, a. 2, q.3; II, 545a.) Por sua vez, o conhecimento pela *visão*, *nas criaturas,* também se dá de quatro modos distintos: «Quadruplex est Visio Dei: Prima est in mundi *creatura*; secunda est in humana *natura assunta*; tertia in humana *conscientia*; quarta in sua *essentia*.» (*Idem*, *Sermones*, Dominica IV Adventus VIII; IX, 83 a.)

[81] A visão enigmática é uma noção bíblica que S. Paulo apresenta à sua comunidade de Corinto para explicar a diferença entre a actual kairológica visão em Deus a partir da Graça do Espírito e a futura visão em Deus na Glória da eternidade: «Porque agora vemos como por espelho em enigma, mas então veremos face a face.» (S. Paulo, 1.ª Cor, 13, 12.)

[82] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 382 (nota de rodapé n.º 20).

[83] No estado temporal a visão de Deus não é perfeita, mas na forma enigmática e obscura de espelho: «Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus per speculum clarum; nulla enim erat in anima peccati nébula. In statu vero miseriae videtur per speculum obscuratum per peccatum primi homonis.» (São Boaventura, *Commentarius in II librum Sentiarum,* d. 23, a. 2, q. 3; II, 544b-545a.)

de todas as coisas em Deus, contemplando a sua simbólica manifestação na paz da admiração e amorosa confiança.

Trata-se de um olhar que se aquieta na sensível e rumorosa paisagem saudosa da misteriosa vivência experiencial da existência, prévia e posterior à apropriação lógica e à textura racional do sujeito pensante: uma humilde inteligência afectiva, por contraposição à arrogante e altaneira varanda do entendimento, que, na suspensão da aguda actividade interrogativa e na paradoxal espontaneidade dessa meditativa escuta do respirar da Criação, sente a presença ausente da Graça divina e, nela, reconhece os acontecimentos e horizontes do mundo como intermédia imagem saudosa (simbólica manifestação) de um encontro ou de um regresso à unidade original, na qual se consumará em definitivo a anulação da lonjura de Deus saudoso em nós[84].

Como descreve O. Gonzalez, é possível identificar na reflexão de Boaventura uma procura de conciliar a teologia do símbolo agostiniano-aristotélica, em que as coisas são efeito de Deus e sinais para ele (metafísica da causalidade eficiente) com a teoria do símbolo neoplatónica, com nítida influência de Pseudo-Areopagita, em que as coisas são sacramento de Deus, seus exemplares e modelos na nossa comunicação com Ele (metafísica da participação--emanação) [85]. Assim, as coisas em vez de serem um *sinal* para Deus, seriam *símbolos* manifestativos ou portadores da Divindade (verdadeiras teofanias), pelo que, em vez de abandonar o mundo das coisas, deve-se preparar as almas para contemplar o que nas coisas permanece oculto, sem que isso disfarce, no entanto, a condição actual do homem *viator* e do acesso a Deus *pelas criaturas*[86].

---

[84] À semelhança de L. Coimbra, Carlos Silva refere-se a este carácter intermédio e imagético da paisagem saudosa e da realidade mistérica, como algo que só se apreende pela visão inversa, mas usando o termo enigmático: «É este sinal mimético constitutivo da saudade que pode melhor fazer compreender não ser a consciência saudosa um amor, uma transcendência, mas este ser à imagem de, este "deixar-se amar", este consentimento inverso ao inebriamento, e que se traduz pela *doçura*, pela dor terna, do que se vê 'apenas em espelho, diser-se-ia por enigma'.» (Carlos H. do C. Silva, «Saudade e Experiência Mística», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 127.)

[85] Cf. O. Gonzalez, *Misterio trinitario y Existência humana. Estudo histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1965, p. 562.

[86] Sem conceder ao panteísmo, trata-se de uma visão do mundo no espírito que Leonardo Coimbra vai partilhar com Antero de Quental, na certeza de que o materialismo naturalista não pode explicar a relação entre a unidade e a pluralidade, a continuidade e descontinuidade. Cf. «O Materialismo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 145. Manuel Cândido refere-se a esta relação simbólica entre a matéria e o espírito, em Leonardo Coimbra, da seguinte maneira: «O objecto conhecido, o universo mecânico, o espaço, o número e o átomo têm existência transcendental, quer dizer, só são e subsistem pela acção contínua do espírito. É o mundo visto no espírito como símbolo do espírito que o cria.» (*OILC*, p. 209.)

Por isso, como adverte Joaquim Cerqueira Gonçalves, esta distinção entre as duas formas de conhecimento não implica contrastar o raciocínio especulativo da actividade contemplativa: «Dir-se-ia que todo o conhecimento humano é simultaneamente *discurso* e *visão*, quer tenha por objecto a realidade criada, quer a divina»[87]. Esta visão pertence à razão mistérica, que é discursiva e contemplativa, lógica e analógica, conceptual e simbólica, constituindo-se através das representações mediadoras da temporalidade.

Já Boaventura tivera a preocupação de afastar qualquer tipo de ontologismo, pois, embora, considerando este conhecimento superior da *visão*, mais perfeito que o da *razão* e o da *fé*, defendia não se tratar de uma visão directa ou puramente *intuitiva*, mas de forma mediata ou *contuitiva*[88], consistindo na irrecusável experiência da presença divina: um conhecimento que significa a visão da relação de dependência da realidade criada do ser contingente em relação à realidade criadora do Ser necessário[89]. Trata-se, pois, do momento último do conhecimento na silenciosa meditação da *visão panorâmica do todo*[90] que, na perspectiva do criacionismo leonardino, resulta da conversão do conhecimento da razão lógica no conhecimento da razão mistérica, num movimento de união do raciocínio especulativo com a emoção poética e a contemplação espiritual (visão) de um ser, que pelas experiências da percepção sensível da *Alegria*, da percepção fragmentária da Dor e da unitária percepção inteligível da Graça, se *ante-vê* e *pressente* como Presença divina[91].

Também como em Boaventura, a sabedoria que advém desta criacionista conversão ou *metanóia* da inteligência no pensamento integral da razão, da intuição, do sentimento e da emoção poética, que permite a visão da realidade última que se oculta para além da realidade criada, só é possível na alegria da Graça do Ser, que assim se dá pela mediação temporal da sua acção criadora, não sendo permissível à condição humana o acesso, senão de forma mistérica ou nocturna: por entre a Dor dos absurdos da realidade existente, emerge a Presença do ser, que não se possui, mas pressente-se, na misteriosa e insondável atracção para a transcendência[92].

---

87 Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, pp. 384-385.

88 Cf. São Boaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, V, 23b.

89 Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 386.

90 *RE*, p. 291 [383].

91 Cf. *OILC*, p. 300.

92 «[…] As dores serão as linhas de força de uma transcendente magnetização orientando as almas ao rumo do Infinito.» (*RHHS*, p. 64 [63].)

Através da alusão a esta franciscana *visão ginástica* ou *inversa*[93], na orientação última do pensar que no cume da montanha atinge os mais vastos horizontes[94], a realidade corpórea surge, assim, em Leonardo Coimbra, em total dependência ou suspensão do Infinito e, nesse sentido, por não ser subsistente por si e por viver da esmola de Ser, é considerada, de forma relativa, como *nada*, à semelhança do que fora aludido por Gilbert Chesterton na sua obra sobre o Santo de Assis[95]. No culminar do contínuo movimento criacionista pela desmesura do salto intuitivo-poético na iluminação da Graça desta *visão*, que é dom divino[96], podemos inverter a direcção do nosso olhar (para a origem) e reconhecer que o nosso destino está na realidade da harmoniosa e perfeita relação de amor com Deus, de que a segunda criação da finita existência terrena é simbólica saudade e prefiguradora *expressão*[97]. O Universo é símbolo, isto é, amorosa manifestação da Unidade divina originária, que nessa relação com as criaturas se realiza em maior Beleza, através de uma livre e meritória elevação dos seres à Alegria originária, no reconhecimento de que o fraccionamento da realidade material e espiritual constitui o saudoso meio de remissão[98]. Pela presença escatológica da Graça de Cristo, a Natureza já não é o Caos de bem e de mal, mas o lugar onde a Caridade leva o socorro para transmutar o vale de lágrimas na nova

---

93 À semelhança de São Boaventura, Leonardo Coimbra atribui à humilde *visão ginástica*, concedida pela revelação divina, o reconhecimento de que todo o ser contingente é expressão do Ser necessário e que dele depende em absoluto: «Francisco de Assis é o mais humilde dos homens, porque nele a visão *inversa* (a visão ginástica de Chesterton) se faz visão normal e dominadora. // Jamais o pobrezinho de Assis deixará de ver os seres, as coisas e os mundos, suspensos do infinito do amor divino.» (*VFV*, p. 208 [38].)

94 Cf. *RE*, p. 46 [52]. No dialéctico e ascensional percurso experimental da razão, o conhecimento avança da ciência para a filosofia, culminando numa conversão da inteligência à *visão* em Deus, que permite iluminar todos os percursos já efectuados, orientando-os para a sabedoria essencial. Cf. *C*, pp. 373-374 [307].

95 «Um escritor inglês, Chesterton, diz, com aquele pitoresco dos magníficos ingleses, que Francisco de Assis saiu das suas primeiras crises como um homem que olhasse o mundo na posição dum ginasta, andando sobre as mãos. (…) Chesterton imagina essa visão dando as árvores, os telhados, etc, miraculosamente suspensos. Sim; o apoio de *nada* requer a suspensão, a dependência do Infinito.» (*VFV*, p. 207 [37].) Cf. Gilbert Keith Chesterton, *Saint François d'Assise*, trad. de Isabelle Rivière, Paris, Librairie Plon, 1925.

96 Acerca da integração do *salto* metafísico da visão em Deus na estrutura continuista da razão dialéctica criacionista, consulte-se *OILC*, pp. 61-65.

97 «[…] o Universo é *suspenso da palavra de Deus*. É este o sentido profundo do «Logos» do quarto Evangelho.» (*Ibidem*, p. 65.)

98 Para Leonardo Coimbra toda a realidade é simbólica expressão do Amor criador: «Pelo amor é todo o Universo um comentário humano; para o amor é todo o Universo um símbolo, antes uma sugestão necessária, uma exposição manifesta, o vocabulário disperso que será preciso recolher para exprimir e realizar a própria alma.» (*ADG*, p. 67 [44].)

Jerusalém celeste[99] e, nesse sentido, a Natureza é Simbólica comunicação da realidade divina[100].

Recusando o humanismo exaustivo do cientismo, que tudo reduz ao homem técnico e à matéria para ser por ele conquistada mediante uma vontade dominadora[101], e recusando o humanismo exaustivo do ocultismo, que tudo reduz à vontade do homem mágico e às outras vontades que obedecem à eficácia das suas palavras e ritos[102], em que, numa espécie de evolutiva humanização integral, o homem se apresenta como redentor de si mesmo, fazendo da luz da sua consciência e do seu verbo a suprema norma da ordem e do ser[103], Leonardo Coimbra apresenta a realidade de forma analógica hierarquizada em diversos planos: biológico, intelectual e espiritual. No plano experimental, o ser se integra e a vida se reconhece participante da Fonte da eterna Liberdade e Caridade[104]. A vida natural não existe por si de forma dada, pronta e completa, mas é uma generosa e amorosa troca de relações que cresce e se renova na alegria e contemplação da caridade de Deus criador, oferecendo-se originalmente inédita e imprevisível[105]. Uma natureza que não seja uma imanência

---

99 Cf. *VFV*, p. 216 [63]. «Só a *palavra viva*, que quer ignorar o Espírito que a fala, e se prende do próprio eco como bastando-se, é que discorda da harmonia universal e carece do socorro da Caridade. O resto é cântico de louvor, acção de graças em que louvam Deus, as águas, os ventos, os rios, as ervas, as aves e as montanhas como nos salmos da Bíblia.» (*Ibidem*, p. 217 [64-65].)

100 Cf. *loc. cit.* Leonardo Coimbra apresenta a natureza como o verbo comunicativo e revelador da Unidade amorosa da infinita e originária Alegria: «O mundo é para vós um símbolo, o verbo da vossa intimidade ansiosa. // Que novo valor não tem esta Natureza, que fornece ao vosso mistério a forma reveladora, que é, explícita e patente, a vossa comunicabilidade!» (*ADG*, p. 66 [43].)

101 Posição que defende o querer avassalador e a insaciável vontade que impele a todas as conquistas, fazendo aumentar a ambição e a cobiça: «Extroversão integral, expansão da vontade do homem sobre a anónima fisionomia do Todo.» (*RHHS*, p. 112 [137].)

102 Cf. *ibidem*, pp. 112-113 [138].

103 «Que admira que encontremos o nada no fim de uma doutrina que suprimiu o ser? // O homem fez-se ponto de referência e medida de todo o ser – o final será o nada, pois que o homem não pode dar o ser, nem o pode emprestar para outras realidades. // E uma espécie de demonstração por absurdo do nihilismo de qualquer antropocentrismo exaustivo.» (*Ibidem*, p. 123 [151].)

104 Leonardo Coimbra afirma que a vida, enquanto troca generosa de contemplação e amor, não existe por si mesma, mas só existe bebendo da sua fonte da liberdade divina, realidade que é captável a partir da concepção analógica do Ser: «As palavras significam – porque o Ser é analógico – diferentemente, conforme o plano de realidade, até que só significam, por negação e excelência, no plano da realidade última e primeira. // A vida é, no plano biológico, sensibilidade; é, no plano social económico, troca de serviços e de bens; é, no plano intelectual, fluorescência em ideia da forma de todos os seres; é, no plano espiritual, fome de eterno e infinito, consciência do dever e da caridade.» (*Ibidem*, p. 152.)

105 Na sua recusa do cientismo naturalista descreve Leonardo que «Só a filosofia bergsonista visionou que o autêntico real terá de ser o vivo e que a vida não pode ser dada como um objecto, mas como uma nascente. Esta nascente de invenções imprevisíveis excede o dado, o objecto que se

com nascente de vida reduz-se a uma realidade fechada de bens que se podem possuir e explorar, numa repetição de gestos e de actos de mera sobrevivência.

Afirma o autor que vida natural encerra a vontade de invenção e descoberta e essa vida seria impossível se a natureza, inteiramente planificada e desvendada, lhe retirasse o corpo em que simbolicamente se expressa a vontade de criadora harmonia. Quer isto dizer que a vida é espírito e que a natureza não pode exprimir essa dimensão espiritual se, de forma cientista, for reduzida à objectividade do que é, sem uma dinâmica direcção para o que lhe é superior, direcção essa só possível numa realidade que encerre diversos planos de ser estabelecidos de forma hierárquica e interdependente: «Do espírito à alma e da alma ao corpo, tudo se orienta de modo que o corpo pode ser símbolo; mas não o seria, se se bastasse e fosse apenas o que é»[106]. A partir do integral acordo entre o sensível e o inteligível, estabelecido pela metafísica cristã da criação, cuja ordem reside na liberdade do acto criador de Deus omnipotente (Senhor da vida e da morte), o filósofo português estabelece uma ordem hierárquica da realidade em que o corpo se orienta para o espírito e este se orienta para a Caridade Infinita, que tudo transcende na sua excessiva dádiva amorosa[107], estabelecendo que a verdade total consiste na unidade integral do corpo, inteligência e vontade, consumada no sentido definitivo e último da Vida plena em Deus[108].

Numa natureza fechada e estática, incompatível com a viva orientação para o Infinito, nem sequer seria possível a arte, pois esta só existe quando o inferior é expressão do superior, como não seria possível a ciência, que é um produto do espírito, e como não seria possível a própria vida, cuja imanência só é possível havendo diversos planos de ser. Ao contrário do psicologismo naturalista, Leonardo não aceita que o espírito possa ser reduzido a uma força igual a tantas outras dinamizando a matéria: a imortalidade não é um mero prolongamento

---

dá em pleno, que se projecta pronto em todo o seu ser; mas é insuficiente, porque a sua odisseia tem vitórias e derrotas. // Esta vida, que é dada como vida ou nascente, envolve o «Élan vital», uma maior vida, até à Vida substancial.» (*Ibidem*, p. 153.)

106 *Ibidem*, p. 155. Descreve Leonardo Coimbra a dimensão simbólica do real pela realidade dinâmica da vida espiritual que todo o ser encerra: «A realidade completa de um ser sem interior, antes sem vida, nada pode exprimir; é o que é e não pode ser símbolo, pois que o símbolo só existe quando há diferentes planos ontológicos e cada um não é só por si, mas para e pelos outros, na ordem hierárquica das suas realidades.» (*Loc. cit.*)

107 «O corpo orientado para o espírito é ideia realizada a servir a ideia viva que é o espírito, como este, orientado para o Infinito, é o ser finito ao serviços de uma Caridade, que o transcende e, num excesso de amor, o pode fazer comunicar da sua vida infinita.» (*Ibidem*, p. 73.)

108 Cf. *ibidem*, p. 75.

desta vida, mas encerra uma exigência de sobrenaturalidade, cuja consumação exige a transfiguração da realidade material e sensível pela acção da Graça[109]. Como descreve o autor, o ser da vida é um análogo superior ao ser da matéria e a liberdade do espírito é um análogo superior ao ser da vida sensível, a qual, ao contrário do que parece defender o bergsonismo com a sua univocidade de Ser, não é uma mera emergência da espontaneidade biológica no âmbito de uma difusa consciência cósmica[110], mas sim um verdadeiro salto de plano ontológico estabelecido pela ordem criadora e redentora de Deus, que pela acção sobrenatural da Graça resgata o homem da sua condição finita e natural[111].

Desta forma e no âmbito da sua consideração acerca da evolução da vida em que o homem se insere, saindo das trevas da vida animal e tomando consciência da sua posição no Ser, Leonardo Coimbra recusa a posição platónica que, na subida até à noção de Ideal ou realidade ordenada em que as ideias se encerram no Supremo Bem, postula a vida terrena como um desterro: tal como dos sentidos se deve caminhar para a opinião, desta para a ciência e da ciência para a verdade pura ou verdade em si; tal como da vida social se deve ir para a justiça e desta para o Bem puro; dos corpos belos da vida terrena se deve ir para as almas belas e destas para a Beleza pura ou substancial da pátria inteligível. Na concepção platónica, este Ideal que surge como uma tendência ou direcção da vida, está para além dela e só se atinge pela libertação da realidade material. Na concepção cristã, este Ideal é pessoal e transcendente, pelo que, em vez de uma fuga ou abdicação da vida material e sensível (natureza), dá-se a transfiguração dessa realidade, pela acção salvífica e redentora da inserção do espírito na matéria, tudo configurando em posse plena de amor e caridade[112].

---

[109] «Quer dizer que, sempre que nos pareça aceitável esta vida imortalizada é porque nela sentimos palpitar uma maior vida e vivemos, nesta, o esforço de superacção transfigurante». (*Ibidem*, p. 162.)

[110] Na sua crítica a Bergson, Leonardo Coimbra diz que o homem não é apenas um arremesso da Vida nem uma altitude do «Élan vital», tendo faltado ao sistema do filósofo francês uma verdadeira analogia na sua consideração do real, naquilo que considera ser uma incompleta vitória sobre o monismo: «Se tivesse aplicado a *analogia do ser*, a mesma mudança de plano, que seria necessária para saltar da matéria à vida, se mostraria mais urgente no salto da vida sensível para a liberdade ou vida espiritual.» (*Ibidem*, pp. 164-165.)

[111] Leonardo Coimbra considera que em Bergson ainda não há uma verdadeira ontologia do espírito, pois a realidade espiritual não aparece nele acima do simples psicologismo: «O homem bergsónico mal emerge do naturalismo; mas, nessa emergência, grita afirmando, nesse grito, o seu ser espiritual – realidade de outro plano. // Bergson poderia ter tirado o homem da submersão biologista e teria um homem espírito, um homem liberdade, que, antes da Mística, seria mais claramente uma exigência de infinito e eterno a postular o sobrenatural.» (*Ibidem*, p. 166.)

[112] Para o humanismo do idealismo realista platónico a ascese ao Ideal é «Libertação dum degredo e não transfiguração desse degredo em posse perfeita de felicidade. É uma ascese de abdicação e não uma ascese salvífica e redentora. Uma fuga para o Ideal é o destino marcado às almas pelo

Na esperançosa caminhada cristã do homem para a Caridade de Deus, a inteligência é reconhecida como espírito capaz de acesso integral a Deus, porque é sua imagem, constituindo-se o conhecimento das obras do Criador[113], mais que uma contemplação e uma ciência, uma obra da Caridade[114]. Esta capacidade de acção ao serviço das almas orientando a natureza no sentido do bem e das necessidades do homem universal, que estaria na base do activismo conquistador da ciência moderna, encerrava um perigo que viria a dar origem à cisão entre metafísica e ciência e à disjunção entre a ciência como disciplina do real, e a moral, arte e religião como saberes autónomos. Como descreve Leonardo, a noção de ciência exclusivista viria a reduzir a realidade à ordem determinista da matéria e energia, não havendo espaço para a liberdade, para o espírito e para Deus[115].

O filósofo português rejeita o humanismo do idealismo realista platónico, que deixa o homem suspenso de um Ideal, que o cinde e recusa a vida, e rejeita o humanismo exaustivo que procura na natureza a fonte oculta da consciência e reduz o Universo aos bens que se podem possuir, defendendo um humanismo cristão capaz de reconhecer a dádiva da vida simbólica e a aspiração à vida de universal convivência plena, sem falências e alimentada nas fontes da Origem em pleno seio da Caridade criadora de Deus transcendente: «Em vez do indefinido duma aspiração ideal, o infinito dum amor omnipotente dando a vida e, para além da vida, a comunicação desta vida participada na verdadeira Vida – Vida fonte, Origem e Fim»[116]. Assim, partilhando a tradição do pensamento judaico-cristão que, através do recurso à analogia e ao discurso mistérico-poético, recusa as formas idolátricas e mágicas de confusão entre o símbolo e o simbolizado, Leonardo Coimbra apresenta o mundo como símbolo da unidade entre a liberdade da finita realidade criada e a infinita liberdade do mistério criador. E na medida em que todas as coisas criadas são aparência

---

idealismo realista. // Demais esse ideal, mas contemplação ideológica. // (…) Em vez de fuga, combate no sítio e no momento; em vez de abdicação, inserção na matéria e na sensibilidade das intenções transcendentes do espírito: eis o destino marcado às almas pelo cristianismo. // Em vez duma salvação ideológica, a vida infinita em puro amor de caridade.» (*Ibidem*, p. 170.)

113 «Já dissemos como a metafísica cristã mostrou ao homem uma natureza abordável, criação do Verbo, acessível pois à inteligência que no homem é ou pode ser cintila penetrando os arcanos da matéria.» (*Ibidem*, p. 81.)

114 Cf. *ibidem*, p. 171.

115 Para as perspectivas cientistas está no homem o critério da ordem do Ser: «O homem conhece tudo e tudo pode, exaure a realidade de todo o ser que não seja o homem e os elementos da vida humana – humanismo antropolátrico, nihilista e exaustivo.» (*Ibidem*, p. 173.)

116 *Ibidem*, pp. 173-174.

visível da sua natureza invisível[117], também a nova terra da pura alegria eterna do amor glorioso[118] – de que nos fala Leonardo Coimbra, numa alusão o Livro do Apocalipse[119] – será a consumação do símbolo, isto é, a plena unidade entre o reino do homem e o reino de Deus[120].

1.3. A mistérica visão em Deus e a noção simbólica de Presença: a criação dos mundos diversos é concebida como dádiva amorosa do contínuo Acto Criador e não como necessária emanação degradativa da cisão na Origem

Animados pela transcendência, o saber e o querer humanos constroem o mundo com as noções de Deus, liberdade e imortalidade em harmoniosa relação do pensar, do sentir e do agir com o ser. Mas nas sínteses judicativas do pensamento, o ser absoluto manifesta-se, simultaneamente, como presença e excesso em relação a todos os seres e fenómenos[121]: a mesma realidade, que é medida e descrita, apresenta-se misteriosamente como inominada e infinita[122]. A presença da verdade originária do ser não se revela no modo da transparência, mas dá-se simbolicamente na mediação regional dos diversos saberes da ciência, da arte, da ética e da religião, numa rede de relações que está suspensa da Relação Absoluta, realidade espiritual de que o mundo é uma dramática epopeia e de que o homem apenas tem uma visão enevoada e uma memória saudosa[123], mais não podendo elevar-se a inteligência que ao convívio amoroso da visão mistérica[124].

Recusando o valor absoluto do objecto exterior à consciência, porque o fenómeno não é uma matéria passiva, mas sim uma *ideorreal* unidade sintético-

---

117 Cf. Rom 1, 20; cf. *ADG*, p. 66 [43].

118 Cf. *J*, pp. 268-269 [41-42].

119 Cf. Ap. 21.

120 Cf. Splett, «*Símbolo*», in *Sacramentum Mundi VI*, Barcelona, Herder, 1976, pp. 356-358.

121 Cf. *RE*, pp. 226-227 [297-299].

122 Cf. *ADG*, p. 152 [182].

123 «A relação do homem com o Absoluto, através e para além de relações universais, é o sentido metafísico do homem, a essência mesmo da sua natureza. A procura desse Absoluto, a sua visão enevoada, o seu contacto e descolamento centrífugo, o apalpar nas trevas à procura de uma luz entrevista ou vivendo apenas na névoa da memória em insofrida mas inconsciente saudade, o estremecimento duma agulha magnética que fora consciente do rumo e agora apenas da inquietação que a não deixa: eis a tragédia do homem na vida […].» (*RHHS*, p. 25 [8].)

124 «Ia-se a caminho do nada, mas o Mistério embebe a Solidão, enchendo-a da sua invisível presença.» (*ADG*, p. 106 [106-107].)

-nocional de relações materiais e formais, que se dá na síntese construtiva do juízo[125], e recusando a causalidade metafísica que cinde o ser em *número* e fenómeno, Leonardo Coimbra concebe a exterioridade como presença excessiva do ser no pensamento, cuja transcendência é contemporânea da actividade pensante[126]. Ao identificar a acção criadora do pensar com a estrutura ontológica da realidade, transcendência e imanência, interior e exterior são elementos implicados na própria síntese noética, pelo que, como explicita Manuel Cândido Pimentel «o ser é *presença* contemporânea da acção do pensamento que o apreende e o realiza»[127]. Desta forma, para Leonardo Coimbra, o mundo em contínua criação não é o da pura objectivação, mas o mundo teleológico em que se enraízam e conservam os nossos valores[128], na verdade de que o conhecimento resulta da actividade correlativa entre o sujeito e o objecto e não de uma actividade pura da consciência[129]. De facto, a *presença* no Universo do contínuo acto criador – acto este, que no homem está sujeito à condição finita existencial, e em Deus é Absoluto e Incondicional – é concebida pelo criacionismo a partir da categoria da *relação*, a qual, levada ao Infinito significa a plena Presença, «a única relação sem correlação»[130], apoio de todas as dependências, identidade que subjaz a toda a diversidade e exuberante acção criadora de que toda a realidade participa[131].

Ao pensamento humano não é dada a possibilidade de alcançar a identidade com a perfeição e verdade, porque o ser não pode ser conhecido na plenitude do seu *em si*, mas apenas na forma como aparece e se anuncia, isto é, na superabundância da sua manifestação simbólica em que o simbolizado se torna presente no símbolo como o outro de si. A distância entre as duas partes não é para o criacionismo uma mera cisão degradativa da Origem, sarada na

---

[125] Leonardo Coimbra crítica as gnosiologias sensistas, pois a realidade sensível não se explica por si, mas apenas por uma acção unificadora da consciência. Cf. C, pp. 186-187 [148].

[126] Cf. *OILC*, p. 405.

[127] *Ibidem*, p. 408.

[128] Cf. *ADG*, pp. 76-77 [59-60].

[129] «O certo é que aquele mundo que talhamos como exterior e chamamos da matéria se traduz, revela e deixa adivinhar por este outro mundo interior, que chamamos de espírito: eis o que basta para implicar uma relação de família entre os dois mundos.» (*PFAQ*, p. 392 [142].)

[130] *OILC*, p. 483.

[131] Cf. *RHHS*, p. 60 [57]. Como realça Manuel Cândido Pimentel, esta analógica identificação criacionista entre o *ser*, a *presença* e o *universo* (cf. *ADG*, pp. 111-112 [115]) remete para a totalidade inteligível do ser e para a noção da sua *revelação* que excede a razão: «A revelação não constitui um triunfo da racionalidade sobre o ser, já que a presença, por acolher o conceito de excesso, se coloca além de toda a justificação racional como pura dádiva ou puro dom de gratuidade.» (*OILC*, p. 485.)

reunião final pela perfeita identidade entre a existência e a essência, o conhecer e o ser, Deus e o Universo, o Espírito e a matéria, porque a diferença ontológica entre a unidade relacional do Criador e a pluralidade relacional das criaturas não desaparece em absoluto. Já na Origem o criacionismo concebe a alteridade da relação da Consciência com as consciências, de Deus com as almas, não admitindo que o Universo seja uma degradação emanativa do Uno, mas concebendo-o como uma criação e uma dádiva amorosa do Acto infinitamente criador.

É neste plano que deve ser compreendida a nossa preocupação em realçar a caracterização criacionista de Deus como Mistério e a actividade pensante criacionista como *mistérica* e não como enigmática, no sentido de mediação provisória antecedendo o conhecimento absoluto, porque a *visão em Deus* é um conhecimento que se transcende a si mesmo, perdendo-se e conservando-se na incompreensibilidade e liberdade do Amor, e não um conhecimento que se reduz ao exercício racional no permanente esforço de desvendar os enigmas. A visão da razão mistérica mundana prefigura no mundo a visão da razão celestial, cuja perfeição não significa a superação e abandono da primeira, mas sim a sua plenificação. A *visão em Deus* proporcionada pela Graça não possibilitará na experiência mística do mundo terreno, nem na *visão beatífica* do mundo celestial, uma identidade absoluta com o conhecimento divino. O homem, enquanto ser espiritual fundado pelo Mistério e elevado pela graça, está ontologicamente orientado para a relação imediata com Deus na visão beatífica da glória celestial. Mas nessa relação de imediação, proporcionada pela graça, em que desaparecem alguns mistérios da mediação existencial objectivo-categorial, o Mistério de Deus não é removido. Esta imediação apenas significa a possibilidade radical da sua proximidade absoluta: ao vidente é dada a incompreensibilidade de Deus como conteúdo da sua visão e beatitude do seu amor[132].

De forma distinta, o *enigma*, no sentido impessoal e objectivo de problema, é suprimido, a partir do momento em que a razão passa a conhecer o que desconhecia e a luz enche as trevas da sua transparência e claridade. Mas o *mistério*, na sua realidade pessoal e objectivável, permanecerá inefável e indizível

---

[132] O filósofo e teólogo Karl Rahner, salientando que na teologia escolar tradicional não há o hábito de confrontar o conceito de mistério com a doutrina da incompreensão de Deus, afirma que esta incompreensão diz respeito também à visão beatífica, pois, o mistério é uma das características do conhecimento, cuja perfeição apenas se dá no Amor daquele que domina sem ser dominado e compreende sem ser compreendido. Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 76.

e não se deixará reduzir e absorver pela razão, na medida em que é uma realidade integrante da realidade espiritual de Deus e dos homens. A Parusia não significará uma diluição da realidade humana na realidade divina, alterando a identidade de Deus e dos homens, pelo que na perspectiva criacionista, trata-se de um regresso à comunhão originária das almas com Deus em pleno respeito pela alteridade: os seres humanos serão *como* Deus, mas não serão Deus. A actividade cognitiva pode ser considerada de enigmática problematização em relação ao devir da realidade fenoménica que historicamente se vai apresentando ao homem, cheia de interrogações e incógnitas por desvelar, mas em relação às almas e a Deus a actividade cognitiva é *mistérica*, pois a realidade espiritual de Deus e das almas será sempre excessiva em relação à capacidade humana de a apreender. O homem, na unidade corporal de matéria e espírito, que tem na noção de alma a permanência memorial da sua origem e destino divinos, é um ser misterioso que tende para o Mistério Absoluto: «No mistério da sua alma ele sente bater as ondas do infinito amor»[133]. Por isso, mesmo depois da ressurreição universal, na restauração da comunhão amorosa no fogo divino do verbo Criador, o nosso pensamento acerca de Deus e das almas será sempre na gratuidade da relação e da alteridade e nunca na violência da posse e da confusão indiferenciadora.

Embora a actividade pensante aspire a compreender o ser, não o consegue totalmente, porque o próprio ser influi na ordem dinâmica do conhecimento, excedendo-o infinitamente: a presença iluminadora do ser no pensamento dá-se na forma de mistério. Por mais que o pensamento evolua para o coração da verdade, jamais esta se clarifica plenamente, permanecendo misteriosamente indecifrável[134]. A importância do reconhecimento do carácter insondável e inviolável da excelsa Alteridade da Presença de Deus, como um Outro pessoal e não abstracto na sua irredutível transcendência, tal como sublinha Emmanuel Levinas[135], vai estando presente ao longo de toda a reflexão criacionista, desde os seus diálogos críticos com os autores portugueses de cariz panteísta até às suas posições últimas acerca do Deus pessoal cristão, que pela Encarnação se revela no Tempo e na História no *Logos* simbólico e mediador do Filho Jesus Cristo.

---

[133] «O mistério», in OC, vol. I, tomo I, p. 182.

[134] Cf. *ibidem*, p. 180.

[135] Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 51.

Na experiência criacionista da actividade pensante, alicerçada sobre uma ontologia do espírito[136] cuja expressão última do ser é o Mistério de Deus, a relação do cogito, consigo mesmo ou com o mundo, supõe a comunhão com a presença, na abertura da actividade pensante à *visão* da vida espiritual, que, sem abandonar a reflexão e a experiência, está para além do discurso conceptual[137], elevando o exercício da inteligência ao vértice da visão mistérica – ou nas palavras de Leonardo, *visão ginástica* –, que significa a visão do ser como mistério[138] na sua excessiva presença sobre o conhecido, exigindo, por isso, um regresso à unidade primordial do ser com o conhecer, que só a cúmplice e profunda união da razão com a intuição pode proporcionar[139]. A partir de uma concepção noética e ontológica da presença e do irracional, como realidades que exprimem o excesso do ser absoluto, transcendendo infinitamente o *cogito*, Leonardo Coimbra concebe o salto no abismo da visão espiritual mistérico-poética, como uma ascensão para as alturas da intimidade do ser de onde jorra a intensa Luz da Verdade e da Ressurreição, que a visão não abarca totalmente[140].

Esta desmesura abissal da gnosiologia criacionista não aponta para a incognoscibilidade do ser, à semelhança do indicado pelo pensamento de Antero de Quental[141], mas sim para a mistérica irracionalidade de si mesmo, havendo na afirmação da relação de incomensurabilidade entre o ser e a razão[142] ainda

---

136 Cf. *RHHS*, pp. 56-57 [51].

137 «Nenhuma inteligência mais apta a seguir para lá dos conceitos, que são fluorescências em conhecimento dos seres de natureza, a actividade, a existência e a vida do espírito.» (*Ibidem*, p. 59 [55].)

138 Como descreve Manuel Cândido Pimentel acerca do movimento do criacionismo para o sentido de Deus como Sagrado que se dá como revelação e não como produto de uma qualquer elaboração subjectiva: «A visão ginástica faz-nos reaprender que o mistério é Mistério e que a Graça jorra ou sopra onde tem de jorrar e de soprar, sem limites tangíveis pela compreensão humana ou sem coincidência com o que, no ser humano, é sua esfera de interesses, circunstâncias e paixões.» (*OILC*, p. 596.)

139 A reflexão de Manuel Cândido Pimentel acerca do juízo essente da inteligência sobre a origem, que se dá por analogias, apresenta a *visão ginástica* enquanto visão do ser como *enigma* e enquanto visão do ser como *mistério* (cf. *OILC*, p. 494), mas julgamos que se é verdade a presença enigmática do ser à actividade cognitiva da racionalidade lógica e conceptual, na realidade fenoménica do Universo criado, também é verdade que só na actividade pensante da visão intuitiva e contemplativa, a presença do ser se dá como misteriosa excedência.

140 Cf. *ADG*, pp. 44-45 [9].

141 Antero de Quental, «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», in *Filosofia*, *op. cit*., p. 70-71.

142 «O reino do espírito aspira à realidade plena e gloriosa. Esse irracionalismo, quer dizer, *essa nova realidade incomensurável com os conceitos existentes*, foi iludido pelo intelectualismo ameaçado, que vestiu em dogmas e fórmulas racionais, o *inédito*, o *novo*, o *imediato*.» («Natal e Novo Ano», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 206-207.)

a necessária proporcionalidade entre o ser e o pensamento, sem a qual o ser ficaria reduzido a um total vazio de significado[143]. Através de uma actividade pensante que se dá no plano mediador das relações do ser com os seres, na atenção inteligente às suas múltiplas experiências, o lirismo metafísico apreende a irracionalidade como forma de dizer o Mistério e intui que a Presença, que inunda a pluralidade cósmica, é a gratuita manifestação criadora do ser divino[144]. A Presença de Deus na realidade histórica do Cosmos, iluminando de pensamento todo o Universo[145], é o espiritual Acto Criador no tempo, sem limites, em contínua e excessiva invenção[146], que, como interpreta Manuel Cândido Pimentel, tem no Amor Paráclito da terceira pessoa do Espírito, que procede do Pai e do Filho, e excedência de Deus no seio do próprio Excesso de Deus[147]. Na interpretação que Leonardo Coimbra faz do plano salvífico da Criação, apresentado pelo Cristianismo, o influxo real do Espírito na matéria do sacramento estende-se a todo o cosmos, pelo que, por via dessa universal espiritualização, toda a realidade material é instrumento e símbolo do Amor Criador, tendo como destino a redenção da plenitude transcendente[148].

A Alegria da manhã da criação da queda existencial é uma expressão misteriosa da Alegria da Criação originária da coexistência eterna das consciências com Deus-consciência, ainda antes de haver Tempo e História[149]. A Alegria da manhã pertence às duas criações, embora em planos ontológicos distintos, na convicção de que a realidade sensível de menos ser não se reduz a uma negativa e ilusória aparência, porque resulta da excessiva e amorosa acção do Criador, sendo integralmente recapitulada na ressurreição universal da Glória celestial. A sociedade cósmica vive na saudosa Esperança do regresso ao Amor de Deus[150]. A relação das consciências na ordem da Criação terrena dá-se no Espaço. O Universo está cheio do amor das almas, pelo que, ao doar-lhes a *forma do seu verbo* e ao receber delas a *intenção do seu querer*, realiza-se numa Vida de maior Beleza e Unidade, em que todas as maravilhosas realidades da natureza participam do desejo de comunicabilidade amorosa das almas: «O espírito amoroso não se dá simplesmente, esquecendo o Universo no egoísmo

---

143 Cf. *OILC*, p. 506.
144 Cf. *RHHS*, pp. 123-124 [152-153].
145 Cf. *RE*, pp. 292-293 [385].
146 Cf. *PFAQ*, p. 433 [240].
147 Cf. *OILC*, pp. 576-577.
148 Cf. *RHHS*, pp. 52-53 [45].
149 Cf. *PFAQ*, p. 434 [241].
150 Cf. *ibidem*, p. 444 [268].

da sua afeição; dá, no seu afecto, o próprio Universo»[151]. Neste sentido, o movimento da *Criação* (realidade corpórea) e *Queda* (desarmonia e morte) das almas na existência será uma participação manifestativa e comunicativa do movimento de *Criação* (eternidade relacional celeste) e *Queda* (separação das consciências do amor de Deus) próprio do mundo celeste, sendo a *Criação* terrena um prolongamento da *Queda* celeste e dando-se na Graça da *Redenção* a síntese integradora dos dois planos com o regresso das consciências à sua Origem, mas agora com a integração da realidade corpórea. Por isso, as criaturas exprimem o espírito amoroso da Unidade universal e o pecado contra o amor constitui-se num pecado contra a Alegria[152]. Também o prazer sexual despertado na puberdade e a irrupção do instinto unificador resultam da Alegria que impele o homem para um além que o complete[153].

Desta forma podemos compreender que a saudade existente no doloroso trânsito da Alegria da manhã para a Graça do crepúsculo tem um carácter cósmico, na forma como toda a criação, enquanto manifestação do Criador, aguarda pela sua restauração escatológica e tem um carácter antropológico, na forma como os homens, desejosos da condição perfeita e do amor pleno, desenvolvem a sua vida na Esperança da felicidade eterna, que na perspectiva de Leonardo já foi vivida na comunhão originária. Em termos metafóricos, podemos dizer que a Alegria do momento amoroso e feliz da matinal origem existencial do Paraíso terreno configura a manifestação saudosa do Mistério e Paraíso originário, nesse outro plano ontológico da eterna criação celestial, no qual as consciências ou as almas conviviam (no plano ideal da primeira criação) antes da queda ou cisão separadora. E assim a Alegria resultante da redenção proporcionada pela Graça divina voltaria a ressituar o sentimento da saudade no seu plano original.

Quando Leonardo, na sua obra *Jesus*, aborda o acontecimento da Criação, Queda, Exílio e Redenção, esta última, proporcionada pela vinda de Cristo após uma vida saudosa e dolorosa de exílio, está a caracterizar o movimento que deu origem à realidade sensível do universo e o sentido salvífico da sua existência. No princípio era o Éden primordial de imaculada brancura no seio do Verbo criador, onde a «vida era uma pura conversa de almas sob o paterno olhar de

---

[151] *ADG*, p. 67 [45]. A relação comunicativa do espírito manifesta-se no carácter simbólico da realidade corpórea: «Seria mesquinho se não absorvesse na sua fome de comunicabilidade os poentes, as auroras, os bosques e os rios, os astros tentadores e as montanhas esforçadas.» (*Loc. cit.*)

[152] Cf. *ibidem*, p. 67 [45].

[153] O amor «é a síntese da espiritualidade e da carnalidade.» (*Ibidem*, p. 70 [49].)

Deus»[154]. A Queda corresponde a uma segunda criação, a criação dos mundos diversos, onde as almas experimentam a sua autonomia e se separam de Deus, tal como nos relata o Génesis, configurando assim o exílio da existência, passando «por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida»[155]. Na Dor da vida terrena, as almas ficam a relembrar esse Paraíso Perdido do Céu, a que poderão ascender pelo dom da Graça e com elas todo o Universo será redimido, pelo que, tal como recorda António Braz Teixeira, sendo a saudade em Leonardo de raiz, essencialmente antropológica, isto é, saudade de Deus ou do Éden ou Paraíso, não pode deixar de encerrar também uma dimensão cósmica: por exemplo, quando Leonardo Coimbra afirma que «o mundo é ele e a sua própria saudade»[156]; ou quando refere que «a própria saudade que repassa a Natureza, ou Éden em queda, opõe-se ao seu tombar e, em exílio, a Vida toma a matéria e penetra-a de ideia ou alma»[157]; ou ainda, quando ao comentar o poema de Pascoaes afirma que «a Saudade nos seres será também, na menor presença divina, o sentimento de ir a caminho da maior presença e, como Deus é permanente invenção de Amor, ainda esta maior-presença vive na permanentemente exaltação saudosista de si mesmo»[158].

Esta noção neoplatónica da dupla criação e do duplo cosmos, isto é, cosmos arquétipo ou inteligível – resultante da eterna e espiritual criação de Deus – e cosmos sensível – resultante da queda dos livres seres espirituais na saudosa prisão da realidade material, depositando a confiança do retorno à condição original na acção miraculosa da Graça de Cristo – está presente, pela primeira vez, na reflexão filosófico-teológica dos Padres da Igreja da Escola de Alexandria. Podemos identificar uma certa analogia entre a teoria da criação de Leonardo Coimbra e a cosmologia idealista de Orígenes, segundo a qual, depois de uma primeira criação divina do reino dos espíritos (pre-existência das almas), após a queda ou separação das almas por livre vontade, realiza-se uma segunda criação, a criação do mundo material, que tem por objectivo punir e educar os espíritos caídos, pelo que o fim (τέλος) da Criação consiste

---

[154] *J*, p. 255 [9]. Antes da Queda que deu origem à segunda criação dos diversos mundos, a razão mistérica do criacionismo apresenta a realidade originária do fogo criador do Verbo: «No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse Verbo: a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador.» (*Ibidem*, p. 255 [7-8].)

[155] *Ibidem*, p. 258 [16].

[156] *A*, p. 248 [38.]

[157] *J*, p. 269 [43].

[158] «Regresso ao Paraíso», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 117.

na restauração da Origem através do retorno universal das criaturas racionais à unidade perdida (΄αποκατάστασις), guiadas pela pedagogia e pela providência de Deus: a comunhão divino-humana da existência terrena será um transcender para Deus daqueles que em Deus têm o seu princípio (΄αρχή)[159]. Para este filósofo egípcio, discípulo do escritor cristão Clemente de Alexandria, todas as criaturas humanas participam do ser de Deus, seu princípio[160], e partilham da sua verdade, beleza e bondade, porque Deus as criou à sua imagem, antes do tempo, por bondade na Luz do seu *Logos*[161], mas cansadas da contemplação divina, procuram a sua autonomia e separam-se de Deus[162], sendo encerradas nos corpos materiais do mundo sensível.

Embora em Orígenes, tal como virá a acontecer em Leonardo, o mundo ou o cosmos material não tenha um sentido apenas negativo – pois constitui um primeiro passo no movimento da redenção e do retorno das almas arrefecidas ao calor do amor de Deus ou, dito de outra forma, um primeiro remédio para a cura do pecado[163]–, apresenta-se como uma realidade estranha e antagónica de que o homem, depois de nele encarnar decaindo de uma perfeição originária, terá de se libertar para regressar ao estado divino. Neste âmbito da tensão dialéctica entre a negatividade e positividade da realidade sensível, Leonardo Coimbra, recordando o reconhecimento da voz de Deus nos relâmpagos do Sinai, invoca a dolorosa história do povo de Israel para afirmar que, pela fé, as chagas da vida existencial enchem a terra da Esperança na salvação das Alturas: na condição precária e dialéctica da vida do espírito presa às dores do corpo, o homem vai-se convencendo da sua dependência em relação ao divino e vai interiorizando que só a graça o pode salvar[164]. Na perspectiva de

---

159 Cf. Orígenes, *In Joannem Commentarii*, I, XVI, 90, in *Commentaire sur saint Jéan*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Paris, Cerf, 1966, p. 106.

160 Cf. *idem*, *De principiis* I, 3, 6, in Migne, Jacques Paul (ed. lit.), *Origenis Opera omnia …. Patrologiae Cursus Completus*; Series graecae, 11, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1966, 151.

161 Inserindo-se nesta tradição neoplatónica dos padres da Igreja de atribuir a Jesus Cristo, Sabedoria de Deus, o princípio dos seres criados segundo a imagem do Pai, Leonardo Coimbra fala do princípio do Verbo criador onde todas os seres e todas as almas eram em fogo espiritual sem quedas e desamores. Cf. *J*, pp. 255-256 [7-12].

162 Uma separação que Leonardo atribui ao orgulho e ao isolamento da discórdia na tentação de uma acção criadora sem 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.» (*Ibidem*, p. 256 [10].)

163 Cf. Orígenes, *De principiis*, I, 8,1, 176s; II, 8, 3, 228.

164 «Esse povo faz-se, então, montanha de esperança, ciclone, em que a poeira do Deserto e os pecados das almas se exaltam ao beijo da Luz; a sua história é uma chaga aberta, onde os inimigos

Orígenes, depois do desvio pecaminoso, a acção redentora visa a restauração da realidade e o retorno do ser a si mesmo, que se realiza pelo infinito devir até ao triunfo universal do bem, numa síntese final, que resulta da acção pedagógica de Deus, em que, purificando e iluminado as almas (imortais por natureza) numa dialéctica experiência de contrários, as vai atraindo a uma espiritualização progressiva e ao desejo de retorno ao estado inicial com o consequente desaparecimento dos corpos materiais[165].

No entanto, na concepção de Leonardo Coimbra, esta espiritualização progressiva, para além de encerrar uma tensão dialéctica do ser para a sua própria perfeição na dinâmica imanente do devir, encerra também e, sobretudo, pela história do pecado na purificação da graça divina, um movimento dialógico, em que Deus interpela a liberdade humana através da presença do *Logos* no Mundo, apelando a uma atitude de escuta e conversão à pessoa de Cristo e à sua vida exemplar no cumprimento dos valores que concretizam os atributos divinos da Beleza, Verdade e Bondade[166]. No movimento de *oikonomia* de Deus *em Si* para as criaturas, Deus emerge no cosmos para o atrair a Si, derrubando o abismo do tempo e dando à natureza de forma gratuita o ser de bondade e perenidade, por essência (imanência), por liberdade e por graça (transcendência). Para Orígenes, como para Leonardo, o mundo é o lugar de purificação e, no fim, pela redenção do *Logos*, o mal será vencido e todos os espíritos voltarão a Deus, sendo restabelecida a unidade primordial, mas, ao contrário de Orígenes, em Leonardo este restabelecimento não significará o regresso da matéria ao nada e do espírito a Deus, mas significará a salvação da queda das criaturas no nada pela espiritualização absoluta da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor. Para Leonardo, ao contrário de Orígenes, a segunda criação, enquanto socorro de Deus às almas, não é uma realidade a ser descartada no plano salvífico, porque o Verbo, ao fazer-se carne e ao tocar as dores do mundo, vem confirmar que a criação sensível participará da glória da redenção[167].

Será legítimo concluir que, Leonardo Coimbra, embora herde desta tradição de Orígenes a noção da presença eterna de Deus no mundo através da teoria das duas criações – defendendo que o cosmos material não é subsistente nem

---

deitam vinagre e sal e revolvem as lanças, mas chaga divinamente beijada pela fé, terra sagrada onde a semente da Dor vai germinando a maravilha de novas certezas.» (*J*, p. 259 [17].)

165 Cf. Orígenes, *De principiis*, I, 6, 2, 166 ss; II, 3, 3, 190 ss.

166 Cf. *J*, p. 262 [26].

167 «[…] e eis que o Verbo se fez carne e, em formosura e graça, vem tocar, com seus pés embalsamados pelos beijos de Madalena, as rochas de nossos caminhos doloridos.» (*J*, p. 261 [22].)

co-eterno a Deus, mas é uma realidade nova, ontologicamente insuficiente, que está em total dependência da plena liberdade do Acto criador (por contraposição com a noção dualista grega da eternidade da realidade material que depois seria ordenada por um demiurgo) – apresenta uma posição que recusa conceber a corruptível multiplicidade temporal como resultado de necessárias degradações ou emanações sucessivas do ser uno (monismo plotiniano) e, por isso, a queda do homem no cosmos sensível, mais que o resultado de um movimento negativo, é, sobretudo, o resultado do próprio aperfeiçoamento e criação da realidade material, que pela presença espiritual e pelo Poder, Vontade e Sabedoria da palavra de Deus (Λόγος), ascende, num evolutivo movimento em espiral, do nada do caos dos elementos naturais inorgânicos, para a vida vegetal e animal, destacando-se nesta última o desenvolvimento emocional e racional humano[168]. Desta forma, podemos compreender no pensamento leonardino acerca da *dupla criação* uma preocupação em conciliar a *teoria da criação*, acerca da acção da vontade divina na realidade eterna da ordem espiritual, com a teoria da *evolução*, acerca da acção providencial na realidade temporal do cosmos material, porque todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa acção criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material[169]. Nesta última perspectiva, o homem, mais que um espírito caído no cosmos, apresenta-se, na sua composição una de alma e corpo, como um ser cósmico que é fruto de uma evolução ou sucessão temporal, resumindo em si os estádios

---

[168] Como realça Maria Cândida Monteiro Pacheco a propósito da noção clássica cristã de *criação*, a tradição patrística de autores como São Gregório de Nissa, em contraposição com as cosmogonias gregas da pura imanência divina (mundo é um ser vivo) ou da ordenação demiúrgica (intermediário na ordenação do cosmos), apresenta a teoria criacionista associada ao mistério relacional da Trindade de forma a conciliar a identidade da liberdade de transcendência com a liberdade de imanência, pois o Universo, o homem e o próprio Cristo, não se reduzindo a meros seres de um pensamento, aparecem como exteriorizações livres da imanência contida na transcendência plena da presença eterna e puramente espiritual do Mistério incognoscível: «A ουσία divina, realizando-se interiormente no mistério de três pessoas unas e diversas, é comunicação, exprimindo-se exteriormente na criação do universo e na Incarnação do Verbo – afinal, dois momentos complementares do *mesmo* impulso criador. No entanto, isso não explica a total acessibilidade da essência divina. Se é certo que o mundo e os seres revelam *algo* de Deus, a Sua incognoscibilidade é uma característica essencial.» (Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1983, p. 102.)

[169] Como descreve Leonardo Coimbra, o Verbo de Deus, encarnado em Jesus Cristo, é a Vida que garante a imortalidade dos seres, o Foco em que se reúnem todas as relações de compreensão amorosa do Universo e o Centro de que tudo depende, a seiva de que tudo se alimenta: «Ele é o Centro, porque é o Coração e nada persiste sem que o seu sangue generosamente o irrigue, o banhe, o penetre, o alimente.» (*J*, p. 262 [25].)

anteriores da evolução ou criação contínua da vida terrena, numa forma de vida mais perfeita (à imagem do Criador), cuja misteriosa singularidade de ser racional e espiritual quebra os limites da realidade sensível em ordem à transcendência celestial e espiritualização integral da verdade amorosa de Cristo em que se encerra a evolução[170].

O evolucionismo, nos termos em que Leonardo Coimbra o apresenta, encerra a diferenciação criadora da omnipotência divina, que pela sua presença soberana, em contínua força ascensional, possibilita a espiritualização da matéria e o regresso à plural e escatológica unidade da Origem, no pressuposto de que criação e ressurreição são dois momentos da única obra salvífica dos mundos e das almas pela integral eliminação do que neles é a marca de Morte[171]. Neste sentido, a proposta do filósofo português, recusando a desvalorização da realidade material da posição gnóstica de Orígenes, partilha o esforço tradicional de autores cristãos neoplatónicos, como por exemplo, São Gregório de Nissa, que igualmente adoptaram a teoria das *duas criações*, para conciliarem a antinomia entre a anterioridade e independência do Espírito eterno de Deus com a materialidade e temporalidade do cosmos. Adoptando a ideia da *criação simultânea*, ensinada na Escola de Alexandria para preservar a unidade intrínseca do Querer, Conhecer e Actuar divinos, S. Gregório defende que o impulso criador da vontade divina[172] realizou-se totalmente no primigénio momento atemporal (misterioso princípio do tempo) – em que tudo existia indistintamente – na simultaneidade de um acto único e subsistente, que, pelo dinamismo das causas e potencialidades, continuará a actuar nos cosmos de forma imanente através da ordem progressiva dos seres, cuja força ascensional da matéria inerte ao homem, como sublinha Maria Cândida Pacheco, se deve à necessidade dos seres em procurarem a perfeição que os originou[173].

A vida presente e eterna de Deus só pode ser apreendida pelo homem na fragmentação da realidade temporal, pelo que a criação *no princípio*, correspondente à simultaneidade do Presente divino, revela-se-nos sob a forma da ordem sucessiva do progresso histórico e da complexificação da vida, numa actuação

---

170 Cf. *ibidem*, p. 265 [33].

171 Referindo-se à evolução como ascensão das almas e dos mundos para o puro amor de Deus, Leonardo descreve que «Nos mundos actuais, o selo divino, o sinal da Unidade, que os contém, é essa mesma tendência única da queda até ao equilíbrio.» (*Ibidem,* p. 265 [34].)

172 Cf. São Gregório de Nissa, In Hexaëmeron explicatio apologetica, in Migne, Jacques Paul (ed. lit.), *S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni Opera quae reperiri potuerunt omnia nunc denuo correctius et accuratius edita et multis aucta; Patrologiae Cursus Completus*. Series graecae, accurante J.-P. Migne 44, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1959, 72, D-73 A.

173 Cf. Maria Cândida Monteiro Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, p. 110.

do querer divino no meio dos seres que não implica uma nova e extrínseca intervenção do Criador[174]. Desta maneira, Deus, enquanto puro espírito, não cria a realidade material de forma directa, mas sim através dos princípios essenciais e potencialidades dos seres, que depois de se realizarem virtualmente e totalmente, logo que são pensados por Deus – no primeiro impulso da vontade divina do seu presente eterno – surgem no tempo, já de forma individualizada, numa ordem sucessiva que conduz a evolução da matéria à consciência[175]. Recusando a preexistência das almas de Orígenes, Gregório de Nissa defende que o homem, na sua unidade de corpo e alma, tem uma única e comum origem, que corresponde ao primeiro querer de Deus na sua acção intemporal e totalizante: no embrião humano, ainda vegetativo e sensitivo, está, de maneira virtual e oculta, a forma ou a alma do futuro homem, que se manifestará apenas na sucessão temporal do desenvolvimento corporal[176]. Desta nova perspectiva do tempo, não como decadência ou fatal imperfeição, mas como possibilidade de realização das naturezas individuais da criação, através de uma evolução progressiva até à maturação ontológica, herda Leonardo Coimbra a noção de criadora presença divina no histórico e fecundo mundo sensível, que tem como superior missão a unitária realidade do plano salvífico e redentor, na certeza de que, na ordem do real, a criação plena da intencionalidade divina só se realizará escatologicamente: não pelo desprezo da vida corpórea e pela necessidade de afastamento das paixões, como era concebido pela patrística neoplatónica, mas por uma restauração da alegria da imagem original celeste enriquecida com a simbólica expressão terrena[177].

No entanto, embora se oponha a esta pessimista tradição gnóstica, tal como se exprime no contemporâneo Sampaio Bruno, negando que o Universo seja a queda divina, porque é «acto infinito de um Deus activo e criador», sendo, por isso, fiel à sua ontologia do espírito e à teoria da superabundância do amor,

---

[174] Cf. São Gregório de Nissa, Hexaëmeron, in *Patrologiae Cursus Completus*. Series graecae, 44, 145 b.

[175] Cf. *ibidem*, 44, 184 c. Maria Cândida Pacheco refere-se à *simultaneidade do metadevir* do acto único da criação divina nos seguintes termos: «Note-se que o acto criador engloba, na sua unidade, o início e a evolução total do mundo. São as nossas categorias de espaço e tempo que nos fazem separar e distinguir a criação e a Providência, interpretando como sucessiva a acção intemporal de Deus. É no nosso espaço-tempo, e não em Deus, que o mundo se realiza por mutações, evoluindo sempre.» (Maria Cândida Monteiro Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, p. 111.)

[176] Cf. São Gregório de Nissa, Hexaëmeron, in *Patrologiae Cursus Completus*. Series graecae, 44, 236 c – 236 d.

[177] Para o autor de *Jesus*, a encarnação de Cristo é a revelação desta integral unidade simbólica entre o mundo celestial e o mundo terreno, a alma e o corpo: «A Terra e o Céu são as duas margens dum grande Oceano de Luz…» (*J*, p. 277 [69].)

Leonardo Coimbra, impulsionado pela dimensão cósmica da sua razão, parece aproximar-se do autor do *Verbo escuro*[178], quando atribui ao sentimento saudoso uma expressão não apenas humana e afirma a sua presença na natureza: «a matéria é espírito diminuído, vagaroso, lento. A matéria é a alma mais afastada de Deus»[179]. Contudo, e por outro lado, não sendo caracterizado, exactamente, como uma queda divina, o Universo, enquanto resultado da queda das almas, é concebido positivamente como primeiro momento de redenção destas: por acção criadora de Deus, e não por prolongamento degradativo da sua própria natureza, a realidade sensível do mundo em que vivem as almas, e que na existência inerte é o limite do *nada*, também será chamada por Deus à Glória.

No âmbito deste sentido cósmico do dialéctico e paradoxal movimento saudoso da realidade criada para a glória do seu Criador, também surge em Leonardo o problema da saudade em Deus. Sem deixar de admitir que Deus é o Espírito na sua plenitude, a absoluta realidade do Amor que une sem separar, unidade essa que é o centro ideal e vivo da realidade, afirma também, que, de certa maneira, o Criador não pode ser sem as criaturas: «Eu não compreendo Deus sem as almas, como não compreendo as almas sem Deus»[180]. Recusando-se a pensar sem o recurso às mediações e para além do âmbito das relações do ser com os seres e, nesse sentido, pondo em causa o conceito ortodoxo da criação *ex nihilo* da filosofia cristã, Leonardo parece afirmar a «impensabilidade de Deus sem relação com a comunidade dos derivados»[181]. Com temos vindo a apresentar, no criacionismo, o conceito teológico de criação aponta para a existência de consciências ou almas coabitando com Deus antes da criação do Mundo histórico[182], porque na perspectiva de Leonardo «Deus sem as almas é espírito sem ideias, corpo sem sangue, árvore sem seiva, noite sem astros de mistério»[183].

Mas será que da afirmação da eterna relação entre o Criador e as criaturas se terá de concluir necessariamente que isso se deve uma carência ou necessidade do próprio Deus, sem a satisfação da qual Este não poderia Ser? No caso de uma resposta afirmativa seria posta em causa a sua omnipotência e a sua perfeição transcendente. Leonardo Coimbra nunca nega o carácter gratuito da

---

178 Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasíleiro Contemporâneo,* p. 139.

179 *AM*, p. 188 [50].

180 *Ibidem*, p. 204 [93].

181 *OILC*, p. 541.

182 Cf. *ibidem*, p. 577.

183 *PFAQ*, p. 434 [241].

Criação e a liberdade essencial do Espírito de Deus. As criaturas devem-se à superabundância do Amor divino, que é desde sempre, e não a uma necessidade ou carência do próprio Deus, cuja plenitude só se realizaria através das determinações ou objectivações, como de alguma maneira está subentendido no movimento triádico do Espírito Absoluto de Hegel. Uma das expressões mais admiráveis desta noção do carácter gratuito e superabundante da acção criadora e redentora está na invocação da parábola do filho pródigo – que não é mais que uma descrição da misericórdia de Deus Pai – como narrativa ilustradora do plano salvífico para as almas exiladas do paraíso[184].

Recusando o equívoco do antagonismo fundamentalista entre criação e evolução, desenvolvido por um certo pensamento apologético que não compreendeu a conciliação entre os discursos teológico, filosófico e científico[185], a filosofia da liberdade de Leonardo Coimbra apresenta uma identificação entre as noções de criacionismo e evolucionismo, entendendo este último, não no sentido do materialismo darwinista ou spencerista, mas no sentido de uma valorização idealista do Universo e da criadora actividade cósmica, enquanto ordem manifestativa de uma fundante e criadora realidade espiritual, que é a razão ontológica da existência sensível. Na sequência da tradição patrística de São Gregório de Nissa, e numa certa analogia com o espiritualismo evolucionista do contemporâneo padre jesuíta Teilhard Chardin, a visão onto-cósmica do espiritualismo criacionista leonardino aspira a um princípio universal criador que transcende as formas da plural realidade criada: a existência das criaturas depende do divino infinito que a sustenta em contínua actividade criadora.

Embora na diferença absoluta entre as ordens humana e divina de ser e conhecer, a actividade inventiva do pensamento humano participa desta contínua criação divina[186] e na recusa da cousificação do real do racionalismo

---

184 Descreve Leonardo Coimbra a gratuita comunicação da vida infinita aos homens mais afastados do amor de Deus, invocando a parábola bíblica do *filho pródigo*: «A parábola do filho pródigo toca o mais alto da divindade e o mais profundo da humanidade. // Qual o Pai que não se alegrasse e não fizesse banquete e festa com a volta do filho pródigo? // E não será também maior a perfeição da bondade superabundante que vai buscar o mais afastado, perdido e desgraçado, com maior alegria redentora? // Filho pródigo, nostálgico do lar paterno, homem exilado do paraíso a errar longe dos olhos de Deus: quando heis de voltar, ao rumo do vosso lar e do vosso Céu, os olhos doloridos de chorarem esta inextinguível saudade?» (*J*, p. 276 [63].)

185 «A palavra 'criacionismo' tem sido empregada para discutir a origem dos mundos, opondo-se a evolucionismo. Este uso é defeituoso, porque se refere a um problema que não existe.» («A Filosofia da Liberdade», in *OC* vol. I, tomo I, p. 295.)

186 Manuel Cândido Pimentel refere-se a esta contínua e experimental actividade inventiva do conhecimento, situando-a na participação da perpétua e livre actividade criadora da essência infinita de Deus: «A continuidade é um dos fundamentais princípios da liberdade criadora de

dogmático e do positivismo naturalista, o método criacionista abeira-se do mistério infinito do real através da humildade e generosidade de um interrogativo *racionalismo aberto*[187]. Mas como adverte Manuel Cândido Pimentel, a relação do pensar com o ser que se desenvolve na criadora síntese progressiva e assimiladora da realidade exterior pela consciência[188] – a qual revela a dependência da actividade cognitiva relativamente a esse mesmo real que assimila – não significa a humana *imitação* (*mimesis* neoplatónica) do conhecimento e da acção de Deus[189]. A implicação do ser com o pensar na analogia entre o acto criador humano e o acto criador divino não se dá por uma actividade mimética ou demiúrgica, como tende a interpretar Júlio Fragata na relação que estabelece entre a *criação* do obrar perfeito e absoluto do ser divino e o *criacionismo* do obrar deficiente e finito do ser humano[190], mas dá-se na liberdade da acção inventiva do real, que, como sublinha o filósofo açoriano da saudade e da ontologia integral, «supõe congenitidade da inteligência com o ser»[191]. No acto de criar, o ser humano participa da contínua criação divina, exprimindo a sua relação original com o Criador e prolongando a obra da criação: através do conhecimento e do amor dos homens prolonga-se no tempo a criação divina, porque Deus é presente nas almas, não só no acto da sua dádiva, mas também na apropriação livre que estas fazem, pela fé, esperança e caridade, da natureza sobrenatural do seu ser[192].

A maior perfeição do pensamento criacionista e a maior revelação da sua liberdade não estão na experiência da mera adequação do fenómeno ao sujeito, mas na síntese cognitiva que pressupõe a excedência do conhecimento e do

---

Deus e também do homem, já que é por exercício reflexivo ininterrupto que o nosso pensamento constrói, garante ou fundamenta o real. Por isso cabe à experimentalidade pensante o nome de *criação*, o nome mais simples e mais humilde, pois que também por ele fala a nossa ôntica finitude.» (*OILC*, p. 181.)

187 Cf. «A Filosofia da Liberdade», in *OC* vol. I, tomo I, p. 296.

188 Cf. *ADG*, p. 78 [61].

189 Cf. *OILC*, pp. 414- 415.

190 Cf. Júlio Fragata, «Criacionismo», in AA. VV., *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 6, Lisboa, Editorial Verbo, 1967, coluna 340.

191 *OILC*, p. 417. Manuel Cândido Pimentel, afirmando que a liberdade criadora é a essência da pessoa divina e humana, recusa fundamentar o criacionismo na simples relação demiúrgica do humano com o divino, por ser insuficiente para traduzir o significado criacionista de liberdade: «Pensamos não trair a palavra do filósofo admitindo que o que é posto como inteligível na analogia do criar humano com o criar divino não é o acto de criação nem o objecto de criação, produto daquele acto, mas a essência do próprio acto, a liberdade, dita *criacionista*, como é criacionista a liberdade divina agindo no mundo e sustentando por dádiva as existências.» (*OILC*, p. 418.)

192 Cf. pp. 72-73 [79].

real sobre o conhecido, e não estão na mera imitação da ordem divina, mas sim na criação dos valores morais[193]: a existência humana participa da verdade na unidade ideorreal de uma actividade que tem a máxima elevação, não na *e-vidência* do exercício lógico da razão pura, mas sim no convívio e acordo simbólico da *vidência* ou visão ginástica. A plural e fraterna comunidade ontológica do cosmos na sua hierarquia de matéria, vida e espírito, é obra do Espírito criador divino e humano através da contínua actividade inventiva do pensamento: a Presença divina no Cosmos e na História é o Pensamento inventivo de Deus em contínua e excedente Criação[194].

1.4. A distinção entre a criação temporal (*ex nihilo*) e a criação intemporal: a noção de contínua criação dos seres na intemporalidade do Amor de Deus e a noção de queda separatista dos mundos no tempo em que as consciências vivem em saudoso exílio do convívio fraterno do Paraíso original.

Desta forma, para o criacionismo leonardino, a Criação apresenta-se contemporânea de Deus, sendo absurdo conceber uma criação do mundo no tempo a partir do nada (*ex nihilo*), pois no entender do pensador português não pode haver tempo abstracto sem a actividade criadora de Deus e sem a realidade criada dos mundos[195]. As almas caídas da celestialidade para o mundo corruptível recebem da caridade infinita de Deus a sua Presença Amorosa, correspondendo o mundo temporal, separado da eterna comunhão divina, à obra redentora da segunda criação[196], pela qual, através da progressiva transfiguração cósmica da realidade cindida, todas as criaturas caminham para o reencontro da felicidade perdida na consumação definitiva da nova criação. Porque é impensável conceber Deus sem as consciências e é impensável conceber a sua essência sem ser criadora, é necessário admitir que o acto criatural da queda é antecedido pelo acto criatural celestial da harmonia perfeita entre o intelecto e a vontade.

---

193 Cf. C, p. 366 [300].

194 Cf. *PFAQ*, p. 433 [240].

195 «Este problema não tem sentido. Resulta do mais vicioso, plebeu e vulgar *cousismo* do tempo. Tempo abstracto e inerte, pairando sobre um Deus adormecido e sobre um mundo inexistente! // A mais insignificante determinação do tempo exige a existência do mundo.» (C, p. 317 [257].)

196 Cf. *PFAQ*, p. 444 [267].

Enquanto pleno acto criador, os pensamentos de Deus têm de ser criações[197], existencializando permanentemente as essências que pensa. Nesse sentido, as consciências, que existem co-eternamente no Amor de Deus[198], após a queda separatista no tempo, pela redentora Presença divina no cosmos, vivem a Esperança no Amor em *saudoso exílio* do Paraíso original[199]. Identificando o *nada* com o *menos ser*, por não ser concebível, *em si* substancialmente puro não ser, como criação divina (absurdo), Leonardo Coimbra, cedendo ao princípio empirista do «*ex nihilo nihil fit*, do nada nada se faz»[200] elabora uma teoria do Excesso e da Presença que se afirma incompatível com a doutrina tradicional cristã da criação *ex nihilo*, numa hesitação que Manuel Cândido Pimentel considera deixar o seu pensamento susceptível de ser associado ao pensamento gnóstico[201].

Como realça o filósofo açoriano[202], no âmbito desta consideração de Deus como infinito acto criador do *ser* e não do *não ser* (o que seria absurdo), o nada, não substancial – isto é, como nome e não como realidade – é aplicado por Santo António apenas para afirmar a distinção, no acto de criar, entre o Criador e a sua obra[203]. No mesmo sentido, para José Enes, o nada, como privação ou potencialidade de ser (*non res nata*), encontra-se na *experiência fundamentante*[204], o que está em completa oposição com a tese criacionista que na experiência original apenas encontra a alegria exuberante da excedente actividade criadora e que só na dor se confronta com o sentido da agonia da

---

197 Cf. *ibidem*, p. 436 [247].

198 Cf. *ibidem*, p. 436 [248.]

199 Cf. *ibidem*, p. 444 [268.]

200 *OILC*, p. 589.

201 Considerando que a teoria do excesso ontológico não é incompatível com a criação *ex nihilo*, no sentido em que a criação como excesso a partir do nada «representa a mais perfeita ordem de invenção», Manuel Cândido Pimentel afirma que a hesitação de Leonardo em afirmar ou negar o *ex nihilo* […] deixa o seu pensamento à crítica dos que pretendem ver o seu Deus ainda demasiado vinculado ao panteísmo ou dos que, não vendo suficientemente afirmado o *ex nihilo*, adivinham do Deus criacionista o emanatismo, de onde as consciências viriam como os *eons* da velha gnose. De qualquer forma, e quanto a nós, a indecisão tem também o seu peso ontológico: ela encerra o enigma do nada no coração do próprio ser divino e não negligencia a sua verdade transcendente e católica.» (*Ibidem*, pp. 589-590.)

202 Cf. *ibidem*, pp. 590-591.

203 Cf. Santo António de Lisboa, «Dominica V Post Pentecosten», in *Obras Completas*, I, edição bilingue, introdução, tradução e notas por Henrique Pinto Rema, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1987, 664.

204 Cf. José Enes, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a Justificação Noética do Juízo de Percepção Externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 306.

imperfeição da má nascença para esperar a sua redenção pela graça[205]. Conclui Manuel Cândido Pimentel que no criacionismo a consciência do nada ou do menos ser conduz à interrogação ontológica e reencaminha o sujeito cognoscente e agente para a experiência da unidade da verdade e da bondade do ser, através dos núcleos noéticos da alegria, da dor e da graça[206], acrescentando que, no âmbito da excedência da acção criadora, podemos falar do nada como privação ou nascença deficiente (*non res nata*), não na relação directa com o Criador, mas sim no sentido temporal do possível do criado, enquanto categoria que explica a congénita deficiência da criação, marcando o excesso que a transcende no acto de pura doação de ser contra o nada[207]. Considera o pensador açoriano que o puro Excesso nos dá uma imagem do nada como aquilo que é exigido para a absoluta acção criadora, sem precedência, e que a dificuldade da ideia leonardina de Deus está em ter admitido uma primeira criação, fazendo recuar para o domínio divino a questão do nada, justificando residir já aí, nessa aporia, o mistério intangível não suportável pelas categorias humanas[208].

Neste âmbito, Manuel Cândido Pimentel, na sua reflexão acerca daquilo que Leonardo Coimbra apelida de «primeira omnipresença em almas igualmente iluminadas»[209], na caracterização da unidade amorosa da origem entre a Consciência e as consciências, conclui que o criacionismo leonardino encerra a noção de uma segunda criação, diferente da primeira, por corresponder a uma separação das almas dessa comunhão originária, separação essa que faria surgir a realidade visível dos mundos dispersos e que implicaria o regresso ao primeiro estado, embora «aumentadas do conhecimento da unidade concreta do amor que as cinge»[210]. Desta maneira, apresentando-se a criação do mundo visível a

---

[205] Cf. *OILC*, p. 591.

[206] Cf. *ibidem*, pp. 591-592. «A consciência do nada pode levar e, no criacionismo, leva ao júbilo (nova alegria) no conhecimento, enquanto este se afirma como busca do originário, e à mais alta letícia (terceira alegria) da graça, encontro do pensar com o que era e não deixou de ser na primeira alegria.» (*Ibidem*, p. 592.)

[207] Cf. *loc. cit.*

[208] Cf. *loc. cit.*

[209] Referindo-se ao infinito como consciência divina e memória perfeita Leonardo Coimbra fala do amor originário entre Deus e as almas, da primeira criação, como uma relação necessária de simples reflexo, exigindo, por isso, maior autonomia e liberdade: «Consciência e sub-consciências, porque amor é companhia; mas amor é reciprocidade e a primeira omnipresença em almas igualmente iluminadas era o simples reflexo sem dádiva.» (*RE*, p. 293 [385].)

[210] *Loc. cit.* A partir dos textos leonardinos que associam a *criação das almas* à viagem separatista e ao retorno à unidade que antecedia essa cisão, Manuel Cândido Pimentel, ao contrário de José Marinho e Afonso Botelho, defende, explicitamente, a noção de uma *dupla criação* no criacionismo leonardino: «Leonardo fala de uma *primeira omnipresença*, o que significa que *houve* uma segunda omnipresença de Deus. É o registo de uma dupla criação, como assinalámos a partir de

partir do *nada* da desordem, provocado pelo afastamento dos seres da unidade divina, e não a partir do *nada* do caos cosmogónico, Manuel Cândido Pimentel considera aproximar-se a teoria da criação de Leonardo Coimbra da tradição judaico-cristã, quando, numa linguagem próxima do aristotelismo tomista, associa o Nada à absoluta potência, por contraposição com a plenitude do Ser que é Acto puro[211].

No entanto, o pensador açoriano considera haver uma dificuldade inultrapassável na teoria leonardina da omnipresença de Deus na primeira criação, nos termos em que a questão é colocada na obra *A Razão Experimental*: como conceber a criação originária enquanto *simples reflexo sem dádiva*[212], por contraposição com a dádiva do socorro às almas decaídas através da segunda criação?[213] Não é o acto criador, em si mesmo, concebido pelo próprio criacionismo como dádiva do ser por Deus, na superabundância ou excesso do seu Amor? Julgamos que na desconcertante formulação apresentada acerca da primeira omnipotência divina não está em causa a criação como acto gratuito ou dádiva de ser por livre decisão de Deus. O autor pretende, sim, indicar que num primeiro momento do acto criador não há ainda a verdadeira reciprocidade, constituindo-se esta, apenas à medida em que se vai desenvolvendo a relação amorosa e consciente entre Criador e criaturas. Ao conceber a presença espiritual pura da consciência divina em fraterna e dinâmica relação com as consciências angélicas, Leonardo Coimbra considera que essa companhia amorosa de reciprocidade apenas pode subir em harmonia e beleza se as almas crescerem em autonomia. O afastamento das almas surge, desta maneira, como uma possibilidade da acção livre do plano criador e redentor de Deus, constituindo-se o regresso ao Mistério do ser, depois do afastamento, um aumento do amor, porque a resposta das almas dá-se, não por necessidade imanente ou por evidência

---

Jesus. // Não é impossível admitir tratar-se de uma segunda Criação, porque, de facto, ela não é como na Origem. Falaríamos, então, aqui, não de uma criação a partir do caos cosmogónico, mas de uma criação do mundo a partir do caos que o afastamento dos seres provocou.» (*OILC*, pp. 593-594.)

211 Cf. *ibidem*, p. 594; cf. «O Problema do Conhecimento: Perspectiva Histórica: A Grécia», in *OC*, vol. VI, pp. 44-45.

212 *RE*, pp. 292-293 [385].

213 «Aqui, pela aporia da dádiva, se torna ainda mais aporético o pensamento sobre o nada, pois que haveria que saber como emerge a primeira criação do seio de Deus como puro dar que não é dádiva, quando dar é o acto de ser que cria a partir da excedência sobre o nada. O ciclo da meditação que nos trouxe à pureza da Invenção divina encerra-se nesta aporia da dádiva e do nada.» (*OILC*, p. 594.)

demonstrativa, mas no livre acréscimo da pura gratuidade[214]. À liberdade e gratuidade da eterna criação divina, quer no primeiro movimento criador das almas, quer no segundo movimento criador do socorro da sua realidade corpórea, sem que em nada dependesse do seu conhecimento e vontade, respondem os homens com a inteligência e a decisão livre, consumando-se a obra da Criação na plenificação da livre relação de Amor.

Recorrendo mais uma vez à parábola bíblica do filho pródigo, Leonardo Coimbra procura explicar que, por contraposição com a primeira omnipresença divina nas almas, em que a dádiva de ser não era reconhecida por estas enquanto tal, na relação de autonomia e retorno das consciências à Consciência – pela identificação, durante a existência, da fraterna alteridade que o possibilita – realiza-se a dádiva da criação em maior amor, porque se trata de uma dádiva recíproca: «E Deus dá-se na alegria gloriosa dum amor melhorado e as almas, *conhecendo*, autonomizam-se para conscientemente se darem ao fogo daquele amor»[215]. Esta posição de Leonardo Coimbra insere-se numa concepção dinâmica da criação e da salvação, como dois aspectos distintos, embora relacionados, da única acção de Deus que tem na graça mediadora do seu Filho Jesus Cristo o princípio de toda manifestação exterior (*ad extra*), e cuja consumação definitiva só acontecerá na plenitude escatológica da cósmica ressurreição universal. O *Logos*, enquanto princípio divino pelo qual Deus sai de si mesmo, é o fim de toda a criação e n'Ele todas as coisas serão glorificadas, pelo que, para Leonardo Coimbra, o paraíso celestial da comunhão originária da primeira criação é ainda uma realidade incompleta e só receberá a plenitude do Amor na dinâmica que advém da autonomia da criação temporal e da conversão ou adesão a Deus no regresso escatológico, após a morte terrena.

Neste sentido também se pode compreender que o regresso ao Paraíso futuro de Leonardo Coimbra não é o simples retorno platónico à vida anterior, mas o regresso à comunhão com Deus num estado de plenitude nunca anteriormente experimentada, constituindo-se a temporalidade, não como uma simples decadência e negação, mas como mediação possibilitadora dessa nova e gloriosa realidade de que também participará. Encontra-se assim a unidade da

---

[214] «As almas precisam crescer em autonomia para que Deus e as almas subissem em harmonia e beleza. // Eis a liberdade, a melhor invenção do amor, a essência do Infinito divino.» (*RE*, p. 293 [385].)

[215] «Como um pai que inteira e alegremente se desse à confiança de seus filhos e estes crescendo em força e conhecimento tentassem equivocamente a perfeita autonomia da separação. // A primeira alma que o fez, partindo como o filho pródigo, criou a sombra do seu afastamento, gerou as trevas que se insinuaram na primitiva luz de brancura e pureza.» (*Ibidem*, p. 293 [386].)

obra criadora de Deus, em que a vida é a presença da luz divina iluminado as trevas da separação, num movimento de integral socorro levado ao *nada*, para uma mais perfeita e completa comunhão de tudo na espiritual omnipresença do Amor glorioso[216].

Esta associação do *nada* à possibilidade de ser já está presente em Santo Agostinho quando, ao salientar que toda a realidade criada só existe por participação de Deus eterno e imutável, sumo Ser e fonte de bem[217], caracteriza a criação como uma gradação de essência que vai da realidade suprema de Deus ao nada, de que se aproxima a noção de matéria informe descrita no texto bíblico, a qual surge como substrato de toda a criação[218]. Substrato que não se confunde com o *princípio*, pois este não é concebido como princípio temporal, mas como causa primeira que é o *Logos*: a criação foi realizada pelo Verbo de Deus no Espírito Santo[219], apresentando-se a alma como imagem da Trindade, através da memória, entendimento e vontade[220]. A relação de criação e redenção entre o mundo e Deus é feita pela mediação do *Logos*, que é a força viva do acto criador, actuando no cosmos, na imanência da sua humanidade e na transcendência da sua divindade. Se Deus tivesse esquecido as almas e as tivesse deixado viver na inércia do movimento original dos mundos, caminhariam em contínua degradação, longe de Deus e do Amor, à espera do *nada*, tal como o espera a matéria pela degradação entrópica do Universo físico, mas a presença espiritual da contínua criação no movimento evolutivo do mundo vence o *nada*, não sendo concebível uma eterna oposição satânica ao plano salvífico de Deus[221]. A mediação universal do Logos, seria limitada, se concebêssemos alguma coisa que não tivesse saído da vontade omnipotente de Deus Pai. É esse o significado mais profundo da noção da *criação a partir do nada*: tudo o que é, está submetido à vontade divina ou está em sua radical dependência, mendigando a *esmola de ser*, para usarmos os termos de Leonardo

---

216 Cf. *ibidem*, p. 294 [387].

217 Cf. Santo Agostinho, *De Trin*. VIII, 3, 4

218 Cf. *ibidem*, *De gen ad litt.*, IV, 11.

219 Cf. *idem*, *De civ. Dei*, XI, 23-24.

220 Cf. *idem*, *De Trin.*, X, 12-19.

221 Reconhecendo que a pura e estéril solidão de Satanás será consumida nas labaredas do Amor de Deus (não sendo concebível o dualismo entre Bem e Mal), Leonardo Coimbra refere que todos os corações serão atraídos pelos raios do Sol espiritual: «Porque se não teria uma alma furtado à presença divina, crescido tanto e tanto em monstruosa separação, que ficasse diante de Deus como um desafio, dando à evolução das almas um campo de eterno duelo entre as suas seduções e a atracção divina? // Porque não, Deus e Satanaz frente a frente, em guerra com os exércitos das almas? // Porque a evolução o nega, porque o espírito de companhia vence e o próprio *nada* da mecânica é socorrido num abraço de conjunto.» (*RE*, p. 296 [389].)

Coimbra na reflexão acerca da *visão ginástica* ou *visão espiritual* que introduz as almas na vida da santa Pobreza, pressentido de onde vem a doação contínua da infinita esmola de ser[222].

Tal como adverte o teólogo jesuíta Luís Ladaria, na perspectiva judaico-cristã, toda a realidade é criada por Deus e o *caos*, a partir do qual Deus cria, de que nos fala o livro do Génesis, não é o caos original das cosmogonias do Oriente, algo contra o qual os demiurgos ou deuses inferiores têm de lutar (dualismo mítico), mas é uma representação plástica da noção abstracta de *não-ser* ou de *nada*[223], não no sentido absurdo de nada absoluto, porque tudo é, mas no sentido relativo de dizer que tudo o que é deve-se à decisão e obra de Deus. Uma obra que sai de Si, não como necessária emanação ou prolongamento, mas como realidade nova e autónoma. Para sublinhar esta noção, em contraste com as cosmogonias da época, o Antigo Testamento hebreu aplica a noção de criação pela palavra, através o uso do verbo *bárá*, referindo que Deus é o único sujeito desse verbo e que não carece de nenhuma realidade previamente existente. Para Leonardo Coimbra, a criação temporal da realidade sensível é antecedida pela criação eterna da realidade espiritual desse Universo que era a vida luminosa do próprio Verbo originário[224], mas também as duas criações apenas dependem da vontade livre de Deus, pelo que na descrição da relação eterna das almas com Deus, nunca o filósofo português afirma que estas almas são divinas ou emanações da única e universal alma divina: as almas são criações de Deus, isto é, obras da sua eterna e excessiva actividade amorosa.

Nesta perspectiva, a criação temporal é uma realidade nova e uma realidade outra de Deus, sendo concebida como manifestação ou símbolo da realidade nova e realidade outra da primeira criação, também e apenas por absoluta liberdade e vontade de Deus, não carecendo de qualquer pressuposto extrínseco ou condicionamento interno para a sua origem: tudo é pela participação na bondade e gratuidade do Criador, sem que a sua imanência nos mundos celestiais e nos mundos temporais afecte a sua transcendência[225], porque como

---

[222] Cf. *VFV*, pp. 209-210 [42-46] «E é neste momento que ele, feito outro, *pobre e abandonado*, vendo-se *mendigo* do ser, percebe uma Alegria de que jamais sequer desconfiara.» (*Ibidem*, p. 210 [45-46].)

[223] Cf. Luis F. Ladaria, *Antropología Teologica*, Madrid, PUP Comillas, 1983, p. 65.

[224] Cf. *J*, p. 255 [8].

[225] Na sua reflexão acerca da dependência absoluta das criaturas em relação a Deus, partilhando com Leonardo Coimbra a recusa das teorias monistas e maniqueias da criação, descreve Luis Ladaria: «Si la libertad de Dios al crear excluye todo tipo de monismo, y la creación por medio de la palabra elimina la possibilidad del emanatismo, la creación de la nada excluye radicalmente todo o dualismo. Todo ha salido de las manos de dios y, por conseguiente, toda la creación es

argumenta Leonardo Coimbra, o mundo é teofania sem que seja o próprio Deus (panteísmo) que nesse mundo não se esgota nem se confunde[226]. A afirmação leonardina de que no princípio a realidade dos mundos e dos seres era o próprio fogo do Verbo criador não pode ser interpretada de forma gnóstica e panteísta como uma identidade ou indiferenciação original entre o Criador e as criaturas, porque desde sempre o autor fala das criaturas como imagens do Criador que no princípio estão em cúmplice relação com Ele, mas não são Ele, e que no fim, no regresso à futura realidade do paraíso perdido, regressam à comunhão com Ele[227].

A segunda criação, de que nos fala o filósofo português – embora não sendo uma criação a partir do nada, no sentido tradicional católico, que normalmente fixa o início da realidade do mundo à sua existência temporal e material e apresenta a criação simultânea da alma e do corpo – refere-se ao início temporal do Universo e da existência em sucessão, de que o ser divino está excluído, por contraposição com a co-eternidade da vida das almas na luz espiritual do Verbo de Deus. Assim se entendem as suas referências à consumação do mundo em Cristo e à passagem do fim dos tempos para o definitivo da Parusia, ardendo no fogo do seu amor infinito as impurezas do homem transviado[228], como o terminar de uma realidade que um dia teve um princípio histórico, mas sempre admitindo tratar-se de uma realidade intermédia de uma realidade mais vasta (kairológica), cujo princípio temporal ou sensível é apenas a saudosa manifestação visível de uma eterna e escatológica ordem espiritual, não querendo com isso dizer, que não pudesse existir desde sempre esse nada relativo da caótica ou desordenada dimensão material.

A este propósito, como realça Luis Ladaria, importa sublinhar que a ideia de criação, em si mesma, não implica a necessidade de reduzir a realidade criada ao seu começo temporal, no sentido de negar absolutamente a hipótese científica

---

radicalmente buena. Buena en sua misma condición de contingente y limitada, en quanto participa de la bondad del Creador, pero que en ningún aspecto puede identificar-se con él.» (Luis F. Ladaria, *Antropología Teologica*, p. 67.)

226 Cf. *AM*, p. 204 [94]. Pinharanda Gomes também se refere ao carácter simbólico do cosmos leonardino demarcando a tensiva elevação do esboço deísta do cosmos para um esboço de puro teísmo cristão: «À ideia do Ser necessário, a contemplatividade leonardina é sensibilizada pela alegria criacional que se desprende da natureza campestre. As árvores, as montanhas, os rios, as flores, as crianças, miraculizam-se, quais metáforas naturais do divino – miosotes, botões de ouro, águas soltas – e o mundo visível assume a proporção do símbolo. Natureza é símbolo, o símbolo da Natureza oculta, do mesmo passo, que revela outro que, não sendo a natureza, é dela obreiro.» (Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 72.)

227 Cf. *J*, p. 256 [10-12].

228 Cf. *ibidem*, p. 261 [23-24].

da existência da matéria ou da energia desde sempre, pois o que está em causa não é a criação como um processo posto em marcha por Deus em determinado momento, que depois continua por si mesmo ou com as forças criadoras da origem, mas é o facto de cada um dos instantes da existência da realidade criada estar em radical dependência da acção de Deus. É a livre vontade de Deus que impede a realidade existente de cair no nada, não podendo reduzir-se a radical dependência da doação de ser ao plano das intramundanas causas segundas, pois tratam-se de dois níveis ontológicos diferentes e não concorrentes: a presença de Deus no mundo e a sua acção providente situam-se num plano transcendente, pelo que a contínua criação livre de uma realidade outra, a partir do nada (enquanto possibilidade de ser), é uma realidade que não pode ser contestada[229] e que não deixa de estar presente na leonardina concepção criacionista dos mundos e dos seres como desenvolvimento do excesso amoroso da palavra criadora[230], enchendo de *ser* a imensidade do *nada*[231].

Mas se o pensamento do jesuíta Ladaria admite que o Universo, na sua realidade energética, pode não ter tido um começo temporal, existindo desde sempre, já não admite que o género humano não tenha tido um início temporal, recusando a co-eternidade das almas em Deus, tal como se apresenta no criacionismo de Orígenes ou Leonardo Coimbra, pois considera que à luz da novidade redentora de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, e da consumação de tudo na Sua glória no final dos tempos, essa é a posição mais adequada:[232] a criação, enquanto acção salvífica de Deus na história, é contínua

---

[229] Reafirmando que a acção imanente de Deus no mundo não contradiz a sua dimensão transcendente, Ladaria afirma que a hipótese da existência desde sempre de uma realidade criada não põe em causa a noção de criação livre por vontade de Deus de uma realidade radicalmente diferente mas diferente de Si, que é a mensagem essencial presente na noção de *criação a partir do nada*: «La constante presencia de Dios en el mundo se coloca a un plano transcendente, que va más allá de nuestra posible experiencia directa. Por ello, si Dios existe desde siempre, puede haber querido desde siempre la existencia de una criatura, distinta de él, y haberla sostenido radicalmente en el ser desde siempre. La total dependencia del mundo de Dios no sufriría menoscabo en esta hipótesis.» (Luis F. Ladaria, *Antropología Teologica*, p. 69.)

[230] Cf. *J*, p. 255 [8-9].

[231] Referindo-se à bondade de Cristo como omnipotente acção criadora, de que o amor humano participa, Leonardo acaba por partilhar o essencial da noção judaico-cristã da criação *a partir do nada*, não a confundindo com a ordem das causas segundas: «A bondade é a comunicação de Vida é a Criação. // O zero, o nada, o não ser: e o Infinito ou Deus. // Dum lado uma Luz pura de tão alta temperatura que tudo queima, sem resíduos. // Do outro lado, nem fogo, nem lenha. // Por que promoção do Amor infinito tomará fogo este abismo de trevas, tomará *ser* esta imensidade de *nada*? (…) Pelo excesso do meu amor; […] amai, amai mais ainda, e as claridades da Vida começarão a aparecer.» (*Ibidem*, p. 273 [54-55].)

[232] Cf. Luis F. Ladaria, *Antropología Teologica*, p. 70.

e só termina na consumação final da glória celestial, quando todos os homens se converterem ao Amor. Para Leonardo Coimbra a acção criadora de Deus é, não apenas contínua na história – conduzindo as criaturas em todos os instantes do seu devir na direcção desejada da consumação em Cristo pela amorosa e plena comunicação do *ser* ao *nada* [233]–, mas é, antes disso, uma acção eterna que tem na sucessão temporal e histórica a manifestação sensível e dolorosa da Pátria espiritual, para a qual a evolução criadora, assistida pela Graça do Verbo, tudo reconduz na Alegria da espiritualização integral[234]. A realidade temporal da segunda criação não é um elemento acidental, mas é a forma de as criaturas nascerem de novo, realizando-se plenamente na autonomia da sua acção livre e responsável, no conhecimento da sua origem divina e no sentimento da sua expressão corpórea, com vista a uma vida de santificação, cuja plenitude da ressurreição tudo integrará de forma harmoniosa: não por simples recordação ou imitação dos arquétipos primordiais, mas por criação de uma Vida nova, diferente e mais perfeita, preparando a Alegria do Reino de Deus[235].

Recusando a infinita distância entre o ser de Deus e o ser da realidade existente, Leonardo Coimbra fala da realidade da criação temporal como um benefício da acção soberana de Deus para socorro das almas, que se consuma na mediadora Graça de Cristo redentor (*temporalização cristã* do mundo)[236], por contraposição com o pensamento gnóstico que afirma a absoluta independência de Deus em relação à matéria eterna e afirma a criação como uma queda original, apenas provocada pelo pecado dos seres celestes, e por contraposição com a concepção heideggeriana de vazio e ausência do ser divino em relação ao ser do *Dasein*, por não adquirir o rosto amável da alteridade e se reduzir a uma realidade abstracta e ideal de pura subjectividade[237]. O primeiro pensamento, de raízes ancestrais, contra o qual lutaram os Padres da Igreja como

---

[233] «É que Jesus é uma Força que se compraz nas fraquezas: a Bondade pura é comunicação de vida à morte, de *ser* ao *nada*.» (*J*, p. 276 [61-62].)

[234] Cf. *ibidem*, p. 265 [33].

[235] «A vida do Santo é uma *original* obra de arte; a sua vida não imita, renasce. (…) todo o homem, no cristianismo, é criado duas vezes: como homem de morte e como homem de vida. // O Santo é o homem que queima as vestes e as carnes do pecado e da morte no fogo do amor divino e sai da fogueira homem da vida e da eternidade. O Santo é o homem que voltou a nascer. // No quarto Evangelho diz Cristo a Nicodemo que não pode ver o Reino de Deus senão aquele que *nascer* de novo. // O Santo cristão é uma obra de arte, porque é uma obra de vida, uma autêntica criação.» (*VFV*, p. 236 [130].)

[236] «A temporalização, para usar a profunda linguagem de Heidegger, cristã é a que dá sentido a todas as outras formas de tempo – abstractos longínquos de realidades subordinadas à Realidade-Origem.» («S. Paulo, de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. VI, p. 627.)

[237] Cf. *PC*, pp. 184-185 [22].

St.º Ireneu, põe em causa a omnipotência da unidade e bondade divina, cindindo o ser em duas realidades eternas e opostas (uma boa e outra má). O segundo pensamento, ilustrativo da concepção monista moderna, que desrespeitando a hierarquia da realidade e a pluralidade ontológica, reduz o Ser a um subjectivo conceito abstracto, incapaz de salvar os homens das suas dores e de lhes dar a Esperança do Amor misericordioso.

Mas não haverá uma certa semelhança entre a teoria da criação de Leonardo Coimbra, que apresenta a criação do mundo sensível como resultado da separação pecaminosa das almas da vida em Deus, com a cosmogonia gnóstica, que faz proceder a realidade terrena dos primitivos pecados dos seres celestiais, numa queda em que a matéria tenebrosa se misturou com as centelhas do espírito e agora, presas aos corpos, não podem voltar ao Reino da Luz, senão pelo esforço pneumático do conhecimento e da libertação das paixões do corpo e dos grilhões da matéria na realidade de uma salvação acósmica e supra individual? Não cede Leonardo Coimbra à posição dualista da preexistência das almas e da sua acidental unidade com o corpo, nos mesmos termos em que é colocada por Orígenes e tão veementemente criticada pela ortodoxia do Magistério da Igreja no Sínodo de Constantinopla do ano 543[238], desenvolvendo uma antropologia incapaz de conceber a unidade originária do homem na sua realidade pessoal de espírito e corpo (espírito incarnado) e incapaz de aceitar o corpo como actualidade ou expressão da alma, que nele se individualiza e realiza de forma simbólica ou mistérica porque a sua plenitude só em Deus é atingida?

É certo que a recusa da tese cristã da criação *ex nihilo*, que distingue a eternidade do Criador da temporalidade das criaturas[239], em nome de uma primeira criação que se constitui na co-eternidade entre Deus e as almas, e a afirmação de uma segunda criação a partir da separação ou queda das almas da unidade de Deus, situam o pensamento leonardino no âmbito da tradição gnóstica neo-platónica, nomeadamente da condenada teoria da dupla criação de Orígenes,

---

[238] Insistindo na unidade corpórea do homem e na ressurreição da carne, a Igreja defende uma reflexão filosófico-teológica, sobretudo, assente na tese tomista da "alma como forma do corpo", que afirma a salvação da realidade material e a unidade da alma e do corpo, negando que a alma possa existir sem o corpo e que o corpo possa existir sem a alma, constituindo a salvação, não uma libertação do mundo material, como defendia Orígenes, mas como uma integral glorificação em Cristo, Princípio e Fim de toda a criação. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…,* n.º 403, Barcelona, Herder, 2000, p. 205.

[239] Associando o conceito de tempo à alma (cf. Santo Agostinho, *Conf*., XI, 26), Santo Agostinho estabelece, não só, que o tempo é o meio onde se realiza a criação, mas também que ele foi criado ao mesmo tempo que a realidade sensível (cf. *idem*, *De civ. Dei*, XI, 6), não se podendo admitir, como pretendia Orígenes, a existência de tempos ilimitados e de mundos sempre novos (cf. *ibidem*, XI, 5).

mas a recusa em se fixar no dualismo ontológico e antropológico da filosofia grega, concebendo a restauração plena da criação e a imortalidade integral do homem pelo recurso à noção da omnipotência divina que, por superabundância de amor, vem em socorro das almas caídas, através da livre criação do universo e da obra redentora de Jesus Cristo[240], parecem ressituar o seu pensamento na perspectiva optimista de uma concepção do cosmos que Espera na consumação escatológica do Fim dos tempos a eternização do mundo e a glorificação do corpo[241].

Em relação à tradição judaico-cristã de que se afirma herdeiro, não deixa de encerrar uma posição heterodoxa, até porque nunca viria a desfazer a sua tese da preexistência das almas ou co-eternidade destas em Deus, mas procurando sempre seguir as noções essenciais relacionadas com o carácter sobrenatural da condição criatural do mundo e do homem: enquanto obra de Deus, o mundo é o lugar de encontro com Ele e símbolo da verdade de Cristo; a autonomia da realidade temporal não significa independência de Deus; a limitada e contingente liberdade humana adquire sentido enquanto resposta à liberdade de Deus que cria o mundo por amor desinteressado. Em resumo, a teoria da criação defendida por Leonardo Coimbra também salvaguarda a misteriosa transcendência divina e recusa o monismo que tende a reduzir à unidade tudo o que existe: o mundo não é uma emanação de Deus, havendo uma diferença ontológica entre ambos, que configura uma verdadeira autonomia das criaturas e evita o absurdo da mitificação e da sacralização do cosmos nas suas formas diversas de determinismo e impotência humana perante o destino.

No criacionismo leonardino não há uma mitificação da história, nem uma desvalorização da mesma, pois afirma a presença no mundo da realidade sobrenatural do plano redentor: não tendo origem na história, a salvação é realizada na história pela livre acção trans-histórica da Graça de Deus. A filosofia da liberdade de Leonardo Coimbra fundamenta-se na teoria da criação que é, por essência, a teoria da liberdade: a liberdade da criação por parte de Deus é pressuposto para a autonomia do mundo e para a autonomia e liberdade criadora do homem. A criação por meio da Palavra, que é Cristo, é a expressão

---

240 «Jesus é a Bondade; é, por isso, a dádiva pura e integral. // Vai dar-se para comunicar a sua vida infinita às pobres almas dormentes.» (*J*, p. 277 [65].)

241 Leonardo recorda a narrativa bíblica da ressurreição de Cristo em corpo e alma, deixando o sepulcro vazio, numa alusão ao significado da glória de Deus na terra que só ainda não é plena e definitiva, porque exige a adesão livre de todos, o que na ordem temporal ainda não é possível: «Ah! Se não fosse o infinito amor pelos que ainda não viram e não creram, aqueles recantos da Galileia seriam de pronto terra de eternidade e aqueles corpos, que o seguiram, carne de glória e luz!» (*Ibidem*, p. 280 [77-78].)

mais significativa desta omnipotência divina, no sentido de que nada está fora do âmbito da livre acção de Deus e de que o Criador permanece oculto por detrás da criatura (Mistério), sendo a sua plenitude de sentido apenas acessível a partir da Graça de Jesus Cristo, não se excluindo o seu desconhecimento ou a sua negação por parte do homem livre[242]. Ao reconhecer no homem uma dimensão transcendente a este mundo, que faz dele um ser de mistério, numa insondável unidade plural de irredutíveis aspectos, que remete para o mistério de Deus, e ao reconhecer na ressurreição do Filho de Deus a acção salvífica e plenificadora do próprio homem, Leonardo Coimbra acaba por aderir à noção antropológica de que após a morte a realidade espiritual do homem não pode subsistir inteiramente separada da realidade material, constituindo-se, na nova criação glorificada ou espiritualizada da Jerusalém celeste, a reconciliação de todas as coisas com a *Luz da Primeira Madrugada*[243].

É certo que Leonardo recusa pensar a criação do mundo no tempo a partir do nada (*ex nihilo*), tal como é concebida pela ortodoxia cristã, admitindo que a passagem das almas da eternidade para o mundo corruptível se deu por uma queda separatista que fez surgir o universo visível: «Eis a separação do orgulho, a primeira desarmonia; o início da queda, que afastou as almas dos olhos de Deus e pulverizou o Éden em mundos dispersos, cantando na descida das suas linhas de declive o hino da Morte»[244]. Mas também é certo que a origem desse mundo temporal, não deixa de ser o Criador omnipotente, de Quem tudo depende e para Quem tudo converge na unidade insondável do Seu desígnio salvífico de Amor que tem na liberdade e autonomia a essência do seu dinamismo.

No entanto, para autores como António Braz Teixeira, esta posição de queda ou afastamento do estado superior da visão das almas em Deus, permite encontrar «implícita, a intuição de que na origem da criação divina ou da encarnação de Cristo está um impulso saudoso, a força necessitante do Amor Incriado que carece do outro para plenamente ser»[245], o que, paradoxalmente, põe em causa a própria essência do Amor, que é liberdade e gratuidade e não predeterminação ou necessidade. Parece-nos que, mesmo considerando a criação

---

[242] «A criação é um acto da palavra. // Deus disse "faça-se o mundo". E o mundo fez-se. // Pois que é o mundo senão o próprio verbo divino?» (*ADG*, p. 89 [80-81].)

[243] *VFV*, p. 244 [157].

[244] *J*, p. 256 [10-11].

[245] António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* p. 140.

como um acto contínuo e eterno de amor[246], que implica a coexitência relacional do Criador com as suas criaturas no plano ontológico da realidade espiritual celeste, isso não significa recusar a omnipotência e liberdade divina, nem o carácter gratuito dessa acção criadora, como excesso inerente ao Amor divino que transbordou da relação trinitária de Si mesmo para a relação dos seres autónomos e finitos. Neste sentido, Leonardo Coimbra partilha a posição ortodoxa cristã de que Deus criou o mundo em total liberdade de pura comunicação amorosa e não por necessidade de aperfeiçoamento ou enriquecimento: o mundo foi criado para a glória de Deus, isto é, para a sua manifestação em perfeição e bondade: «A bondade é a própria Criação: Deus é e fez-se companhia para um melhor e mais profundo Amor»[247].

Mais que um problema de considerar ou não o começo temporal do cosmos ou do mundo, a criação a partir do nada significa que Deus criou o mundo e o mantém no ser sem nenhuma necessidade interna de aumentar a sua felicidade ou o seu poder: na sua acção criadora, Deus é omnipotente e, por isso, não está condicionado por nada alheio a ele. As almas participam desta perfeição e liberdade divinas, mas o pecado teve como consequência a privação da glória de Deus, tornando-se necessária, na perspectiva de Leonardo, a criação do mundo sensível, a redenção de Cristo e o novo começo da vida das consciências, apoiadas pela fé e pela Graça: tal como Cristo só entrou na glória do Pai através da cruz e da morte, o homem só pode participar da glória de Cristo participando da sua cruz e da sua ressurreição[248]. De acordo com esta formulação, a Saudade é resultante da mácula do pecado, significando um sinal da menor presença do Espírito, uma carência e um deficiente amor, pelo que não é concebível que possa existir num Deus que é infinito Amor, unidade perfeita que garante a harmonia e pluralidade dos seres, nem é concebível que possa existir na dinâmica harmoniosa da primeira criação[249]. Só é possível conceber a Saudade em Deus se esta não for reduzida ao âmbito de menos ser e ao aspecto de carência, característicos da condição finita.

---

[246] «Pode dizer-se que a realidade é o infinito animando o nada. // É neste sentido, que se deve entender a criação; e, neste sentido, ela é contínua e permanente.» (*ADG*, p. 148 [175].)

[247] *J*, p. 274 [58].

[248] Cf. *ibidem*, p. 274 [56-58].

[249] António Braz Teixeira conclui que «a saudade, na sua tripla dimensão temporal, nunca poderia ser para um Deus que é o eterno presente, e para quem, por isso, não pode existir a fragmentação do tempo, resultante da queda, nem lembrança e desejo num ser que é actualidade pura e perfeição infinita.» (António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* p. 140.)

Capítulo 2

A Dor da queda temporal

A lembrança da Pátria Celestial com o desejo de regresso, que constitui a Saudade criacionista, dá-se pela graça da participação amorosa na perfeita e universal memória divina em que todos os seres são eternamente presentes.

2.1. A experiência noético-emocional da Dor e o acto criatural da queda originária na vida do Universo visível: a visão aginástica ou diurna das criaturas em exílio e penitência, na metafísica saudade transcendental da harmonia e identidade eterna

No âmbito da *Teoria* integral do ser e a partir da noção de visão em Deus, *ginástica* ou *nocturna* (vias poético-contemplativa e mistérica), possibilitada pela Graça, é possível discernir, por contraste com essa comunhão primeira em que não havia Queda nem Morte e «as almas subiam a aquecer-se na chama do grande amor divino»[1], que a Dor pertence ainda à ordem temporal da visão *aginástica* ou *diurna* das criaturas[2]: «O Tempo é a visão aginástica das criaturas, emprestando a cada insubsistência a aparente subsistência daquelas que ainda não foram vistas à mesma luz de evanescência e morte»[3]. No âmbito desta noção leonardina de *visão ginástica*, como desenvolvimento final da dialéctica criacionista no salto metanoico da *experiência síntese* metafísico-religiosa, que permite olhar a realidade essencial da acção criadora do Mistério divino de que tudo depende, e a partir desta noção criacionista de *Teoria,* também apresentada por Álvaro Ribeiro como intuitiva visão[4], podemos dizer, com Afonso Botelho e

---

1 *J*, p. 256 [9].

2 Cf. *OILC*, p. 567.

3 *VFV*, p. 242 [148].

4 «*Teoria* é a palavra que para muita gente significa algo como sistema, ensinamento, doutrina, já que é vulgar opor teoria a prática, sem mediação. Mais certo nos parece, porém atribuir a tal palavra o significado sublime de intuição, visão, contemplação das ideias, respeitando aqui a tradição platónica. Homem teórico será, pois, aquele que em vez de dizer procure ver, aquele que aspire à visão beatífica de Deus.» (Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar. Ensaios*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, p. 56.)

Manuel Cândido Pimentel, que o movimento da reflexão filosófica, enquanto *Teoria*, é o lugar mais elevado do pensamento meditativo, o qual, através da unidade entre o saber poético-intuitivo ou emocional e o saber lógico-conceptual ou reflexivo[5], tem como função ver a realidade tal como ela é[6] e tem como objectivo final a visão de Deus ou a sua intuição beatífica no perene dinamismo saudoso do seu Amor[7]. E como temos verificado pelo percurso criacionista, quando a alma atinge a comovida verdade dessa luz invisível do Mistério – invisível porque transcendente à condição do conhecimento humano –, o estado de indefinida interrogação ou enigmático questionamento é transfigurado nessa saudosa visão mistérica da origem, consumando-se no pensamento a unidade entre a actividade intuitiva do *ver* em Deus, que advém da ordem sentimental da experiência estética, da experiência moral e da experiência da Graça, e a actividade racional do *dizer* humano, que advém da ordem cognoscente da experiência conceptual discursiva e da experiência lógico-argumentativa do saber científico, porque, como diz Afonso Botelho, «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência»[8]. Assim é porque, como sublinha Manuel Cândido Pimentel, na sua consideração acerca da relação entre a temporalidade e as estruturas intencionais do acto noético, o criacionismo leonardino compreende o sentimento da saudade no âmbito da dimensão experimental das múltiplas manifestações da consciência que, no subjectivo enraizamento da mundana realidade existencial, nunca se dão de forma abstracta, mas sempre na dinâmica e interactiva situabilidade temporal do sujeito[9], pelo que, mergulhada no tempo da invenção criadora, a consciência pessoal apresenta-se como unidade de razão, sentimento e vontade[10].

Pelo tempo e pelo cuidado ou sofrimento de amor, em que a consciência se descobre situada e padecente no desejo do que não possui, na lembrança do passado e na antecipadora projecção do futuro, reconhecemo-nos como seres de uma existência que não nos pertence e, na memória desse descentramento abissal, projectamos a saudosa visão do pensamento, ascendendo em graça ao

---

5 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o Tempo na Experiência Saudosa», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 78.

6 Cf. Afonso Botelho, *Perspectiva Teórica sobre os Descobrimentos*, Lisboa, Edições Leonardo, 1991, p. 35.

7 Cf. *idem*, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, pp. 18 e 173.

8 *Ibidem*, p. 70.

9 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o Tempo na Experiência Saudosa», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, p. 77.

10 Cf. *ibidem*, p. 80.

misterioso cume amoroso do Ser sem tempo[11]. Na visão do passado, que não é o puro regresso às pretéritas formas, religamos o que o tempo fragmentou, e na visão do futuro, pela actividade projectiva e construtiva da consciência saudosa, entremostra-se o mundo das ilimitadas possibilidades, numa cuidada e esperançosa actividade que revela a alteridade de um tempo não cindido e transcendente à própria consciência que o pensa[12]. A vivência saudosa, enquanto acto e movimento, sob as formas de lembrança e desejo, dor e alegria, e sobretudo, busca de transcensão temporal na iluminadora esperança da Graça, transporta a marca íntima do misterioso núcleo escatológico da pessoa que é o sentimento, enquanto presença transfiguradora da inteligência e da vontade que é anterior a todo o discurso conceptual que dela se possa fazer[13]. A tendência constitutiva da experiência saudosa é a transcensão da ordem temporal, porque o sujeito de saudade aspira a algo que transcende os limites desta ordem finita, desejando-se em plena comungante relação que o passado, o presente e o futuro não podem dar: a saudade dá-se na imanência do tempo, mas não é do tempo e, nas palavras de Manuel Cândido Pimentel, a sua vivência como instante – que se multiplica nos momentos felizes da existência como instante de Paraíso – revela esse mistérico impulso à plenificação que a memória da Origem preserva, franqueando no tempo os limites da condição humana e introduzindo-nos no conhecimento último da visão ou inteligência emocional da Graça[14].

---

[11] Cf. *ibidem*, p. 81.

[12] O criacionismo leonardino de que Manuel Cândido Pimentel faz eco na sua teoria da saudade recusa que a realidade seja uma mera projecção da consciência, considerando o mundo e o tempo para além da actividade pensante no reconhecimento da misteriosa alteridade: «A consciência habita o seio de um tempo que a ultrapassa, vive na intimidade de um mundo que a transcende e a apela à transcendência. Ora o transcender-se da consciência na transcendência do tempo e do mundo é já uma experiência paradoxal e enigmática donde nasce a visão da alteridade, o ser-outro como mundo e como outro, e que põe sob suspeita que a infragável realidade que a ultrapassa não pode ser apenas a do circuito fluxível do seu viver.» (*Ibidem*, p. 85.)

[13] «Ninguém busca saudade, mas esta nasce de inexplicável modo, pré-tético a todo o conceito, e por isso habitando uma zona imperscrutável da presença. E, assim, o que o sujeito sabe da saudade é o encontrar-se em trânsito saudoso e em experiência de saudade, de modo que é a este nível que a saudade se mostra indutora de conhecimento.» (*Ibidem*, p. 86.)

[14] «O instante saudoso é uma experiência que se dá nos limites do tempo e que busca franquear no tempo os limites da condição humana. Traz à existência uma marca e um horizonte de transcendência, opondo-se ao presente que não é outro que o solo da imanência: introduz-nos na visão em saudade do conhecimento último, – reúne numa intuição temporal todo o universo cósmico, toda a realidade humana, enche o pensamento com a emoção da graça e da sensação plenifica de descentração do homem no ser.» (*Ibidem*, p. 86.)

A partir deste nocturno e poético olhar na Saudade misteriosa da Origem, banhado pelo fogo do Verbo divino, de que nos relata *A Alegria, a Dor e a Graça*, é possível compreender que a acção milagrosa da criação, saudosamente intuída nos instantes de Paraíso, não é temporal mas eternamente divina[15], no reconhecimento de que a luz da aurora existencial não é mais que uma ténue participação da primordial luz da Madrugada Original. É possível compreender também que a Dor, enquanto expressão da relação da amorosa vontade humana com a vida indiferente e inconsciente, corresponde ao grito do Universo no Tempo, tempo de exílio, tempo de errância ou penitência da consciência humana na escura e silenciosa noite do mundo[16], cuja esperança de redenção futura nos é dada no instante saudoso da convergência do tempo e da eternidade, que caracteriza o momento intuitivo do saber poético e místico da agraciada saudade metafísica, instante que para Leonardo Coimbra apenas poderia ser colhido no âmbito da mistérico-poética *visão ginástica* em que tudo se desvela como suspenso do Céu[17].

Como adverte Eric Voegelin, ao comentar o sentido da melancolia e da tristeza da vida finita, em Schelling[18], esta dor de saudade da ordem e da harmonia da identidade eterna, que advém do facto de o homem ser concebido à imagem de Deus, aspirando à comunhão com Ele, não se resolve com uma acção filantrópica da humanidade que, substituindo a providência, instaure no mundo uma futura idade de ouro ou paraíso terreno, mas sim com a santificação individual da via religiosa meditativa, que remete para o sentido espiritual da realidade, porque não é possível ao poder da vontade humana, por si só,

---

[15] Comparando o encantado olhar do poeta ao deslumbrado olhar da criança, por estarem carregados da recordação originária da luz de Deus, Leonardo Coimbra afirma essa visão com capacidade para entrever o milagre criador da Origem: «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.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, p. 70.)

[16] Cf. *ADG*, p. 103 [101]. Leonardo descreve a consciência no Espaço como uma pequena luz no coração da Noite: «Vós e a vossa sombra percorrendo o espaço solitário… //Ser único no mundo, a isolada voz dum Universo mudo, a consciência de um formidável nada!» (*Loc. cit.*)

[17] «A coincidência do tempo do ser e do Ser sem tempo define para nós o instante saudoso e concorda com aquela parte de intuitivo que caracteriza o saber poético e místico da saudade ontológica. E é no instante desta coincidência que no tempo surge, em autêntico estado de graça, a presença do Ser como o mais radical e o mais alto momento de desvelação e transmudando da presença saudosa, no seu estar, no seu sentir, no querer e no pensar.» (*Ibidem*, pp. 86-87.)

[18] Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VII, p. 361.

alterar a ordem da criação e o seu estado de incompletude[19]. A compreensão da perfeita identidade eterna entre ser e conhecer, liberdade e necessidade, pensar e agir, que se dá na alma através do retorno contemplativo da saudosa visão em Deus, e que tem como consequência uma procura de conformação das nossas acções livres com a vontade divina, numa empenhada luta contra o mal (santificação), resulta da irrupção da eternidade e da iluminação da consciência pelo seu Espírito, que Leonardo Coimbra, à semelhança da tradição teológica cristã, concebe como Graça. Uma Graça que, de acordo com a metafísica da saudade de Leonardo Coimbra, não pode realizar a transformação imanente da desordem do mundo em harmonia paradisíaca terrena, mas que pode contribuir, na interioridade dos agraciados, para a consumação do projecto divino da concretização dessa harmonia no plano escatológico do Amor divino, ou seja, pode contribuir para o saudoso regresso à harmonia amorosa da Origem divina.

Na ordem finita do mundo, a via de perfeição pessoal desse íntimo retorno contemplativo, em que a acção procura não contradizer a luz do conhecimento, é precária, porque a vontade humana de perfeição não consegue submeter de forma integral a sua natureza e o conjunto das relações sociais, pelo que, da saudosa tristeza que enche a vida, só permanecem imaculados os instantes de alegria da sensação da Graça, em que, pela confiança ou fé no divino, o homem é seduzido para a felicidade do além que transcende a ordem finita[20]. Nestes instantes, de convergência do tempo com a eternidade pela presença saudosa da Graça, são superados o passadismo e o futurismo, abrindo-se ao homem uma experiência indizível e imponderável de amorosa esperança que permite situar a realidade perfeita do paraíso, não no passado do Éden perdido de Pascoaes, nem no futuro da terrena e histórica conversão universal do Padre António Vieira, mas na transcendência do Paraíso celestial do lugar sem lugar e do tempo sem tempo do ser divino[21]. O que a saudade criacionista

---

[19] Cf. Eric Voegelin, *History of Political Ideas, vol. VII, The New Order and Last Orientation*, The collected works of Eric Voegelin, vol. 25, edited with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, pp. 219-220.

[20] Descrevendo que na teogonia de Schelling (em que Deus se manifesta no Universo para regressar a si), o retorno interior à comunhão com Deus é uma realidade precária e provisória na existência temporal da humanidade – devendo-se a melancolia (*Schwerkraft*) da alma e do mundo natural ao choro de um deus perdido e inacessível, a que só escapa o alegre momento da fé –, Eric Voegelin reconhece que a felicidade plena e a paz perpétua não são possíveis na ordem social e política da existência histórica (estado ideal), com a sua pluralidade de regimes e diversidade de tensões e guerras, remetendo para o plano transcendente da Graça celestial eterna, a possibilidade da felicidade e justiça plenas. Cf. *ibidem*, pp. 221-224.

[21] «[…] não tem sentido falar-se do paraíso perdido em razão do passado, que é apenas do tempo perdido, ou em relação ao futuro, que é o do tempo advindo. No tempo, não se liberta do modelo,

nos oferece de novidade, e que tão bem desenvolvida foi pelo pensamento de Manuel Cândido Pimentel, é que mesmo nascendo da condição humana de incompletude – anteriormente referida por Eric Voegelin nas formas passionais e negativas do sofrimento, da culpa e da morte, bem como nas formas da ausência por ocultação ou desaparecimento do que sente falta –, ainda aqui, nascida da ausência e da contingência, a saudade é sentimento, não dessa ausência e contingência, mas sim, sentimento da presença do ser que não se pode deixar de pensar e amar, em futurante e insatisfeito movimento *para algo*[22], que revela a sua dimensão criadora na busca incessante da consciência em ultrapassar a facticidade do que lhe é dado e em procurar a verdade e plenitude de si mesma no desejo amoroso do infinito[23]. O movimento ascensional da vida na dinâmica espiritual e criadora das consciências saudosas é a manifestação desta presença do Amor na elevação do Universo criado em demanda do Coração da Plenitude[24].

Na sua *Filosofia da Saudade*, ao referir-se à radicação ontológica do movimento saudoso, tão vincadamente delineada pelo criacionismo leonardino, isto é, do fundo comum e da estrutura última que está sob as formas fácticas e concretas em que a saudade se desvela e anuncia[25], Andrés Torres Queiruga invoca a necessidade do pensamento transcendental para apresentar a realidade metafísica que sustenta e explica as manifestações particulares ou categoriais da *saudade* (que são a *nostalgia*, *añoranza*, *morriña*), por contraposição ao mero

---

do paradigma, da utopia ou da ucronia (que ainda seria na relação do tempo); no instante, é visão saudosa das coisas, dos seres e do Ser. Não está no passado, não estará no futuro nem é realidade do agora e do aqui, mas a transcendência do tempo, no lugar sem lugar e no tempo sem tempo: anuncia no tempo, porque a anunciação, sendo de outra ordem, desce à ordem do tempo, – anuncia a origem como unidade insituável, a visão no espírito e o próprio Espírito como ser e ser divino.» (Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o Tempo na Experiência Saudosa», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, p. 87.)

[22] «[…] mesmo nas formas negativas de que nasce – a dor, a culpa e a morte –, o nascimento da saudade conserva a espontaneidade originária do dinamismo que lhe é peculiar: a saudade não se dá apenas *em algo*, não é somente saudade *de algo*, mas *para algo*.» (*Idem*, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), p. 81.)

[23] Referindo-se à manifestação da dinâmica criadora da saudade pelo sentir, querer e agir do homem, afirma Manuel Cândido Pimentel que «Não é alheia a esta direcção criadora a ideia de que o homem sente saudade de si, e talvez a história humana seja por isso mesmo o rasto saudoso do ser humano pelos caminhos do conhecimento e da acção, a busca incessante de si próprio comum com a busca da sua plenitude e perfeição.» (*Ibidem*, p. 82.)

[24] «O homem é um beijo do Abismo, um sorriso de esperança e melancolia nos grandes lábios do Amor que se unem!» («O Mistério», in *OC,* vol. V, tomo I, p. 247.)

[25] Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofia da Saudade*, Ourense, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Editorial Galaxia, S.A., 2003, p. 57.

pensamento objectivo, em que estas se confundem com os demais sentimentos que habitam no interior do homem e, desse modo, situa a saudade como instância mediadora na encruzilhada da existência humana em que considera abrirem-se os dois modos radicais do seu estar no mundo, ou seja, a *angústia* e a *esperança*[26]. Nas manifestações categoriais da saudade a *ausênciapresença* de coisas ou pessoas concretas provoca um sentir-se saudoso perfeitamente definido e comunicável, mas na *saudade transcendental*, o sujeito remetido ao mais fundo de si mesmo, sente-se confrontado com algo mais elevado e o sentimento (ontológico) revela-se quase incomunicável, numa profundidade oceânica, em que tanto a distinção das suas modalidades como a possibilidade de comunicação externa se tornam muito difíceis de identificar na realidade vivida: na *angústia* como reverso da *felicidade* revela-se o termo médio da *saudade* como a mais radical e irrestrita *abertura* ao Absoluto[27].

Para este autor galego, no âmbito do carácter dual do sentimento ontológico, o sentimento saudoso, determinado pela dialéctica *ausênciapresença*, constitui-se como um transfundo unitário capaz de mediar as duas radicais possibilidades do ser humano, que, enquanto se descobre como ser saudoso ou como constitutiva abertura ao Absoluto, *é* essa dupla possibilidade: é um sentimento (transcendental) em trânsito, que totaliza o ser humano e cuja presença é sempre promessa em ausência, numa polarização que na comunhão realiza a felicidade e que na ausência definitiva converte-se em angústia[28]. Descreve Queiruga que se a presença ou a promessa de plenitude prevalecer sobre a ausência ou a ameaça do nada, a saudade converte-se em esperança e felicidade e que um teísta, ao contrário de um existencialista, tenderá a primar este movimento, revelando-se como sendo esta a dinâmica mais íntima e conatural à saudade. E é esta a posição que o autor partilha[29].

A dimensão transcendental da *saudade* reporta-se ao horizonte último do espírito (Ser, Deus), excedendo todo o limite concreto e visando, na sua dinâmica

---

[26] Cf. *ibidem*, p. 58.

[27] «A saudade non é aínda esperanza como tampouco é ainda angustia; é máis ben a capacidade en acto de ambas, o radical e común emerxer do sentimento ontolóxico, que na realidade vivida se concretará necessariamente nunha das dúas. Cando, asomado á apertura última do seu ser, o ser humano a vive como iluminada pola presencia antecipada dunha plenitude futura, a saudade convérte-se en *esperanza*; cando a vive como oco baleiro, non plenificable, a saudade sitúase nos camiños da *angustia*.» (*Ibidem*, p. 63.)

[28] Cf. *ibidem*, p. 64.

[29] «Personalmente inclínome pola esperanza, e máis tarde tratarei de explicitar, algunhas das razóns en que me apoio.» (*Ibidem*, p. 64.)

espiritual, uma comunhão plena ou uma *religação* com o Absoluto[30], que à semelhança do descrito por Xavier Zubiri, não é algo que se atinja de forma extrínseca, mas é algo dado à partida, como constituição ontológica, isto é, como uma das dimensões da sua essência e existência: tal como acontece na relação do *ser com as coisas* e *com os outros*, a relação do *ser com e em Deus* é constitutiva do homem[31]. No entanto, o sentimento desta máxima presença é, simultaneamente, sentimento de radical ausência, porque embora Deus envolva inteiramente o homem com a sua imanência, pela sua transcendência, oculta-se, inteiramente, a ser por ele definitivamente apreendido, razão pela qual, perante Ele, o homem se reconhece como um ser radicalmente saudoso, oscilando entre a plenitude e a ausência, entre a angústia e a esperança[32], num movimento que só a revelação da Graça e da esperança teísta pode fazer tender para o existencial júbilo da felicidade, em detrimento do desespero e da náusea ateísta.

Nestes termos, a filosofia da saudade de Andrés Torres Queiruga, no âmbito do seu último sentido ontológico, apresenta uma patentização intelectual da religação com a afirmação de que o homem consiste em *ser em Deus* e apresenta uma patentização sentimental[33] com a afirmação de que o homem sente-se *vindo de Deus* e sente-se *indo para Deus*, nesse *curso* e *recurso* movimento de saudade que Leonardo Coimbra, no âmbito da contínua e excedente proliferação amorosa da vida da Consciência (Deus), define de sentimento de queda do abrasamento de amor do centro de Ser (Alegria da plenitude) na menor presença divina até quase ao limite do nada (angústia) e define, no inverso percurso ascendente, de «sentimento de ir a caminho da maior presença»[34] (esperança), cuja consumação escatológica na Parusia restaurará a total presença do Amor e da Luz da Origem (Graça da plenitude). Para Leonardo Coimbra, a saudade do Éden é o azeite em que ainda arde a luz originária, e a desordem dos mundos, provocada pelo desamor, arrastou o homem para as órbitas da morte, ficando a sonhar pelo regresso à Luz da Saudade[35], que era o amor ardente do

---

30 Cf. *idem*, *Nova aproximación a unha filosofia da saudade,* Vigo, 1981, pp. 31-35.

31 Cf. *idem*, *Para unha Filosofia da Saudade*, p. 66.

32 Cf. *ibidem*, p. 57.

33 Esta noção de considerar o sentimento não apenas no plano dos seres e do homem, mas também na ordem do Ser e do divino, sendo tão legítimo aplicar analogicamente ao ser as categorias do intelecto e da vontade como aplicar as categorias do sentimento. Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34, p. 88.

34 «Regresso ao Paraíso, prefácio para a segunda edição», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 117.

35 «Tudo tombou na desordem com o primeiro pecado e os mundos seguiram suas órbitas de morte, nelas arrastando o homem, enquanto este ficou a sonhar o regresso, à luz da Saudade, que, por dentro, o esclarecia.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 335.)

Verbo criador. O Verbo de Deus, que depois viria pela Encarnação, em socorro da terra do exílio, oferecer a Pátria celestial pela Graça da sua presença. Da mesma maneira, também para Queiruga o carácter mediador da saudade, que encerra um estatuto ontológico peculiar[36], não significa a redução desta ao plano psicológico do intervalo entre a saída e o regresso ao Paraíso, mas significa a radicação da saudade no incontaminado sentir-se último do ser humano como singularidade em trânsito de comunhão (acto de transcendência) *in statu nascendi*, antes da queda e antes da graça da plenitude e que permite ao homem nunca se perder totalmente no desespero porque é constitutivo do ser mais íntimo e imperecível[37].

Mas se para Leonardo Coimbra, a saudade é radicada no eterno amor da relacional comunhão do indizível Mistério de Deus, que a visão poético-intuitiva pode apenas vislumbrar pela sensação da Graça que tudo envolve, para o filósofo galego, a redutível polarização psicológica entre *angústia* e *esperança* com que a saudade se apresenta na conceptual e discursiva omniabarcante dialéctica da imanência e transcendência da realidade concreta – porque tantas vezes a claridade mística do Sol divino chega na obscuridade das trevas da noite infernal, como descrevem São João da Cruz ou Frei Agostinho da Cruz – encerra uma unidade pré-ontológica, ou seja, um estado puro absolutamente inacessível à compreensão e que, por exemplo, aparece descrito em Rosália como um *não sei quê*[38], expressão, aliás que viria a ser também utilizada por Paulo Borges na apresentação da saudade enquanto vínculo da memória a essa gloriosa e plenitude primordial que não pode ser dita nem pensada[39].

Recorrendo ao pré-consciente e pré-reflexivo dizer *nocional* de Amor Ruibal, por contraposição com o dizer *conceptual*, Andrés Torres apresenta o sentimento da saudade, no seu estado mais puro, como uma experiência atemática do ser, em que a *noção de ser* não pode ser adquirida ou possuída pelo labor racional do sujeito, mas surge ao sujeito como algo previamente dado, anterior a toda a pessoal e reflexiva actividade cognoscente e agente[40]. O impulso originário e fundante da noção sentimental do ser ou da saudade

---

[36] «[…] esse "entre" da saudade, esse seu carácter intermediário, postula un moi peculiar estatuto ontolóxico, que será preciso analizar com detención.» (Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 67.)

[37] Cf. *ibidem*, p. 66.

[38] Cf. *ibidem*, p. 72.

[39] Paulo Borges, *Da Saudade como via de libertação,* Lisboa, QuidNovi, 2008, p. 46.

[40] «en concreto, a noción de ser representa o espontáneo e radicalísimo afloramento cognoscitivo da implantación do ser humano na realidade.» (Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 73.)

transcendental é a saudade na sua radical pureza ontológica – configurando o ser humano no desejo de plena realização que não possui – que se traduz de forma psicológica, com maior ou menor intensidade, nos sentimentos concretos da esperança ou da angústia, através das realizações mais ou menos puras da nostalgia (da terra), da añoranza (dos amigos), da morriña (da pátria) e da ânsia de Deus[41].

A partir da perspectiva subjectiva da *abertura irrestrita* e da perspectiva objectiva do absoluto como *horizonte* ou *ideia*, a filosofia de Andrés Torres Queiruga, através da primazia da esperança, levanta a *epoché* da análise fenomenológica e progride para a afirmação desse absoluto ou completude – de que o carenciado homem sente saudade e desejo – como Transcendência e presença real[42]. Na afecção subjectiva do radical sentimento aberto da saudade transcendente, nesse transfundo radical onde emergem as questões últimas de sentido, revela-se e anuncia-se, desde fora, uma peculiar e totalizante realidade original, que é ao mesmo tempo horizonte inatingível (transcendência) e presença fundante (imanência) capaz de realizar uma potencialidade e satisfazer uma aspiração, mas revela-se sob diversas e complementares formas: a *estética* que procura a resolução na experiência da suma Beleza; a *ética* que a procura na experiência do supremo Bem; a *filosófica* que a procura na experiência do ser; a *religiosa* que a procura na busca da experiência do divino[43]. E todas elas remetem a um Absoluto, pois só assim se pode pensar na satisfação e completude dessa abertura radical do ser humano, e toda a história da filosofia se resume nesta tensão para o Absoluto, enquanto felicidade, que de alguma forma, possa plenificar de modo definitivo essa irrestrita abertura: um Absoluto que determina o ser humano desde dentro, constituindo a possibilidade da sua razão teórica e prática e, ao mesmo tempo, está para além de todo o domínio possível: «o mais íntimo aos entes é o mais radicalmente distinto deles»[44]. Em termos religiosos esta relação aparece como a suprema experiência em que Deus, tal como descreve Santo Agostinho, presentifica-se simultaneamente

---

41 Cf. *ibidem*, p. 74.

42 Cf. *ibidem*, p. 77.

43 Cf. *ibidem*, p. 79.

44 *Ibidem*, pp. 80-81. «E, ainda que a inmanencia pode ser unha boa cifra da presencia, igual que a transcendência o pode ser da ausência, compre non facer sem mais unha transposición directa: o Ser é inmanente *na* sua transcendência, como é transcendente *na* sua inmanencia; é dicir, que o Ser aparece como o radicalmente outro e diverso, que se pode facer presente, pêro que se pode tamén permanecer ausente, sem que estea na man do ser humano a posibilidade de dispoñer del.» (*Ibidem*, p. 81.)

como *interior intimo meo* e como *superior summo meo*[45], não pelo conhecimento dos sentidos externos, mas pela união entre o entendimento e o sentimento.

Citando António Dias de Magalhães, que rejeita a possibilidade de Deus se apresentar como uma conclusão puramente especultiva, porque todo o exercício racional radica na experiência teológica da saudade[46] e porque ao nível do profundo ser, onde pulsa o sentimento saudoso, experimenta o homem a aspiração de plenitude que só o Ser divino pode saciar[47], Andrés Torres Queiruga afirma a saudade como tradução do impulso natural que alimenta o dinamismo subjectivo desse desejo inapagável de uma maior plenitude, algo íntimo e indeterminado a que se sente vinculado, mas que ainda não sabe bem o que é, e cuja ausência é vivida em vazia presença: «É dicir, que o home, acaso sem o saber claramente nin o formular de modo expresso, tem *saudade do Absoluto*»[48]. Como sublinha Leonardo Coimbra, este Absoluto é o criador amor saudoso de Deus que está presente na ordem de toda a realidade, quer pela sensação da Graça na contemplativa visão ginástica do Universo, reconhecendo-se à luz da Pátria celestial, quer na sensação da Graça do Espírito revelado na doação divina de si mesmo ao coração do ser humano através do mistério da Encarnação, infundindo no peito angustiado e saudoso do homem o coração do Infinito fazendo aumentar o tamanho da saudade de Deus pessoal e da Glória da vida eterna[49]. Assim, como nas provisórias plenitudes dos finitos instantes de Paraíso está presente a Plenitude primordial da Alegria originária, também no fundo de todas as saudades concretas da vida mundana está presente a Saudade radical do Amor de Deus, que no plano da sua Providência tem guardado para o futuro Dia do Juízo a reintegração plena de todas as consciências na perfeita convivência do inventivo e puro amor da sua Consciência[50]. Como salienta António Braz Teixeira, frei Agostinho da Cruz, que canta a divina saudade na

---

45 St. Agostinho, Confissões, III, 6, 11. «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» (*Loc. cit.*)

46 «A consciência da saudade, experiência metafísica, é também, por conseguinte, uma experiência teológica e uma experiência religiosa. // O Ser necessário aparece na consciência da saudade como viva condição do sentimento saudoso, incondicionado absoluto, na sua implicação de insatisfação, de ser imperfeito, imperfeito conhecer e amar, em tendência volitiva natural de integração totalizante.» (António Dias de Magalhães, *Metafísica e Saudade*, in Afonso Botelho, António Braz Teixeira (Orgs), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, p. 280.)

47 Cf. *ibidem*, p. 281.

48 Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofia da Saudade*, p. 82.

49 «Muitos corações dormiam, mal abalados das recordações espirituais, mas eis que o Sol da sua Pátria passa de encontro a esses corações e neles levanta tamanha maré de Saudade que jamais irá parar o tumulto de suas ondas.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 335.)

50 Cf. «Regresso ao Paraíso. Prefácio para a segunda edição», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 117.

montanha sagrada da Arrábida, pela saudade o homem experimenta fora de si algo mais perfeito do que ele, com que deseja unir-se, e nos instantes saudosos de Paraíso da experiência mística e da celebração sacramental, proporcionados pela alegria da Graça, unem-se em amoroso abraço a multiplicidade das criaturas que vivem o drama da *ausência*, na lembrança do perfeito *amor* da unidade primeira e na esperança da reunião final no seio escatológico de Deus[51].

A existencial experiência de natural e saudosa finitude – vivida como um trágico afastamento do olhar de Deus, em consequência da Queda provocada pela orgulhosa separação das almas da vida harmoniosa em Deus – é interpretada pela metafísica da saudade criacionista como uma realidade provisória, cuja transfiguração será garantida pela colaboração entre Graça de Deus e a vontade dos homens, reintegrando na relacional Unidade do Mistério do Amor os mundos diversos desagregados do Éden da Origem. A separação do orgulho provocou o início da queda e nesse incêndio originário o imenso negrume das cinzas cobriu o firmamento, deixando contudo pequenas vidas ocultas. O Vento da Morte deixou a cintilar um ou outro astro[52], mas à medida que se vão apagando do firmamento as almas vão esquecendo a face divina e «Deus, o Sol do Amor, afastado, infiltra-se, em saudade, na nostalgia eterna das almas»[53] e, dessa maneira, invade a Terra um doloroso gemido de saudade da boa e longínqua Pátria perdida[54]. A vida da natureza, impenetrável, é um conjunto de realidades que repetidamente passam e morrem e tudo parece caminhar para a morte e para o nada eterno[55]. No entanto, apesar da aparente e trágica trajectória da vida para o vazio da Noite escura, o Mistério não deixa de estar presente no silêncio do Mundo[56]. Na dispersão e afastamento da imensa escuridão do Universo em exílio, por entre a aridez rochosa, sobressai a luz hesitante dos milagrosos sentimentos de modéstia, humildade e beleza, vividos pelas consciências ainda perdidas da Unidade amorosa de que dependem[57].

---

51 Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, pp. 118-119.

52 Cf. *J*, p. 256 [12].

53 *Ibidem*, p. 258 [14].

54 Cf. *ibidem*, p. 258 [14-16].

55 «A vida é, assim, a consciência que vamos tomando da Morte; viver é conhecer que imos morrendo.» (*ADG*, p. 104 [103].)

56 «Ia-se a caminho do nada, mas o Mistério embebe a Solidão, enchendo-a da sua invisível presença.» (*Ibidem*, p. 106 [106].)

57 No coração da noite do silêncio do Mundo as consciências manifestam a realidade transcendente que as anima: «O Universo às escuras, e, em nós e fora, mas sempre muito longe, um ponto de luz hesitante, o abrir duma chama numa atmosfera sem oxigénio. Assim é a consciência no Espaço.

As almas que passam na Terra, exiladas e sós, por entre a muda indiferença das rochas, das plantas e dos animais[58], não vão para o nada como se tratassem de trágicos brinquedos de um Deus distante e indiferente: «O epifenomenismo da consciência é um bastardo da mancebia do realismo ingénuo e primitivo com a monotonia dum pensamento apaixonado pelo rigoroso determinismo da mecânica»[59]. O Universo não pode ser dividido, por um lado, em real e eficaz fenómeno mecânico, e por outro, e em ineficaz epifenómeno da consciência, que fora da causalidade mecânica ficaria reduzido a uma misteriosa e milagrosa realidade própria, configurada por um pensamento inimigo da própria realidade. Por outro lado, afirma Leonardo que todos os homens, à margem dos abstractos sistemas filosóficos, acreditam na consciência como indiscutível fenómeno real que existe, entre as outras realidades materiais que o cercam, mas de forma precária[60]. E, por isso, também não é aceitável a perspectiva do evolucionismo materialista, segundo a qual o Universo sofre de um radical niilismo em que todas as vidas passadas e os seus sonhos, emoções e acções meritórias desaparecem, perdurando apenas a parte mais desinteressante, isto é, a materialidade: adverte Leonardo Coimbra que o planeta não evoluiu da realidade mineral à realidade humana, para depois regressar à simples vida mineral, sem que uma memória preserve o essencial da dimensão espiritual da vida. Na unidade que procura para os mundos, o naturalismo acaba por configurar um sistema de realidade que encerra a própria realidade do mal e, nesse esquema, Deus afastado da Unidade do Universo acaba por ser reduzido a simples arquitecto de uma preexistente matéria rebelde, solitário e inacessível motor imóvel, tão exilado como o próprio homem no Universo[61]. Para Leonardo, ao contrário de Sampaio

---

De astro em astro leva o éter o estremecimento luminoso, só as consciências não encontram a Unidade, que as prende. // O que há para além de nós?» (*Ibidem*, p. 103 [102].)

58 Cf. *ibidem*, p. 107 [107].

59 *Ibidem*, p. 108 [109]. Sublinhando que as consciências não são nadas que existem ou epifenómenos sem realidade própria, Leonardo Coimbra recusa o determinismo que reduz o Universo a um mecanismo em que as consciências como que surgiriam do nada para ao nada voltarem: «Não é natural esta visão do Universo como uma realidade animada e inteira duplicada por um inútil e ineficaz luar de consciência. // É uma visão deformada e unilateral própria a certos modos de pensamento. // É a paixão do determinismo levada ao absoluto, a uma quase demência. O Universo, reduzido a uma mecânica do fio, seria um sistema de massas materialmente ligadas. Nada haveria de ideal neste sistema, nenhum laço de unidade o faria propriamente um Universo.» (*Ibidem*, p. 107 [108].)

60 «As formas materiais desaparecem mas ficam os elementos capazes de novas formas; uma casa pode desmoronar-se, mas as pedras servem para novas construções. // As consciências desaparecem e pouco nos interessam os seus elementos, porque a consciência era mais a sua unidade que a sua existência.» (*Ibidem*, p. 108 [110].)

61 Cf. *ibidem*, p. 109 [111].

Bruno, o mundo não é mau e imperfeito por misteriosa queda de Deus, o mal não é uma entidade capaz de determinar um sistema dos mundos, mas apenas uma desarmonia para a qual não temos explicação:

> O mal existe, porque, no Universo, uma harmonia descoberta nos fez conceber um ideal de ordem tão exigente que a mínima falta às suas normas nos parece insuportável. É o que acontece com todos os males ou imperfeições sociais, que não passam da sensação de distância entre o que desejamos e o que é. [62]

Por sua vez, os sofrimentos e mortes físicas dos animais dizem respeito ao funcionamento fisiológico dos organismos, sendo no plano natural realidades completamente indiferentes, pois aí não se põe a questão da individualidade consciente. A morte só pode ser considerada um mal se a entendermos como um nada da consciência: «Só àquele, que com ela receia acabar uma vida de prazeres, pode a morte aparecer como um grande mal»[63]. Reconhecendo que o sofrimento dos inocentes é o aspecto do mal mais absurdo[64], que a razão não consegue explicar, nem sequer pela teoria da queda divina, e que só a aceitação do mistério da Fé pode solucionar – na Esperança de que a sobrenatural piedade e misericórdia de Deus a todos reconforte na plenitude do seu eterno Amor –[65], Leonardo Coimbra afirma estarmos em presença dum Universo que se possui na amorosa memória de Deus em que, por isso, a dolorosa realidade do exílio é uma realidade de essência espiritual e mal aparente, não estando condenada à dispersão e diluição do nada[66], porque as almas são realidades

---

62 *Ibidem*, p. 113 [117].

63 *Ibidem*, p. 114 [118]. «A morte pode ser um mal se concluirmos o nada da consciência, mas não pode *aparecer* ao homem como um mal, porque, desde a sua longínqua vida das cavernas, ele a teve como irreal.» (*Ibidem*, p. 113 [118].)

64 «As torturas dos inocentes, os filhos desamparados, os pobres órfãos ao abandono são efectivas dores, que uma amorosa vigilância não deveria permitir. // É este o mais inabordável aspecto do mal e só as mais audazes hipóteses o podem explicar.» (*Ibidem*, p. 114 [118-119].)

65 Reconhece Leonardo o absurdo do sofrimento dos inocentes, afirmando que só Deus pode ser solução para aquilo que a razão não pode alcançar: «O problema do sofrimento das crianças e, mais ainda o problema do sofrimento dos animais, é de facto um sério problema para uma alma verdadeiramente religiosa. (…) // A solução está na aceitação dum *Mistério da Fé*, que a razão, reconhecendo os limites da sua capacidade, exige, fundamentando-a em firmes motivos de credibilidade. Estará, em suma, no cristianismo autêntico e integral.» (*RHHS*, pp. 306-307 [379].)

66 «[…] realidade em que o mal é aparente e encontra justificativa explicação numa mais profunda apreensão da realidade. As consciências, ou almas, são plenas realidades eficientes, inatingíveis na sua pura essência espiritual pelas dores e maldade da aparência temporal. A alma existe, o Universo tem um sentido espiritual; sob a névoa do tempo está a substancialidade do eterno.» (*ADG*, p. 114 [119].)

eficientes e inatingíveis na sua essência espiritual pelas dores e pelos males da criação temporal[67]. No entanto, o desconhecimento desta realidade leva os homens, iludidos pela aparência, à solidão terrível e ao desânimo perante as resistências, desilusões, injustiças e dores do mundo[68]. Porque o homem se afastou de Deus, Deus terá de ir em seu auxílio:

> «Ele terá de rasgar-lhe a terra de seu corpo para que renasçam as sementes adormecidas em sua alma. A dor é o arado de Deus: rasga o corpo do homem, insinua-se até à alma para que o seu calor interior desperte e faça, dum lume adormecido, um vulcão, em maré de fogo erguida para as Alturas»[69].

De facto, na perspectiva de Leonardo, as almas sempre viveram em Deus e atravessam esta terra em exílio para regressarem ao seio de Deus e contemplarem a beleza e harmonia dos mundos, pelo que o seu destino é terem «a exultante plenitude da cósmica consciência social»[70], porque a função da dor é semear a nova Esperança. A interrogação temporal e a necessidade de concretização acerca do destino das almas, sofre, ao longo da nossa vida social, a saudosa tortura da ausência[71], a qual, exigindo interrogar e meditar mais longe e mais fundo, nos pode elevar à reflexão metafísico-religiosa e à iluminação da *visão ginástica* pela Graça de Deus. Nelas, essa dolorosa experiência interrogativa é transfigurada pela saudosa alegria da Presença que, também manifesta nas relações da acção moral, reclamando o mérito e a responsabilidade

---

67 Cf. *loc. cit.* Leonardo Coimbra afirma que no misterioso exílio do mundo emerge a dolorosa interrogação acerca do destino das almas: «Pior é a solidão em que vivemos ao lado da recordação de tantos seres amados e que, desaparecidos, porventura existem, sem sabermos onde nem como.» (*Ibidem*, p. 115 [120].) Acrescenta que para os homens primitivos (configuração mítica do real) essa ausência não era tão dolorosa, pois acreditavam que as almas desaparecidas viviam com eles na própria atmosfera que respiravam: «A família continuava unida, porque os mortos não fugiam. // Eles tinham mil ocasiões de intervenção nos negócios dos vivos, eram-lhes presentes a todas as horas. // Companheiros de caça e de guerra, muitas vezes o seu auxílio era precioso e eficaz.» (*Ibidem*, p. 115 [121].)

68 Cf. *ibidem*, p. 115 [120-121]. Pergunta Leonardo, mas se os corpos morrem, para onde vão as almas? O ciclo das reencarnações é rejeitado, o nirvana também, porque significa o aniquilamento das formas e das consciências. Numa natureza realista o indivíduo só pode existir como forma parcelar do todo e, por isso, «morrer é regressar ao informe, ao contínuo e absoluto homogéneo.» (*Ibidem*, p. 119 [128].) Também o espiritismo é rejeitado, porque as suas comunicações reduzem-se à vida terrestre. Cf. *ibidem*, p. 123 [134].

69 *J*, p. 259 [18].

70 *ADG*, p. 124 [136].

71 «A vida tem, sob este ponto de vista o aspecto duma caminhada em agradável sociedade, perdendo em todas as bifurcações da estrada alguns dos companheiros, até seguirmos sós o festo da última encosta. // Nós bem sentimos a cada momento um fechar de pétalas dentro da alma, à míngua da frescura, que alimenta e fecunda.» (*Ibidem*, p. 117 [123-124.)

(obras do Espírito), permite afirmar que as almas não se perdem no Nada, mas também não permanecem na vida do Espaço de evolução em evolução (ciclos das almas)[72], mas regressam à Unidade social do centro de Ser que é a comunhão do Amor transcendente, por oposição à diluição no vasto silêncio do Nirvana. As consciências não se perdem no abismo do nada materialista ou do nada nirvânico, mas alargam-se em compreensão amorosa na relação eterna da absoluta memória perfeita: uma vida em Deus que permite ver o Universo por dentro[73].

Leonardo evita, assim, atribuir a esta errância terrena um destino fatalmente ilusório, alienante, demoníaco e angustiante para as almas, porque na sua perspectiva, há na terra um rumor longínquo de nascentes divinas, em que o tempo não se opõe a uma eternidade adormecida, sendo já a vitória da consciência sobre o inconsciente, porque tem em Deus a fonte da sua beleza e harmonia[74]. Embora Leonardo Coimbra ceda a Platão ao considerar a criação terrena como um exílio da criação celeste, recusa a ideia de que o exílio da Natureza seja apenas um lugar de escravatura e opressão onde as almas prestam provas e recusa a ideia que sobre ela paire um niilismo que lhe deixe apenas uma realidade aparente, retirando-lhe a realidade substancial. Leonardo defende uma harmonia naturalista e convoca o sentido do Universo imanente e concreto, explicando que «a ordenação divina é sensual e concreta»[75].

O além-mundo para onde nos eleva o mistério da morte é o de um Universo iluminado em transcendente e integral consciência que não resulta de um imanente progresso rectilíneo[76], mas da acção miraculosa da Graça criadora, e que se enuncia em terrível contraste com a natureza que aparece nula, indiferente

---

72 Cf. *ibidem*, p. 118 [125].

73 «As consciências não se perdem, antes se alarga e aprofunda o abraço da sua compreensão. E compreender é imediatamente amar, porque é achar no todo a universal participação, a ligação completa e perfeita. // Nenhuma dissolução aniquiladora, nenhuma perda da memória comunicativa da universal existência. O tempo não é uma ilusão das formas, que tenha por oposta realidade uma eternidade adormecida. Ele é já a vitória da consciência sobre o corpo, da ligação que se conhece e estima sobre a unidade inconsciente.» (*Ibidem*, p. 124 [136].)

74 «Como Deus é a fonte e a harmonia do Mundo, é a eternidade, a origem e a sentinela do Tempo.» (*Ibidem*, p. 125 [136].) Recusando as teorias imanentes, Leonardo Coimbra apresenta esta metafísica acerca do destino das almas com a teoria da transcendência da escatologia cristã: «Abstraindo do dogmatismo teológico, que organizou esse além na intenção de uma certa justiça, de obediência e sem reciprocidade, tem valor metafísico esta doutrina das almas. // Tem, desde logo, um maior mistério e transcendência.» (*Loc. cit.*)

75 *Ibidem*, p. 127 [140].

76 «A intensidade destes desejos de imanência cria uma tal atitude de absorção que sonhamos o paraíso duma natureza conservativa, toda penetrada de amizade e humanismo». (*Ibidem*, p. 128 [141].)

e muda, e por toda a parte uma secura de consciência como de água onde, transitando na atmosfera de morte, se desvanecem as alegrias e se repetem os destinos e sofrimentos no aparente e obscuro abismo do Nada[77]. Contudo, no ilimitado oceano de ser que nos sustenta, infinito que enche o nada, e perante todo o desejo de amar e toda a ânsia de imortalidade e de harmonia, nenhum grito e nenhum clamor fica sem resposta e no esforço reflexivo começamos por dar conta que, apesar de toda a aparente relatividade, nenhum acto existe fora do todo que é[78], erguendo-se o ser como infinita presença[79]. Há uma ordem que no Universo se liberta e se oculta na aparente opacidade do mundo e cujas linhas de força empurram a alma humana, faminta de eternidade, para o dever (acção moral) e para a insatisfação de plena comunicação amorosa (acção religiosa) [80] e, nesse sentido, o heroísmo moral e as acções meritórias são «a resposta do Ser à nossa atitude quixotesca dentro da vida»[81], ser que é no homem «febre de imortalidade», porque nos nossos gestos de amor «entra o ser pleno de consciência em vertigem e delírio»[82].

Dessa maneira, no movimento saudoso da vida existencial, o *mal*, a *dor* e a *morte*, abandonam a conotação de desgraça para serem a força destruidora da

---

77 «E, através dessas vidas inúteis, as agonias, os sofrimentos, todas as dores, tomam no ar ambiente uma aura de desgraça e fatalidade.» (*Ibidem*, p. 128 [142].)

78 É no próprio exercício de pensar que Leonardo Coimbra começa por encontrar sentido para as angústias que aparentemente conduzem ao permanente nada: «Podemos sentir a relatividade duma vida em que as perdas e os ganhos se misturam e o momento que vive parece fazê-lo da vida do instante que morreu; mas, se pensamos a vida do próprio instante, nós vemos que ele *é*, e a sua existência, a sua força de *ser* é alguma cousa de tão positivo que o sentimos penetrado de infinito e universal poder. // O ser é, para nós, o infinito enchendo o nada; a flor melindrosa e frágil podendo abrir as suas pétalas de encontro à imensidade, soerguer o seu corpo exíguo na vastidão do Espaço.» (*Ibidem*, p. 131 [146-147].)

79 O Mar preme do hercúleo poder das suas ondas, o *ser* invade e *interna-se* com a infinita presença da realidade. // Quando digo que existo, é o Universo inteiro que, pela minha boca, vem falar, dizendo: *Consinto*. // Se digo *eu*, é o Infinito que fala unindo esse *eu* com um *nós*, que os meus ouvidos podem não escutar, mas que o corpo obediente às ligações gravíticas respeita e reconhece.» (*Ibidem*, p. 132 [147].)

80 O autor desvela na opacidade do mundo natural a realidade dinâmica do espírito: «Somos debatidos e múltiplos; mas, nas horas de acção, naquelas horas em que tudo dentro de nós se acorda e tem um ritmo, no momento em que a vontade se estende pelos músculos e é atitude, preexistência, preformada obra, uma grande e solene unidade se faz dentro de nós, como que somos o alongamento dum mais vasto esforço, o ponto de apoio de um querer universal que se liberta e expande.» (*Ibidem*, p. 133 [149].)

81 *Ibidem*, p. 133 [150].

82 *Ibidem*, p. 134 [152].

dúvida[83] e os ingredientes com que a consciência fabrica o *amor*, a *esperança* e a *vida*, pelo que a dor constitui-se como a relação da consciente vontade amorosa do homem com a realidade inconsciente da Vida[84]. Enquanto experiência mergulhada no Universo, a dor é a reacção da realidade parcelar contra a separação a que está condenada pela indiferença imensa do todo[85], é o estímulo para o optimismo que arranca a alma, sedenta de absoluto e imortalidade, da abstracção de uma vida fácil – sem angústia e absurdo que exija o compromisso e a aposta de sentido, mas que não ceda ao pessimismo sensualista e ao medo da Morte –[86], para a necessidade de entrar na essência dramática da existência viva, penetrando o cosmos em todas as direcções pela comoção e pela indagação. E quando a intensidade da dor, no seu dinamismo de comovida elevação transcendente, excede o pessimismo, torna-se inevitável a optimista vontade de afirmação espiritual, no desejo de transformar o mundo maculado pelo mal, pelo erro e pela morte, numa realidade boa, penetrada de emoção e entendimento no vislumbre das suas misteriosas forças e energias[87]. Quando a experiência do mal é profunda e a dor promove a humilde e incessante interrogação (sentido enigmático da realidade temporal), emerge do outro lado do abismo, pelo horizonte da franciscana *visão ginástica*, a força transcendente da Graça do amor de Jesus Cristo, que, levando em si a frescura da fonte original, isto é, Deus Pai Celestial que está para além da Dor, «conseguiu a tranquilidade na Dor, a beleza na tragédia»[88] transfigurando a Dor em imortal Alegria,

---

[83] «Quanto mais o sol se exalta, menor é o reino da sombra; quanto maior é a altitude de dor a que subimos, mais esbatida e envergonhada se retira a dúvida!» (*Ibidem*, p. 135 [154].)

[84] Cf. *ibidem*, p. 135 [154].

[85] Cf. *ibidem*, p. 136 [154].

[86] Numa alusão indirecta à morte do seu próprio filho, Leonardo Coimbra identifica a dor como um mergulho na essência da realidade, como um doloroso caminho de redenção em que emerge a necessidade de optar entre a morte e a vida: «Um simples critério sensualista não é, visto que a sua vida individual lhe parece boa e desejável; é, portanto, a desilusão que o imediato transitório dá a um oculto ideal de altura, certeza e substância. // Desilusão sofrida, porque nunca a vida lhe pôs a trágica disjunção a resolver. // Se um filho lhe tivesse morrido, quando as suas maiores alegrias e esperanças iam nascendo, ele teria de escolher, perante a brutalidade do facto, entre um mundo lívido de morte, em que os cadáveres riem ao lado dos vivos, e um possível mundo de autêntica vida substancial.» (*Ibidem*, p. 137 [156].)

[87] «A Alegria é vitoriosa e simples, a Dor é comovida e transcendente: é um amoroso recurso às profundidades do abismo, um inclinar de atenção para todas as forças ocultas, um paroxismo de metafísico amparo, um esforço do coração para o ritmo dos outros corações.» (*Ibidem*, p. 138 [157].)

[88] *Ibidem*, p. 140 [161].

na dramática realidade da alma, certa da sua peregrinação e já segura da sua essencialidade eterna[89].

Na experiência do Cristianismo, embora a Dor comece por ser o sentimento da finitude e da fragilidade, se a consciência se obstinar por um significado espiritual da vida, será impelida pelo Mistério da força excessiva da essência espiritual do *Ser*[90]. Assim, para Leonardo, a dor, enquanto sentimento da separação e da insubsistência, pode encerrar-nos na angústia e desespero (carácter solitário da saudade), mas também só ela pode abrir-nos de forma plena ao mistério originário, mediando entre o sentido aginástico do tempo e o sentido ginástico da eternidade (carácter esperançoso da saudade), este último, ontologicamente distinto, apenas acessível pela graça que é a fonte redentora, a Voz do Verbo Divino, a qual nos revela os símbolos de eternidade da primeira Alegria[91].

O percurso saudosista de Leonardo Coimbra é distinto do messianismo de Teixeira de Pascoaes ou Sampaio Bruno[92], na medida em que, recusando as fórmulas míticas, imanentes e panteístas da gnose neo-platónica, se insere na gnosiologia, cosmologia e escatologia de matriz judaico-cristã, fundamentando a sua metafísica da saudade em núcleos da realidade como *Amor*, *Deus*, *Irracional*, *Liberdade*, *Mistério*, *Alegria-Criação*, *Dor-Queda*, *Graça-Redenção*, e nas noções estruturantes de *alma*, *analogia*, *relação*, *presença* e *memória*[93], a partir de um conceito de razão *anticousista* que permite uma convivência íntima das formas judicativas com o ser, relação que aflora de forma intuitiva à inteligência e

---

89 Cf. *loc. cit.*

90 Leonardo Coimbra recorre à experiência da revelação para caracterizar a dimensão metafísica do sentimento da Dor: «Cristo sabe que Deus fica para além dos areais da Dor, que é preciso atravessar o Deserto para alcançar o numeroso oásis de água viva e perene; o seu passo é seguro desde o princípio, ele leva, em si, a frescura da fonte original.» (*Ibidem*, p. 140 [162].)

91 Aludindo à vida de Cristo como o livre cumprimento da vontade do Pai celestial e perfeita confiança na sua presença redentora, Leonardo Coimbra descreve a passagem das dores pessoais a dores universais: «Então, quando cada homem sentir a morte de um filho, não como uma perda pessoal, mas como uma radical impotência da Natureza, tal será a distância entre os desejos da sua alma e a imediata realidade do mundo que o heroísmo das suas virtudes, a persistência das suas afirmações espirituais serão, para ele, a presença duma força moral, que o impele e levanta. // A Dor há-de aparecer-lhe como o melhor caminho para Deus, e as chagas de Cristo os buracos dolorosos por onde, e para sempre, os olhos do homem viram o Infinito.» (*Ibidem*, p. 142 [164].)

92 Leonardo Coimbra procura situar no âmbito da experiência cristã e da relação trinitária, a noção da saudade divina e o sentido irracional da razão capaz de a desvelar, admitindo nessa fonte o sentido de excesso que inviabiliza a total racionalização e que lhe permite fazer uma progressiva análise das «ciências que vivem num mínimo de intuição para as ciências onde o pensamento trabalha no meio duma intuição sempre em excesso sobre as suas forças». (C, p. 21 [7].)

93 Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, pp. 238-239.

que se torna presente nos actos de pensamento[94]. Este pensamento criacionista afasta-se do saudosismo de Pascoaes no que diz respeito à noção de infinito, à ideia de queda em Deus, à ideia de reminiscência platónica, à ideia de evolucionismo e à noção de retornismo[95]. Para o filósofo d' A *Alegria, a Dor e a Graça*, a queda de que resulta o Universo material não advém de uma cisão no seio do próprio Deus, mas de um acto de desamor entre as criaturas autónomas e livres e o seu Criador, pelo que, ainda assim, tudo deriva do acto infinito de um Deus activo e criador[96]. Da mesma maneira, a saudade não é reminiscência, porque o saber não é apenas recordar, mas sim inserir no fluxo sensível do real e na transitividade dos mundos o domínio do juízo[97] e a estabilidade da ideia, isto é, introduzir no mundo físico a indestrutível realidade da dimensão espiritual. O conhecimento é, neste sentido, uma obra da saudade, ou seja, é a inserção da alma na mortalidade da matéria e não uma fuga ou libertação da escravatura da mesma. A saudade é a saudade do Éden, de onde o homem foi expulso em consequência da acção livre da sua vontade, rompendo a união amorosa com o Deus criador e, por isso, «A Saudade é a lembrança da Pátria com o desejo de regresso»[98], mas um regresso à Pátria Celeste e não um Paraíso Terrestre primevo.

A este respeito realça António Braz Teixeira que ao retornismo do Regresso ao Paraíso, em que o Paraíso reencontrado será de novo perdido, para ser procurado e atingido numa busca intérmina, sempre recomeçada numa mais alta esfera de espiritualidade, Leonardo Coimbra contrapõe a visão cristã de «uma sociedade perfeita onde a rebeldia pôs a desordem de um castigo, mas onde o relâmpago da ameaça faz brotar a fonte do perdão», sendo a saudade o sinal transcendente de que ao homem está prometida «a reintegração em Deus,

---

94 Cf. *OILC*, p. 602. Esta questão da razão que se nutre de uma intuição que a excede remonta a D. Duarte, que duzentos anos antes de Pascal recusara a razão conceptual de conceitos elaborados e apelara para o saber do coração, «semelhante à razão poética, que no coração tem a sua sede própria» (Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro e prefácio de Afonso Botelho, Lisboa, INCM, 1998, pp. XII-XIII) e que se prolonga até à reflexão contemporânea com vocação para o mistério do ser.

95 Como adverte António Braz Teixeira, à noção de infinito Leonardo «oporá a noção de indefinido, como forma mais adequada de referir o domínio da indeterminação ou mera possibilidade, reservando o termo *infinito* para o que transcende a criação para lá das criaturas, o amor que excede as próprias obras». António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 133.

96 Cf. *J*, p. 256 [9-10].

97 Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 329.

98 *Ibidem*, p. 327.

em perfeita convivência das almas no puro amor da consciência divina»[99]. No entanto, devemos acrescentar que em Leonardo esta reintegração já não é apenas a das almas platónicas, mas é a das almas baptizadas pelo Espírito de Cristo ressuscitado, o que significa a ascensão também dos corpos glorificados. Partilhando a interpretação teológica da saudade de Frei Agostinho da Cruz, por oposição à interpretação cósmica panteísta de Teixeira de Pascoaes que implicava uma radical cisão ou dualidade ontológica, a saudade em Leonardo Coimbra significa a lembrança do convívio amoroso da Pátria Celeste com o desejo de regresso, em que o tempo é transcendido pela irrupção da graça escatológica e a imortalidade dessa nova criação preserva a individualidade pessoal na sua unidade corpórea. Assim, à ideia evolucionista do regresso imanente à essencial unidade do Ser, Leonardo responde não só com a radical pluralidade dos seres e irredutibilidade dos diferentes planos ontológicos, mas com a moderna noção científica da evolução regressiva em que os mundos e os seres se vão extinguindo dramaticamente até à morte[100] e cuja transfiguração redentora só será garantida pela acção misteriosa e transcendente da Graça.

No saudosismo de Teixeira de Pascoaes está presente a ideia partilhada por Sampaio Bruno de que a origem do mundo e a realidade do mal não teriam resultado de uma criação *ex nihilo* e só poderiam explicar-se por uma queda no seio do próprio Deus, que assim se apresentava como omnisciente mas não omnipotente, e está presente também a ideia de *retornismo ascendente* de Amorim Viana, para quem a reintegração na unidade originária não seria definitiva nem poria termo à tragédia do ser, desenvolvendo-se numa série indefinida de quedas e regressos. Para o poeta do *Regresso ao Paraíso*, a saudade – enquanto sentimento português de confluência perfeita das características do povo ariano e semita e do espírito pagão e cristão[101], através da síntese espiritual do Desejo

---

[99] António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 126.

[100] Através de uma cuidada análise científica do tempo que se compõe «da inclusão duma identidade entre continuadas exclusões da diversidade» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 325), Leonardo Coimbra, a partir da experiência da concreta transitividade da realidade natural, afirma a impossibilidade de reversão dos fenómenos temporais: «A termodinâmica define uma função chamada entropia, que aumenta em todas as reais transformações dum sistema físico. // É esta função, ou qualquer que delas dependa, que introduz o sentido da transitividade na fluência dos fenómenos e torna o tempo uma linha dirigida, onde é impossível a reversão.» (*Ibidem*, p. 326.)

[101] «A Saudade é o espírito lusitano na sua super-vida, no seu aspecto religioso. Ela contém em si, em vista do exposto, uma nova Religião. Se descende, como demonstramos, de duas religiões (Paganismo e Cristianismo), a Saudade é, sem dúvida, uma nova Religião. E a nova Religião quer dizer nova Arte, nova Filosofia, um novo Estado, portanto.» (Teixeira de Pascoaes, «O Espírito

e da Dor[102], da Tristeza e da Alegria, da Vida e da Morte, ampliada à Natureza – torna-se alma universal onde se realiza a unidade de toda a existência[103], não se reduzindo apenas aos aspectos manifestados, psicológicos e fenoménicos, mas encerrando uma dimensão indizível e misteriosa de primordial e originário sentido ontológico e metafísico[104]. O Universo é expressão cósmica da saudade, que na sua divina origem misteriosa tudo cria, mas uma criação imperfeita que é expressão da radical cisão e que, por isso, exige ser expiada ou redimida. O princípio espiritual divino objectiva-se no decaído corpo material do cosmos, num processo que não é criador no sentido de tirar do Nada, mas sim no sentido de *revelar* ou fazer surgir algo de novo a partir da substância divina já existente, realizando uma possibilidade que nela já existia de forma latente: pela queda, Deus se tornou mundo mineral, vegetal, animal e humano ou espiritual. Deste modo, o homem surge no devir desta revelação, através da sua actividade espiritual, como a síntese consciente e emotiva do Universo, isto é, como o culminar da ascensão para a Origem, cabendo-lhe a missão de concluir a criação imperfeita iniciada por Deus[105]. Mas a cada redenção humana sucede uma nova criação divina num retornismo ascendente sem termo e nesse dinamismo, em que o homem surge como arrependimento de Deus, manifesta-se como saudade dramática da sua origem divina, isto é, como saudade de Deus anterior à cisão ou pecaminosa objectivação[106].

Lusitano ou o Saudosismo», in *A Saudade e o Saudosismo*, org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 48.)

102 «O Desejo e a Dor penetram-se mutuamente, animados da mesma força vital, e precipitam-se depois num sentimento novo, que é a Saudade.» (*Ibidem*, p. 47.)

103 Cf. *loc. cit*.

104 «Mas para além desta parte definida e revelada da Saudade, prolonga-se ainda indefinidamente a sua parte misteriosa, transcendente, ainda inatingível, que constitui a mais alta Divindade do seu ser.» (*Loc. cit*.)

105 «O homem aparece como suprema expressão consciente ou sintética da Natureza, e como sua libertação da fatalidade material ou da morte mineral. E assim, o seu destino é interpretar e definir o Indefinido, talhar o informe, concluir, em outro plano, o mundo esboçado neste: "Concluir a imperfeita Criação / Que Deus iniciou…"» (*Idem*, «O Homem Universal», in *O Homem Universal e outros escritos*, Org de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 113.)

106 Referindo-se à realidade imperfeita da criação em que o homem se apresenta como o pecado e Deus se apresenta como arrependido desse acto pecador, arrependimento que se manifesta no homem e é causa transcendente do sentimento religioso, Teixeira de Pascoaes afirma que aquilo que há de mais profundo e verdadeiro no homem é a saudade da Origem: «O homem é religioso por lembrança da Origem que é Deus, ainda em si, todo contido no primeiro ímpeto genésico. O ímpeto incide sobre o futuro: e as suas primeiras cristalizações iniciam a arquitectura universal, esboçando o espaço e o tempo.» (*Idem*, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.)

A saudade surge, pois, como lembrança de uma remota perfeição perdida e como desejo de regresso a uma nova Perfeição onde se cruzam o mal de origem divina e o bem de origem humana[107] numa actividade de síntese, em que a criação ou queda divina readquiriria a sua plenitude, consumando-se o *Regresso ao Paraíso*:[108] «E é pela Saudade que o homem se lembra do ser espiritual que foi. Ela põe a nossa vida em contacto com as remotas vidas que vivemos outrora, e também com as vidas futuras que virão pôr termo à nossa morte»[109].

Para além da imanente expressão quotidiana da experiência existencial, psicológica e sentimental como síntese de lembrança ou memória e esperança ou desejo, numa presentificação criadora do passado e do futuro relativamente a pessoas e situações concretas, a saudade tem uma cósmica dimensão transcendente, cujo objecto é o próprio ser divino, pois na origem, o sentimento saudoso encerra a memória de um estado anterior à espécie humana em que o homem estava contido como indistinta possibilidade na primordial unidade originária do Espírito de Deus, visando esperançosamente o resgate dessa unidade primordial anterior à queda ou criação. Em Pascoaes é a saudade cósmica o princípio espiritual autocriador que preside à dinâmica teleológica da ordem evolutiva e através da espiritualização da matéria, proporciona o regresso desta ao seio originário do Espírito divino ou do Verbo, restituindo-lhe a plenitude perdida. Através do sentimento religioso Deus é em nós a própria saudade dessa Origem espiritual onde tudo forma o mesmo ser[110].

Considerada no seio de Deus, enquanto memória do seu pecado criador e da omnipotência perdida, a saudade manifesta o desejo de recuperação dessa perfeição originária ou identidade primitiva, num movimento regressivo que

---

[107] «[…] a Saudade nasceu da fusão que se fez, no povo lusíada, do sangue romano com o sangue semita; e por, isso, ela é pagã e cristã. Pelo paganismo, está ligada à natureza daquém da parte espiritual do homem; e pelo Cristianismo, à natureza que fica além da parte animal do homem. // Nela se casam o criado e a criação, a obra de Jeová e a obra da Criatura: o Mal, de origem divina e o Bem, de origem humana.» (*Idem*, «O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa, in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 76.)

[108] Considera António Braz Teixeira que «A visão metafísica da saudade como lembrança ou memória de uma anterior e originária perfeição, vivida porventura num mundo diverso do actual, se, por um lado, parece revelar alguma relação do pensamento pascoaesiano com a reminiscência platónica, por outro retoma claramente, a ideia expressa pelo autor da *Epanáfora Amorosa*, quando este sustentou ser a saudade "um desejo vivo, uma reminiscência forçosa, com que apetecemos espiritualmente o que não havemos visto jamais, nem ainda ouvido, e temporalmente o que está de nós remoto e incerto".» (António Braz Teixeira, *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, Quidnovi, 2006, p. 33.)

[109] Teixeira de Pascoaes, «O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa, in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 92.

[110] Cf. *idem*, *São Paulo*, p. 55.

só pode ser consumado com a colaboração do homem, realizando em si a unidade do sobrenatural com o natural, recuperando o seu originário ser adâmico e cumprindo o Reino salvífico da ressurreição e espiritualização universal[111]. Contudo, a saudade criacionista não é a acção dinâmica de redenção ou reintegração do próprio Deus na sua plenitude original anterior à queda, mas é uma realidade que, através do sentimento de ausência dos entes queridos, do passado individual, das terras e das coisas, tem por objecto a própria plenitude do ser do homem, cuja realização só poderá ser consumada na relação gloriosa do Mistério divino e da acção gratuita da sua Graça. Este sentimento de privação de uma perfeição perdida, no caso da ortodoxia cristã, remete para o futuro de uma glória nunca vivida mas sempre desejada, no caso da heterodoxia cristã leonardina, remete para o celeste estado paradisíaco da perfeição e felicidade antes da separação das almas do amor de Deus. Perante estas diferenças, como conciliar então *criacionismo* e *saudosismo*? Certamente no reconhecimento de que são dois modos de pensamento bem distintos que não se podem reconduzir um ao outro, porque têm pontos de partida ontológicos e gnosiológicos absolutamente diferenciados, mas também no reconhecimento de que a metafísica da saudade, brilhantemente desenvolvida por Pascoaes, é um dos temas centrais do pensamento filosófico criacionista de Leonardo Coimbra.

2.2. O saudoso desejo de integral unidade relacional: o Universo da pluralidade dos seres não é o espírito diminuído da queda divina, mas sim uma dádiva da superabundância do Amor

Recuperando o essencial da concepção gnosiológica e ontológica de Leonardo Coimbra, devemos destacar que a realidade se apresenta como uma criação do pensamento, o qual, pela racionalização das intuições, vai formando noções, num processo dinâmico e aberto que, partindo da existência do mundo nos eleva à origem divina. O processo criacionista do pensamento é um raciocínio que encerra uma intuição contínua não empírica, que serve de fundamento

---

[111] Referindo-se ao homem como a consciência universal e a faculdade intelectual da natureza, Teixeira de Pascoaes define o amor entre o homem e Deus, simbolizada no sacramento eucarístico da comunhão do corpo e sangue de Cristo, como uma relação de salvação do Universo: «O homem comunga Deus, para que Deus seja nele; e comunga os frutos da terra, para que se tornem consciência e participem também da Divindade. Somos o ponto central e vivo do Universo, que, em nós, se espiritualiza e aproxima do Criador.» (*Ibidem,* p. 33.) A missão do homem é elevar a terra ao céu: «O homem é o único animal que não coincide com o mundo; e o seu destino é dilatar o mundo até onde chega a sua fantasia, até ao céu.» (*Ibidem*, p. 75.)

a todos os conceitos, tanto nas ciências que vivem de um mínimo de intuição como naquelas em que o pensamento defronta uma intuição sempre em excesso[112], pelo que não pode partir da exigência de total racionalização, mas tão só de máxima racionalização[113]. A dinâmica saudosa da realidade não admite uma absoluta apropriação racional, pois, nesse movimento, que deseja a unidade integral da pluralidade dos seres, revelam-se as forças da experiência e da emoção, da liberdade e da imaginação, inconciliáveis com o impessoal e abstracto sistema fechado que tudo reduz a ideias. A razão criacionista encontra-se em constante diálogo com a pluralidade da experiência, participando da activa *razão cósmica*, que se revela na amorosa harmonia do Universo, pelo que é simultaneamente, *razão cósmica*, *razão dialéctica* e *razão experimental*. Uma razão que não é possível sem as formas de *irracional por excesso* que são a sensação, a intuição, o sentimento, a imaginação e a memória inventiva e que têm no sentimento da saudade a sua unitária expressão antepredicativa[114]. Das formas do irracional intuitivo que o real pensamento, apresentado por Leonardo, defronta nos seus vários estádios, desde o acessível senso comum, passando pela ciência e pela arte até ao nível último da vida religiosa, podemos destacar, com José Marinho[115], os núcleos da realidade que são o *amor*, a *liberdade* e *Deus*, cujo saudoso dinamismo criador nos mostra, de forma particular, que sem o excesso da intuição, a razão se nega, imobiliza e detém, incapaz de aceder e manifestar a realidade radical que a sustenta. A realidade é criação do pensamento na relação amplificante entre razão e experiência e entre intuição e raciocínio e, por isso, podemos concluir que a cósmica e racional realidade criacionista é um activo e infinito excesso de ser que cria todas as razões sem nelas se esgotar[116].

Pelo anteriormente exposto, a ontologia de Leonardo Coimbra recusa assim toda a espécie de monismo substancialista, que reduza as diversas regiões da realidade a um único plano interpretativo e a um fundamento que anule ou dilua a sua pluralidade, firmando-se em quatro momentos fundamentais. Em primeiro lugar, opõe-se à noção evolucionista da unidade do ser, perfilhada por Junqueiro e Pascoaes, admitindo que este é plural e que «cada uma das suas

---

[112] Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 134.

[113] Cf. C, p. 91 [69].

[114] Cf. António Braz Teixeira, *O Conceito de Razão na Filosofia Portuguesa do Século XX*, *op. cit*., p. 6. *Idem*, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», *op. cit.* p. 252.

[115] Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino*, p. 103.

[116] Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 135.

regiões essenciais – matéria, vida, consciência – não é redutível nem deriva das anteriores, embora as contenha, excedendo-as»[117]. Uma pluralidade de seres ou mónadas que constitui uma sociedade de relações unificadas por um ser de pensamento que é a sua ordem de razão. Desta forma, e em segundo lugar, em relação com a criacionista actividade cognitiva humana, desenvolve-se o amoroso e infinito acto de um Deus activo e criador de que depende e cuja essencialidade não se esgota na manifestação temporal, concluindo-se que o amor é a própria essência da realidade que faz do Universo uma sociedade de saudoso convívio onde Deus e os seres são radicalmente interdependentes na esperança da plena transcensão ou perfectibilidade temporal. Como consequência, e em terceiro lugar, conclui-se que em paralelo com a natureza ou o necessário pensado existe a *transnatureza* ou o pensamento plenamente livre e criador do infinito excesso, apresentando-se relacionalmente como termos co-implicados[118]. Veremos, no entanto, que esta inter-relação não resulta de uma necessidade determinista e fatal, mas advém da própria natureza de superabundância e excesso do gratuito e livre amor divino constitutivo do próprio Acto criador. Em quarto lugar, uma ontologia que é constituída no pressuposto de que as relações da realidade são constituídas pela memória e de que o supremo princípio do Ser de nada se esquece[119], pelo que nesse Universo de actividade pensante, qualquer quebra da unidade interior provocaria a desarmonia das caóticas multiplicidades[120]. Da mesma maneira, a memória ontológica não poderia existir numa realidade totalmente variável que, ao mesmo tempo, não constituísse um sistema conservativo[121]. Esta memória é distinta de acordo com as regiões da realidade: no mundo físico é conservadora; no domínio biológico é inventiva, embora impessoal; no plano da consciência ou da vida moral, a memória apresenta-se explicitamente criadora, pessoal e livre. Assim, a memória é apresentada por Leonardo como a mais alta realidade ontológica que é princípio conservativo do ser, no qual é inserida a dimensão metafísica da saudade, porque «Deus é a perfeita e universal memória»[122] que, pelo infinito amor criador, torna todos

---

[117] *Loc. cit.*

[118] Cf. *ibidem*, pp. 135-136.

[119] Cf. *ADG*, pp. 100 [97]. Para Leonardo Coimbra toda a realidade é repassada de memória, caracterizando a eternidade do movimento em geral como uma participação da plena memória de Deus: « […] o movimento é um mínimo de memória, e a positividade do movimento não é mais que uma consequência da plena realidade da memória.» (*Ibidem*, p. 99 [95].)

[120] Cf, *ibidem*, pp. 100-101 [98-99].

[121] Cf. *ibidem*, p. 101 [99].

[122] *Ibidem*, p. 98 [94]. «A memória é mais alta realidade, que nos é dado atingir. Bem se diz que Deus sabe tudo.» (*Loc. cit.*)

os seres eternamente presentes e dá ao homem unidade moral, constituindo-o como pessoa e garantindo-lhe a imortalidade: «Toda a Alegria do Universo é a posse plena da sua harmonia, a integral memória do seu Ser»[123].

Nos pensamentos de D. Duarte, Duarte Nunes de Leão e Teixeira de Pascoaes, os seus elementos de *desejo* e *lembrança*, são interpretados por Leonardo numa perspectiva essencialmente antropológica, em que a saudade está associada à condição terrena e finita do ser humano e pode ser entendida como o sentimento da mortalidade da memória, o que acontece sempre que o homem se afasta da realidade do espírito. Assim, porque não pode viver na luz espiritual pura do conhecimento absoluto da Verdade e da acção plena do Bem e da Vida, na existência humana sempre se interporá a sombra da saudade nas vivências dolorosas da paixão, da distância, do esquecimento e da imperfeição[124]: a saudade de alguém, de alguma coisa ou de algum lugar, a saudade de um conhecimento e de uma verdade que não se alcança em plenitude, a saudade de uma acção justa e boa que a vontade individual e colectiva não realiza de forma permanente. Entendida desta maneira, no seu registo *imanente*[125], a saudade, normalmente concebida pelo senso-comum, reduz-se ao desejo de possuir os seres do mundo, que vamos perdendo na aventura da vida e nas permanentes escolhas da existência humana: «a vida é uma continuada opção entre os vários caminhos que se cruzam e escolher um é partir por ele fora com a saudade de todos os que se abandonaram»[126].

---

[123] *Ibidem*, p. 101 [98]. Uma integral memória que é criadora do Tempo e do Espaço e de todos os acontecimentos neles recordados: «A Alegria é infinita, e, da triunfal ascensão do sol leva ao meditativo sorriso do pensamento, espraia-se em contentes e onduladas vitória. // Sem princípio, nem fim, porque o Tempo e o Espaço são obras suas, em cada ponto e em cada instante encontra uma nova direcção em que aprofunda, e, no ponto e no instante, freme o infinito do seu poder.» (*Ibidem*, p. 101 [99].)

[124] Depois de apresentar uma retrospectiva do sentimento saudoso no plano da experiência comum e da literatura portuguesa, Leonardo Coimbra convoca o testemunho da filosofia para definir esta realidade, começando por realçar o seu universal carácter antropológico: «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. Vamos ver que a Saudade será a companheira fiel do homem enquanto neste se interpuser um esquecimento ou uma distância, isto é, enquanto existir a mínima opacidade para a luz do Espírito». («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, pp. 320-321.)

[125] Referindo que a vida é um combate de desejos num movimento indeterminado de satisfação e insatisfação, o filósofo criacionista estabelece uma hierarquia e uma radical diferença de planos nesse *pombal de saudades* que é a alma: «Mas a Saudade tem os seus momentos solenes na sua vida imanente e na sua vida transcendente, porque, veremos em breve, a Saudade tem duas vidas e essa dualidade é a própria essência da sua alma.» (*Ibidem*, p. 321.)

[126] *Ibidem*, p. 322.

Na sua vida imanente, a Saudade corresponde à inquietante «saída para fora do seio maternal», à «primeira saída para fora do lar doméstico», o «primeiro encontro com a indiferença e com a hostilidade humana»[127], numa permanente viagem ao desconhecido de alargamento das relações e crescimento do sentimento saudoso de lugares, acontecimentos, pessoas e coisas[128]. A vida em que o homem deseja crescer em amor e compreensão é, pelo exercício da opção, uma permanente *perda* para a conservação de certos *ganhos*, num renovado movimento de resistências e fluências que é criador de uma sombra de Saudade que só a pura luz espiritual poderia vencer[129]. Neste sentido, a saudade imanente à sua ânsia de possuir e conservar todos os seres, se não fosse completada e superada pela saudade transcendente, teria como resultado a certeza de tudo acabar em perda e aniquilamento ou na imobilidade a que o tempo físico conduz a natureza[130].

As reflexões científicas e filosóficas acerca do movimento energético do Universo abrem-nos à outra dimensão da saudade, mostrando-nos que esta revela-se na consciência do homem, não apenas como a saudade da vida que lhe fugiu e como a trágica saudade de todo o Universo que se precipita para o Abismo do Nada, mas também como a lembrança ou memória da Pátria Celestial ou Alegria original, cujo regresso se espera no futuro escatológico da consumação final de toda a realidade na glória divina: «se o homem está sempre nos braços da Saudade é porque sempre ele anda afastado da sua Pátria»[131]. Perante a saudosa experiência atemática da alegria da Vida e da Dor da contingência e perante o reconhecimento crítico de que os mundos se precipitam no Abismo do Nada e de que a humanidade é peregrina numa Terra em que nenhum lugar

---

[127] *Ibidem,* p. 321.

[128] O autor dá o exemplo do Colégio do Carmo em Penafiel onde começou a estender o olhar à maravilha e imensidão dos mundos: «Há lá uma janela donde a minha saudade terrena procurava os longes da minha aldeia e donde, uma noite, um estremecimento místico me atirou em viagem por entre os astros do Céu… // Desde que a criança começou a vida da meditação, a Saudade segue-a para toda a parte.» (*Ibidem*, p. 322.)

[129] Na linha do tempo o homem vai sempre perdendo para alguma coisa poder conservar. Cf. *ibidem*, p. 323.

[130] Leonardo Coimbra situa a saudade imanente no plano natural da realidade efémera, cujo destino, por si só, é a constante fluência para o Abismo do Nada: «Mas nenhuma permanência existe na Natureza que não esteja intrinsecamente fluindo; é assim que a física nos dá uma energia que se conserva, mas caindo para estados em que se irão sumir e desaparecer todas as transformações: tudo são rios tombando para o Mar. (…) De tal modo que o futuro da Natureza é uma *queda* total, a absoluta imobilidade, a mais aproximada imagem que em nossa mente assombrada melhor poderemos do Nada.» (*Ibidem*, p. 323.)

[131] *Ibidem*, p. 327.

é seguro e permanente, o homem compreende o carácter transcendente da Saudade, aumentando o desejo da plenitude celeste[132].

Desta maneira, Leonardo Coimbra, através de uma comum referência ao Espírito, estabelece uma articulação íntima entre o conhecimento e a saudade, fecundando este sentimento de uma profunda função gnosiológica, cognoscitiva e configuradora do real. Por isso, embora a saudade criacionista seja de raiz essencialmente antropológica e metafísica, apresentando-se como a saudade humana das realidades terrenas perdidas e passadas e como a saudade da realidade celestial do Paraíso divino da gloriosa comunhão do Amor, não deixa de ter também uma dimensão cósmica, no sentido em que todo o Universo é presidido por esse movimento saudoso, não se resumindo a redenção à realidade humana, mas abrangendo toda a realidade criada e, de alguma maneira, também a realidade da própria acção divina. Também a saudade repassa a própria Natureza que está em queda, apresentando-se como a realidade ou a memória mais distante de Deus, que, pelo impulso saudoso, igualmente se movimenta em progressiva espiritualização no desejo de regresso à plenitude e unidade perdida[133]. Por isso, Teixeira de Pascoaes considera que Leonardo Coimbra elevou a alma do espírito lusitano, que é a Saudade, a uma expressão sublime, ao considerar no seu pensamento essa unidade cósmica de abraço amoroso e criador entre a matéria e o espírito[134].

No entanto, isto não significa para Leonardo que a Natureza é o próprio Deus caído pela saudade que o cinde. A saudade para este filósofo significa a menor presença de Espírito, isto é, significa uma carência que se traduz

---

[132] Perante a noção da morte pessoal e universal, o homem reconhece «[…] que fora incessante peregrino na Terra, porque nenhum lugar é seguro e estável, inquieta ansiedade de posse porque nenhum tempo poderá guardar-lhe na Vida a conservação das flores do seu jardim interior. // E a Saudade cresce sobre si mesma, agigantando seu formidável corpo imanente, de terra e poeira, de luz cósmica, dum infinito corpo transcendente de céu e luz espiritual…» (*Ibidem*, p. 327.)

[133] Situando a saudade não apenas em termos antropológicos, mas em termos ontológicos, pela caracterização da realidade em termos de memória, o autor fala-nos do Universo como uma dinâmica realidade social em busca de uma mais perfeita e harmónica unidade: «A memória é a união das notas num todo, com vida própria, com uma ubíqua interioridade. // É o equilíbrio social de infinitas possibilidades, sempre atingido e sempre procurando numa nova direcção mais universal, quer dizer, de mais opulenta e perfeita unidade.» (*ADG*, p. 99 [95].)

[134] Cf. Teixeira de Pascoaes, «O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa, in *A Saudade e o Saudosismo*, p. 72. «Mas o Génio da raça já atingiu a sua forma filosófica. Em Leonardo Coimbra, a Saudade é já ideia, construindo sistema dialéctico. // No poeta, é o beijo e a lágrima nupciando, novas belezas dando à luz da vida. // No Filósofo, a alma lusíada é a matéria e o espírito, penetrando-se mutuamente, numa constante actividade criadora de novas formas de vida, eternamente originais, porque a sua repetição seria de algum modo um limite no ilimitado, um ponto inerte no infinito movimento.» (*Loc. cit*.)

num deficiente amor e, por isso, não pode existir em Deus, que é Infinito Amor e a Plena Acção Criadora, garantindo a harmonia e a pluralidade dos seres, e que é eterno presente, não admitindo a fragmentação do tempo nem a lembrança geradora de desejo porque é a Memória Plena do Ser[135]. Para o autor criacionista, o Universo não é uma queda divina e a criatura não é um espírito diminuído[136], como se de uma degressiva emanação se tratasse por via de uma cisão originária no seio da plena unidade, mas é uma plural relação social que participa, por dádiva de amor, da trinitária e eterna relação divina, que na sua plenitude espiritual é o centro ideal e vivo da realidade. A noção de criação por excesso ou superabundância de amor não nos permite pensar que a noção leonardina de coeternidade entre Deus e as almas possa supor que Deus sentiria saudade das criaturas caso não fosse Criador, porque como escreve Braz Teixeira, para Leonardo «Deus é a absoluta e excedente força unitiva do Amor e não um deficiente Deus decaído ou imperfeito, presa do mal e da dor, que carece de ser redimido pela reintegradora, porque saudosa, acção do homem»[137]. O sentido ontológico da saudade no Ser ou em Deus adquire em Leonardo Coimbra, e depois nos seus discípulos Afonso Botelho e Manuel Cândido Pimentel, uma optimista especificidade de inspiração cristã relacionada com a noção de excesso criador, que o distingue da noção metafísica de saudade de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, bem como dos seus discípulos José Marinho e Paulo Borges, que remetem a sua origem para a cisão e queda em Deus.

Para José Marinho não se pode conceber a *cisão*, em que é e pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irredutível multiplicidade, apenas como *cisão do ser enquanto ser*, ou seja, apenas como o *outro do ser da visão unívoca,* no sentido de irremediável trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita[138];

---

[135] Cf. António Braz Teixeira, *A filosofia da Saudade*, p. 37.

[136] Também Afonso Botelho reconhece na ontologia criacionista a impossibilidade de uma radical cisão: «Os juízos de Leonardo sobre a ideia brunina da criação evidenciam também essa possibilidade metafísica de conceber a criatura como um espírito diminuído, que ao espírito homogéneo regressa. // Por isso, é-me difícil aceitar que possa verdadeiramente tornar-se o sistema criacionista como uma categoria crítica, ou crise ou *cisão* não qualifica intrinsecamente. O pensamento de Leonardo faz parte do processo dialéctico, que progride pelo excesso, nunca pela recusa e, muito menos, pela repugnância.» (Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem, Lisboa*, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 103.)

[137] António Braz Teixeira, *A filosofia da Saudade*, p. 37.

[138] «Perante o sentido mais fundo da cisão, como cisão do ver e da mesma visão, nós tínhamos de cuidadosamente advertir e deixar para outros advertido que a mera cisão do ser enquanto ser é ilusória, tanto quanto o ser enquanto ser.» (José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 66.)

mas também como a cisão do *ser da verdade*[139], no sentido do ser e existir sem origem e princípio como o que cinde e une infinitamente[140], revelando o autêntico sentido do absoluto e da vida eterna do espírito que se desoculta na mente como o *insubstancial substante*, pelo qual é possível a visão unívoca e a cisão em sua autêntica imensidade. Assim, apresenta o movimento saudoso da *cisão extrema*, pela qual se revela todo o oculto no irredutível outro do mundo misto de ser e não-ser, como a realidade que emergiu na vida e na consciência enquanto ser, crer, pensar e agir (sob as formas religiosa, política, científica e artística), e pela qual se revela à consciência o sentido da cisão divina, cósmica e humana[141].

Na cisão extrema em que tudo quanto é (é enquanto crer e descrer, sentir de todas as maneiras, pensar e agir) de si se cinde para se revelar como espírito e verdade, se revela a fundamental cisão divina ou cisão em Deus, que apresenta-se como a fonte de toda necessidade e determinação e como a garantia de toda indeterminação e liberdade, que é realidade outra de si:[142] «a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contrapolar a sensível cisão extrema»[143]. Pela cisão, Deus, não só é em tudo, patenteando-se no devir do tempo, como é ele próprio na relação que o revela e oculta, como primordial espírito incriado ou divina pessoa (sem o que criação, criador e criatura não teriam sentido), oculto no mínimo ser que para o pensamento significa o princípio de toda a verdade, de todo o simbolizar, julgar e conceber,

---

[139] «Assim, dizendo que o mero sentido da cisão do ser enquanto ser cumulativamente implica a outra e mesma e mais funda, a infinita e absoluta separatividade, sem a qual não tem sentido a relação de ser e verdade, a relação acessível, mas tão ilimitadamente funda, que todo o momento referem os humanos, em todo o seu pensar e dizer, como ser e não ser verdade […]» (*Ibidem*, p. 69.) José Marinho sublinha que a cisão autêntica afecta não só o ser da visão unívoca, mas também o ser da verdade no íntimo do próprio pensamento, descrevendo que: «Então, dizemos, não só o ser da visão unívoca se aparece como o que de si se cinde infinitamente, mas a mesma visão e a verdade da visão são para si o que se cinde absolutamente. E esta é já a cisão autêntica, encoberta em todo o manifestado, oculta em todo o absoluto, como o que se diz cisão e união cumulativa, – pois não é já apenas a cisão que se depara como extrínseca ao espírito e ao pensamento, mas a que surge no íntimo do que pensa e no próprio pensamento, vindo em todo o múltiplo e unívoco pensar como seu segredo subtil ou já reflectida consciência […]» (*Ibidem*, pp. 71-72.)

[140] «No mais profundo seio da cisão autêntica, descobre então, o que medita, o princípio de todo o saber, a razão subtil de todo o enigma e de todo o mistério, o âmago secreto do conhecimento tal qual é no homem e para o homem: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente.» (*Ibidem*, p. 76.)

[141] Cf. *ibidem*, pp. 82-84.

[142] Cf. *ibidem*, p. 90.

[143] *Ibidem*, p. 92.

que não pode ser objecto de qualquer negação[144]. A esta realidade espiritual, divino princípio genesíaco de que tudo depende, incluindo a cisão e a afirmação ou negação de toda a relação, que os crentes cristãos, no âmbito religioso e sagrado, denominam de Paráclito ou Espírito Santo, José Marinho designa de *insubstancial substante*[145], considerando revelar-se também na alma dos não crentes[146]. A visão que permite apreender esta realidade espiritual é a da saudade redentora, isto é, a enigmática visão instantânea da memória originária em que confluem o trânsito e o recurso na relação humana e natural do que evanesce e do que perdura, anulando o passado e o futuro na presente instantaneidade do verdadeiro ser[147].

Nesta profunda interrogação enigmática, emerge para além da razão actual de conhecer, a transcendente razão de ser e da verdade, que José Marinho identifica com a razão cósmica e a sua meditação no absoluto: tudo depende da Saudade e a plenitude da visão harmoniosa cumpre-se nela[148]. Neste sentido, recusando reduzir a saudade ao sentimento que nos liga ao passado vivido ou não vivido, na forma de memória do remoto e na forma de reminiscência platónica, e recusando reduzir o sentimento saudoso à actividade anímica de simultânea presença e carência do ser intemporal e da sabedoria originária, José Marinho apresenta a saudade não apenas como mistério do homem na relação do presente do seu ser actual com o passado do ser imemorial[149], mas para além da realidade humana e pelo sentido cósmico da memória, também como enigma do tempo, partilhando com Teixeira de Pascoaes a noção de que a Saudade nos aparece no *oculto seio de tudo*, identificando-se com a eternidade

---

144 «E o que não pode ser objecto de negação alguma, como o por que é todo o juízo e anulação do julgar, como o por que é todo o conceito e compreensão finita e sua infinita transcensão na verdade que é e é absolutamente como o que propriamente é – esse, como o incriado, visto ainda como divina pessoa, é o que transcende já toda a relação e carência de relação a si ou a outrem, toda a cisão de secreto e patente, do oculto e do revelado, do mesmo e do outro, de substancial e insubstancial. Por esse é o ser, todo o mínimo ser, sem ele ser algum significaria para si ou para outrem, nem se diria na relação de silêncio e palavra, nem poderia o ser consistir e manifestar-se, sem consistir o dizer e explicitar-se.» (*Ibidem*, p. 96.)

145 Cf. *ibidem*, p. 97.

146 José Marinho esclarece esta forma de designar Deus, do seguinte modo: «No nosso modo de dizer tem este sentido e razão intrínseca: que, se bem pensamos neste ponto, ao qual voltamos em reiteradas instâncias da meditação – o que emerge como último para o homem na cisão divina, oculta seu subtil segredo no que nega como no que afirma, e assim ele se revela também na alma profunda do que não crê e, possesso da negação cujo sentido permanece velado, tarda em assumir a responsabilidade do autêntico pensamento.» (*Ibidem*, p. 97.)

147 Cf. *idem*, *Verdade, Condição e Destino*, p. 228.

148 Cf. *ibidem*, p. 229.

149 Cf. *ibidem,* pp. 229-230.

do Infinito[150]. O conhecimento do que no pensar transita afirma o ser que evanesce, mas o conhecimento da saudade, enquanto divina forma comum do ser humano[151], que recorre para a origem (*Regresso ao Paraíso*), apresenta-nos a verdade do ser que perdura, libertando os homens da contingência do efémero raciocinar e da angústia do mal e da condenação eterna[152]. Através da memória saudosa, em que o passado não é pretérito, a harmonia primordial da verdade, do bem e da liberdade continua a ser, não como recordação evanescente ou desejo ilusório, mas como a profunda estrutura do ser do homem na secretude da íntima relação da alma com o Universo[153].

Pela dimensão cósmica e divina da memória criadora e dinâmica da saudade que tudo abrange, pois homem e natureza são intrínsecos a Deus (que confere o seu ser próprio a toda a existência), o afastamento do mal e da dor que convoca à interrogação pelo sentido do absurdo, significa, então, a possibilidade do reencontro do originado com a origem, comprovando que essa relação nunca chegaria a ser efectivamente quebrada[154]: origem e passado, fim e futuro, são o presente oculto, porque a todo o momento da vida pessoal tudo recomeça. Desta maneira, o autor estabelece uma cúmplice relação entre a ontologia da saudade e a teoria do mito, no sentido em que todo o mito e toda a narrativa saudosa, falando do mistério da origem e precedendo genesiacamente a reflexão racional e discursiva[155], apresentam a fé em Deus, enquanto origem

---

[150] Cf. *ibidem*, p. 231.

[151] Recusando atribuir o sentimento saudoso apenas ao homem lusófono, José Marinho situa-o no plano universal: «A saudade como o que orienta e situa o ser do homem. De todo o homem ou de alguns homens. Tal é a interrogação que devemos dirigir em nome do que em nós é sentido da variedade dos homens e da vida, e em nome do que em nosso espírito subsiste de razão crítica, aos homens e às formas de pensamento poético ou filosófico que entre nós se manifestam ou de dar à saudade forma universal do ser do homem. Universal porque no íntimo do ser de cada um deles a todos é comum; universal porque a todos volta.» (*Idem*, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, vol. V, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 2003, p. 585.)

[152] «Com o Regresso ao Paraíso o divino poder da Saudade liberta de todo o mal os homens condenados, revela noutra angélica excelsitude todo o demoníaco e satânico.» (*Idem, Verdade, Condição e Destino*, p. 231.)

[153] Cf. *idem*, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, ed de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 2003, p. 195.

[154] Cf. *idem*, *Teixeira de Pascoaes, poeta das origens e da saudade e outros textos*, ed de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 2005, p. 240.

[155] «Ora é de todo evidente que o mito precede genesiacamente o discurso racional e sábio, pois não pode existir discurso sem o que discorre, movimento sem movente, conceito sem conceber, forma de ser sem ser.» (*Idem*, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, ed de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 2003, p. 142.)

e fim de tudo o que existe[156]; evocam o passado primordial na lembrança da separação entre Deus e o homem e da cisão que a originou; descrevem a dor da imperfeição humana e a angústia da morte temporal; assinalam a memória perene da harmonia originária perdida e a esperança no restabelecimento da unidade primordial que, tal como prometido, se consumará no futuro remoto da escatologia; e no caso do messianismo profético lusitano, afirma-se a progressiva divinização da vida histórica do homem, antecipando na Terra, com a fraternidade e paz universal, as delícias paradisíacas do céu[157].

Sob influência de Pascoaes, Marinho e Leonardo Coimbra, o pensamento de Afonso Botelho refere-se ao movimento dialéctico da saudade como a revelação do Espírito que, pela infusão da memória do Éden ou da originária unidade do Ser[158], promove, em favor da alegria eterna do amor cósmico e divino, a anulação do cronológico tempo agónico, que polarizado pela morte, enche a alma de tristeza. Apelando à memória criacionista que conserva e cria, tornando presente o essencial do passado e do futuro, a subtracção do tempo à sua dimensão profana e evanescente é feita através da actividade moral pela promoção do perdão, evitando a cisão do ser existente, e através da actividade metafísica, pela invocação da unidade original, reflectindo a eternidade amorosa do Infinito[159]. Enquanto *sentimento*, que radica na existência ou actualidade do ser, a saudade faz presente o passado imemorial da criação de Deus, enquanto *pre-sentimento*, a saudade profetiza o futuro do Paraíso, numa actividade cognitiva que une a consciência mítica e a consciência reflexiva metafísica num tempo

---

[156] Não reduzindo a fé ao sentido pascaliano de aposta na afirmação da existência de Deus, mas no sentido mais amplo e profundo que o homem pode atingir que diz respeito a toda a ciência, arte e filosofia, José Marinho, citando Hegel, faz depender da fé a compreensão do mito, que presentifica o passado e preanuncia o futuro: «É na fé como laço irrompível do homem com Deus, do tempo com a Eternidade, do ser mortal com a vida eterna, que se filia todo o mito. E pois que a fé tem como suas implícitas e explícitas concomitantes a esperança e a caridade, é o mito, é a lenda messiânica o sempre recomeçar da esperança e o restabelecer dos concretos laços fraternais que vinculam os homens.» (*Ibidem*, p. 143.)

[157] «E assim desde a trindade egípcia, à religião grega e ao cristianismo, uma comunidade simbólica assinala uma verdade permanente. Nela vive o homem, e, em graus diversos, todo o mito, toda a lenda, toda a forma de poesia ou narrativa saudosa ou irredutivelmente atraída pela esperança imperitura, rememora a separação entre Deus e o homem, a queda, a dor e a morte, preanuncia o restabelecimento da harmoniosa unidade.» (*Ibidem*, p. 147.)

[158] Cf. Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, p. 160.

[159] Cf. *ibidem*, p. 206. Para Afonso Botelho a origem da saudade está no amor: «A saudade assegura, portanto, em sua onticidade cósmica, a continuidade do amor originário. Ela é, afinal, o próprio amor vogando na parcela do tempo e do espaço.» (*Ibidem*, p. 24.)

de eterno presente que se nutre do sagrado primordial dos mistérios míticos no labor purificador das evanescentes fragilidades da realidade histórica[160].

No âmbito do movimento, apresentado por José Marinho, de trânsito e recurso em que se decompõe a realidade enigmática da cisão, Afonso Botelho considera que o mito desvela-se no movimento temporal de regresso do pensamento à origem, na *recordação* do paraíso e no *desejo* de o recuperar, um regresso que não é mero retorno e a saudade aí presente um mero passadismo, mas um regresso à eternidade do infinito que cria a verdadeira saudade tão regressista como futurante, obstando à força pretérita do tempo[161] e enunciando o Paraíso Terreno e Celeste[162]. O mito a que se tem acesso na unidade da inteligência teórico-sentimental com a graça da revelação divina e que se constitui como iniciação ao mistério[163], não tem origem no inconsciente de Jung adverso à razão, mas resulta da unidade integral da inteligência simbólica e discursiva na sua abertura radical à transcendência (razão mítica) na qual se consuma o regresso saudoso[164]. Considerando que a matriz de todo o saudosismo é a redenção do mal e da vida dolorosa, Afonso Botelho faz a distinção entre a posição de Teixeira de Pascoaes, que no pressuposto de que tudo é Deus, concebe o mal como diminuição da natureza divina e a pluralidade evanescente da existência como saudosa da sua unidade de Ser, antes da cisão[165]; e a posição de Leonardo Coimbra, que concebe o mal como menos ser e a queda da criação redimida pelo socorro da compaixão redentora do Criador transcendente.

Como este autor reconhece, para o criacionismo leonardino a saudade não significa o desejo cósmico do regresso da multiplicidade do ser, resultante da cisão divina e da sua degradação, à passada e indiferenciada unidade originária, mas significa o movimento de regresso dos mundos e da essencialidade das almas à relacional e pessoal perfeição de Deus[166] que, no futuro Paraíso

---

160 Cf. *ibidem*, p. 175.

161 Cf. *ibidem*, pp. 127-128.

162 Cf. *ibidem*, p. 143.

163 Cf. *ibidem*, p. 177.

164 «Pela Saudade toda a perda tem recuperação porque o lugar que Deus alguma vez pisou será onde sempre se regressa.» (*Ibidem*, p. 193.)

165 A propósito da radicação da saudade no amor, Afonso Botelho refere-se à tradicional posição saudosista, em que a realidade divina cindida surge como saudosa de si mesma: «Para a nomenclatura saudosista, porém, Deus não ama, sendo, no entanto, o princípio de todo o amor; Deus não ama mas é saudoso de si próprio e da Criação. // Pascoaes moveu-se neste mistério ao ocultar o amor na saudade.» (*Ibidem*, pp. 188-189.)

166 «De Leonardo Coimbra, o mais rigoroso dos filósofos da saudade, se pode dizer que fundamentou toda a condição do amor humano na relação de perfeição divina, corrigindo assim a persistente tradição socrática do amor como demiurgo. Nessa relação necessária das criaturas com o Criador,

Celestial dessa convivência das almas no puro amor da Consciência divina, para lá do Juízo Final, encerra a plenificação de toda a contínua criação até então sonhada e realizada, reintegrando o tempo humano[167]. Realidade, cuja prefiguração na terra do exílio foi concedida pela presença da Graça escatológica: a saudade, mais que lembrança da Pátria Terreal, passa a ser ânsia da Pátria Celestial, onde se consome de forma perfeita no amor desse fogo divino[168], não se perdendo no indefinido progresso[169].

Referindo que a visão cristã do mistério saudoso de Leonardo Coimbra transforma o *desejo* em sonho e a *lembrança* em transcendente memória[170] e reafirmando que a saudosa lembrança da Criação não se resume à degradante queda, mas retorna ao Paraíso perdido, iniciando as almas na viagem final de regresso, Afonso Botelho acaba por ir mais além e sublinhar o aspecto da saudade em Deus: «a saudade é Deus contemplando-se na sua Criação e esta cumprindo-a, amando-se»[171].

2.3. A noção de pessoal comunhão originária, em oposição à ideia de união-cisão primordial: a divina unidade relacional de que os homens, na sua inviolável memória, sentem solitária ausência com desejo de regresso

No âmbito do recentramento da saudade – enquanto memória e desejo de todos os seres da sua natureza infinita primordial desvelada nas experiências não transparentes da vida existencial – como realidade fundamental do ser humano, do ser cósmico e divino, não podemos deixar de convocar ao nosso diálogo com Leonardo Coimbra o antagónico pensamento de Paulo Borges que, a partir de uma experiência semelhante à noção de *visão unívoca* de José

---

o desejo ganha a escala divina da perfectibilidade sem a infiltração do mal na essência humana nem a degradação de Deus para criar e amar.» (*Ibidem*, p. 16.)

167 «Leonardo escreveu o ciclo cristão a partir do Éden, no qual a Saudade nasce, percorre com Pascoaes a visão da queda, do castigo e do perdão que nele já se contém. E resume deste modo inultrapassável a visão do Cristianismo: "Uma sociedade perfeita, onde a rebeldia pôs a desordem dum castigo, mas onde o relâmpago da ameaça faz brotar a fonte do perdão." A saudade continua a esclarecer o homem que sonha com o regresso ao Paraíso Perdido.» (*Ibidem*, p. 147.)

168 Cf. *ibidem*, p. 148.

169 «[…] Leonardo Coimbra expressamente corrige, na tendência evolucionista do saudosismo pascoaesiano, a degradação do tempo no indefinido progresso.» (*Ibidem*, p. 154.)

170 «Deus quer, o homem sonha, a obra nasce – eis o percurso da saudade, unido o mistério divino à obra humana. // A transcendência parte do sonho, que não é primordialmente humano, mas recebe-a por fim do Ser que lhe outorga o carácter ontológico *transumano*.» (*Ibidem*, p. 169.)

171 *Ibidem*, p. 200.

Marinho e em oposição à criacionista noção relacional da vida primordial das almas e dos seres em Deus, apresenta a saudade como *união-cisão originária*, isto é, como experiência de arrebatamento aos hábitos afectivos e mentais quotidianos que nos surpreende com um sentimento de infinito, plenitude, felicidade luminosidade e liberdade[172].

Tal instância *in-finitizadora*, que nos eleva à experiência de algo sumamente simples e íntimo, furtando-nos ao comum centramento da atenção ontológica, dissipa os limites da alteridade objectivante da fenomenalidade universal e entremostra a plenitude da eterna e verdadeira realidade, sem cisão, que se vê na transcensão do discurso conceptual e de toda a determinação[173]. Através dessa iluminação ou aparição desvela-se a intemporal e universal instância da coincidência dos contrários, impropriamente designada de *vácuo pleno* que, no âmbito da espiritual uni-totalidade existencial, as configurações mítica, religiosa, metafísica e científica, entificaram ilusoriamente de Deus, Diabo, deuses, anjos demónios e homens. Nesta primordial e indizível instância dos breves instantes de arrebatamento que transfiguram as modalidades da experiência temporal, e que o discurso conceptual apenas mediocremente pode sugerir, tudo se sente comungando da mesma ausência de formas e limites, excedendo a ordem do ser e do conhecer, deixando-nos a infinita saudade, ou a *memória-desejo*, em *união-cisão* e em *ausência-presença*, da realidade única que os pode satisfazer[174]. Como descreve o autor, uma vez interrompida a não duração do âmago desses instantes, interrompida, velada ou diminuída a fruição da plenitude originária, emerge a saudade ou a reflexiva memória-desejo de perfeição e absoluto de um Bem a-conceptual e vemos que nada verdadeiramente existe da realidade a que estamos habituados, e que antes pensávamos como seres, coisas e fenómenos, finitos e limitados, com entidade, substância e forma, origem,

---

[172] Cf. Paulo Borges, *Da Saudade como via de libertação*, Lisboa, QuidNovi, 2008, p. 97.

[173] «A plenitude que se sente sem cisão sujeito-objecto, a plenitude que se vê sem conceito, a plenitude em que corpo, sentidos, mente e consciência são tudo a testemunhar e celebrar a sua eterna infinidade, perfeição e esplendor. Uma plenitude sem centro e periferia, sem interior nem exterior, sem proprietário nem destinatário. Uma plenitude sem porquê nem para quê. A plenitude.» (*Ibidem*, p. 87.)

[174] «É esta experiência que, uma vez vivida como a instância primordial, natural e eterna de tudo, e logo que atenuada, ou parcialmente esquecida, nos deixa saudade infinita, ou seja, memória-desejo, em união-cisão e ausência-presença, do único que sem carência os pode satisfazer, isto é, anular. E a quem tal saudade, sem máscaras, caricaturas ou finitos sucedâneos, assim inspira e con-voca, sabe quão estranha, fictícia e falaz é a vida dita normal, real e séria dos supostos seres – homens, deuses, demónios e outros – que, emergentes no referido arrebatamento pela própria saudade, como adiante se dirá, vão existindo na, pela e para sua negação e ocultamento.» (*Ibidem*, p. 98.)

duração e fim, com nascimento, vida e morte, porque, como descreve Paulo Borges, em absoluta oposição com o optimista ideorrealismo personalista do metafísico criacionismo leonardino, «tudo se revela, simultaneamente inseparável, osmótico e irradiante de um *não sei quê*, numa glória irredutível a todo o conceito e palavra»[175].

Nesta perspectiva, embora referida a pessoas e seres, experiências e estados, a saudade que sentimos, enquanto intuição pura, alheia à diferenciação dos planos intelectual, emocional e sensível, é a saudade da realidade e da verdade plenas, isto é, a saudade da glória que neles pressentimos pelo encontro íntimo da espontaneidade com que essa uni-totalidade se manifesta de forma nua e livre na exuberância das fulgurações energéticas e plásticas em continua e dinâmica metamorfose, anterior à sua determinação noética e psico-física já cindida da *plenipotente liberdade*[176]. Sentimos saudade da *saúde* primordial de todas as coisas, trocada pela consciência de a haver perdido na cisão da comunhão primeira que se impõe como *solidão* e isolamento ou separação dos outros seres, convocando-nos à futura *salvação* ou reintegração da pluralidade nessa plenitude primordial do eternamente presente[177].

Na posse da verdade desta libertadora auto-evidência e do mais puro e incondicional amor, enquanto natureza primeira e última de todas as coisas, exalta-se a capacidade de sentir e aperceber o que a ela obsta, isto é, a insatisfação, sofrimento e dor, que Leonardo caracteriza como real condição transitória do exílio da existência enquanto livre instância de redenção, na qual emerge a interrogação pela vida eterna do bem e da justiça e se concretiza a vontade activa da conversão, e que Paulo Borges caracteriza de necessária realidade aparente experimentada pelos encarcerados na ilusão da vida finita[178]. A vida finita do mundo surge no filósofo lisboeta como um cárcere de que se deseja libertar, no universal regresso à plenitude originária, e surge em Leonardo Coimbra como realidade criada pelo acto divino redentor enquanto lugar de salvação e de experiência da Alegria da Graça plena, sendo o regresso, não a libertação desta prisioneira realidade ilusória e aparente, mas a glorificação ou

---

[175] *Ibidem*, p. 88. Recusando à Realidade a realidade, nos termos em que metafisicamente a história do pensamento a tem vindo a caracterizar pela mediação do pensamento intuitivo e discursivo, Afonso Botelho caracteriza de ilusórios os seres e acontecimentos tal como a nossa percepção habitualmente os apreende no devir histórico do Universo cindido: «E doravante se sabe que nada mais tem plena realidade, sentido e valor senão experimentar, fruir e celebrar tal plenitude.» (*Loc. cit.*)

[176] Cf. *ibidem*, p. 100.

[177] Cf. *ibidem*, p. 89.

[178] Cf. *ibidem*, p. 101.

reintegração integral em Deus dessa libertadora e redentora realidade universal, que na sua dinâmica criadora actualiza e expande as maravilhas da insondável obra divina. De maneira diferente, para Paulo Borges, mesmo depois da experiência da sublime plenitude primordial se haver diminuído e dissimulado na sua mera lembrança e ocultado na inconsciência do esquecimento, podemos sentir que todas as formas de ver o mundo procedem da saudade e em todas há a memória dessa unidade sagrada, convertida no desejo de a reaver, e podemos pressentir que a realidade não pode ser assim tão real, no sentido da sua opaca e frustrante limitação.

Esta noção de uma visão mais vasta e profunda acerca do sentido espiritual da realidade e da sua essencial liberdade está presente na *visão ginástica* leonardina, que compreende uma insatisfação e inquietude e que, a partir do reconhecimento da originária plenitude do amor divino em que viviam todos os seres antes da queda, convoca à realização de um ideal e à transformação do mundo de forma a devolver a verdade e a fazer diminuir o modo ilusório e hipócrita da vida. Mas isso não significa que os seres, fenómenos, percepções e experiências se reduzam a uma realidade aparente em que se dá apenas a instantânea fulguração dessa inefável plenitude, absolutamente irredutível ao discurso conceptual, e que não pode ser verdadeira e real a existência do ente do mundo autónomo do seu princípio e composto por outros entes idênticos na sua monadológica separação e identidade, na diferenciação entre homens e outros seres, reduzindo-se esta representação, no entender de Paulo Borges, a uma crença irracional e irreflectida que herdamos pelo hábito cultural da ilusão em que estão encerrados todos os saberes religiosos, filosóficos e científicos[179].

Para Leonardo Coimbra o Universo encerra a espiritual presença de Deus na unidade misteriosa da imanência e transcendência e, embora a sua realidade essencial não possa ser captada de forma completa pelo discurso mítico, conceptual e experimental, sendo necessário o recurso à mistérica *visão ginástica* e

---

[179] Paulo Borges descreve que a consciência egocêntrica e divorciada da plenitude do ser, no cárcere das falsas seguranças do saber dualista, dá origem às ilusórias formas de consciência das várias culturas e civilizações da humanidade: «É que é difícil abdicar da ilusão pela qual nos cremos reais tal qual nos pressupomos, mesmo que ela nos custe o vivermos à margem da plenitude. É este medo ilusório de deixar de ser quem nos julgamos que se perpetua não apenas nas formas comuns e grosseiras de visão científica, filosófica e religiosa, que pouco mais são do que uma variada descrição, organização e justificação da forma ilusória e ver e viver o mundo, mas ainda naquelas mais subtis que, vislumbrando a ilusão pela qual surgem e o além disso, acabam por sacrificá-lo ao desejo de permanecerem, acabando por renunciar ao fim para que haja mediação, ao absoluto para que haja relação, à plenitude para que haja um seu sujeito e mesmo uma sua experiência.» (*Ibidem*, p. 91.)

à sensação da Graça para aceder à sua integral dimensão, não quer dizer que os diversos saberes não sejam válidos e complementares no acesso às várias regiões da realidade e não quer dizer que tudo seja ilusão e aparência, pois tudo é pela Graça amorosa do Criador e tudo será por ele redimido na consumação dos tempos, restaurando-se a comunhão primordial, que não é a indiferenciação do Todo Absoluto, mas a perfeita relação do Amor de Deus na plenificação das identidades individuais.

Paulo Borges sublinha que o carácter ilusório do real deve-se, essencialmente, ao esquecimento e distracção da plenitude e desorientação da saudade, que confundindo a experiência da plenitude universal sem agente nem paciente com a experiência da quimérica e irreal plenitude do sujeito enquanto tal – que nunca existiu, existe ou existirá porque é uma realidade que não há fora das convenções socioculturais – se transforma numa absurda saudade do que não pode ser e condena o seu protagonista à frustração de não obter o que deseja e espera e que se situa no plano meramente subjectivo e psicológico. Da degradação da saudade resulta que os seres, não reconhecendo a plenitude que são e não deixando de pressentir o seu apelo, ao fazerem a procura dessa plenitude de forma dualista, aqui e ali, aderindo a isto e rejeitando aquilo, como se a plenitude não fosse o *único sempre e em tudo presente*, se concebam como entes real e substancialmente existentes (homens, animais e todos os outros)[180]. Dessa falsa saudade, procurando a plenitude sem medida na medida estreita da sua mente, resulta o desejo e apego à renovação das finitas experiências relembradas como agradáveis, no círculo vicioso da ilusória percepção originada pela perspectiva da relação sujeito-objecto, e resultam todos os ilusórios medos e desesperos, sonhos e esperanças, alegrias e dores, que geram e reproduzem a vida social das culturas e civilizações na demanda pela salvação e felicidade meramente humana ou diferida para uma transcendência extrínseca após a morte, tudo se convertendo, nesta vida, em compensação da plenitude que frustradamente se persegue: a riqueza, o prestígio e o poder, as relações afectivas, o sexo e os prazeres, a moral e a política, a cultura, as ciências e as religiões, isto é, «tudo o que seja *alguma coisa* concebida por *alguém*»[181].

---

[180] Cf. *ibidem*, p. 93.

[181] *Ibidem*, p. 94. Descreve Paulo Borges a ilusão dualista e a desorientação da saudade presente no decurso da vida social e cultural humana, ao serviço da vontade de poder: «Pretendendo criar repartições no infinito, desenhar fronteiras no céu, esculpir formas na água ou no vento, no seu delírio tomam por reais as alucinações da fantasia e chamam evolução e progresso à perda da verdade, da simplicidade e da liberdade, da sensibilidade, do amor e da compaixão, trocados por uma indústria de conceitos e de produtos mentais e materiais ao serviço da vontade de poder e de lucro da consciência egocentrada. // É assim que, movidos pela saudade esquecida, distraída e

Mas o filósofo lisboeta radicaliza a sua reflexão acerca do carácter ilusório do real, advertindo que sendo a ilusão ilusória, por sua própria natureza, vista na luz da verdade, se dissipa na plenitude que tudo é e que, por isso, reconhecidos como tais, os próprios conceitos, emoções, hábitos e instintos dualistas não são isso que se diz, mas são a manifestação ou fulguração eterna e instantânea da plenitude, ou seja, «a pujante energia, a glória e a graça primordiais disso que se sente mas não se pode dizer nem pensar»[182]. Quer isto significar que a própria saudade e a plenitude, bem como a realidade e a verdade, pensadas e ditas por nós como opostas à ilusão ou ao que não é, são ainda ilusão. E porque a ilusão não é, Paulo Borges conclui o eterno presente da saudade, reafirmando que não há regresso porque nunca houve exílio, e que tudo é desde sempre e a cada instante sem conceitos e representações, sendo apenas aparente a tripartição temporal e sendo o verdadeiro ser, vazio, puro e livre de todas as representações culturais: «Tudo é vazio, puro e livre. Vazio, puro e livre de ser vazio, puro e livre»[183].

Tudo é reduzido à ilusão e à negação desta ilusão, porque o que é (a natureza primordial de todas as coisas) está para além do que pode ser pensado e dito através de conceitos e imagens, sendo desprovida de qualquer característica, incluindo a de ser natureza primordial de todas as coisas[184]. Esta interpretação da realidade não é compatível com a posição criacionista que, no reconhecimento da inadequação entre o ser e o pensar e no reconhecimento do excesso misterioso da verdade eterna, não deixa de afirmar uma certa participação e analogia entre a realidade criada e o Criador, entre a manifestação e o manifestado, ao ponto de apresentar a realidade existencial do Universo como símbolo ou imagem da sua realidade essencial: neste caso, ser imagem não significa estática ilusão, mas significa dinâmica presença saudosa da completude que o futuro escatológico destina em permanente e excessiva criação. Não se trata de uma oposição entre a vida e o pensamento, mas a intuitiva e clara visão da obscura transcendência da vida integral da realidade, que misteriosamente se adensa na tangência inefável da saudosa inteligência emocional, em relação ao pensamento que, resultando da associação do que a visão ou intuição

---

desorientada do seu real intuito, procuram na dualidade e na parcialidade das experiências e das soluções o que só podem descobrir no todo e no infinito, reproduzindo e agravando sem cessar o problema fundamental de imaginar que há problemas e soluções.» (*Ibidem*, p. 94.)

182 *Ibidem*, p. 95. «Reconhecida como ilusão, a suposta ilusão é logo a mesma luz que subitamente irrompe nos instantes em que se desvela o que realmente é.» (*Loc. cit.*)

183 *Loc. cit.*

184 Cf. *ibidem*, p. 15.

pré-determinou, fica distante do inexprimível mistério do ser na ilusão de que o seu discurso conceptual o pode possuir e reproduzir. Distante mas não arredado da sua compreensão e impossibilitado do seu enunciar, tal como o comprova o dizer poético do estado metafísico da emoção saudosa, que alia a dimensão experimental da dolorosa condição da quieta memória ao desenvolvimento do conceito e da vontade, no horizonte do destino kairológico, e não se reduz a uma subjectivação sentimental e a um arbitrário acontecer: na intermediária atmosfera saudosa, que não é deste mundo nem do outro, se insinua uma distância interior e uma carência que Deus encurtará e saciará à medida que a sua presença se for plenificando no projecto salvífico de cada um.

Na perspectiva de Paulo Borges, a ignorada e encoberta natureza primordial de todas as coisas, enquanto *infinito* e *nada-tudo* (incondicionada instância não nascida, não originada e não produzida)[185] – sugerida nos limites do pensamento, da imaginação e do discurso – experimenta-se e desvela-se quando a mente suspende e se liberta de todas as afirmações, negações e determinações, juízos, conceitos, imagens e emoções, incluindo a própria suspensão e libertação de tudo isso, reassumindo a espontaneidade primordial de uma consciência sem sujeito nem objecto[186]. Quando esta experiência emerge a partir da dor do seu encobrimento pela interpretação dualista, configura-se como sabedoria, liberdade, criatividade e amor, significando o reconhecimento de todos os seres aparentes no fundo sem fundo da infinita natureza primeira e última de tudo.

O seu saber-experiência, que só pela opaca exterioridade da intelectual actividade conceptual se pode indicar como vacuidade-plenitude, expressa uma plenitude livre de qualquer determinação e predicação positiva ou negativa, plenitude que é perdida no deslumbramento do sujeito com a sua aparente unicidade e solitária singularidade, a qual é entendida também por Ramón Piñeiro como sendo dada pelo sentimento da saudade enquanto solidão ontológica. Para o filósofo galego, o conhecimento ontológico do homem, na sua profunda e obscura complexidade espiritual de vida e experiência, não se atinge pela objectivação racional do puro exercício intelectual nem pela acção volitiva, mas sim pelo sentimento, que lhe torna presente a sua interioridade e verdadeira raiz: por proceder da intimidade do homem é o sentimento que

---

185 «Este *nada-tudo* não é inerte e estéril, sendo o espaço matricial e fecundo de toda a manifestação, que todavia, sendo dele inseparável, jamais se entifica ou reifica como isto ou aquilo, com características ou determinações intrínsecas. A natureza da manifestação é a de uma miríade de aparições-aparências que a cada instante evanescem e se libertam de o ser, sem origem, fim ou duração.» (*Ibidem*, p. 16.)

186 Cf. *ibidem*, p. 27.

lhe confere a singularidade pessoal[187]. E para este pensador o sentimento mais radical é a *saudade* que, diversamente do que acontece com a *alegria* ou a *tristeza*, a *nostalgia* ou a *melancolia*, é a vivência espontânea da pura intimidade do ser humano e a dimensão mais inefável da sua interioridade singular: uma vivência profunda, obscura e passiva, independente e anterior à actividade do intelecto e da vontade[188].

O sentimento da saudade é suscitado pela situação de solidão (*soidade*), quer no âmbito objectivo da actividade transcendente da dolorosa relação sujeito-objecto, dependendo das faculdades alheias ao mesmo sentimento, como a memória e a vontade, pelo facto de o homem estar sempre em risco de ser abandonado ou perder o objecto de que se lembra e deseja, numa vivência que implica carência ou privação (*añoranza* como saudade do ser amado; *nostalgia* como saudade da terra-natal; *arela* como saudade da felicidade ideal da perfeição ilimitada); quer no âmbito da intimidade pura do sujeito, em que o sentimento se move independentemente da vontade e do intelecto e sem referência a objectos da memória e o homem sente-se na original solidão ontológica da sua singularidade, isto é, no autêntico e puro sentimento saudoso da radical relação ontológica com o Ser, sem envolver qualquer referência à temporalidade[189], tornando-se, por isso, o sentimento da sua liberdade essencial. Neste obscuro caminho da saudade o homem sente-se a si mesmo como singularidade e reconhece a sua solidão ontológica: uma saudade relativa ao Ser, de que o homem é uma concretização individual na sua singularidade solitária de que os místicos, desde Platão, apelidam de uma espécie de cárcere do Ser.

Mas para o pensador galego, a saudade, enquanto vivência desta solidão (*soidade*) do ser, também é um esforço de transcendência, residindo o dramatismo da existência humana, nesta dualidade radical entre solidão originária e esforço de transcendência em procura do Ser: a existência é um permanente esforço por transcender a solidão em que se apoia, que, como vimos, tem como

---

187 Cf. Ramón Piñeiro, *Filosofia da Saudade*, Vigo, Editorial Galáxia, 1984, p. 32. «O mundo exterior que coñece coa intelixencia e no que actua coa vontade pode ser coincidente en moitas persoas. O mundo interior, coa sua tépeda atmosfera de intimidade, é completamente personal, singular, único, privativo de cada home.» (*Loc. cit.*)

188 Cf. *ibidem*, p. 34.

189 «Mais velai que esta experiência da intimidade radical do home é a nota distintiva da espiritualidade galaico-portuguesa, experiência que na nosa língua recebe o nome de Saudade. De onde se segue que a saudade non é un sinxelo estado sicolóxico, como é, por exemplo, a morriña, senón unha vivência oorixinaria, de plena significación ontolóxica, pois na saudade o home queda afundido dentro de si mesmo, illado de todo contacto exterior, espido de toda contaminación mundana; queda em estado de pureza ontolóxica.» (*Ibidem*, p. 36.)

eco espiritual o sentimento da saudade e como manifestação ou exteriorização deste sentimento o discurso lírico[190]. Ao reconhecer que a essência da existência humana é o contínuo esforço de transcender-se da intimidade solitária para a plenitude total, da queda para a salvação, porque o ser do homem depende de algo que, embora invisivelmente presente na sua existência, está fora dele mesmo; Ramón Piñeiro descreve que a singularidade individual revelada pela saudade não é uma realidade encerrada em si própria, e quando predomina a vivência da transcendência pura, como no caso do êxtase místico, a intimidade solitária fica anulada pela presença do Ser, passando o fundamento da concepção do mundo a não ser a intimidade do homem, mas sim a Divindade, e a sua expressão deixa de ser lírica para passar a ser teológica[191]. Porque o ser do homem é uma singularização do Espírito, é, ao mesmo tempo, limitação e transcendência. Na perspectiva deste pensador galego e à semelhança da teoria da *Saudade da não saudade* de Paulo Borges, o sentimento da saudade, não sendo uma realidade ilusória, como no filósofo lisboeta, é uma realidade negativa a ser superada, uma contingência metafísica, que à semelhança de Leonardo Coimbra, terá resultado de uma Queda primordial e que tem como contra-pólo a saciedade plena da bem-aventurança divina, ou seja a ausência de *soidade* e, consequentemente, de saudade.

Como afirma Piñeiro, enquanto ser imanente pela participação na Vida e representação da espécie, o ser do homem dilui-se na evanescência da finitude, mas enquanto ser transcendente, pela sua participação no Espírito, o ser do homem tende à universalidade e ao absoluto e esse movimento de reintegração será consumado com a anulação do homem enquanto tal[192], posição que como vimos se aproxima da noção indiferenciadora e universal de Vácuo-pleno de Paulo Borges e se opõe à leonardina noção de saudade de Deus e da comunhão do seu Amor[193]. Usando a terminologia da saudade criacionista, podemos dizer que pela saudade imanente ou terrena, o ser do homem, na ânsia de possuir os mundos e os seres, percorre a errância das escolhas mundanas, das lembranças e dos desejos, das coisas, dos outros e dos lugares até se sumir no Nada[194]; pela saudade transcendente, o ser do homem ascende à compreensão amorosa da

---

[190] «Mais de aqui resulta que a existencia humana decorre entre dous pólos metafísicos: a sua soidade do Ser e a trasncendencia en procura do Ser; e así é como verdadeiramente se nos manifesta vivencialmente.» (*Ibidem*, p. 37.)

[191] Cf. *ibidem*, p. 39.

[192] Cf. *ibidem*, p. 56.

[193] «O Mistério», in *OC,* vol V, tomo I, p. 241.

[194] Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol.V, tomo II, pp. 323-324.

vida divina, e sem poder escolher a sua origem espiritual em que radica, aspira pelo regresso à Pátria verdadeira da união amorosa com o Deus criador[195].

Para o filósofo galego, a saudade revela ao homem, simultaneamente, a realidade original da sua singular solidão e a necessidade de a transcender, que decorre da passagem do *saber íntimo do Ser* para a *transcendência do Ser*, recorrendo aos três caminhos que dispõe: o intelecto, a vontade e o sentimento[196]. Descreve o autor que o transcender intelectual é a teoria ou contemplação da realidade, passando de uma teoria do mundo para a ideia de Ser, que é a ideia da pura universalidade, sem que se possa chegar, no entanto, ao ser em si: não é possível ao conhecimento objectivo aceder à integralidade do Ser. O mesmo acontecendo com a transcendência volitiva, pois o ser não pode ser objecto da actividade apetitiva do homem, pelo que a vontade sente o Ser como limitação e absoluto. Assim, o intelecto e a vontade procuram o Ser através da realidade e para além da realidade, percebendo os outros homens e os seres como objectos, mas só o sentimento nos pode levar ao conhecimento do ser (ontológico), compreendendo, através das diversas formas da simpatia e do amor, a íntima singularidade ontológica dos outros seres humanos[197].

Na transparência do ser do homem revelada pela transcendência sentimental, compreendemos que a sua singularidade e individualidade não é fechada em si mesma, mas é aberta à realidade em que tem de actuar e aberta aos outros seres humanos com quem tem de conviver. A singularidade individual, que é sentida pela saudade como íntima solidão, encerra a necessidade de transcendência dessa solidão pelo *amor*, que não se reduzindo à dimensão sexual, revela a sua raiz ontológica; pela *amizade*, que garante a profunda necessidade de comunicação nas formas relacionais de confiança e segurança; pela *dependência pessoal com a cultura*, em que cada um de nós nasce e configura a sua personalidade: o equilíbrio da nossa realidade essencial e existencial resulta da relação entre o carácter individual da saudade e o carácter social da cultura[198].

Em contraposição, a saudade de que nos fala Leonardo Coimbra – embora também suscitada pela solidão e abandono dos seres no drama temporal da

---

[195] Cf. *ibidem*, p. 335.

[196] «Ora; deste saber orixinal do Ser através da própria soidade, nace no ser do home unha cobiza do Ser, unha aspiración, unha arela do Ser. Esta cobiza, esta arela do Ser, leva ó ser do home a unha das suas formas de transcendência: a procura do Ser.» (Ramón Piñeiro, *Filosofía da Saudade*, p. 71.)

[197] «No sentimento é onde se humaniza a actividade do intelecto e mais a da vontade, que tendem de seu á impersonalidade do universal ou do absoluto.» (*Ibidem*, p. 74.)

[198] Cf. *ibidem*, pp. 101-102.

impotência contra a doença, a morte e a Dor e embora esta também seja transcendida pela inteligência intelectual e emocional na visão amorosa do infinito – não implica a anulação dos seres saudosos, mas significa a superação e anulação da solidão temporal pela perfeita relação de comunhão universal gloriosa no socorro da Graça do Pai celeste, que pelo excesso do eterno acto criador encerra uma eterna tensão de saudosa alteridade entre a eternidade do Criador e a vida das criaturas[199]. Para o criacionismo leonardino, a saudade não pode ser suprimida, a não ser a que resulta do plano mais superficial do mal e do sofrimento mundano, porque o Amor de que se nutre tem em Deus a sua fonte e, por isso, a visão da sua infinitude e excessivo poder criador, quer na imperfeita contemplação do mundo temporal, quer na visão beatífica da glória celeste, aumentará o desejo desse Amor, de que saudosamente estaremos sempre aquém[200].

Paulo Borges associa esta solidão da saudade a todo o sentimento saudoso que encerre a dimensão relacional de privação e carência entre sujeito e objecto (*saudade mundana*), quer no plano psicológico da vivência temporal na relação com as coisas, acontecimentos e pessoas, quer no plano vertical da lembrança de uma infinita plenitude perdida e do desejo de a recuperar, afirmando que no obscurecimento da natureza-experiência primordial, a solidão (*soledade*) e o ensimesmamento caracterizam a ilusória flexão do saber-sabor espontâneo e fruitivo do livre e infinito para a subjectividade ou experiência egocentrada e insatisfatória de ser sujeito e submisso ao mal-estar do sentimento de separação, na ilusória delimitação e dual oposição, que está na origem de toda a guerra e conflito[201].

A separação ou queda da Origem – que em Leonardo Coimbra é dramaticamente real, fruto do desamor das almas e do acto redentor de Deus que cria o Universo físico para ir em seu auxílio – em Paulo Borges surge-nos apenas como ilusória e resulta do centramento egolátrico que na sua quotidiana subjectividade reduz a plenitude primordial a uma presença ausente na memória e desejo desse estado anterior a si[202]. Na ilusória solidão da subjectividade, a saudade é a ilusória manifestação natural e necessária do sentimento de exílio, desamparo, incompletude e carência de algo outrora vivido e agora remoto,

---

[199] Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol.V, tomo II, pp. 341-342. «E a Vida é assim o próprio rasto da Saudade.» (*Idem,* p. 342.)

[200] Cf. *ibidem*, pp. 332-333.

[201] Cf. Paulo Borges, *Da Saudade como via de libertação*, p. 31.

[202] Cf. *ibidem*, p. 32.

perdido na lonjura temporal ou na obscuridade do inconsciente[203]. Na teoria do filósofo lisboeta, filha da diminuição da experiência da bem-aventurada plenitude, a saudade é *manência* na saúde e sanidade dessa plenitude primordial, antes de ser memória-desejo dela, e só na medida em que ilusoriamente há encobrimento e perda dessa realidade – que em absoluto jamais pode deixar de ser – pelo estado alterado da consciência de percepção dualista, é que a saudade surge como aspiração de reintegração na saúde da perfeita integridade da natureza-experiência primordial, que Leonardo simplesmente qualifica de perfeita relação amorosa dos seres com o ser de Deus.

É atribuído este ilusório sentido de potência de redenção ou re-ligação (regressar à encoberta anterioridade do fundo sem fundo que permanece sem separação)[204], por contraposição com o sentido de re-ligação da experiência religiosa cristã, assumida por Leonardo Coimbra, que admite uma efectiva separação entre o mundo celestial e o mundo terreno, o Universo espiritual e o Universo físico. Dessa maneira, Paulo Borges parece reduzir a saudade a um sentimento subjectivo, negando-lhe carácter metafísico e alcance ontológico, na afirmação de que o movimento inverso da consciência de redenção da distracção de dispersão da ilusória constituição mundana para a saúde inata do insituado e incondicional da experiência primordial, significa a morte da saudade[205]. Mas por outro lado, este autor também parece salvaguardar essa dimensão, ao dizer que na saúde primordial a «saudade é sem ser e sem o ser»[206]. Enquanto experiência do vago de uma presença ausente, antes de se degradar na *soledade subjectiva* que a converte na ilusória memória-desejo de algo outrora vivido, a saudade é «a experiência directa e imediata da não presença (de «*praesentia*», «*praeesse*») de tudo o que aparece como presente, no sentido de nela jamais haver qualquer coisa ou ente que se constitua»[207].

---

[203] «Na verdade a subjectividade, a soledade e a saudade não resultam, como dissemos, senão da flexão e intelectualização da experiência originária, com o complexo conceptual-emocional daí resultante.» (*Ibidem*, p. 33.)

[204] Neste sentido, Paulo Borges caracteriza a saudade também como uma potência de recolhimento da consciência ao estado anterior à percepção de si e do mundo, na reflexiva e ilusória cisão: «A ligação, o vínculo do sujeito ao antes de o ser, desvelado nesse passo atrás do estar aí mental e reflexivo, des-inscrevendo-o da autoposição de-limitadora de si e do mundo, consiste no seu recolher-se, no reassumir da integridade encoberta e relativamente perdida pela incontinente disseminação da consciência nos estados mentais relativos aos aparentes objectos da experiência dualista e mundana.» (*Ibidem*, p. 35.)

[205] Cf. *ibidem*, p. 36.

[206] *Ibidem*, p. 37.

[207] «O que se dá na presença ausente ou ausência presente da experiência saudosa é na verdade a infinita abertura de uma vacuidade-liberdade que esvazia toda a suposta substancialidade e

Também na saudade criacionista, Leonardo Coimbra afirma a contínua e eterna presença criadora da Graça de Deus no desenvolvimento dinâmico do Universo, mas trata-se de uma presença privada ao real sentir dos homens do seu sentido pleno, que só a escatológica espiritualização ou glorificação do Universo poderá restaurar, com o regresso à condição da comunhão paradisíaca efectivamente perdida, que em vez de significar a vacuidade do fundo sem fundo insubstancial, significa o Mistério da Relação pessoal. Tombados da presença de Deus em consequência da sua revolta contra a união amorosa primordial, os homens caminham em exílio no silêncio e solidão da matéria rebelde, mas a Saudade do Éden preserva na consciência do homem e na ordem do Universo a luz originária. A mesma voz que provocou a expulsão do Paraíso nos dispersos mundos físicos é a fonte murmurosa que proporcionará o resgate integral dos exilados com a glorificação da sua existencial realidade corpórea[208].

A permanência e continuidade do ser das coisas não se dá no criacionismo pela monista negação da manifestação ou sua redução à dimensão ilusória, mas pela pluralista concepção do real no sentido de uma ontologia simbólica em que a ausência expressa pelo sentimento da saudade encerra o sentido, não da quebra ou absoluta ruptura, mas da queda e do afastamento da histórica realidade existencial em relação à sua origem primordial infinita. Em contra-posição, para o filósofo da *Saudade como via de libertação*, a saudosa ausência não é apenas afastamento ou distância, mesmo que ilusória, do sujeito em relação à plenitude primordial, sempre presente, mas é também ausência da de-terminação de algo como ser ou ente (entificação) e ausência de não haver jamais relação (vacuidade-plenitude). Em contraste, o criacionismo define a perfectibilidade do centro de Ser, enquanto origem primordial de tudo o que é, como divina amorosa relação, de que participam todo os seres, nomeadamente na forma finita entre sujeitos e objectos. A saudade do filósofo lisboeta não é apenas a desorientada *saudade mundana*, escrava da *soledade*, na demanda da saúde e da felicidade na doença e na tristeza, enclausurando a consciência na ilusória constituição do sujeito e do objecto, do eu e do mundo, na tentativa

---

densidade da esfera ôntico-ontológica e dissolve em espaço puro e infinito o ilusório enclausuramento da experiência de ser e ser algo. A saudade, enquanto experiência de *au-sência* – em sua primordial instância, irredutível a todo o *ausente* –, é experiência da inerência da mente e de tudo o que percepciona à infinidade sem centro nem periferia, ao fundo sem fundo insubstancial e não-dual de tudo.» (*Ibidem*, p. 37.)

208 «[…] mas a Saudade do Éden é o bendito óleo que faz arder ainda aquela luz originária. (…) A luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a terra e o céu, trazendo à terra do exílio e à carne pecadora do homem a presença da Pátria celestial.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol.V, tomo II, p. 335.)

de gratificação dos objectos da memória e do desejo[209], mas é também a *saudade primeira* ou *autêntica*, que em primeira e última instância exprime a infinita liberdade da experiência primordial «em que a saudade não é *de*, em que não há saudade do quer que seja, mas tão só manência na saúde-sanidade da *aus-ência* de identidade-diferença, mesmidade-alteridade, eu-outro, sujeito-objecto»[210].

Dito de outra maneira, na perspectiva de Paulo Borges, consciente ou inconscientemente, o que nos move na nossa actividade cognoscente e agente é a saudade, enquanto a manência na e a memória-desejo da saúde, liberdade e fruição incondicionada[211]. Mas se não reconhecer e assumir aquilo a que verdadeiramente aspira, tornando-se na mais poderosa força libertadora do Universo, que nos retira da ilusória percepção de haver sujeito e objecto para o júbilo da sempre instante experiência primordial da plenitude, a saudade manifesta-se como cega *soledade*, no cárcere da dolorosa ficção do nascer, existir e morrer. Tornando-se, assim, a mais poderosa força escravizadora do Universo, por ela demandando na espacio-temporal vida subjectiva, solitária e finita dos fenómenos aparentes ou numa eternidade e divindade já deles separada, mas concebida em função dos medos e aspirações do sujeito a partir das determinações conceptuais que encobrem a autêntica realidade que só a experiência primeira da plenitude da vacuidade pode oferecer[212].

De forma diversa, reafirmamos que para Leonardo Coimbra a saudade é o sentimento da Graça na velada memória do Paraíso celestial da perfeita comunhão no amor de Deus – tal como é concebido pela tradição cristã, não como abstracto absoluto ou insubstancial vacuidade, como refere Paulo Borges, mas como eterna e perfeita fraterna relação amorosa – com o desejo de regresso, na

---

[209] «A saudade mundana, manifestação ignorante e desorientada da saudade primeira, é a força que, no íntimo dos fluxos de consciência dualista de todos os sujeitos e seres aparentes, move o que atrás designámos como a roda da vida-morte mental e cósmica, originando, mantendo e reproduzindo o círculo vicioso do aparente nascer, existir e morrer na aparência dos seis mundos.» (Paulo Borges, *Da Saudade como via de libertação*, p. 44.)

[210] *Ibidem*, p. 38. «O imo da saudade é a fruitiva e criativa paz da vacância, estado de vacar e vagar (ambos do latim *vacare*), onde o ser vazio, desocupado e livre de si é espontâneo vagar para todo o possível.» (*Loc. cit.*)

[211] «A saudade é disso que por natureza tudo é e para além do qual nada mais há, do jubiloso saber-experiência – infinitamente sensível, amoroso, compassivo e criativo – dessa ausência de dualidade, características e limites que em tudo se desvela e frui quando cessam todos os juízos, hábitos e pulsões conceptuais-emocionais que distorcem e condicionam a percepção imediata. A saudade é vínculo da memória-desejo ao *não sei quê* que em tudo insta como o seu imo glorioso e insuperável, velado e desertado pelas inconscientes e irreflectidas reificações do estado mundano das consciências, reproduzido ao longo de milénios por tradições e culturas da não libertação, populares, míticas, religiosas, filosóficas, artísticas e científicas.» (*Ibidem*, pp. 46-47.)

[212] Cf. *ibidem*, pp. 47-48.

Esperança da sua futura e escatológica consumação em universal fraternidade e gloriosa redenção de toda a realidade criada. Concebendo a saudade não apenas no plano psicológico, mas situando-a no âmago da amorosa acção criadora de excesso superabundante que encerra a liberdade humana de recusar o centro da Unidade e encerra a liberdade divina de resgate e redenção dos seres dispersos na temporalidade do Universo no fogo eterno do seu amor, Leonardo Coimbra apresenta a saudade, nessa íntima relação dos seres com o Ser, como a lembrança espiritual da plenitude primordial e como a sensação da Graça ou da presença do eterno Infinito no coração do homem e nos felizes acontecimentos históricos, pela actividade criadora e pela revelação do Espírito[213].

Em comum têm os dois pensadores o facto de a saudade configurar uma relação metafísica entre uma realidade eterna e infinita de plenitude primordial e uma realidade finita e temporal que o discurso conceptual apenas pode sugerir, cabendo à silenciosa e poética visão da experiência sobrenatural, pela disciplina da suspensão mental de todas as categorias temporais – no caso de Paulo Borges – e pela inversão do olhar na contemplativa sensação da Graça de Deus – no caso de Leonardo –, a tarefa de enunciar a insondável verdade de tudo o que é. Para os dois pensadores portugueses a via última de acesso à plenitude infinita não é a reflexão abstracta e conceptual acerca de uma Ideia de Absoluto, mas é a saudosa experiência de religação que só o sentir da visão trans-discursiva pode permitir: para Leonardo essa Plenitude é o Amor de Deus Consciência, que não se pensa nem se diz, mas experimenta-se na Graça como prefiguração da comunhão celestial eterna; para Paulo Borges essa Plenitude é definida de incondicional *natureza-experiência primordial*, que, como o termo indica, também não se pensa nem se diz, mas sente-se e experimenta-se no fugaz instante de um vislumbre pela unidade integral dos pensamentos e emoções: residir nessa experiência primordial é a *visão-meditação-acção plena e perfeita*[214].

---

[213] Leonardo Coimbra apresenta a realidade espiritual da Saudade como a ligação entre a Pátria do Céu e o exílio da Terra através da recordação da origem divina e do vislumbramento do destino eterno avivado pelo mistério da Revelação na Encarnação de Cristo: «No tempo palpitou o coração da eternidade, no estreito peito do homem bateu o coração do Infinito. // Por momentos aquietou-se a Saudade nas almas, que puderam ver, para logo ressurgir mais ansiada e faminta nos gloriosos caminhos da Ascensão. Muitos corações dormiam, mal abalados das recordações espirituais, mas eis que o Sol da sua Pátria passa de encontro a esses corações e neles levanta tamanha maré de Saudade que jamais irá parar o tumulto de suas ondas! // 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.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol.V, tomo II, p. 335.)

[214] Paulo Borges, *Da Saudade como via de libertação*, p. 69.

Se para Paulo Borges esta experiência radica na suspensão de todas as categorias e crenças culturais, de todos os juízos e preconceitos civilizacionais, bem como de toda a sua hermenêutica, para Leonardo Coimbra esta experiência radica na sensação da Graça e na presença pessoal de Deus, e o seu reconhecimento filosófico no desenvolvimento da razão social que, na superação da estrita configuração mítica e da estrita configuração lógica e abstracta para a científica e experimental, preparou as condições para o salto do lirismo metafísico sem os impasses dos empirismos materialistas e sem os desequilíbrios dos vícios puramente idealistas.

De acordo com as concessões de Paulo Borges às exigências do pensar metafísico, a saudade, simultaneamente gerada e geradora do vácuo pleno e haver sem fundamento ou *fundo sem fundo*, advém (*ad intra e ad extra*) pela união-cisão a partir da abissal e insubstancial indeterminação ou comunidade dos possíveis e, na exuberância dessa instantânea sempiternidade, revela-se como transcendência imanente numa graciosa e dançarina eclosão, pela qual tudo *in-ex-iste* (Deus e todos os outros seres espirituais e materiais). Misterioso movimento esse de tudo tornar possível, que o autor chama de Sacrifício, constituindo-se como o vínculo substantivo que une o en-simesmamento do *solus* e o ex-simesmar-se do *salus*, isto é, constitui-se como o sentimento da relação entre o infinito e o infinito, no sentido da noção de algo que tudo vem a ser e poder pensar-se e dizer-se, no excesso que é esse processo de interacção relacional da coincidência do incondicionado e absoluto na comunidade do condicionado e relativo: tudo o que é e se diz e o seu contrário se possibilitam pela saudade, como o que a partir do vácuo pleno se instaura no poder ser o mesmo-outro que si[215]. Por isso, a saudade é uma potência neutra, no trânsito e recurso entre a treva e a luz, o caos e o cosmos, fonte indiferente, quer na libertação total no vácuo pleno pela assumpção amorosa do Universo, quer do obscurecimento e escravização no exercício finitizante egocêntrico pela degradação da liberdade auto-criadora em livre-arbítrio[216].

Em Leonardo Coimbra, ao contrário, a dimensão metafísica da saudade não é neutra e veicula a emoção de solidão do homem, por sentir-se privado da comunhão divina originária, emoção que alimenta-lhe o desejo do salvífico regresso a essa plenitude perdida, não se devendo a separação e o esquecimento dessa união à saudade, que é um sentimento de amor, mas ao desamor e afastamento das almas. Não cremos que para o criacionismo a instância da saudade

---

[215] Cf. *ibidem*, p. 104.
[216] Cf. *ibidem*, p. 105.

encerre a ontológica e activa polarização entre a potência de esquecimento e separação e a potência de recordação reminiscente e unitiva, embora possamos admitir que este sentimento torne patente essa ambivalência do real.

Para Paulo Borges a saudade é a misteriosa génese primordial de tudo, onde emergem as determinações e as indeterminações, o bem e o mal, a liberdade e a escravidão, tanto possibilitando o movimento da união-cisão, a permanência no tudo-nada da manifestação pura não entificada, como a autopoiesis de ilimitados e indefinidos modos na plural determinação sob a aparência de seres espirituais e corpóreos, na contínua metamorfose da fenomenalização noética e psicossomática[217]. Para Leonardo Coimbra, a ordem e hierarquia das determinações essenciais e existenciais devem-se à graciosa acção da liberdade do Criador, Incondicionado primordial, que tem nas noções de Principio, Infinito, Deus, Acto Criador, Consciência, Amor, algumas das mais representativas determinações ontológicas. Encerra os mesmos elementos de comunhão, criação e libertação universais, que Paulo Borges atribui à instância infinitizante da incondicionada plenitude primordial, mas, de acordo com este filósofo, na sua ordenação criadora do Universo, apresenta um *imperativo genesíaco*, que torna incompreensível a recusa permitida ao livre-arbítrio dos entes criados[218]. Por isso, o filósofo lisboeta rejeita a visão criacionista leonardina de que a ontológica hierarquia dos entes, por livre e amorosa criação, advenha exclusiva e unilateralmente do poder-razão-vontade absolutos de um supremo princípio hegemónico e esteja em sua absoluta dependência a mendigar do Ser, «sem que os criados ou manifestados o sejam apenas na medida em que, coincidentemente, se auto-criam ou auto-manifestam, criando ou manifestando o relativo haver de princípio, para si mesmo e para os seus co-geradores»[219].

Na perspectiva criacionista o plano eterno e providencial, desvelado no tempo histórico, promove a recondução da pluralidade à comunhão do seu princípio primordial, entendendo-se o bem e a liberdade como a perfeição do livre-arbítrio e como a plenitude da visão amorosa desse eterno Princípio. Na perspectiva de Paulo Borges, toda a realidade, eterna, simultaneamente e instantaneamente se reconhece pré-existir na infinita e plena liberdade, surgindo como absurdo a ordem de um Universo, em que qualquer finalidade extrínseca, inclusive a de ser isto ou aquilo, impere sobre uma única das suas potências e onde qualquer forma de ser seja apenas e necessariamente um meio para um

---

[217] Cf. *ibidem*, pp. 105-110.; cf. António Braz Teixeira, *A Filosofia da Saudade*, p. 98.
[218] Cf. Paulo Borges, *A Saudade como via da libertação*, p. 108.
[219] *Ibidem*, p. 109.

bem só fruído futuramente por outra forma de consciência ou pela experiência da sua integralidade ou plenitude[220].

Nesta perspectiva, na origem criadora da realidade não está um Deus pessoal que tece as determinações do Universo pela vontade da sua Graça e atribui o negativo ao livre-arbítrio das almas criadas e autónomas de Si, mas sim a incondicional liberdade da vacuidade-plenitude abissal, que é alheia a qualquer determinação positivo-negativa, mas onde reside a comunidade de tais potências, em que o dinamismo da saudosa união-cisão, tanto pode possibilitar a permanência nesse tudo-nada, como a auto-invenção de infinitas formas de subjectividade[221]. Os seres são apenas aquilo que a si próprios solidariamente e conjuntamente se vão criando no mundo temporal e espacial, aparentemente constituídos no insubstancial Universo da manifestação primordial com determinadas características espirituais, psíquicas e somáticas, porque tudo preside à lei universal da interdependência dos entes e da origem de tudo o quanto existe na liberdade auto-criadora de cada potência, podendo cada acto contribuir para a reintegração da totalidade da manifestação na vacuidade plena em que nunca deixa de ser[222].

Também a este respeito, à visão leonardina, que considera a individualidade, a subjectividade ou a personalidade como separada mónada, a qual na diferenciada relação social se vai reconhecendo e determinando na única e pessoal forma transitória da existencialidade, opõe Paulo Borges a visão acerca da individualidade como uma realidade genesíaca, que comunga do todo na vacuidade plenitude do infinito, através da indiferenciada potência universal que encerra em si a totalidade dos possíveis modos de diferenciação, implicando qualquer fenómeno ou acontecimento, quer ao nível espiritual, físico, somático, secreto, interior e exterior. Neste plano, o incondicionado que se manifesta é uma criação conjunta do corpo comunitário das potências ou liberdades: tudo o que aparentemente vamos sendo e vivendo em espírito, alma e corpo em alegria, dor, felicidade e sofrimento, e ilusoriamente identificamos como separados e como nosso, é criado pela nossa contínua auto-invenção na

---

220 Cf. *ibidem*, pp. 109-110.

221 «Mais do que *seres* dotados de livre-arbítrio e tendentes, pelo seu bom exercício, à liberdade, falamos de *potências* ou *liberdades* por união cisão no incondicionado ou, talvez melhor, pelo reconhecimento ou não desse incondicionado como a sua irrecusável natureza autêntica, que, uma vez exercidas num livre-arbítrio autopoiético, se vão dinâmica e metamorficamente determinando e manifestando na aparência de seres consistentes em espírito, alma e corpo.» (*Ibidem*, p. 110.)

222 Cf. *ibidem*, p. 111.

interactiva matriz das auto-invenções universais possibilitadas pela omnipresença do vácuo pleno[223].

Desta maneira o filósofo lisboeta recusa todas as posições – entre as quais, o sentido da *visão ginástica* ou inversa de Leonardo Coimbra e da dependência mendigante dos seres em relação ao Ser – que defendem a visão da universal dependência dos seres na sua origem primeira e fim último de um princípio divino, que enquanto razão e vontade absoluta lhes predetermina a natureza e a posição hierárquica na ordem universal, bem como recusa a justificação metafísico-religiosa das carências e sofrimento inerentes à imperfeição ontológica que, alegadamente, sacrifica os seres a Deus, à ordem do mundo e à realização futura do seu Bem escatológico. Do mesmo modo, recusa as posições que imputam à imperfeição e cisão, impotência e malignidade do princípio originário, em si mesmo ou na sua actividade criadora, a existência positiva do mal, da imperfeição e da dor humana e cósmica, mesmo que tal condição dos seres se deva a uma queda a partir da plenitude originária, e portanto imputável à liberdade angélica e humana e só indirectamente ao princípio divino[224]. Na sua perspectiva, esta visão pode-nos surgir como efeito de uma *queda*, mas apenas das subjectividades constituídas na realização dessa visão, não afectando o seu efeito a totalidade do existente e consistindo apenas numa diminuição da liberdade e da compreensão originais, bem como no configurar o mundo de acordo com essa auto-limitação intrínseca, pelo que a visão do mundo de cada individualidade ou subjectividade são a manifestação de um modo singular de determinação da vacuidade plena pela acção criadora inerente à pulsão genesíaca da ontocosmogónica saudade, bem como da interacção dos jogos autocriadores das potências-liberdades na metamorfose contínua da sua noética e psicossomática fenomenalização[225].

Para Paulo Borges a noção leonardina de que o mundo em queda precisa de uma redenção histórica na colaboração entre a Graça de Deus e a vontade dos homens, significa, antes de mais, ceder ao mal na esperança passiva da sobrevivência e felicidade eternas, cuja comum desilusão dá origem ao

---

[223] «Isto, obviamente, enquanto o centro da atenção-intenção consciente, com todos os agregados do psiquismo infra-consciente que se lhe coligam, não refluir para o arrebatamento originário de onde partimos, ou seja, para a vida e trans-vida universal na qual o «ser e sentir tudo, de todas as maneiras» equivale afinal ao «nada ser» ou «ser ninguém», anulando-se por superação a possibilidade de uma auto-consciência – enquanto subjectividade privada e segregada da totalidade – na própria instância instauradora da possibilidade da sua omnímoda auto-invenção.» (*Ibidem*, p. 112.)

[224] Cf. *ibidem*, p. 113.

[225] Cf. *loc. cit.*

niilismo e aos sentimentos de angústia e absurdo e, por outro lado, é sintoma de um auto-abatimento da liberdade, da visão espiritual e da ausência de vontade da reintegração em si mesmo na vacuidade e na liberdade autocriadora, que se pode concretizar metamorfoseando a percepção imperfeita do Universo aparente na fulgurante aparição da saudade primordial: cada acto da visão auto-criadora e co-criadora de cada potência possui uma imediata eficácia universal na reintegração nessa vacuidade plena auto-criadora[226] e, nesse sentido, a reintegração não está dependente da vontade de uma entidade absoluta transcendente e exterior ao princípio e lei universais da interdependência de todos os entes e da génese da liberdade auto-criadora de cada potência que a tudo presidem.

Para Leonardo Coimbra, as existências estão dependentes e suspensas da acção criadora de Deus na harmonia social da ordem cósmica e, no caso dos seres espirituais, pela autonomia do seu livre-arbítrio, vão progredindo saudosamente na espiritualização, pela interior conversão do pensamento da *certeza* e da lógica experimental ao sentir poético da visão da misteriosa *verdade* e pela conversão da acção do pragmatismo egoísta ao cultivo da experiência estética e ética na promoção do *bem* e do *belo* com vista à efectivação da religação do mundo exilado na *dor* da finitude com a *alegria* da divina origem pela sensação da graça na esperança da plenitude relacional da comunhão gloriosa. Ao contrário, para Paulo Borges, recusando as tradicionais definições metafísicas, a existência de cada ser só se possibilita na indissociabilidade das demais existências e do *não sei quê* que nelas plenamente se presentifica como absolutamente irrelativo, fundando-as no «firmamento de uma relação ao alheio a qualquer relação, seja ainda de excesso ou transcendência»[227].

Para este autor, na génese da realidade espiritual dos seres, que se dá na união-cisão primordial pela visão coincidentemente luminosa e tenebrosa, absoluta e relativa, de forma simultaneamente autónoma e heterónoma, singular e comunitária, a auto-invenção primordial de subjectividade noética procede do oculto que a excede através da co-geração na pulsão genesíaca da saudade (em si mesma indiferenciada mas origem de toda a diferenciação) na

---

[226] Cf. *ibidem*, p. 116.

[227] *Ibidem*, p. 117. «Esse, que assim vê e se vê como o que a tudo e todos em si, e a si em tudo e todos, a verem o mesmo vê, para sempre transportará consigo, como luz acesa, para sempre transportará consigo, como luz acesa no mais que secreto esconso do seu espírito, a impossibilidade de crer, respeitar e aceitar o senso comum mais culto ou inculto dos seres – deuses, demónios, homens ou outros – que reputam a individualidade, a subjectividade e/ou a personalidade como mónada separada, privada e determinada, e não genesíaca e intimamente comungante com a dinâmica do todo na plenitude da vacuidade incondicionada.» (*Loc.cit.*)

uni-totalidade triangular do vácuo, potência e comunidade de potências, em que a imaginação é o próprio exercício autocriador da liberdade primordial «uni-cindindo pelo desejo inventivo do múltiplo no vinculo memorativo ao uno e vice-versa, reconhecendo-se ainda aqui a Saudade como arquétipo noo--onto-cosmogónico da sua presença especular no jogo analógico das potências humanas, ao qual vulgarmente é reduzida»[228]. É na terra da Saudade ou do tempo originário da sempiternidade (vácuo pleno em sua genesíaca pulsão), equidistante do tudo e do nada, no limiar entre cada determinação espiritual e o seu correlato mundo de ilusória experiência existencial, que se doa o esplendor da totalidade positiva-negativa, sendo que a heterogénea multiplicidade dos tempos – imaginativo-espiritual, cósmico, psíquico, biológico, histórico – procede da interacção das metamorfoses auto-criadoras das potências num evanescente bailado de máscaras em eterna novidade[229].

Na teoria metafísica da saudade de Paulo Borges, só a realidade livre e inata do vácuo pleno, anterior à cisão, é absolutamente necessária, radicando a vida essencial do Universo nesse Tudo-Nada primordial, de que tudo o resto, na sua heterogénea e plural determinação história e representação mítica, religiosa, filosófica, científica e comum, é saudoso e carnavalesco baile de máscaras que só se configura no sempiterno instante da liberdade inventora: há uma relação de recíproca osmose entre a plural fenomenalidade cósmica – jubilosa, bélico-agónica, laboriosa e amorosa – determinada pelas paixões e acções da totalidade das potências ou liberdades, e as profundas pulsões ou tensões que condicionam a constituição da consciência diferenciada de cada uma delas, pelo que tudo é saudade desse indiferenciado e impessoal Todo originário[230].

Reconhecemos no cuidado e arguto desenho da teoria deste autor a mais brilhante ilustração da perfeita antítese com o pensamento metafísico da saudade de Leonardo Coimbra, que nas suas críticas a Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Antero de Quental – já referidas ao longo deste estudo – sempre rejeitou qualquer pensamento que resvalasse num panteísmo ou num monismo redutor da Origem e do Fim da cósmica realidade essencial e existencial, a uma Ideia, a um Nada Absoluto ou a uma instância indiferenciada desligada ou

---

228 *Ibidem*, p. 120.

229 Cf. *ibidem*, pp. 122-123.

230 «O que resulta de, mesmo no aparente predomínio da determinação unilateral egológica da consciência, a vida profunda de cada ser não poder jamais deixar de se enraizar e comungar no Tudo-Nada originário de que não só tudo tem saudade mas que, em tudo, é a própria Saudade.» (*Ibidem*, p. 129.)

anuladora da Criação e da sua dimensão relacional, a qual passaria à condição de uma mera ilusão e subjectiva distorção.

2.4. A Saudade como radical sentimento ontológico da livre alteridade criadora e amor super-abundante: nela, o homem experimenta-se, ansiando a plenitude do Ser, que pre-sente de forma abismal como graciosa presença oculta

Paulo Borges apresenta a saudade como sempiterna união-cisão primordial, fundada na noção do único e necessário vácuo pleno, indiferenciado e incondicionado Tudo-Nada, que é a origem saudosa de toda a determinação e pluralidade temporal. Leva ao limite a crítica da razão judicativa, a despersonalização da teoria anti-humanista desenvolvida por Eudoro de Sousa e José Marinho e o sentido cósmico presente nas doutrinas de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, todas elas baseadas na teoria neoplatónica da emanação como um real ou ilusório *êxodo* à procura do seu *retorno*. Em contraposição, Manuel Cândido Pimentel – sob o magistério de Leonardo Coimbra e da sua configuração judaico-cristã acerca da realidade enquanto Criação com origem no Amor de Deus, que abre o real e concreto desenvolvimento histórico para o chamar a si na comunhão final do Paraíso Celeste – apresenta uma teoria metafísica da saudade de orientação personalista, enquanto sentimento de activa relação amorosa da realidade finita das consciências com a realidade infinita da Consciência, que é a absoluta alteridade de Deus na presença da qual se constituem todas as outras alteridades[231].

Mas enquanto em Leonardo Coimbra a reflexão sobre a saudade surge indirectamente no âmbito da sua teoria da Criação e Redenção do Universo, em Manuel Cândido Pimentel, vai apresentar-se no âmago do seu pensamento filosófico como o fulcro do Acto Criador, enquanto realidade afectiva, no reconhecimento de que a saudade em Deus não resulta, no entanto, de uma carência, mas da superabundância do Amor. O sentido da saudade para o ser divino, enquanto amoroso motor que move a criação, não é o de evitar a

---

[231] No exuberante desejo do outro e do infinito, o sentimento da saudade enquanto sentimento da diferença e da alteridade, é impulsionado pelo amor: «A saudade será a relação activa e essencialmente amorosa da consciência com o infinito de consciência que é Deus, a alteridade absoluta pela qual e na presença da qual as alteridades são alteridades.» (Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), pp. 82-83.)

saudade, que Deus teria se as criaturas não existissem, mas é o sentido da excedente liberdade e gratuidade que o acto criador encerra, quer na relação da paradisíaca e originante comunhão das almas com Deus, quer na relação resultante da discórdia e separação daquelas em relação a Este. A livre acção criadora, enquanto criação de realidades outras, constitui-se ela mesma como acção saudosa, na medida em que as criaturas nunca possuirão a infinitude e plenitude do Criador, porque nunca serão Deus, e nunca possuirão a sua realidade que tudo excede no mistério da abundância relacional.

Como oportunamente realça Andrés Torres Queiruga, a saudade «é o sentimento da diferença ontológica»[232], isto é, o sentimento da alteridade, e nela o ser humano experimenta-se, não apenas como diferente de si mesmo, na medida em que não é na ausência o que poderá vir a ser na presença e comunhão da sua perfeita completude, mas também como diferente dos seres, na clausura da sua inconsciência e diferente, de Deus na suma plenitude. Levado na saudade pelo fontal e original impulso de realização e completude, o homem experimenta-se como ansiando a plenitude do Ser que pre-sente como presença oculta ainda não plenamente assegurada, abeirando-se do abismo que tanto pode lançá-lo na angústia do inferno que se abre a seus pés, como elevá-lo, pela esperança, à glória do céu que se exulta à sua frente[233]. Pela saudosa Graça dos instantes de paraíso da vida temporal é possível o vislumbre e a prefiguração deste horizonte de eterna felicidade plena.

Na perspectiva cristã de Leonardo Coimbra e Manuel Cândido Pimentel a vivência da saudade mundana não significa o encerrar-se passivamente no lamento de um bem que se gozou e se perdeu, mas significa um dinâmico impulso para o futuro, numa activa busca de recuperar o bem perdido e de restabelecer a feliz ordem anterior. E a vivência da saudade transcendental também não significa, simplesmente, a lembrança da plenitude primordial e o desejo de regresso a essa realidade remota e concebida estaticamente, porque à abertura e indeterminação do sujeito na vivência das saudades categoriais, corresponde a indeterminação da dinâmica fonte originária, Deus criador e inventivo, que não pode ser determinado conceptualmente e cuja insondável e indizível realidade se anuncia analogicamente pelas noções de Mistério e de

---

[232] Andrés Torres Queiruga, *Para Unha Filosofía da Saudade*, p. 84.

[233] «O ser humano é verdadeiramente o "entre", o "diferente", a "infinitude finita". E a saudade constitúe a epifania sentimental desa situación: é o saber agridoce de "entre" e da "diferencia", e o "delicioso pungir" do doloroso anhelar unha plenitude nin dispoñible, pero que se pre-goza como comuñón infinita.» (*Loc. cit.*)

Amor, de que participam as cósmicas e incomensuráveis ordens e relações do Universo.

A saudade é um elemento essencial do Amor, enquanto realidade que transborda de si mesma para outro de si e, nessa distância relacional, as criaturas reconhecem e recordam o seu carácter de absoluta dependência, desejando nunca deixar de beber dessa fonte da Vida. A própria saudade, que permitiu a separação, proporcionará a reunião, que não significará fusão, mas sim fraterna comunhão, já não a mesma do passado, mas a mais rica, luminosa e integral do futuro, isto é, não através de um regressivo movimento imanente, mas no mistério da ascensão para a alteridade da transcendência. A esta forma superior de saudade, que não se dá apenas na consciência como saudade de pessoas, acontecimentos ou objectos em acto de *retro-jeccção* para o passado nas formas de ensimesmamento e excisão, mas como saudade para algo em acto de *pro-jecção* para o futuro nas formas de cuidado e desejo expectante, Manuel Cândido Pimentel dá o nome de *saudade criadora*, pela qual a vivência saudosa[234] não se esgota no desejo e na dor, mas amplia-se numa ascendente e tensiva síntese, em que a consciência já não aspira a um regresso que não se encontre no horizonte como inovação e alargamento construtivo do mundo, um regresso que não significa o retorno às formas pretéritas, mas sim uma transcensão da ordem temporal no instante da convergência do tempo e da eternidade para o Paraíso escatológico do ser de Deus[235].

Na sua *teoria interrogativa da saudade*, enquanto síntese do saber da razão e do saber da intuição, o filósofo açoriano, à semelhança de Leonardo Coimbra e Ramón Piñeiro, considera a saudade como um *estado* pré-compreensivo do ser, revelando ao homem, sob essa forma de manifestativa presença, o mistério

---

[234] A partir de uma análise fenomenológica da temporalidade na experiência saudosa, Manuel Cândido Pimentel procura elucidar o estar e o ser saudosos da consciência, a qual pela memória assegura no presente o influxo do passado e um certo preexistir do futuro, aspirando a algo incompatível com o constrangimento temporal: «[…] a vivência saudosa é caracteristicamente acto e movimento sob as formas de direcção e desejo, lembrança e dor, alegria e busca, e na mais funda teleologia que a define, transcensão pela esperança e desidério de unidade e graça. Ela traz a marca privada e inconfundível da escatologia da pessoa, do seu núcleo abscôndito que não pode ser outro que o sentimento, não uma faculdade mais no conjunto da inteligência e da vontade, mas a substância do seu ser e do seu existir.» (Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o tempo na Experiência Saudosa», in *Actas do I Colóquio Luso-Galaico Sobre a Saudade*, organização do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 85.)

[235] O filósofo açoriano afirma que o instante do acto saudoso do Ser eleva o homem para a esperança de uma realidade espiritual que transcende o tempo: «[…] o paraíso perdido de que falam os nossos, e entre eles Pascoaes, não é uma realidade no tempo e para o tempo, que assim seria a simples metáfora sem realidade ou uma realidade contida e estreitada no tempo como paradigma ideal do reino dos fins.» (*Ibidem*, p. 87.)

originário do Ser na sua forma de inesgotável doação. No âmbito da nossa reflexão acerca da distinção entre enigma e mistério, é esclarecedora a forma como o autor estabelece a distinção, no desafio da interrogação ontológica lançado ao pensamento pela saudade, entre os enigmas do ser e da existência e o mistério cardeal do infinito divino, que situado num outro plano metafísico de consideração, nos convoca para a noção de que, mesmo no plano da análise fenomenológica da experiência subjectiva, o desejo saudoso é essencialmente dinâmico e não passivo e aquilo que se inicia como simples desejo pelo outro, «transborda até à comoção de fazer-se o um comum com o outro»[236].

No estado de saudade, a presença e o excesso da unidade do ser, na relação dialéctica entre o inefável e o dizível, manifestam-se sob as formas de fundamento e cisão. Mas de acordo com Manuel Cândido Pimentel, esta saudosa forma ontológica de cisão, pela qual se manifesta o desocultamento do ser, não significa uma perda de plenitude do ser, que nessa revelação se cinde, tal como está implícito na queda de Bruno e Pascoaes, porque se trata de uma cisão *desde* o ser e não uma cisão *no* ser[237]. A cisão do homem em relação à originária verdade do seu ser apresenta-se-lhe como essencial, nela reconhecendo a sua incompletude e contingência. Mas na articulação futurante que o estado saudoso encerra, o mesmo homem tem a possibilidade de se reconhecer, como diz Leonardo Coimbra, mendigo do ser de verdade e plenitude que lhe foi dado como destino e que excede a própria consciência saudosa. A religação do homem no ser, que a saudade criadora efectiva através da interrogação futurante e remissão das formas de sofrimento e angústia, provocadas pelo mal e a morte, realiza-se na sua intimidade espiritual, pela qual se identifica como pessoa que aspira ao Amor pleno do Mistério ontológico da Origem.

Para António Dias de Magalhães, a saudade, não sendo a mera reminiscência platónica, é a instância do encontro entre a realidade espiritual e a realidade material, no sentido do seu inventivo valor real e concreto e não apenas abstracto conceptual e explicativo. Nesse sentimento, o homem reconhece-se na mais importante fronteira do Universo, abrangendo, no instante de um só olhar interior (visão em Deus), o imanente e o transcendente, o temporal e o eterno[238]. Para este autor, a saudade é, ao mesmo tempo, o mais íntimo e universal e

---

[236] *Idem*, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 81.

[237] Cf. António Braz Teixeira, *A filosofia da Saudade*, p. 88.

[238] «A singularidade do saudosismo está em colocar o núcleo da reflexão filosófica na mais pura e original vivência existencial espiritual sentimental, na mais íntima encruzilhada do espírito e da matéria, em que o humano se descobre na viva fronteira dos dois mundos, abrangendo, num só olhar interior, o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente, podendo colher as bases

o mais concreto e vivo, dos sentimentos, vivência irredutível e primigénia que brota do mais íntimo da divina acção criadora, constituindo uma revelação da Graça do Espírito[239]. Sem deixar de partilhar estas noções, o filósofo açoriano Manuel Cândido Pimentel, ao contrário do pensador jesuíta, defende que a origem da saudade em que se realiza a convergência de tempo e eternidade, no desejo esperançoso do divino paraíso perdido, é pensada a partir da excedente actividade de comunhão amorosa na alteridade absoluta de Deus e não a partir da finitude ou da contingência de uma eventual deficiência ontológica[240], pelo que a consciência saudosa se torna similar à consciência divina[241].

Para António Dias de Magalhães a saudade, não sendo entendida apenas no âmbito categorial e objectivo como sentimento de um objecto que falta, mas sobretudo como sentimento espiritual de um sujeito contingente que sofre na solidão de não ser e se possuir em plenitude (de ser e não ser), é um sentimento que permite a superação dessa solidão na experiência da viva aspiração da fraterna e universal companhia, a qual, enquanto não consumada, deixa a inquieta insatisfação. O sentimento saudoso é uma experiência metafísica que manifesta a imaterialidade, a infinidade e a liberdade, atributos essenciais do espírito, e aquele que experimenta a saudade adquire consciência do ser como espírito que encerra o natural apetite ou desejo de união da sua finita realidade espiritual com a infinita realidade espiritual de Deus[242]. Como sentimento de contingência do ser espiritual do homem, a consciência saudosa é consciência metafísica e implica a pneumática e noética afirmação do Ser necessário ou Deus, sendo, por isso, também uma experiência religiosa e teológica que revela

---

espirituais de metafísica autenticamente virgem. (António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *op. cit.*, 267.)

239 «O sentimento da saudade, já o viu admiravelmente D. Duarte I, é irredutível e primigénio, substancial e substantivo, brota do mais íntimo do ser espiritual – é uma revelação do espírito.» (*Ibidem*, p. 266.)

240 «A saudade é o sentimento da experiência espiritual da contingência.» (*Loc. cit.*)

241 «Esta direcção da saudade para a comunhão no amor vectoriza-se na transcensão do tempo e só por aí se pode encontrar, reclama que pensada seja segundo a emergência da alteridade no amor, liberta da concepção que inscreve a sua origem na deficiência, já ôntica, já ontológica, e livre da menor compreensão que dela se tem feito pelas categorias do acto e da potência – melhor visada no plano da segunda do que da primeira – ou pela sua radicação em absoluto na vivência temporal humana.» (Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 83.)

242 «A expressão da saudade na ordem aconceitual tem de recorrer à ideia do desejo para significar o que o estado saudoso implica de aspiração, de apetite natural da união do ser espiritual limitado ao Espírito infinito.» (António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *op. cit.*, p. 267.)

a ausência da plenitude do Ser e do Absoluto no ser imperfeito[243]. Aquele que experimenta o estado saudoso, plano mais puro do homem, anterior a todo o sentir, pensar e querer, reconhece, por um lado a imperfeição pessoal no seu conhecer e amar e, por outro lado, reconhece a unidade profunda que existe entre o amor e o conhecimento e, por isso, o seu desejo de plenitude e de integração totalizante só se satisfaz na unidade do ser, do conhecer, do querer e do amar (intelecto, vontade e sentimento): a essência espiritual do homem que se concretiza e desdobra nas suas indefinidas possibilidades de realização existencial só se plenifica na elevação da realidade transcendente em viva unidade do perfeito amor de Deus que anule o fluxo temporal e a fragmentação espacial.

Porque Deus é Consciência, tal como afirma o projecto filosófico de Leonardo Coimbra, é possível haver dele algum conhecimento, como é possível haver a ciência, mas porque Deus é Amor e a vida interior do homem é sentimento, como também destaca o filósofo criacionista, só nesse plano da interioridade da sensação da Saudade e da Graça o homem se reconhece como tal e reconhece Deus de que depende a sua vida espiritual: a consciência abstracta e conceptual de Deus é dada pela filosofia e pela teologia, porque Deus é Sabedoria, e a consciência individual e concreta de Deus é dada pelo sentimento saudoso, porque Deus é o Mistério pessoal e relacional do Amor. Embora reduza o plano da saudade ao ser contingente, o filósofo jesuíta estabelece a unidade da saudade, como sentimento pré-reflexivo, que desvela a criadora relação de dependência entre os seres e o Ser de Deus e como reflexão conceptual, que participa na verdade de Deus através do discurso analógico. Nesse sentido, identificamos uma certa consonância com a teoria de Leonardo Coimbra na unidade que estabelece entre a experiência atemática da Graça, na saudosa contemplação da harmonia do Universo e no saudoso reconhecimento da condição finita e o discurso metafísico, que num distanciamento crítico, identifica a gnosiologia e define o tipo de razão que possibilita não permitir contaminar os conteúdos da intuição com os equívocos do pensamento mítico e do pensamento lógico-abstracto. Sem a complementaridade do esforço conceptual e da exigência racional do pensamento filosófico-teológico, assente nos caso de Magalhães e Leonardo na metafísica cristã, o sentimento da saudade pode reduzir-se à

---

[243] «O sentimento da saudade, como já foi observado por Ramón Piñeiro, é o sentimento da contingência, não saciada pelo Absoluto, o sentimento do ser espiritual vivendo a necessidade absoluta do Ser necessário. É o sentimento da necessidade na contingência, do infinito no finito, do transcendente no imanente, do acto na potência, da Existência pura no existente precário e fluente, da infinitude do Espírito no ser espiritual, que não a possuindo, vive a tensão do seu limite ideal, no real e consciente limite de ser.» (*Idem*, *Metafísica e Saudade*, in *op. cit.*, p. 278.)

angústia da tormenta da vida e ao vácuo indiferenciado da primordial origem, em vez de se amplificar na alegria da esperança da redenção no amor divino da comunhão escatológica que se prefigura no presente da paz interior e do olhar fraterno que ilumina a noite.

Para Joaquim de Carvalho, a saudade é concebida como marca de incompletude e carência e, por isso, um sentimento privativo do homem e inconcebível no ser divino[244]. De forma análoga, João Ferreira reduz a saudade a um fenómeno da ordem temporal do homem como ser participado e situado no mundo, que tendo origem no sentimento da solidão, desaparecerá com a espiritualização deste, isto é, desaparecerá quando na glorificação do seu corpo, conquistar a incidível intimidade com Deus[245]. De modo distinto, partilhamos com Manuel Cândido Pimentel a noção da indissociável ligação entre a saudade, como radical sentimento ontológico da alteridade, e o super-abundante amor que a nutre. Deus, enquanto Ser Absoluto da plena e perfeita amorosa alteridade, não pode deixar de conter a saudade: se a alteridade no seio do Amor de Deus se aniquilasse, também a saudade se aniquilaria, mas como a criação não pode ser aniquilada pelo Criador, podemos pensar a saudade em Deus como o desejo de permanência da relação dos seres na unidade divina[246].

---

244 Considerando tratar-se de algo específico da constituição psíquica humana, Joaquim de Carvalho define-o da seguinte forma: «Acontecimento puramente humano e oposto ao riso e ao choro, pelo que tendem ao estabelecimento da comunicação entre pessoas, a saudade faz parte da vida emocional, o que implica dizer que é uma das maneiras por que a ipseidade de cada um responde ao mundo que o circunda ou à situação em que se encontra.» (Joaquim de Carvalho, «Problemática da Saudade», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (Orgs), *Filosofia da Saudade*, p. 222.)

245 «A Saudade, mediante a acção da *memória*, faz reviver o passado e reacende-se na esperança do futuro. É um fenómeno da temporalidade humana, e terminará exactamente no momento em que a posse do objecto de que se é saudoso for realidade («as saudades só à vista têm fim»). Existe apenas na ordem temporal e neste estado *viator* humano, na opacidade carnal e material das condições do homem incarnado, mas deixará de existir quando o homem se espiritualizar mais profundamente, em corpo glorioso, isto é, quando conquistar a situação incindível de intimidade pura entre ele e o ser, entre ele e o outro, entre ele e Deus, especialmente.» (João Ferreira, «A Saudade, Nova Dimensão Psíquica do Homem», in *op. cit*, p. 350.)

246 Cf. Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.,* p. 92. A partir da irredutível relação da saudade com o amor Manuel Cândido Pimentel contrapõe o sentido divino da saudade às posições que concebem a origem da saudade na deficiência ontológica (Ramón Piñeiro), na relação categorial do acto e potência (António Dias de Magalhães) ou na simples vivência temporal (João Ferreira), identificando na dimensão da amorosa alteridade relacional o seu fundamento. Cf. *ibidem*, pp. 83-84. António Braz Teixeira destaca da reflexão do pensador açoriano a noção de que a saudade é o movimento que preserva a unidade dos seres no amor: «Mas, como o ser divino não pode querer a aniquilação do que cria, a saudade será, necessariamente, um movimento que coincide com a unidade dos seres pela unidade divina, que mantém o ser no ser e o amor no amor. Deste modo, será possível pensar a saudade em Deus, como sendo o desejo substancial de

Reconhecendo que o sentimento da saudade não se reduz à ausência do plano temporal e contingente da finitude, porque o que melhor define o ser da saudade não é a categoria da potência, mas sim do acto, traduzindo-o no desejo de manter os seres na plenitude ontológica divina da *compresença*, isto é, na unidade das alteridades consigo mesmas e com o amor de Deus, Manuel Cândido Pimentel considera que o sentido último da saudade não é o da *deficiência*, que nasce na separação que gerou o mundo físico, mas é o da *eficiência*, que a eterna presença mantém na recíproca relação do uno e do múltiplo pelo mútuo amor entre Deus e os seres[247]. A sede de amor, que no tempo se tornou desejo de saciamento pleno, é na harmonia com Deus movimento perpétuo para o saciamento no amor, cuja dinâmica de eterno saciamento não significa a anulação da saudade, porque, interpretamos nós, como diz Leonardo Coimbra, sendo Deus infinito, a sua visão e a sua comunhão, aumentará nas consciências o desejo do seu excessivo amor, quer no estado temporal das almas que fazem a experiência santificadora da sua Graça numa relação de íntima cumplicidade e proximidade, quer no estado escatológico da vida espiritual da Pátria verdadeira em que Deus permanece em inventiva e eterna actividade criadora excedendo e diferenciando-se de todos os seres criados[248].

Com base nesta intuição do criacionismo leonardino desenvolvida e aprofundada por Manuel Cândido Pimentel, podemos dizer que a saudade temporal da comunhão eterna de Deus não é a lembrança de uma relação de amor com o desejo de regresso, que signifique a absoluta saciedade e identidade com esse Amor Absoluto, em que a saudade fica anulada, porque na sua dimensão divina a saudade, não sendo carência, porque na Glória só há abundância, é sentimento amoroso de alteridade e diferença que dinâmica, criativa e inventivamente alimentará a simpatia, a empatia e a atracção entre os seres na unidade plural do Mistério: não se trata de uma quietação e apagamento no vácuo do nada-tudo, mas sim de uma insaciável saciação no fogo espiritual da eterna e relacional actividade criadora e inventiva do criativo Amor. Ao contrário do sentimento da saudade temporal e categorial – que encerra a angústia da solidão e o desejo esperançoso de recuperar a união com o bem querido, seja ele um objecto, uma

permanência do uno e das alteridades no amor eterno que as origina e sustenta.» (António Braz Teixeira, *A filosofia da Saudade*, pp. 95-96.)

247 «A reciprocidade é, para a saudade, um factor de peso: exige o mútuo amor, de Deus aos seres, dos seres a Deus, e, por isso, é a saudade o acto pelo qual o amor perdura no amor, como se, na fonte, não quisesse o caminheiro conhecer outra sede a não ser a sede que perpetuamente se sacia, mas com a ciência ou a memória de que possível é a outra sede, aquela com que a história se iniciou.» (Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.*, p. 92.)

248 Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol.V, tomo II, pp. 332-333.

pessoa, ou Deus, numa afirmação da distância entre os seres e do abismo entre os seres finitos e o ser infinito –, a saudade transcendente encerra o sentimento da Graça e da Presença que, na vertigem feliz e contemplativa dos instantes de Alegria (na verdade, na Beleza e no Bem), penetra a consciência pelo desejo de permanecer no Mistério do Ser e no horizonte do seu gratuito excesso, o qual nos encanta e arrebata nas concretizações do cosmos, prefigurando o encanto e arrebatamento do Paraíso Celeste.

Diferente do sentimento imanente da contingência, da angústia e da duração, que tende à niilização do ser no tempo, o sentimento transcendente da saudade, ao nos religar instantaneamente na perfeição do Absoluto, invade-nos a consciência com a presença do ser de Deus, redimindo o tempo pela transcensão da sua realidade passada e futura e redimindo a finitude pela anulação da sua contingência, tornando real o ser como presença divina, que no tempo une e sustenta criadoramente os seres, e tornando real a esperança da consumação e plenificação desses seres numa ordem que não é do tempo[249]. No sentido judaico-cristão da temporalização, com a aparição da criatura no tempo, e no sentido da experiência concreta e pessoal do povo judeu, com o seu único e omnipotente Deus, tratado como Pai e não como uma abstracta identidade cósmica, Manuel Cândido invoca o mistério cristão da Encarnação, como dádiva de Deus que abre a saudade à Parusia e a projecta verticalmente na união essencial com o amor para reafirmar a presença da saudade em Deus, recusando todas as ontologias e teologias racionalistas, que de forma analógica se referem ao divino apenas pelas categorias do intelecto e da vontade e esquecem o sentimento como característica da experiência pessoal, quer seja humana, quer seja divina[250].

Acrescenta, no entanto, este pensador, que o acontecimento salvífico da Revelação ou da doação de Deus ao mundo no Mistério de Si mesmo, eleva a analogia da saudade ao limite do que não pode mais ser pensado e que se

---

[249] Manuel Cândido Pimentel refere-se ao presente como o tempo perfeito da transcensão da temporalidade imperfeita numa interacção que faz da consciência saudosa o símbolo ou a participação da consciência divina: «A locupletação do presente pelo passado e o futuro é equivalente a dizer que a consciência saudosa se preenche da presença, uma singular invasão do ser no ser da consciência até à plenitude que os assimila e que faz da consciência temporal saudosa um símile da consciência e do tempo da saudade um símile da eternidade. Não se trata de uma temporalização do sentimento saudoso; antes de um prolongamento de eternização da saudade.» (Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.,* pp. 86-87.)

[250] Pergunta o pensador açoriano: «Falar da saudade em Deus é uma transgressão das regras lógicas do racionalismo? Sem dúvida, mas do racionalismo que fez de Deus o ser idêntico com a transparência e a claridade da razão pura para si mesma. No limite, não proporá a saudade uma outra concepção de Deus, além, muito além da lógica dos racionalismos?» (*Ibidem*, p. 87.)

entrevê como sentimento puro na pura consciência, elevando-o da mera predicação no plano imanente ou temporal (afastamento da pátria terrena e dos seres amados) para o plano que Leonardo Coimbra descreve de transcendente ou espiritual (afastamento da Pátria Celestial e do Ser amado), permitindo ter a visão, pela sensação da Graça ou iluminação do Espírito, não só da realidade fenoménica e da essencialidade que nela se oculta[251], mas também, como sublinha Manuel Cândido Pimentel, permitindo ter a visão pneumática da própria saudade, que não tem habitação exclusiva no tempo, mas também na eternidade do amor e da vontade de Deus, que vem em socorro das suas criaturas para as resgatar: não se trata de saudade das criaturas por carência, mas por vontade e desejo de que tenham mais ser na glória do Amor pleno[252]. De acordo com o autor açoriano, no âmbito da tradição judaico-cristã acerca relação da saudade com o amor e a criação de um Deus pessoal – no sentido da restauração do Jardim das Delícias após a queda da criatura no tempo – é legítima a analogia entre o desejo saudoso humano e o acto de saudade em Deus e podem-se encontrar algumas formas desta interpretação. Por exemplo, na relação que Pascoaes estabelece entre a saudade e a verdade, que não é do tempo, embora se dê no tempo, dando por implícito que a presença de Deus no cosmos visível e espiritual é a saudade revelando-se por acção do Espírito[253]. Encontramos essa perspectiva, por exemplo, na afirmação de Leonardo Coimbra de que a saudade nos seres é o sentimento de ir a caminho da maior presença divina, vivendo nessa permanente invenção de Amor[254] uma exaltação saudosista de si

---

[251] Leonardo Coimbra refere-se ao sentimento da saudade como uma iluminação do Espírito no contributo do conhecimento de toda a realidade: «O conhecimento do mundo sensível é, por um lado, a inserção da alma na mortalidade da matéria, é também, na fluência da matéria, a serena iluminação do Espírito. // O conhecimento é, pois, fundamentalmente uma obra da Saudade.» («Sobre a Saudade», in OC, vol.V, tomo II, p. 330.)

[252] «Embora nos seja vedada a resposta de que a revelação é também revelação do desejo saudoso de Deus, o pensamento descerra aí a verdade segundo a qual a saudade não tem exclusiva habitação no tempo e, por isso, serve a analogia, que tendencialmente caminha para a anulação de si como analogia, segundo a qual se há relação do amor com a vontade divinos, há relação de saudade no ser que ama e quer as parcelas transviadas ou que quer que as criaturas se mantenham unas como ele.» (Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.,* p. 88.)

[253] «O que existe de real, no último extremo da ilusão espectaculosa do Universo, é o santo Espírito da Saudade, a Mãe e o Filho numa só Pessoa, como Jesus e a Virgem. Quem não sente, em si mesmo, a sombra desse Espírito? Esse outro nós, em nós, que aspira a uma vida transcendente? É ele que nos dirige, ao longo da nossa via dolorosa.» (Teixeira de Pascoaes, «Da Saudade», in António Braz Teixeira e Afonso Botelho (Orgs), *Filosofia da Saudade*, p. 126.)

[254] Leonardo Coimbra refere-se ao novo Deus Infante que vem substituir o velho Adão como o Deus de sempre: […] a Consciência na sua vida de invenção e crescimento, de excedente e contínua

mesmo[255] que não é mais que o excesso da sua acção criadora num movimento de caridosa redenção, que pode ser interpretado como saudoso movimento de socorro aos seres dispersos na temporalidade[256]. Da mesma maneira, também encontramos essa forma de interpretação saudosa na concepção brunina da substância de Deus que sofreu a queda na sua própria omnipotência e onde, de forma sofredora, radica a saudade, que só saciará a necessidade de unidade pela anulação da alteridade, quando o Deus cindido ascender ao abraço totalizante do absoluto e os fragmentos de ser que pulverizam o cosmos saciarem o desejo da primigénia unidade[257].

Opondo-se ao deísmo, ao teísmo criacionista e ao materialismo ateu, e abrindo-se àquilo que Braz Teixeira define de «via de uma teurgia profética, segundo a qual só um mistério poderia explicar a realidade divina e a origem e o destino do Universo»[258], Sampaio Bruno encerra nesse mistério radical a fonte atendida ou desatendida de todo o pensamento. Neste sentido, propõe a queda misteriosa em Deus, no seio da própria Perfeição, como causa da realidade existencial e do mal, injustiça e evanescência que constitui o seu devir. Essa queda prefigura-se em três momentos distintos que, podemos interpretar, como antecedendo, de algum modo, o triádico movimento saudoso, descrito, por exemplo, por Leonardo Coimbra nas obras *Jesus* e *A Alegria, A dor e a Graça*, embora com a óbvia diferença de não se tratar de uma cisão em Deus, mas da criação de uma realidade outra, tratando-se, pois, da tradicional concepção criacionista personalista, assente na perfectibilidade do Mistério de Deus e na eterna e permanente acção criadora como força benigna de mais ser em que toda a realidade do Universo é a própria actividade do pensamento divino que, na exuberância do seu Ser omnipotente, cria toda a multiplicidade por infinito amor e misericórdia, surgindo o mundo como realidade salvífica

---

proliferação amorosa.» (Leonardo Coimbra, «Regresso ao Paraíso (prefácio para a segunda edição)», in *OC* vol. V, tomo I, p. 117.)

[255] Cf. *loc. cit.*

[256] «Já em Leonardo se relacionam amor, criação e saudade, e o texto *Jesus* oferece, a este propósito, uma teologia da saudade, podendo ser assim interpretada a acção de amor e caridade como movimento saudoso da presença divina desejando o regresso das almas e remindo-as pela acção redentora.» (Manuel Cândido Pimentel, *Da Saudade em Deus*, in *op. cit.,* p. 90.)

[257] Na perspectiva de Manuel Cândido Pimentel «O pensamento de Bruno orienta-nos para uma saudade em Deus que não é tanto a saudade que tem Deus dos seres, como se supõe ser pela queda que motivou a intervenção divina remindo a errância dos entes, mas é uma saudade da plenitude de si, de ser uno consigo mesmo, saudade da convergência e identidade última da essência pura divina com a sua pura omnipotência.» (*Ibidem*, p. 91.)

[258] António Braz Teixeira, «A evolução do pensamento teodiceico de Sampaio Bruno», in *Convergência Lusíada*, n.º15, Rio de Janeiro, 1998, p. 176.

das consciência afastadas. A cisão está na relação da perfeita comunhão entre os diversos mundos espirituais e Deus, e não no próprio Deus, entendido como um Tudo que se quebrou ou dividiu.

Esta ruptura entre Deus criador e a autónoma realidade criada não é concebível em Bruno, que entende toda a realidade como uma emanação do mesmo Espírito de Deus, embora na misteriosa diferenciação dessa cisão, pelo que em rigor, com Bruno estamos mais próximos do sistema idealista de Hegel, e talvez, por isso, se torne menos difícil defender a noção de saudade em Deus e a noção de Deus como tendo necessária saudade de si mesmo, que se sacia no momento do retorno à origem ou à unidade anterior à cisão Deus-mundo. De acordo com a ontocosmologia de Sampaio Bruno, no princípio, Deus era a Perfeição, o invariável e necessário absoluto, o espírito homogéneo e puro ou a consciência plena (o Tempo infinito e imutável), que por misterioso acontecimento sofreu uma cisão (princípio de todo o mal), separando-se dele o mundo ou o espírito diminuído e heterogéneo. O ser divino, infinito e homogéneo não permaneceu e, por um indecifrável mistério, diferenciou-se e diversificou-se, resultando uma cisão entre o Tempo puro, mas já diminuído, e o Tempo alterado ou o Espaço. A heterogénea realidade actual dos corpos e da descontínua extensão resulta dessa queda no ser divino com a consequente perda da sua omnipotência, conservando porém a pureza de essência e omnisciência e, por isso, sofrendo com o mundo a dor universal do mal e da morte, na saudosa esperança da redenção universal do final dos tempos, ao modo apocatástico origenista. O Espírito Puro do Tempo inicial e completo da eternidade de Deus, diminuído neste Universo do Tempo alterado e derivado ou Espaço material, extenso e descontínuo, aspira a regressar ao homogéneo inicial da unidade primordial, pelo que toda a evolução, incluindo o desenvolvimento intelectual e ético do homem, se dirige no sentido da absorção final de todo o heterogéneo, consubstanciando-se a acção do próprio homem na compensação da perda da omnipotência divina. O movimento, que é a característica do mundo, é o fundamento e início de tudo, constituindo-se a evolução da progressiva espiritualização da matéria, na ascensão do átomo até ao animal e ao homem, como um movimento retornista dos seres até à recomposição do remoto ponto de partida do homogéneo inicial[259].

---

[259] «A partir da diferenciação inicial do espírito homogéneo e puro, consecutivamente, decaída, a parte diversificada buscou regressar à origem. Eis porque seja que o movimento resulte o facto irredutível, característico do mundo. O movimento é o início e o fundamento de tudo, porque seja o avanço na série de formas evolutivas, com o fito final do regresso ao espírito homogéneo.» (Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão Editores, 1998, p. 240.)

Adverte Joaquim Domingues que não existe uma perfeita simetria entre o primeiro momento do *homogéneo inicial* e o último momento do *homogéneo final*, como se no fim se regressasse simplesmente ao ponto de partida, em que as emanações separadas do inicial absoluto reverteriam a ele, deixando de ter realidade própria no terceiro momento, depois de cumprida a missão transitória no tempo. Explica este pensador, que em Bruno a reintegração na homogeneidade não significa a necessidade de eliminar ou anular a realidade diferenciada da existência plural, mas sim a harmonização no Uno dessa diferenciação ou heterogeneidade actual do momento de cisão. Como diria Leonardo Coimbra, a reintegração da finita e plural realidade do exílio na eternidade da unidade da Origem já não é a mesma da comunhão primordial das almas com o divino, porque a realidade é dinâmica e o desenvolvimento histórico, na perenidade da memória e do amor, também é integrado no plano redentor, proporcionando a harmonização integral e fraterna de todos os seres distintos[260]. Mas nós consideramos que, à semelhança do pensamento regressivo neo-plotiniano, em que a simetria entre o inicio e o fim, pela dissolução da pluralidade dos seres e das pessoas no indiferenciado do Uno ou do Todo, é um dado inquestionável (como pudemos ver pelas reflexões de Eudoro de Sousa, Antero de Quental e Paulo Borges), o que está em causa no sentido triádico cosmológico de Sampaio Bruno é um movimento emanativo de Deus pela cisão de Si em *curso* e *recurso*, não sendo concebível uma realidade outra de Si criada e não gerada, não sendo concebível uma realidade que não seja ainda o próprio Deus: será um Deus que necessariamente se emana diminuindo-se e depois enriquecendo-se com a acção livre e responsável dos seres humanos, mas nunca um Deus que cria uma realidade outra por gratuidade e amor, cujo movimento de regresso à harmonização preserva a distinção ou diferença ontológica. Embora dependentes do eterno Acto Criador de Deus e chamados à plena comunhão desse Amor, na perspectiva de Leonardo Coimbra, os seres da realidade temporal são criaturas e não emanações ou prolongamentos do próprio Deus: a ruptura ou diferença entre Deus e os seres é coeterna com o acto criador, sendo a queda, uma separação da relação de comunhão e não uma cisão do próprio divino.

---

[260] «A progressão dos seres faz-se no sentido de um aperfeiçoamento, que significa sucessiva aproximação da divina essência de onde promanaram; mas a complexidade e diferenciação crescentes dos seres, a par do carácter positivo da moral, com as noções de liberdade e responsabilidade individual, mostram-se incompatíveis à dissolução da pessoa no indiferenciado. Há, pois, convergência para a homogeneidade perfeita, mas de seres diferenciados, porque incorporado seja neles o tempo e a memória.» (Joaquim Domingues, *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002, p. 89.)

Diferentemente do que acontece com a queda no criacionismo leonardino, atribuída à liberdade das almas em se separarem de Deus, aqui não podemos compreender como se deu esse mistério da diferenciação ou da queda do Espírito original num espírito diminuído, embora ela surja como uma necessidade e só por ela se justifique o mal e a evanescência da realidade plural. Para este autor, o ponto de partida não é o do Bem e da Verdade, mas do Mal e do Erro, nosso pensar e ser em seu princípio originário. O que se chama misticismo ou oração, magia ou prodígio, milagre ou profecia, ou o que os filósofos e cientistas designam por intuição, dedução ou indução, são modos de a verdade única – mas sempre para nós múltipla – revelar-se ao homem na relação com o mundo, com o espírito diminuído ou com o espírito puro. Sampaio Bruno é o primeiro filósofo português da negação e negatividade, da razão intuitiva e do tempo infinitizado: mal e erro não são apenas filhos da natureza e das formas deficientes da existência humana, estão na raiz de tudo. Por isso, a redenção não é apenas uma necessidade para os homens, para os seres angélicos e para tudo quanto nasce e morre, saudosos de uma primordial harmonia, mas também para o Deus diminuído, saudoso da unidade de si mesmo. Cabe ao homem a tarefa de libertar-se, libertando os outros seres para a harmonia última e suprema da homogeneidade perdida, colaborando com Deus no plano redentor de si mesmo que tudo abrange[261]. Essa libertação é feita pela orientação da moral cósmica, providenciada pelo espírito diminuído no impulso da emanação e na mediação da oração, no dinamismo do seu progresso físico e intelectual.

Ao contrário do Mistério cindido do filósofo da *Ideia de Deus*, que resultou da transfiguração do Bem de Platão em Mal, origem de toda a realidade material e espiritual, que só pela acção ética e desenvolvimento intelectual dos homens, pode ser redimido, o Mistério de Leonardo Coimbra, Presença do Amor criador em todo o Universo, infunde na consciência do homem, pelo sentimento da Saudade e pela Graça do seu Espírito, a lembrança da comunhão primordial e o desejo de regresso a essa Plena harmonia do seio de Deus no futuro da Glorificação universal de toda a Criação como culminar da acção redentora iniciada após o pecado dos homens com a criação temporal: no tempo perpassa o movimento eterno da Saudade que preserva os seres na

---

[261] Esta reintegração não se faz sem o socorro que o espírito diminuído presta ao espírito alterado, pela progressiva espiritualização da matéria, pelo que o fim do homem não é apenas procurar a felicidade pessoal, mas orientado pela *moral cósmica* contribuir para a evolução da natureza, libertando-se a si e aos outros seres: «O homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá para a libertação universal.» (*Ibidem*, p. 245.)

pluralidade da unidade amorosa das relações familiares e comunitárias e das relações metafísicas com o Mistério da Origem de que tudo depende e em que tudo se recria nos perpétuos laços da alteridade[262]. O destino dos seres não é a homogeneização ou a diluição na indiferenciação ideal do Todo, nem apenas o movimento regressivo à unidade primeira de si, antes da cisão, porque o sentimento da saudade, na memória dos eternos laços que nos unem ao Deus Criador, nos garante que a dádiva do Espírito nada do bem pode destruir, mas tão só elevar à plenificação da Glória num abraço redentor de Graça que eleva ao clímax a Alegria originária de que participam os instantes infantis e inocentes do nosso peregrinar.

Nas diferentes interpretações de *Saudade*, quer no seu aspecto fenomenológico, quer no seu aspecto metafísico, podemos encontrar elementos comuns que se resumem na *lembrança* de um bem perdido e no *desejo* de o voltar a encontrar, mas só pela Graça da Revelação cristã de Deus, podemos dizer que esse bem participa de um Bem Primordial que é Amor ou Deus pessoal a quem desejamos regressar eternamente. A esta noção acrescenta Leonardo, de forma platónica, a coeternidade das almas com Deus antes da queda e o facto de a memória desse passado não ser uma mera reminiscência, mas sim a complexa apropriação da experiência vivida que inclui o eco de muitas saudades[263] e muitas visões de acordo com o percurso traçado pela relação da conjugação do sentimento, entendimento e vontade humanas com a pura Graça divina: pelo sentimento da saudade imanente e transcendente o homem reconhece que o denominador comum das relações do Universo não é apenas um abstracto e ideal Absoluto, mas é o Amor que tudo origina e conserva; pelo sentimento da Graça na humildade da visão ginástica, o homem reconhece que esse Amor é Deus[264]; pela revelação da Graça de Cristo o homem reconhece que esse Deus é pessoal ou Consciência e Mistério simultaneamente imanente e transcendente, que a todos atrai para o regresso ao Centro do Coração de Luz da sua una e eterna Comunhão[265].

---

[262] «Vou falar do Mistério e lembro-me da saudade. // Penso no Desterrado de soares dos Reis. Porquê? // Homenagem a umas mãos de milagre que esculpiram a minha saudade e a minha alegria profunda? // Lembrança daquele divino Platão que já nos deu o regaço ao abrir de uma madrugada eterna.» («O Mistério», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 237.)

[263] «A minha Memória é um eco de saudade: saudade do Sol, da água, do luar, e dum céu fugidio, e daquele olhar de benção que ontem cobriu a desgraça do meu abandono.» (*Ibidem*, p. 238.)

[264] «Qual é o denominador comum dos fios do Universo? // O Amor! O Amor! O Amor! // Essa a Unidade: o Amor, Deus! // Deus!» (*Ibidem*, p. 239.)

[265] Leonardo Coimbra descreve as consciências como irmãs pela saudade edénica do coração que as gerou: «Como cada consciência é a unidade elementar *repetindo-se* em pensamento pela atracção

Para a teoria criacionista da saudade, a temporalização da realidade não surge por emanação do próprio Deus cindido de Si e não se confunde com o acto divino de criar, cuja dinâmica é intemporal na pura e permanente dádiva de ser contra o nada (unidade entre a presença divina e a criação). Sem deixar de admitir a associação da saudade com o problema da queda e do mal e sem deixar de admitir a aspiração do regresso da realidade cindida à unidade primordial, que não pode ser pensada em cisão, o essencial da teoria metafísica da saudade de Manuel Cândido Pimentel encerra uma *ontologia da diferença ontológica,* em que, o que é, é pensado na diferença, e que na diferença é pensada a ontológica unidade anterior a ela, preservando-a na diferença e alteridade do uno e do múltiplo, anterior à diferença que aconteceu pela separatividade, numa dinâmica criadora de eterna e amorosa dádiva[266].

Partilhamos igualmente, em coerência com o atrás descrito, a distinção que o filósofo açoriano faz a entre a *saudade insatisfeita* ou saudade no tempo – que pertence à ordem ontológica da separatividade ou da cisão (tal como é ilustrada pela alegoria bíblica da expulsão do jardim do Éden), no curso errante do desejo de absoluto e da esperança da salvação, suportando a angústia da dor, do mal e da morte – e a *saudade satisfeita*: «A saudade que, sem o deixar de ser, mantém nos seres gloriosos a consciência dos vínculos amorosos que os ligam à plenitude»[267]. Como conclui Manuel Cândido Pimentel, a saudade em Deus, na Alegria da comunhão escatológica da Glória do Centro do Ser, significa a graciosa dinâmica do amor infinito a preencher infinitamente a saudade, enquanto perpétua relação que conserva os seres derivados no amor criador, isto é, no desejo imperecível de permanência da unidade e da alteridade no eterno Mistério amoroso de que fluem[268].

No sentido apresentado por Leonardo Coimbra, a compreensão do homem como uma saudade de Deus, sendo uma dramática realidade temporal na vivência da Dor, também é uma esperançosa realidade transcendente, na reconciliação da memória com a espiritual casa paterna[269], cuja dinâmica relação

---

da grande unidade de que divergiu: Coração de Luz esta Unidade, com raios divergentes que são os pontos de amor das almas chispando no encontro da matéria, regressando a cantar em seus caminhos de claridade, ao grande *Sol de Amor*, que lhes é o *Centro*.» (*Ibidem*, p. 240.)

266 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *op. cit.*, p. 91.

267 *Ibidem*, p. 92.

268 «No infinito, a saudade mantém perpétuos os vínculos amorosos; possui o saber da unidade que preserva a alteridade, porque a quer eternamente.» (*Loc. cit.*)

269 «Reconciliados, como a lembrança da casa paterna, da eira do trigo que semearam, colheram e ali juntos estenderam ao bom sol paternal, partem pelos caminhos da Vida, pétalas alongadas, de pontas de fogo irradiando…» («O mistério», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 240.)

amorosa de alteridade não se apagará, porque o Amor é Eterna Relação. Em permanente atracção para o Centro do divino Sol de Amor, todas as obras do espírito humano encerram este duplo e saudoso movimento: a) do caminho progressivo ou sintético, que *cria* pela investigação científica no domínio da matéria e pela compreensão estética, ética e contemplativa ou religiosa[270], da vida, na relação amorosa com o Universo; b) do caminho regressivo ou analítico, em que a unidade elementar da consciência *repete-se* em pensamento na atracção do Coração de Luz de onde divergiu. No movimento ascendente e involutivo da periferia para o Centro, as consciências irmanam-se em excesso e crescimento e no movimento descendente dos nossos corpos as almas apenas são irmãs pela saudade edénica do coração de Unidade amorosa que as gerou[271].

Saudoso da unidade amorosa de Deus, o homem apenas tem capacidade para compreender o amor que emerge da claridade do entendimento, por contraposição à pura dispersão e separação da realidade material que no seu discurso da morte não é amável nem compreensível[272] e, nesse entendimento, reconhece-se consciência, salva do esquecimento e da morte pela Memória que tudo conserva e resgata[273]. A queda nos raios do desamor e da divergência é o afastamento do centro do Ser, sendo os corpos do Universo físico manifestação das almas afastadas, pelo que na saudosa memória desse excesso inventivo de Amor, as almas colaboram com a Graça de Deus na construção da Vida[274], cuja ascendente harmonia para o Sol das Alturas faz do homem, nas trevas deste mundo, um sorriso de melancolia e esperança, dor e amor, na demanda do Amor Imperecível[275].

---

[270] «Quando duas almas se unem com as duas mãos dum padre nosso não será a sua intersecção um beijo de luz na face divina?» (*Ibidem*, p. 242.)

[271] Cf. *ibidem*, p. 240.

[272] «A matéria não existe sequer, ela é um abstracto do nosso pensamento: é um limite que, se existisse, seria absoluta e total incompreensão.» (*Ibidem*, p. 242.)

[273] «Em frente deste Universo mortal, vivendo a morrer vertiginosamente, a nossa alma, comunicando dessa vida do Universo, pela duração da consciência e salvando-se da morte que tudo invade, pela Memória e conserva e resgata.» (*Ibidem*, p. 244.)

[274] «As almas trabalham construindo uma catedral e a luz divina chega tomando cada ogiva e cada pórtico, cada vitral e cada pedra, e faz deles uma harmonia do Verbo, um cântico de amor, uma epifania de Beleza, que os toma e anima de vida espiritual. // Cada alma é uma abelha carregando perfumes e a luz de Deus é, na colmeia, o acordar de novas abelhas, como se os aromas, tocados dessa luz, fossem de pronto a alma de uma nova vida.» (*Ibidem*, p. 247.)

[275] Para Leonardo Coimbra a saudade vem em socorro do homem e na sua sede do divino, e eleva-o pelos caminhos do Infinito: «Oh, minha saudade, dá-me as mãos nas trevas desta vida e vamos assim pelos caminhos do Infinito, como filhos perdidos da divindade na esteira ofuscante do Sol Imperecível.» (*Ibidem*, p. 248.)

Partilhando com Platão a ideia de que o drama humano se passa entre a Pátria Celeste do mundo ideal e Supremo Bem e a pátria terrena do mundo sensível[276], Leonardo Coimbra recusa, no entanto, a teoria platónica da reminiscência onde tudo é saudade e *saber é recordar*[277], para partilhar da renovada gnosiologia kantiana, afirmando que o conhecimento se dá na relação entre a experiência sensível e as categorias anteriormente adquiridas[278], não por herança fisiológica, como enunciara de forma absurda Spencer, mas através da sociedade depois de construídas pelos juízos[279]. A individual actividade judicativa criadora das categorias que a razão social conserva e transmite é a afirmação da realidade espiritual, pelo que, enquanto conhecimento sensível, significa a iluminação da matéria por essa luz do Espírito. Leonardo defende a necessidade de haver uma *função*, uma *actividade* que levante sobre o mundo sensível um mundo ideal que o excede, ou seja, «saber não será recordar mas é, pelo menos, inserir no fluxo sensível a firmeza de um juízo que o domina»[280].

A memória saudosa leonardina, ao contrário daquilo que acontece com D. Francisco Manuel de Melo e Dalila Pereira da Costa, não se identifica com a reminiscência do lugar e do tempo primordiais das ideias e das formas universalmente válidas, porque quer, no plano imanente e antropológico das contingentes realidades temporais, quer no plano transcendente e metafísico do incondicional Paraíso divino, os objectos da saudade não são meramente conceptuais e explicativos, mas resultam da interacção entre o pensamento e a experiência nas suas diversas formas de consciência e vivência: a saudade está presente em todas as experiências configuradoras do real, desde a biológica à

---

276 Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 328.

277 Descrevendo a dual teoria platónica do mundo sensível e do mundo puro das ideias, Leonardo Coimbra recusa o apriorismo da Experiência fundado na teoria da reminiscência: «No Fédon, Sócrates explica a Cebes e Símias a necessidade duma recordação de outra vida para contemplarmos as funções do nosso pensamento. No *Fedro* há toda uma escatologia. // É assim que nós fazemos juízos de igualdade, de beleza, etc. e isso implica a visão anterior do igual, do justo e do belo. // Com efeito, diz Sócrates, nós recebemos pelos sentidos tais imagens, pois que jamais vimos duas coisas iguais; é preciso, pois, que uma *visão anterior* nos tivesse dado a noção pura de igualdade para a aplicarmos dentro de aproximações ao mundo da Experiência.» (*Ibidem*, pp. 328-329.)

278 Cf. *ibidem,* p. 329.

279 «[…] afirma-se que cada indivíduo recebe do meio social as categorias do pensamento, que precedem e condicionam a sua experiência. // É certo; mas isto não suprime a necessidade dos juízos que construíram tais fórmulas. (…) Quer isto dizer que nem o hiperpositivismo suprime a necessidade de admitirmos uma função, uma actividade que, se não aplica as visões platónicas da ideia pura ao mundo sensível, levanta sobre o mundo sensível um mundo ideal que o excede.» (*Loc. cit.*)

280 *Loc. cit.*

religiosa. Para o filósofo português, o conhecimento é uma obra da Saudade onde se conjugam a memória e a actividade criadora do Espírito e do pensamento, num sentido de inovação e abertura a novas possibilidades: «o conhecimento do mundo sensível é, por um lado, a inserção da alma na mortalidade da matéria, é também, na fluência da matéria, a serena iluminação do Espírito»[281].

A sabedoria da saudade está em reconhecer, em primeiro lugar, em cada grau de ser e em cada estádio da verdade a presença daquela subjectividade mistérica, para a qual nenhuma limitação mundana nem determinação temporal têm sentido absoluto. Subjectividade essa que permite a renovação da razão e do juízo capaz de requalificar o silêncio como a via superior da compreensão que permite a contínua contemplação da liberdade divina típica da esperança saudosista. Só a *razão criacionista* e a *visão ginástica* podem ter acesso à meditação criacionista do ser e à sua Teoria da Presença e do Mistério da Graça em que reside a metafísica da saudade e o seu percurso de libertação cósmica. Como assinala Afonso Botelho, a saudade para Leonardo é concupiscente de infinito e, nesse sentido, o Paraíso perder-se-á de novo se a «reintegração não se fizer em Deus, na perfeita convivência das almas, no puro amor da Consciência divina»[282]. Para Leonardo Coimbra, «O homem há-de sempre compreender-se como uma saudade de Deus»[283], isto é, como afirma António Braz Teixeira, «saudade daquela inventiva e excedente unidade que é a essência dinâmica da realidade e o elo que nos liga à vida transcendente»[284]. O homem só compreende a espiritual unidade do amor da pátria celeste para a qual convergem todas as almas, revelada no acontecimento da Ressurreição de Cristo, pois da realidade material apenas pode ter um conhecimento científico que visa

---

[281] *Ibidem*, p. 330. Referindo que a ciência tem como postulado implícito um contacto com o mundo espiritual, Leonardo Coimbra apresenta o conhecimento como a desvelação na realidade transitória do mundo e da natureza da estabilidade da Ideia e do Espírito: «O conhecimento é, *pela função de julgar*, a revelação do mundo das dimensões físicas da indestrutível realidade duma dimensão espiritual. // Eis porque o conhecimento foi sempre tocado de sagrado e em torno do conhecimento circulam as ideias do pecado original.» (*Loc. cit.*)

[282] Afonso Botelho, «Sentimento e pressentimento da Saudade», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (org.), *Filosofia da Saudade*, p. 303.

[283] «Mistério», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 241. Referindo que o homem só pode compreender o Espírito e nunca a matéria em que exerce vontade de domínio pela inteligência científica mas da qual não tem uma compreensão amorosa, Leonardo Coimbra apresenta o homem como uma amorosa saudade de Deus: «Nostalgia do divino, raio de Sol eterno, o homem só compreende a unidade do amor. Tudo quanto comunica do amor banha-se da claridade do entendimento; tudo quanto comunica da diferença entra na mudez da morte e da incompreensão.» (*Loc. cit.*)

[284] António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* p. 138.

a exploração e a posse e nunca a relação. De que Pátria nos fala Leonardo quando afirma que a saudade nasce do Éden e percorre o caminho da queda, castigo e perdão, caminho já percorrido pela saudade de Pascoaes, mas que com esta não se identifica inteiramente?

Em Leonardo, a total compreensão da saudade exige o testemunho da experiência religiosa[285], a qual para além do contacto com a vida espiritual, possibilitado pela experiência filosófica, possibilita a convivência da amorosa compreensão: a luz da saudade faz o homem sonhar com o regresso ao Paraíso Perdido, através da incarnação de Deus em Jesus Cristo, que na sua luz divina de amor trouxe à terra do exílio a presença da Pátria Celestial[286]. A queda provocada pelo pecado deixou, em saudade, a esperança do socorro que redima a criação. Um socorro que, no seu estado definitivo, veio pela Revelação divina e depois pela Encarnação de Cristo. Um socorro que veio de um Deus que habita o templo de um corpo humano e fala aos homens anunciando-lhes a Boa Nova, isto é, o caminho de regresso à Pátria celeste pelo mistério amoroso da Ressurreição. Mais que lembrança da Pátria Terrena ou do Éden mitológico do passado, a Saudade de Leonardo anseia pela Pátria Celestial do futuro escatológico, essa região igualmente inacessível à razão apenas lógica, onde avulta o Irracional, o Mistério, o infinitamente excedente e a Graça, fontes da Vida. A sociedade do homem adâmico, perfeita e unida, 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»[287].

Eco na consciência individual de uma deficiência congénita da própria natureza, porque nenhum bem finito consegue saciar a sua fome, a saudade é uma experiência vital, concreta, originária e fundamental[288] de uma realidade

---

[285] Leonardo Coimbra considera que a experiência religiosa cristã é a mais nobre expressão da Saudade: «Mas há uma religião, que é a mais alta e nobre expressão da Saudade, porque apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito. // É o cristianismo.» (Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 335.)

[286] Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 336; Cf. Afonso Botelho e António Braz Teixeira (org.), *Filosofia da Saudade*, p. 304.

[287] «Mistério» in *OC*, vol. V, tomo I, p. 246.

[288] De que todas as outras são ressonâncias diversamente objectivadas. A saudade é uma *lembrança activa*, um impulso íntimo e vital que dá origem às experiências e actividades científicas, artísticas, éticas, filosóficas e religiosas, ainda antes que o homem tome clara consciência do seu ser de natureza. A sombra da saudade sem limites mede o nosso desejo de vida eterna e infinita, uma eternidade que nada aniquile e tudo conserve, não constituindo, contudo, por si só, uma Filosofia, na medida em que tem de atender às instâncias racionais que, ao limite, decidem e ajuízam do seu valor de realidade. No entanto, a história portuguesa conferiu-lhe um estatuto de sentimento ou emoção filosófica, na medida em que se tornou a experiência mais directa e

metafísica nos seres finitos[289], denunciando não apenas uma carência ou ausência particular e concreta, através dos bens finitos, mas também uma ausência de qualquer coisa que transcende a realidade visível do mundo. O homem está envolvido numa sombra de Saudade, porque no seu corpo há opacidades que resistem à luz do espírito[290] pelo que, aparentemente, as únicas formas de suprimir a saudade seriam suprimir o espírito, o que é impossível como o demonstram as tentativas materialistas que não podem abdicar da actividade espiritual do juízo[291], ou suprimir as opacidades do corpo, o que só é possível pela acção gloriosa de Deus, mas como adverte Leonardo Coimbra, mesmo no estado espiritual da gloriosa *visão beatífica* não seria possível suprimir a Saudade «porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse e do amor»[292].

Como vimos anteriormente, a partir da perspectiva criacionista de Mistério e de Saudade, é possível legitimar a noção de saudade no coração da relação eterna de Deus com os seres, em que os homens, na eterna alteridade da Unidade divina, são seres de saudade no perpétuo e excessivo movimento de inventivo amor[293]. Mistério de que nós sentimos saudade, não como realidade enigmática, que se desfaz com o regresso à Origem na plenitude da Verdade e do Bem, mas como Mistério pelo excesso da sua acção criadora, que infinitamente tudo garante e sustenta, em que a satisfação do desejo amoroso não se dá pela posse de uma diluição no Absoluto indiferenciado, mas pela harmoniosa relação da Vida celestial, que pela dádiva da Graça nos recentra

---

acessível à alma lusíada a partir da qual se foram erguendo as elaborações filosóficas realistas e vitais, ao arrepio de reflexões redutoramente intelectualistas e abstractas. Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 377; p. 389. A saudade é um fenómeno originário: «O homem nasce e a sua vida interior desperta em desejo do regaço materno.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 321.)

289 Que Aristóteles traduziu pela doutrina do acto e potência. Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 389.

290 «É que ao homem é tão impossível libertar-se da Saudade como da própria sombra.» («Sobre a Saudade», *OC*, vol. V, tomo II, p. 332.)

291 Descrevendo que toda a ciência labora sobre uma imensidão de relações espirituais, Leonardo Coimbra apresenta a impossibilidade de suprimir o espírito: «As próprias doutrinas materialistas não são capazes de nos libertar da Saudade. // Elas são, com efeito, falsas, pois que a dimensão espiritual se afirma no juízo e a ciência é uma obra da função de julgar […]» (*Loc. cit.*)

292 *Ibidem*, p. 333. Nesta afirmação Leonardo reconhece que o homem é criatura de Deus, distinto de Deus, e nunca será Deus, ficando preservado o seu carácter dinâmico de Mistério, que nenhuma razão e nenhum progresso gnosiológico poderá desvendar em absoluto.

293 «Assim somos todos nós no coração de luz da Unidade: beijinhos de água, sorrisos de saudade.» («Mistério», *OC*, vol. V, tomo I, p. 248.)

no convívio de plena e imortal Alegria. Seremos sempre mendigos do saudoso Amor divino, fonte da eterna Vida em que somos e nos recriamos e isso, em vez de fazer de nós seres diminuídos, faz de nós seres exaltados na superabundância da presença amorosa de Deus.

No pressuposto de que compreender é amar, o filósofo criacionista afirma que a matéria nada tem de amável[294] e que a evolução do Universo meramente físico, sem o socorro espiritual, é uma evolução para a Morte, e a evolução do Universo espiritual na humana unidade corpórea é uma evolução para a Memória e para o Amor que tudo conserva e resgata[295]. A Unidade desta oposição dá-se no facto desta matéria ser aqui considerada como não existente, isto é, considerada apenas como limite ideal de uma tendência separatista de degradação das almas para um estado de adormecimento e imobilidade que nunca se concretizou[296], pois este afastamento do centro amoroso do Ser significa apenas uma *menor presença*, isto é, uma ausência até quase ao limite do nada em que ainda chega o abraço unitário do Amor, que num beijo de luz tudo transforma em vida: «A matéria é uma tendência que jamais se realizou e que leva no seu seio a vontade oposta a trazer para a Unidade a parcela que se afasta»[297]. Podemos daqui concluir que a glorificação divina do corpo, de que nos fala o autor, citando a noção paulina de espiritualização escatológica dos corpos ressuscitados, significa o pleno acordar para a vida do espírito infinito desta sonolenta tendência materializante, acordar esse que teve como último despertador o relâmpago do Calvário de Cristo, que na sua relação amorosa

---

294 Cf. *ibidem*, p. 243.

295 Cf. *ibidem*, p. 144. «O universo físico é uma evolução para a Morte, quer dizer, para o equilíbrio dos potenciais, para o segredo das energias em repouso. // Estas ou se diversificam gastando-se numa nova queda para a morte, ou são o eterno e mudo segredo duma intimidade que não se exprimiu. // De modo que o Universo meramente físico, desajustado de um socorro espiritual, é a queda das energias, o correr dos acontecimentos pelas linhas geodésicas, ou caminhos da Morte.» (*Ibidem,* p. 243.)

296 Leonardo Coimbra recusando o absoluto do mal e do pecado, isto é, o absoluto da separação do Amor e da consciência recusa o dualismo radical entre Ser e Nada, tudo situando na relacional dependência do Ser e, nesse sentido, estabelece uma analogia entre Deus e Satanás: «Como pode a doença corromper a Divindade? Satanás será um tumor maligno arrancado ao sofrimento de Deus? // Se a matéria existisse mais que como um limite duma tendência, isto é, como seu índice, então o Diabo seria como a imperfeição de Deus, como um joanete extraído dos pés de Apolo, uma verruga do nariz de Palas, um pensamento de ódio do coração de buda ou Cristo. // Não existe Satã, porque não existe a matéria. // Esta é a tendência sonolenta e separatista das almas; aquela é a vontade que anima essas tendências.» (*Ibidem*, p. 245.)

297 *Ibidem*, p. 245. «Descreve o autor: «O Universo físico é um tombar das pluralidades descendentes da matéria para o mais baixo nível, para um repouso onde a unidade de um só querer elementar vai para sempre sumir as tendências degradadoras.» (*Loc. cit.*)

do homem pecador com o homem adâmico resgatou as almas pela acção da Graça para a Unidade Inefável do seio de Deus, fonte de Alegria e Vida[298]. A Unidade é o Amor e o Amor é Deus, Coração de Luz de que as almas são saudade. Almas de que a natureza no seu espraiamento de vida e movimento é expressão saudosa[299].

Como adverte Manuel Barbosa da Costa Freitas, sublinhando a perspectiva cristã da saudade leonardina, não é regressando a uma alegada realidade estática ou inactiva que nos libertamos da dor saudosa inerente ao amor humano, mas sim, caminhando e prosseguindo numa tensão para o futuro, e, dessa maneira, através de perfeições particulares e relativas, o homem, no reconhecimento da precariedade da sua vida e pelo desejo e vontade essencial, procura esperançosamente a Presença total, a Beleza absoluta, o Bem e a Verdade[300]. É este sentimento que mantém o equilíbrio da alma lusitana entre os excessos do optimismo ingénuo de todos os messianismos temporais e o pessimismo exaurido que se reflecte no abatimento e desespero. Pela saudade o português torna-se nómada do ideal e itinerante do espírito e sem esse movimento de pressentimento do Mistério e caminho em sua procura, a vida perde entusiasmo e encanto, esmorece e morre[301]. Reafirmamos assim que, em todas as suas formas, a Saudade é o sentimento em nós de uma Unidade ou Relação desfeita, quer em termos meramente imanentes e psicológicos, quer em termos radicalmente ontológicos e metafísicos. A saudade revela o que há em nós

---

[298] A partir da sua teoria de involução das almas da periferia do Ser, para o centro Infinito, descreve Leonardo este acordar pelo amor de Cristo da tendência materializante nos seguintes termos: «O amor que levasse uma piedosa simpatia até à matéria, acordando-a, faria o resgate das almas, incendiando de pronto ao vivo lume da alma os astros da amplidão.» (*Ibidem*, p. 246.)

[299] Referindo-se à Natureza como uma imitação das almas que se buscam ou se afastam, Leonardo interroga «Que diferença há entre uma alma e aquele campo de lírios brancos, onde zumbe a nota vermelha dum insecto ou dum desejo?» (*Ibidem*, p. 241.)

[300] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 379. «[…] é a saudade que dá à alma portuguesa o apurado sentido da transitividade e precariedade desta vida e a lança nas aventuras heróicas dos descobrimentos e conquistas como lhe dá conforto e alento nas horas amargas da derrota e da desgraça. A Saudade mantém sempre desperta a consciência destes binómios, como ingredientes do momento que passa: ausência-presença, tristeza-alegria, desejo-promessa, frustração-esperança, angústia-certeza.» (*Ibidem*, p. 389.)

[301] No intervalo entre os voos heróicos da aurora e as noites cerradas da desgraça, que a Saudade encerra, cabe todo o Cristianismo com as três grandes virtudes Fé, Esperança e Caridade (que em Leonardo tem os sentimentos correspondentes da Graça, Alegria e Dor, respectivamente), Cristianismo que é lugar metafísico da própria Saudade: «É a esperança que dá a vida eterna em promessa, a vida plena e permanente, na certeza da Fé, na presença do amor em efectivas obras de Caridade. A esperança exige pois uma contínua vigilância, uma constante tensão, uma ascese e heroísmo para que o Mistério, que de longe nos acena envolto nas asas da Saudade, sempre nos encontre disponíveis.» (*Ibidem*, p. 390.) A este propósito cf. *RHHS*, pp. 72-73 [79].

de inacabado e imperfeito, constituindo-se no gradual e dramático esforço da ciência, da filosofia e da arte, em repor a Unidade fundamental que não será de absorção ou aniquilamento mas de plena harmonia e convivência social[302].

No entanto só a experiência religiosa transfigurará essas vitórias incompletas do contacto tangencial com a Realidade Absoluta ou Consciência que pensa e contém todo o Universo, ao inserir-nos antecipadamente no caminho da vitória final da Vida sobre a morte, da perfeição sobre a finitude, da eternidade sobre a precariedade, através da misteriosa experiência redentora da Revelação, Incarnação e Ressurreição de Cristo, prefigurando a plena transfiguração das novas terras e novos céus. A religião cristã apresenta o homem nessa viagem saudosa de morte, doença e dor[303], em que Deus se revela como Pai de fraternal piedade que ilumina os caminhos para permitir o regresso à verdadeira e infinita Pátria Celestial[304]. À certeza da existência da actividade consciente que, enquanto parcela da realidade, é condição de qualquer categoria de pensamento e da qual se conclui a certeza da existência de uma Consciência que criou a harmonia do Universo – pois do menos e finito não pode sair o mais e infinito senão pela acção transfiguradora de uma nova Criação –[305], acresce a certeza do conhecimento, pela proporção entre a actividade pensante do homem e a realidade mais vasta que a antecede e que a Consciência contém[306], na qual se enuncia a saudade da Pátria como Origem e força genésica. No drama da existência e perante o grito de socorro do homem miserável, entregue à solidão do seu abandono, chegam luzes de salvação e comunicação espiritual em factos concretos e, nesse socorro, o homem, que já se reconhecera em relação com a

---

302 Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra», in *op. cit*., p. 389.

303 Cf. «Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 335.

304 Cf. *ibidem*, pp. 341-342.

305 A partir da evidência da actividade consciente cognitiva que não pode ser originada por si mesma, Leonardo Coimbra afirma a certeza da existência real e não abstracta de Deus-Consciência: «Logo a realidade implica a existência duma Consciência que criou os mundos das harmonias siderais de que os Pitágoras e os Newtones vão descobrindo uma ou outra nota. // O Deus-consciência é a primeira certeza de cada ser pensante, certeza universal daquela universalidade distributiva que é opulenta e concreta e não da tuberculosa universalidade abstractiva.» (*Ibidem*, p. 341.)

306 Firmando a efectividade da actividade cognitiva das consciências na Consciência que tudo contém, Leonardo recusa qualquer cepticismo, afirmando a validade do conhecimento pelo mínimo de proporção com o real, embora isso, como também já analisámos, não possa significar uma adequação absoluta, pela própria natureza de excesso que a consciência Criadora encerra: «Se um alimento nos faz crescer é porque contém a química de que carecemos, se conhecemos é porque há proporção entre as consciências, as nossas entre si e cada uma com a Consciência que a Realidade implica.» (*Loc. cit*.)

Consciência, identifica o âmago dessa harmonia no amparo concreto de uma amorosa relação em que Deus se revela como Pai misericordioso[307].

Ao facto da miséria humana, nos absurdos da fragilidade e injustiça do mundo, acresce o facto do Acto Infinito do amor criador, no Verbo revelador do cristianismo histórico, que sendo contingente e circunstancial, se garante pelas consequências, tal como a verdade das hipóteses científicas, pois os homens, perante a morte, glorificam-se em Cristo na serena e reconciliada contemplação da plenitude celestial e, perante o mal, transfiguram-se no Espírito pela acção de misericordia e de justiça na saudosa esperança da Paz eterna do Pai[308]. Na perspectiva de Leonardo Coimbra, através da Saudade o homem é reconduzido à sua pátria de origem, isto é, à sua nativa condição ontológica de criatura de Deus: «Jesus é a saudade de Deus e do homem unindo-se num ósculo; ele é, no próprio encontro dos lábios, o sorriso e o beijo flutuando em graça. Trouxe o Céu à Terra e agora as almas dos que o amam são já na Terra um pedaço do Céu»[309].

Como podemos verificar, ao contrário de Sampaio Bruno, em Leonardo Coimbra, o sentimento saudoso não se insere no âmbito de um mistério tenebroso e opaco na origem do que somos, um Deus que sofreu misteriosa queda e para cujo resgate trabalham no Universo as consciências, em sábia e amorosa cooperação[310], mas remete-nos para o Irracional, enquanto essa razão cósmica ou *Natureza mais originária*, que supera a razão humana em seu processo finito sem

---

[307] O filósofo português descreve desta maneira a passagem da experiência estritamente filosófica do Ser para a experiência metafísico-religiosa em que a Consciência, de que se tem Saudade, se apresenta como Pai: «[…] Então o homem que já se sabia em relação com a Consciência, vê a constante dessa proporcionalidade, o módulo daquela harmonia, em termos de amoroso amparo, de força soberana e amante, e Deus é Pai.» (*Loc. cit.*)

[308] A saudade humana perscruta o caminho da felicidade: «Um grande relâmpago brilha em sua Noite: há dias de Céu nas terras da Palestina e ao clarão aceso no Infinito responde o faiscar da Saudade em todas as almas a caminho do Regresso. // E a Vida é assim o próprio rasto da Saudade.» (*Ibidem*, p. 342.)

[309] *J*, p. 280 [77]. Foi o próprio Deus que desceu à Terra e fez-se de condição humana para elevar a criação à origem divina: «a luz dessa Saudade fez-se relâmpago de amor, unindo a terra e o céu, trazendo à terra do exílio e à carne pecadora do homem a presença da Pátria celestial.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 335.) A visão do cristianismo, como religião suprema da saudade, leva-o a recusar o retornismo do *Regresso ao Paraíso*, em que o Paraíso reencontrado será de novo perdido, para ser procurado e atingido numa busca interminável. A saudade é o sinal transcendente de que ao homem está prometida «a reintegração em Deus, em perfeita convivência das almas no puro amor da consciência divina» (António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 126.)

[310] Cf. *ADG*, p. 112 [116]. O renovado platonismo de Bruno apresenta um universo que se resolve em ideias, subindo a realidade em essência, e com ela o próprio Deus cindido e diminuído, à medida que as ideias sobem em compreensão e beleza: «Deus amante e amado, unidade de amor e aspiração, que, através das consciências, se vai elevando, subindo e resgatando.» (*Loc. cit.*)

a contradizer e que significará a Presença de Deus-Consciência. Este Mistério é a Realidade, enquanto Razão cósmica infinita e activa. É um Irracional, que não pode ser quantificável nem qualificável, apresentando-se como um permanente excesso sobre todos os seres e fenómenos. O Irracional surge-nos com a razão cósmica, razão mais funda, mas não estranha à razão humana: a razão cósmica cria a razão a que acedemos, isto é, a limitada ordem visível, bem como a menos visível harmonia a que somos chamados a pensar. O Irracional é o íntimo ser das coisas, Inefável e Inominado, ou seja, é o âmago de toda a razão, o sentido primordial que a razão pressupõe e de que se nutre, onde a palavra filosófica defronta sempre a sublimidade do silêncio e se detém como a poesia e a religião[311].

Isto significa que a razão saudosa do mistério primordial não é apenas solar, à maneira de Amorim Viana, mas também encerra o Irracional, por excesso, o «alvor do Nada», o «Inominado», dito ainda de outra maneira, a razão cósmica é o irracional que em nós cria a saudade da razão e da ordem. A razão cósmica é a razão de ser, enquanto que a razão humana é a razão de conhecer e o vínculo entre uma e outra é dado na Revelação e efectividade da vida religiosa que tem no acontecimento da Graça o seu reconhecimento divinizador, isto é, o momento de erradicação, justificação e compreensão da existência do Mistério e do Mal, realidades que deram à filosofia e poesia o seu carácter redentor. Pelo contributo da Revelação e da reflexão teológica (experiência religiosa) é possível passar da consideração de um Princípio matricial misterioso e irracional para a afirmação de um Deus Consciência que é Pai, Criador da realidade, e para a afirmação do conhecimento humano como mínima adequação do pensamento à realidade (que ainda assim não é a *adequatio* medieval), possibilitada pela analogia entre pensamento e ser, que por sua vez é sustentada por essa divina ou originária e fundante realidade criadora do Espírito[312]. No reconhecimento da íntima relação entre a fé e a razão, Leonardo admite que a Revelação configura essa infinita caridade, essa iluminação em que Cristo se afirma o Caminho, a Verdade e a Vida, em que o Além de que temos Saudade, mais que um lugar é um estado de alma, que pode desde já ser antecipado na Esperança da Felicidade dada pela Graça[313].

---

311 Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, p. 120.

312 Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* p. 138.

313 Para Leonardo Coimbra «com o cristianismo faz-se uma descoberta que jamais morrerá: o reino espiritual está semeado no coração de cada homem, Deus é Amor e vive já em todo o coração universalmente amante.» («O dia da Saudade» in *OC*, vol. VI, p. 100.)

Capítulo 3

A Graça da acção redentora

A Presença escatológica do Mistério no exílio da cósmica e nostálgica realidade da vida mortal, realiza, na mediação da mistérica visão ginástica, a Esperança no integral regresso à Pátria futura.

3.1. A experiência noético-emocional da Graça e o acto criatural de socorro da Redenção divina: a graciosa sensação da liberdade e do excesso do Espírito na dramática reconquista da Unidade perdida

Concluímos assim que, na maioria dos textos de Leonardo e em coerência com a sua ontologia, a Saudade pode aplicar-se não ao acto divino, invisível e amoroso da primeira criação, mas ao mundo visível que resulta de uma segunda criação, isto é, que corresponde ao acto criatural da queda separatista onde a Presença de Deus significa já no tempo a obra redentora do Amor, transfigurando o Universo numa graciosa sociedade cósmica, activa e integralmente livre, por contraposição com as concepções mecânicas e deterministas[1], desenvolvendo-se em permanente excesso e «em saudoso exílio do seu sonho angélico»[2].

Neste âmbito, a imagem da infância convertida num símbolo da Idade de Oiro aponta para o desígnio metafísico do desejo de Regresso ao Paraíso Perdido da plenitude celestial anterior à queda[3]. A imagem bíblica do Jardim das

---

1 Explica Leonardo Coimbra: «Em nenhum caso existiria, pois, a graça, se o Universo fosse um mecanismo, uma mera necessidade, uma absoluta actualização. *A Graça é o sorriso da liberdade*.» (*ADG*, p. 146 [173].) Manuel Cândido Pimentel realça o carácter de fraterna liberdade do Universo: «Pela Presença, o universo tornou-se monadologia, isto é, sociedade cósmica, de fraterna companhia, vivendo a esperança no Amor de Deus.» (*OILC*, p. 581.)

2 *PFAQ*, p. 444 [268.]

3 Manuel Cândido Pimentel refere-se à saudade do Paraíso nos seguintes termos: «A imagem adâmica fala-nos do ser da saudade insatisfeita e da cisão ontológica, errante e incessantemente procurando bastar a sua fome de absoluto, suportando, no devir, o trabalho, a dor, a angústia, o mal e a morte. A expulsão primordial significou a instauração do tempo e da história, e, por isso, uma parte importante do saudosismo português, do Pascoaes *do Regresso ao Paraíso* a Afonso Botelho, veria no bíblico Jardim das Delícias uma das representações mais universais da odisseia

Delícias, a que Leonardo associa a infância humana[4] ou a existência poética da primeira criação, não é mais que uma representação da «odisseia espiritual da saudade – o regresso do ser humano decaído à idade anterior à queda, numa aspiração saudosa do infinito criador»[5]. Afirma Manuel Cândido Pimentel que em Leonardo este redentor movimento iluminante e misterioso da Graça, que significa a visão em Deus, encerra uma razão criacionista, isto é, uma razão comovida, poética, revestida de invenção amorosa numa «permanente intersecção judicativa, intuitiva, axiológica e emocional, vias consagradas de onde desponta a via do acesso ao ser integral»[6]. Trata-se de um juízo envolvido pela visão em graça, ou seja, um «juízo saudoso ou juízo que pensa o divino com movimento de saudade»[7], permitindo à inteligência que pensa o ser, libertar esse pensamento da dor agónica, substanciando-se na esperança do Infinito. Porque esta saudade é uma anamnese criadora[8], sem se fixar no tempo aginástico, encerra um futurante dinamismo messiânico, cuja consumação se situa no plano da soteriologia e escatologia[9] em que «pensando o ser, o pensamento envolvida e comovidamente pensa Deus»[10].

Em Leonardo a saudade desenvolve-se para a perspectiva redentora católica, afastando-se em definitivo da saudade panteísta de Pascoaes, apontando para um «reintegracionismo saudoso dos seres, que tem o seu foco no mistério da Ressurreição, muito distinto do reintegracionismo dos seres em Bruno, para quem o próprio Deus necessita da reintegração»[11], naquilo que podemos

---

espiritual da saudade – o regresso do ser humano decaído à idade anterior à queda, numa aspiração saudosa do infinito criador.» (*OILC*, p. 573.)

4 Onde o autor situa a Alegria originária, sendo a segunda proporcionada pela Graça ou Redenção, porque «A criança é anterior ao pecado das criaturas» e nesse sentido, «conservar a infância é qualquer coisa como guardar um sinal da origem.» (*ADG,* p. 48 [14].)

5 *OILC*, p. 573.

6 *Ibidem*, p. 574.

7 *Loc. cit.*

8 O criacionismo não rejeita o platonismo e como tal, «É claro que sendo a alma um peregrino do inteligível, a sua pátria é o mundo das ideias, a sua alimentação é a ideia, e a sua actividade será o esforço da *anamnesis*, o verdadeiro saudosismo em busca do lar e pátria que a luz difusa do Sol inteligível esparsa na matéria jamais deixará esquecer.» (*RHHS*, p. 31 [16].)

9 A este propósito refere-se Pinharanda Gomes: «A saudade guarda três instantes do ser: a memória da origem, a consciência da queda e a vontade da ascensão. A saudade conhece, no homem, e para o homem, o contraste do exílio terreno com a pátria celeste. Eis quanto basta para que, na filosofia leonardina, a saudade se revista não somente de um cariz existencial e passadista, mas de um carácter futurante, messiânico, e, pois, de um dinamismo teológico.» (Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 100.)

10 *OILC*, p. 575.

11 *Loc. cit.*

caracterizar de um fatal movimento de regresso dos plurais, sem respeito pela liberdade e imortalidade pessoais. Este saudoso regresso católico à unidade integral, à madrugada da Vida celestial, de que a infância terrena é imagem e de que a visão agraciada anuncia, exprime-se em Leonardo Coimbra nos seguintes termos: «as madrugadas eram aleluias, gritos de ressurreição da vida afirmando-nos reiterativamente dentro de nós e da vida universal, banhando--nos no tonificante choque das suas ondas; e o Fim é a ressurreição integral e o abraço totalizante da vida»[12]. Trata-se, no entanto, de um heterodoxo regresso católico ao Paraíso de Deus, pois no criacionismo a ressurreição universal para o original amor de Deus não significa apenas a escatológica comunhão fraternal do Fim, mas significa o regresso à preexistente unidade primordial do Princípio, antes da queda, que não é a queda do Paraíso terreno, tal como a configuração do real, mítica, filosófica e religiosa, durante tantos séculos preconizou, mas queda do Paraíso celestial do Amor criador para o qual vão agora os homens, glorificados pela Graça, depois da morte terrena.

A Graça é concebida pelo criacionismo leonardino como a noção ontológica da infinita e absoluta Presença do livre Amor divino, manifestando nas forças criadoras da realidade temporal o sorriso do seu desinteressado excesso, em ascendente percurso de espiritualização para o Paraíso Perdido da plenitude celestial [13]. Captável na unidade do pensamento com a experiência e da razão com a emoção, apresenta-se ao homem que olha o Universo a partir do centro amoroso de Deus, no sentimento da *liberdade* e da *presença universal* (estado de graça), sendo identificada por Leonardo Coimbra com a evangélica presença do Espírito Santo, que, sem qualquer determinação, sopra onde e como quer[14], e com a noção cristã de Providência divina, enquanto fundamentação última da realidade que tudo dirige para a glória do Reino escatológico: «A Graça é a apreensão do universal no particular, e, quando o primeiro sorriso infantil lauriza uma face, é a providência amparando a fraqueza, o anjo-da-guarda que está vigilante»[15]. Na sua dimensão cósmica e objectiva, enquanto acção benevolente do amor transbordante de Deus – presente na ordem do Universo

---

[12] *RHHS*, p. 62 [60-61].

[13] Cf. «A graça repousa e perpassa, de larga túnica flutuante, no cósmico abraço dos mundos.» (*ADG*, p. 143 [167].)

[14] Referindo-se ao Universo como suspenso da palavra criadora de Deus e às obras cristãs como concreções da Graça, Leonardo Coimbra afirma a sua liberdade espiritual: «[…] sendo a Graça um vendaval de Espírito, necessária é uma completa transmutação para que a obra possa ser da mesma família. (…) A obra parece determinável e mensurável pela inteligência; a Graça é livre – o Espírito sopra onde quer e como quer.» (*VFV*, p. 206 [33-34].)

[15] *ADG*, p. 146 [172-173].

desde o acidente ao máximo dom de Cristo e da sua obra – [16] e na sua dimensão subjectiva, enquanto liberdade de que o homem possui – presente pela gratuita e excessiva atitude de paz e conforto nas crises mais agudas da vida –, a Graça é a presença da Alegria criadora na unidade da realidade social do Universo[17], tudo conduzindo para a realidade escatológica e definitiva de Cristo, em que se cumpre o plano criador e salvífico de Deus.

Sem se referir directamente ao tradicional debate teológico cristão sobre a mediação da presença de Deus através de diferentes classes de graça (criada ou incriada; habitual e actual), Leonardo Coimbra partilha a consensual noção filosófica cristã de que esta presença divina, a que se deve o ser de todo o Universo, dá-se também no homem de forma pessoal, de acordo com a sua própria condição criatural querida pelo Criador, e partilha a noção de que a plenitude desta participação do homem e do mundo no acontecimento escatológico da salvação ou divinização, dá-se pela acção do Espírito Santo de Cristo ressuscitado[18], na mútua colaboração com a acção livre do homem, liberdade esta também radicada na liberdade fundante desse mesmo Espírito. Para Leonardo Coimbra, a Graça é o gratuito socorro de Deus ao homem e ao mundo, pela mediação do *Logos*, na unidade da criação temporal e da redenção, para os elevar à realidade sobrenatural e definitiva da Vida plena e imortal do Reino de Deus: a presença da Graça ou do amor de Deus, que tudo sustenta e a que se deve a possibilidade do homem realizar as boas obras, não elimina o livre-arbítrio do homem, mas é sua condição. Pela Graça, que é fruto da liberdade divina, o Universo é integralmente livre[19], resultando as tentativas niilistas da escravidão e da tirania[20], dessa mesma liberdade que dá às almas a capacidade de acções boas, mas também de acções más[21].

---

[16] «A Graça, sendo o sorriso do Universo, que se possui e ama, pode revelar-se no acidente e no indivíduo, no ponto e no instante. // Na agilidade contente do movimento infantil, ou na microscópica magnificência duma diplomacia, trabalha uma força, que, sob o Oceano e o Céu, sem esforço nem diminuição, desdobra o infinito do seu poder, sobrelevando a obra.» (*Ibidem*, p. 144 [169].)

[17] «A Graça é, no indivíduo, a presença dum Infinito de qualidade, que tudo abrange e excede. (…) A Graça é o próprio Universo que é presente, por dentro e em espírito, em cada parcela – átomo, mundo ou criatura.» (*Ibidem*, p. 145 [170-171].)

[18] «O que importa, o que salva é o Espírito; a salvação está somente na Graça de Deus.» (*Ibidem*, p. 186 [238].)

[19] Cf. *ibidem*, p. 147 [174].

[20] «Os dois escolhos da liberdade humana são a escravidão e a tirania.» (*Loc. cit.*)

[21] A alma, enquanto ser, é livre: «A alma humana é um ser, tem actividade própria, é livre.» (*Ibidem*, p. 157 [190].)

Evitando o panteísmo, Leonardo não afirma a identificação entre Deus e a realidade, mas socorre-se da noção mediadora de Graça que perpassa o cósmico abraço dos mundos – pela *corda da fé*, como lhe chama Afonso Botelho[22] – para reafirmar a origem divina da harmonia e proporção existente nas criaturas, manifestando a unidade que a pluralidade das criaturas encerra na unidade da sua ordenada coexistência[23]. A Graça revela-se no acidente e no indivíduo, sendo em cada forma a presença de Deus, que tudo cria de maneira livre e renovada e tudo sustenta na cósmica relação dos seres, de que sentimos a incomensurável vastidão e complexidade: «A Graça é a sensação da liberdade, porque é, em cada forma, a presença do Infinito, que a criou e sustenta»[24]. Se a Alegria era a realidade do Ser plenificada, isto é, a nossa realidade imediata, e a Dor era essa Unidade fragmentada e dispersa, a Graça é a reconquista dessa Unidade, configurando um novo sentido de Alegria, já não apenas imediata mas também dramaticamente conquistada[25]. Para Leonardo, sentir a graça significa ver o próprio Mistério de Deus, e nesse sentido, o autor apresenta o santo como aquele que na sua vida, nas suas acções e pensamentos, manifesta essa presença da amorosa unidade: não só pelo fundamento divino da sua existência corpórea, como também pela resposta ética à atracção do amor criador. Uma presença que se revela em actos que excedem a necessidade da utilidade, o limite da forma, do Tempo e do Espaço[26]. Porque o Universo não é mecanicamente determinado, mas sim uma sociedade activa penetrada pela Graça, é integralmente livre e, por isso, a sua realidade tem um duplo aspecto,

---

[22] Referindo que no mistério cristão da Palavra da Revelação – palavra que revela-se e volta a velar-se, expressando a incomunicabilidade imediata entre o mundo divino e o humano –, e no mistério do sacramento – que é um sinal visível que tende a tornar-se definitivo, diminuindo o seu significado transcendente –, o que há em comum é o movimento de união amorosa entre os dois mundos, José Marinho considera que a corda da fé dessa misteriosa ligação tem a sua representação mais expressiva e simbólica do século XV na pintura do *Ecce Homo*: «Há períodos da história em que os limites dos dois mundos são conhecidos e o segredo da sua harmonização também. Para nós, o período em que tal aconteceu foi este século que coroou o decurso de um longo tempo de saber luso, tocado pelo cristianismo de cistercienses e franciscanos.» (Afonso Botelho, *Ensaios de Estética Portuguesa. Ecce Homo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, p. 70.)

[23] Cf. *ADG*, p. 144 [168].

[24] *Ibidem*, p. 144 [169].

[25] Cf. *ibidem*, p. 145 [170]. «A Graça é, antes da Dor, o sorriso da Alegria; é, depois da Dor, a Unidade reconquistada boiando sobre os destroços, que, por ela, tomam um novo sentido de Alegria, um lúcido corpo de drama, um valor de relevo e exaltação.» (*Loc. cit.*)

[26] Cf. *ibidem*, pp. 146-147 [173-174].

por um lado é contável e descritível e, por outro lado, é infinita e inominada, enchendo o nada de forma contínua e permanente[27]:

> A Realidade é portanto um Irracional criando a razão e a ordem; Irracional porque nenhuma quantidade a pode medir, nenhuma qualidade a pode esgotar. Não quer dizer que a Realidade seja estranha à Razão, mas sim que a Razão cósmica é infinita e activa, e o Universo uma criadora Razão plural, isto é, uma sociedade, um conjunto unificado, um sistema de eficazes actividades[28].

Na Graça sentimos este irracional, esta liberdade e este excesso do Espírito que paira sobre as criações, não apenas por causa do pecado e da queda das almas e dos mundos, mas, mais radicalmente, para sustentar essas criações, evitando que se desfaçam no nada, e para as elevar a Deus, na forma perfeita da sua una realidade material e espiritual. Nenhuma criatura pode regressar à vida plena de Deus sem a Sua acção graciosa ou presença santificante: um regresso para a consumação plena da nova criação que, na perspectiva cristã da relação pessoal com o mistério de Deus Uno e Trino, começa na reconciliação com Deus Pai, pelo livre assentimento à presença do Espírito de Cristo[29], e na relação fraterna com os outros homens e os mundos[30].

No âmbito da fundamentação espiritual e irracional da criação, que é sustentada pela presença graciosa da liberdade de Deus, Leonardo considera que o movimento é a afirmação metafísica da realidade social do Universo, da qual conhecemos os seres e os fenómenos. Nos fenómenos o movimento é determinista e nos seres é livre. Na linha de Poincaré, Leonardo afirma que a alma é um ser que tem actividade própria, não se reduz a um processo causal ou a um simples resultado de motivos exteriores e indiferentes a si mesma, porque estes são já conclusões e juízos morais[31] e, por isso, a alma é livre, considerando

---

[27] «O Universo existe pelo seu dramático significado social, é como um fluído enchendo e *informando* um vaso elástico, cuja elasticidade cansa e se demora. // As pausas dessa elasticidade são a inexistência, o valor do Nada.» (*Ibidem*, p. 148 [175].)

[28] *Ibidem*, p. 152 [182].

[29] Cf. 2.ª Cor 5,17.

[30] De acordo com a teologia cristã, esta nova relação com o Criador, pela presença do Espírito de Cristo ressuscitado, não se realiza de uma vez para sempre, mas em todos os instantes da vida por meio do renovado amor de Deus, que de forma dinâmica mantém o homem em seu novo ser de justificado e de filho, no reconhecimento de que a opção por Deus é sempre dom da Graça. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, n.º 1541. As acções boas resultam do assentimento à acção da Graça e as acções discordantes da lei moral nascem da iniciativa humana que se opõe a essa acção do Espírito.

[31] «É o esquecimento do seu ser de actividade, que permite arremedar a acção humana como um simples resultado de motivos. Depois do acto, decompõe-se o estado psicológico que o precedeu,

a deliberação, enquanto nova forma de autonomia e princípio judicativo de equilíbrio social, algo de intemporal e absoluto[32].

Só a matéria do Universo físico, filho do nosso conhecimento experimental, é previsível, sendo que a acção humana a excede, no seu carácter de livre deliberação e interpretação. O homem, porque não é Deus e não tem um conhecimento perfeito, não tem a capacidade de criar o ser e alterar a ordem determinista do Universo físico, não podendo, por isso, modificar, com o seu desejo, a *Experiência* do Universo de que ele mesmo faz parte[33]: o homem não pode criar energias, não pode alterar o curso dos rios, não pode «mudar a ferocidade do tigre na mansidão da pomba, erguer o mundo do ínfimo nível para que vai caminhando e trazê-lo ao Éden primitivo, ao sonho de mansidão e amor, de juventude, de acção sem perda»[34]. O sentido para esta realidade dramática não está na capacidade que o homem possa ter, pela sua elevação espiritual e mérito moral, em fazer subir o mundo para uma harmonia cósmica sem degradação física e sem morte[35], mas sim na capacidade de interpretar que esta dolorosa aparência do fatal movimento do mundo, que tomba e morre, encerra o sentido oculto de uma criadora ordem divina que socorre a queda[36]. A recriação do homem, pela acção transcendente e imanente da Graça do

---

alongando-o numa série de motivos ou num concurso de séries. // E desaparece o ser, a liberdade, em resultante pura e simples. (…) O determinismo considera cada acto um processo causal, o fatalismo vai mais longe e prolonga esse processo causal a todo o Universo, liga as comunicações totais, e, então, cada acto é um necessário acontecimento do Universo. (…) Um considera um sistema isolado de ligações completas e exaustivas; o outro liga cada sistema ao todo. // Nenhum atende a que as ligações unem seres, são a unidade de pluralidade reais, a afirmação da sua dependência social.» (*ADG*, p. 157 [190-191].)

[32] «O tempo físico e fisiológico nada tem que ver com cada aplicação do princípio moral, que, na sua intenção ou direcção universalizante, é e não *evolui*. // Posso morrer enquanto preparo um acto, por isso mesmo que o tempo fisiológico é, por si, estranho à deliberação.» (*Ibidem*, p. 158 [191].)

[33] «Querer corrigir o Universo é supor que a nossa visão é perfeita, e que, saídos desse Universo, estamos fora e o excedemos.» (*Ibidem*, p. 161 [196].)

[34] *Ibidem*, p. 160 [194].

[35] Leonardo Coimbra refere-se à criação humana, não no mesmo plano da criação divina, mas no plano da interpretação e doação de sentido, pois só Deus tem o poder de diminuir ou aumentar a realidade e, por isso, considera que na sua vontade de impedir o envelhecimento e de inverter a corrente da degradação física está o mesmo orgulho da separação original que originou a segunda criação: «Neste desejo humano há o orgulho de anjo rebelde, há um movimento para a Unidade de que o homem seria o foco e a razão única. // Se o mundo é de aparência dolorosa, ele (o novo mundo) é obra do homem. //Subamos, transcendamos, e é possível que, connosco, ele suba em beleza e harmonia.» (*Ibidem*, p. 160 [196].)

[36] Podemos dizer com o autor que, pela visão ginástica na acção graciosa do Espírito (criação pela Palavra), «O que nos é dado é encarar a fatalidade aparente, interpretar o Universo e conseguir-lhe uma fisionomia, onde se apaguem as fatalidades numa lúcida significação de conjunto. // É

Espírito, na vida temporal, transfigura o homem interiormente, justificando-o ou salvando-o da queda, pela relação misericordiosa da filiação divina, dando-lhe a capacidade, não só de uma relação fraterna com os outros seres, como também a capacidade de reconhecer no Universo a acção criadora da presença divina[37] e a sua evolução para a plenitude escatológica da glória celestial em que tudo será resgatado do movimento para a perdição no nada, consumando-se a redenção integral do corpo humano e a realização plena de si mesmo, com a plena manifestação da justificação e a plena filiação divina, numa divinização ou plena possessão do Espírito que não significa a diminuição da humanidade ou a absorção em Deus, mas sim a máxima perfeição do nosso ser pessoal[38], isto é, a nossa realidade definitiva da glorificação à imagem de Cristo[39] no paraíso celestial da universal redenção da nova terra e dos novos céus[40].

Reafirmando o carácter simbólico do Universo sensível e da presença divina na mediação da realidade criada, o filósofo português defende que a Graça é o corpo da liberdade manifesta «em clara presença sensual»[41], e que «as sensações são a primeira linguagem que o Universo fala ao homem»[42], pelo que o seu valor de certeza e de imponência terá sido retirado apenas devido à confusão gerada pelas sensações particulares e devido à indiferença e desconfiança do homem, alimentada pelas concepções gnósticas. Também os sentidos são misteriosos caminhos do espírito e, por eles, se realiza a doação de Deus à nossa

---

sempre regressar à fonte criadora a espalhar as águas, que, diluindo o petrificado, nos dão de novo um universo, pleno de Unidade.» (*Ibidem*, p. 161 [196].)

37 Cf. *ibidem*, p. 161 [197].

38 Ao referir-se a esta recriação humana pelo dom da Graça divina na acção do Espírito Santo, Luis Ladaria adverte que esta participação na vida de Deus não significa uma desvalorização do humano em detrimento do divino, mas sim a máxima realização do ser das criaturas: «En la creación, hemos dicho, el Dios trino da ser a algo distinto de él. En la autodonación en la gracia dios se da en toda la hondura de su ser divino; por ello es formalmente el don del Dios trino. El Dios que nos crea como algo distinto de él, pues somos sus criaturas, nos acoge en tanto que tales en la intimidad de su vida. Por ello nuestra divinización no es la absorción en Dios, la anulación y desaparición de nuestro ser contingente, sino la máxima possibilidad de realización del mismo, la máxima perfección de nuestro ser creatural.» (Luis Ladaria, *Antropologia Teologica*, p. 388.)

39 Cf. Rom 8, 30; Flp 3, 21. Como realça S. Paulo, a salvação já presente na acção do Espírito de Cristo, embora de forma oculta, espera a sua manifestação definitiva, na segunda vinda do Senhor (cf. 1.ª Cor 15, 22 ss) após o juízo definitivo do final dos tempos.

40 Cf. Is 65,17; 66, 22; Ap 21, 1

41 *ADG*, p. 161 [197].

42 *Loc. cit*. «É pela sensação que mais prontamente sentimos o acordo maravilhoso entre o que somos e o que o mundo é. // Elas nos servem como o próprio corpo, dom gratuito da vida; e, como os instintos, nos guiam, como se o Universo tivesse sido traçado pelos nossos sentidos.» (*Ibidem*, p. 162 [198].)

alma, pelo que a aparente confusão de sensações, muitas vezes, não é mais que a forma própria do invisível e oculto do real se tornar presente[43].

Leonardo Coimbra partilha, com J. Jaurès, a referência à natureza (relação de sensações) e ao espírito (relação de desejos e intenções) como as duas faces do mesmo Ser e afirma que, no Universo, as sensações representam a comunicabilidade do dinamismo social que é a essência do Ser, revelando-se também nelas a graciosa liberdade do amor criador de Deus: «A graça revela-se-nos por uma sensação de agilidade, de movimento preformado, que, solto e livre, acompanha, dentro de nós, a facilidade exterior»[44]. Às sensações de irracional excesso e liberdade da Graça, que se manifesta nas criações, põe-se o pensamento de acordo: plenitude excessiva e irracional da Graça que é presente no carácter de não mensurabilidade da quantidade em que a vida e a luz do Ser se expandem, que é presente na imensidade do mar e do céu, no desabrochar de uma flor do campo, no sorriso de uma criança ou nas cores quentes da aurora[45]. O mar e o céu despertam em nós o sentimento do sublime e do Infinito, que é a quantidade ilimitada e o espaço sem fim, e essa imediata presença do Ser faz-nos sentir espanto e admiração, sentimentos que nos remetem para o imenso do divino e que não têm explicação e justificação no âmbito do realismo fenoménico ou do idealismo abstraccionista, mas tão só no âmbito da inteligência integral em que razão, emoção, intuição e visão convergem para o sentido mistérico e simbólico do todo:[46] «Quanto totalizamos, apreciando o

---

[43] «É certo que o homem da floresta e da montanha tem uma acuidade de sensações extraordinária, é possível que o homem primitivo tivesse como um sentido magnético a informá-lo do que só hoje conseguimos à custa dos instrumentos científicos.» (*Ibidem*, pp. 162-163 [199].)

[44] *Ibidem*, p. 163 [200]. Ao reflectir sobre o movimento, Leonardo Coimbra fala da alma humana como um *ressoador universal* que, quando não sente directamente, generaliza e de forma analógica consegue desenhar os contornos da realidade, repetindo interiormente o movimento alheio: «Precisamente porque pensar, sentir e ver, é responder por movimentos interiores à imensidade do Espaço, vibrando em todos os sentidos, trazendo de encontro a cada corpo o estremecimento dos outros corpos, batendo em cada peito as alterosas ou ténues ondas de todos os corações.» (*Ibidem*, p. 166 [205].)

[45] «A quantidade é plena de Ser e o *Irracional* é, nela, a presença do infinito, do número transposto, das formas excedidas, da fecundidade ilimitada do interior, que o ocupa e realiza. // É, por isso, que os mundos vogam sem atritos no seio do Ser, numa ordem espontânea e fácil, e que, sobre a harmonia das esferas, uma poderosa Unidade conduz novas e superiores harmonias.» (*Ibidem*, p. 167 [206].)

[46] Referindo-se ao espaço sem fim como a primeira manifestação do Infinito, explica Leonardo que a quantidade aponta para o irracional do imenso de Deus que a razão idealista e a razão realista não podem explicar integralmente: «Se a quantidade se basta, é só por si real e existente, que valor tem o Imenso, simples repetição idêntica do exíguo e minúsculo? // Se a quantidade não tem no universo uma autêntica e significativa realidade e é uma artificial abstracção do nosso espírito, que valor de emoção, de exaltante entusiasmo pode ela conter?// No entanto é o Mar

Universo pela emoção do momento, humildes e *pequenos*, apenas sentimos que *Deus é imenso*. É a quantidade plena do Ser, dando a magestade do rei pela magnificência do trono»[47].

Embora a existência do homem esteja inscrita numa ordem sobrenatural, não se reduzindo o seu ser à dimensão natural, não lhe é possível uma experiência directa e plena de Deus[48], nem à maneira de uma pura e integral visão espiritual, nem à maneira da panteísta perspectiva sensualista[49], pelo que o seu conhecimento encerra a mediação da Graça e o carácter obscuro e mistérico da fé, que significa a firme e gratuita confiança na existência de um Ser Absoluto que nos excede e tudo sustenta. A sensação de Deus, através da vivência da imensidade das infinitas maravilhas da criação, de que nos fala Leonardo, é a sensação de Deus na mediação da sua Liberdade e da amorosa comunicação da sua Graça, que excede o mundo e a nossa capacidade racional de explicação lógica e científica[50]. A existência sobrenatural, que nos caracteriza, pela graça do carácter espiritual da criação, permite-nos reconhecer a presença divina em nós, na capacidade que nos dá de experimentar o amor desinteressado e a gratuidade. É neste sentido que se une em Leonardo Coimbra a questão da Graça com o carácter simbólico da realidade, que diz a presença mediadora de Deus no mundo, como reflexo e manifestação do dom do seu Espírito: entendendo a criação contínua da existência e dos mundos como dom, o filósofo português centra na experiência do gratuito da vida pessoal e social cósmica a capacidade de entender a presença que Deus faz de si mesmo.

Tal como o pensador reconhece na sua obra *Jesus*, tudo foi criado partir do fogo do Verbo de Deus e por meio do seu Amor, e tudo caminha para a sua glória, por meio do resgate da criação da realidade sensível e temporal e por meio da máxima doação no acontecimento salvífico da Encarnação, Morte e Ressurreição: tudo é graça, porque tudo é manifestação do amor gratuito de

---

um espectáculo sublime, a despeito da sua aridez, da sua população tão longe de nós, que mal, com ela, sentimos a comunhão da vida.» (*Ibidem*, pp. 167-168 [207].)

47 *Ibidem*, p. 168 [208].

48 «Deus não se vê, é o invisível e presente.» (*Ibidem*, p. 182 [231].)

49 «Os sábios medíocres trabalham com sensações prontas e fáceis, esquecendo o mistério da sensação e desprezando, por isso mesmo, o que neles há de mais oculto e interior.» (*Ibidem*, p. 185 [236-237].)

50 Descrevendo que Deus aparece ao homem na sensação da Graça e na integral liberdade que constitui o pensamento da Graça, Leonardo Coimbra rejeita qualquer explicação do divino a partir de perspectivas sensualistas: «E, quando o homem se olha como parcela dum, como membro da sociedade do Universo, essa plena liberdade, que é a intimidade social do Ser, é a face do próprio Deus. // É, então, que compreende o mundo, como a própria graça divina.» (*Ibidem*, p. 185 [237].)

Deus, cuja acção criadora não visa a auto-realização, mas apenas o bem das suas criaturas. Por isso, sempre que a nossa existência se move pelo amoroso e harmonioso dinamismo que se desvela na justa e bela vida da gratuidade, realizamos a verdadeira experiência da Graça, isto é, a experiência de Deus mesmo, em nós, sendo sempre susceptível de maior crescimento e enriquecimento até à posse plena da vida eterna, na interacção entre a iniciativa divina e a docilidade do nosso coração na abertura da inteligência e na execução das boas obras. A realidade dramática da existência social do Universo na comunicação amorosa dos seres é a gratuita dádiva de Deus, que em generosa Graça se comunica para o cósmico aperfeiçoamento das almas e para a espiritualização do planeta[51]. Desta maneira, podemos reconhecer, pela análise conjunta da sua obra, que, para Leonardo Coimbra, a unitária doação de Deus encerra uma dupla dimensão: uma universal doação cósmica, enquanto eterna Acção Criadora do Universo, tudo sustentando no ser e tudo ordenando para a sua Glória, a qual pode ser sentida por todos os que dispuserem do saudoso olhar poético e metafísico da origem; e uma pessoal doação de Si mesmo, enquanto acção sobrenatural santificadora das almas[52], que humildemente unem a vontade individual à vontade divina, dispondo o coração ao caudal da Graça do Espírito Santo (renascimento cristão), continuando, dessa forma, o milagre da Criação[53].

---

[51] Reafirmando o carácter gratuito da Criação, Leonardo Coimbra sublinha que a redenção das almas caídas pelo orgulho do pecado, não se deve, essencialmente e primeiramente, ao mérito pessoal, mas ao poder da Graça: «Uma só cousa é gratuita: a própria existência social, o Universo comunicativo e dramático. Isso é o generoso excesso divino, a Graça persuasiva para onde se inclinam, doce, mas firmemente, todas as intenções da alma, desde o mais oculto frémito de espaço e movimento até ao claro desejo de absoluto, à lúcida consciência da substancialidade do dever.» (*Ibidem*, p. 197 [256-257].)

[52] O filósofo português invoca o exemplo de santos, como Francisco de Assis, para referir a existência da Graça na vida dos homens e para destacar a docilidade da vontade humana à vontade transcendente e pessoal de Cristo que tem como consequência o novo nascimento dos homens (renascimento no Espírito): «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, esvaziando em concha humilde, para o lado donde sopra o vendaval do Espírito. // Quereis saber se há electricidade? // Arranjai um condutor, e quanto menor for a sua resistência maior será o débito da corrente. // Quereis saber se a Graça existe? Olhai o Santo e vereis que, quanto maior é a sua humildade, maior é o caudal de Graça, que o atravessa. // Francisco de Assis, o esposo da Pobreza, foi um humilde perfeito, nele correu a Graça, modelando-o em amável imagem do Cristo.» (*VFV*, p. 237 [133-134].)

[53] A partir do exemplo de S. Francisco de Assis, Leonardo Coimbra descreve a Graça salvadora de Cristo dando a *alegria perfeita* àqueles que renascem na glória e no sofrimento da sua Cruz: «E em conclusão: para além e por cima de todas as graças e dons do Espírito Santo, que Deus concede

Sem a Graça ou a presença do Espírito de Deus, nunca poderia o homem organizar-se civilizacionalmente em crescimento espiritual[54], nem aspirar em ascender à vida eterna da comunhão com a misericórdia de Deus, prometida para a ressurreição universal do último dia, e o melhor fruto da aceitação e reconhecimento dessa presença graciosa é a pacificada vida de união com todas as criaturas na relação gratuita da ordem cósmica (organização social e ambiental), de que a infinita e total unidade da Graça plena de Cristo é a mais perfeita concretização: «Cristo é, pois, a verdadeira fonte da civilização»[55]. A manifestação do Espírito pelos novos valores da civilização significa um aperfeiçoamento das almas no seu existencial processo contínuo de docilidade à Graça misericordiosa de Cristo: não é, antes de mais, pelo mérito das obras que o homem é salvo, mas é pelo acolhimento e adesão à luz do Espírito que o homem, aumentando a sua compreensão na direcção da Unidade Espiritual[56] e morrendo para a ingratidão, orgulho e egoísmo da queda original, transfigura a sua vida na direcção do bem e da justiça e, em consequência, realiza as boas obras, cooperando na obra salvífica[57], porque, como realça Leonardo Coimbra, discordando da tradicional interpretação da leitura reformista da posição paulina, não há contradição entre a iniciativa da Graça de Deus, pela qual o mundo é e pela qual cada um vive e é salvo, e a acção moral[58].

Sem deixar de partilhar a posição paulina de que só a Graça de Deus pode salvar o mundo, numa liberdade de misericordiosa acção que excede as obras da

---

aos seus amigos, a maior alegria é vencermo-nos e tudo suportar de boa vontade, por amor de Cristo.» (*Ibidem*, p. 239 [138-139].)

54 Leonardo Coimbra refere-se à Irracional Unidade excedente da divina Acção Criadora, que transcendendo as instituições, as alimenta, adquirindo na realidade social a mais elevada qualificação: «O Ser pleno de realidade revela-se agora o Espírito animando o todo, sendo nas sociedades a fonte onde as aspirações vão buscar a sua força de actividade. // Só assim se compreende e justifica a civilização. // A civilização é a espiritualização da vida.» (*ADG*, p. 177 [223].)

55 *Ibidem*, p. 190 [245].

56 Cf. *ibidem*, pp. 177-178 [224].

57 Como descreve S. Paulo no texto bíblico, a fé, enquanto dom de Deus, actua pela caridade dos homens, pois sem as obras a fé é morta (cf. Gal 5,6), transformando o homem velho do pecado no homem novo da graça e da relação filial com Deus: a palavra de Deus é criadora, chama as coisas que não são, para que sejam, e ressuscita os homens dos mortos. Cf. Rom 4, 17.

58 Considerando que não há contradição entre a explicação moral do Universo da Lei judaica e a teoria da Graça de S. Paulo, Leonardo Coimbra recusa a teoria da predestinação e da inutilidade das obras, explicando que ela se deve a um delírio que tende a reduzir o campo da consciência à presença divina: «Tão intenso é o frémito interior da Graça que, adquirindo a violência duma paixão, dum impulso exterior, irá aniquilar a própria vontade humana e cria a teoria da predestinação. É o que explica o contraste entre essa teoria da inutilidade das obras e a desvairante actividade dos seus apóstolos.» (*ADG*, p. 186 [238].)

criação e a justiça dos homens[59], Leonardo Coimbra refere-se à transfiguração do homem da vida velha do pecado para a vida nova da justiça, como um processo de contínuo crescimento em Graça e mérito, pela intensificação confiante da união com Cristo que, enquanto plenitude da Graça no mundo, tudo deseja elevar à vida eterna: a vida do agraciado traduz-se pelo bem agir[60]. A prometida ressurreição do homem no último dia não é um direito adquirido, mas é fruto da gratuita vontade de Deus[61], e embora as noções de recompensa e mérito estejam presentes na reflexão filosófico-teológica cristã, partilhada por Leonardo, é o amor de Deus que fundamenta a ética, dependendo a vida agraciada, não das exclusivas forças humanas (esforço cognitivo e cumprimento de leis exteriores) ou da imposição divina, mas sim da aceitação humana dessa Graça (lei interior do Espírito), através de uma crescente procura da unidade entre o pensamento e a vida na humilde e amorosa relação com o divino e com os seres criados[62].

3.2. A gratuidade do excesso social do Mistério do Ser sobre a razão lógico-conceptual: acção que não se esgota na objectividade do imanente direccionismo físico-químico do determinismo mecânico, mas amplia-se ao sentido sobrenatural da metafísica e dos valores morais e religiosos

A gratuidade do excesso do Ser sobre a razão conceptual vai convocar a gratuidade da visão ginástica, que não cedendo ao Irracional como absurda fatalidade, reconhece nesse Irracional a transcendência do Criador em relação às suas criações e reconhece o carácter relacional e social do Ser, que não se reduz à realidade material finita em movimento entrópico para a morte[63], mas

---

59 «O que importa, o que salva é o Espírito; a salvação está somente na Graça de Deus». (*Loc. cit.*)

60 Reafirmando a cúmplice relação entre a acção do Espírito e a consciência moral, Leonardo Coimbra refere-se a Cristo como a plenitude da Graça no mundo e como a suprema personalidade moral: «Uma vida houve, porém, que resumiu, em si, toda a beleza do Universo, todo o significado transcendente da quantidade, do movimento e do Ser, todo o heroísmo e astral pensamento da alma, toda a comunicabilidade espontânea e todo o amor atento. // Foi Cristo.» (*Ibidem*, p. 187 [239].)

61 Cf. Jo 6, 39.

62 A obra salvífica da criação temporal significa um progressivo crescimento para a perfeita unidade entre pensamento e vida, fé e obras, que se dá na completa redenção do nosso ser com a plena possessão do Espírito quando a absoluta realidade ideal de Cristo for tudo em todos: «A distância entre o real e o ideal pode existir para os nossos desejos particularistas, para a insaciável sede de presença que nos queima; não existe para um ideal que é a própria consciência da mais absoluta realidade, da completa penetração, da inteira compreensão do Universo.» (*ADG*, p. 189 [243].)

63 Afirmando que o Universo material não se basta, Leonardo Coimbra opõe-se ao absolutismo científico do positivismo, invocando a dimensão ideorrealista do Ser: «O Universo é real pela

que é vida e acção em renovado trabalho de construção, revelando a presença de uma excedente Unidade interior que, estando imanente nas formas, não se esgota em nenhuma delas: o imanente direccionismo físico-químico transcende-se na forma biológica da vida e esta no mundo psíquico e espiritual[64].

Em analogia com a reflexão de Bergson acerca da noção de Irracional, Leonardo Coimbra adverte que a liberdade, que está no fundamento da Unidade interior a que chegaram as formas actuais da vida dos mundos, revelada na evolução, não se demonstra pelo racionalismo abstracto nem se sustenta com o determinismo mecânico. Não aparece como ilusão da consciência subjectiva[65], pois é obra da Graça (Espírito criador). E esta, exigindo que se suba na escala do Ser, só é captável pelo realismo idealista que vê nesse Irracional não uma insuficiência de razões, mas um excesso criador de carácter social. O mesmo excesso que leva Kant a afirmar uma realidade fora da objectividade do conhecimento humano, em que a afirmação da actividade espiritual – una e concreta em harmonia com a Experiência do Ser – se dá na relação social (sociabilização cósmica), desde a quantidade em que vive, do movimento em que se exprime até à compreensão do dever moral[66].

Sem esta origem social metafísica, a noção de valor não iria para além do sofrimento e do prazer e a ideia de Deus não existiria: é a consciência social que, ao criar as categorias do pensamento, elabora as noções de dever e sanção, bem como a noção de Deus. No entanto, todas as categorias apenas ganham valor na vida da Experiência, enquanto diálogo do eu com o Universo, pelo que a criação das categorias da realidade por parte da consciência social humana não se resume a uma subjectividade formal, mas insere-se na actividade cria-

---

presença dum Ser de pensamento, que é a sua ordem e razão. As sensações, colocadas no coração ideal do Ser, são duma sólida realidade; é, por isso, que, desde a quantidade ao espírito, elas, de acordo com o pensamento, revelam uma universal presença, uma comunicativa unidade de compreensão.» (*ADG*, p. 170 [211].)

64 Cf. *ibidem*, pp. 170-171 [212-214].

65 Reconhecendo que a filosofia de Bergson dá origem a um novo misticismo porque mergulha numa realidade mais vasta que permite exaltar e ampliar o mistério do homem, Leonardo Coimbra convoca o pensador francês para criticar o positivismo evolucionista que reduz o Ser à sua mais ínfima escala de valores: «Esta Unidade revelada na evolução, presente em cada forma e em todas as formas, é o ponto por onde o Irracional, o excedente se revela ao profundo e originalíssimo filósofo francês Bergson. // É na vida que se lhe manifesta a Graça; é na profundidade vital da consciência que irá procurar a liberdade. // Sempre que é necessário salvar a liberdade afogada nos seus instrumentos de acção, é à Graça, ao Irracional, para além de cada e de todas as razões, que se socorre.» (*Ibidem*, p. 171 [213-214].)

66 «O *eu* é uma sociedade, onde se apresentam não só os outros *eus*, mas todas as realidades, desde o mundo físico até às mais altas afirmações do mundo moral.» (*Ibidem*, p. 174 [218].)

dora mais vasta da consciência cósmica universal, num movimento de tensão entre a experiência social da realidade fenoménica do Ser e a elevação dessa consciência à sensação da irracional força criadora de Deus[67]. Sempre que o Deus exteriorizado perde a realidade dinâmica do livre excesso da Graça e do Espírito, é reduzido ao plano da idolatria, sendo invocado pelas organizações sociais como força impulsionadora da violência e justificadora dos dogmáticos nacionalismos fundamentalistas[68].

De acordo com a ontologia de Leonardo Coimbra e no âmbito da sua teoria acerca da experiência graciosa do Mistério, nos termos em que é apresentada na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, é no Infinito da ilimitada quantidade e movimento e no mistério da cósmica fraternidade social que as sociedades humanas vivem e actuam, sendo nessa acção e progresso, livres expressões do Espírito, através dos pensamentos metafísicos e dos valores morais[69], podendo transfigurar o trabalho numa obra de amor, de liberdade e alegria, pelo que dessa forma se pode entender a civilização como a espiritualização da vida num processo aumentativo das almas[70]. Para que tal suceda, trazendo à realidade temporal a riqueza da Unidade Espiritual, é necessário que as formas de civilização, como a actividade industrial e comercial, conquistem e dirijam as energias físicas para uma maior libertação do homem[71].

Para que o ritmo da alma não seja apropriado pelas próprias máquinas, num progresso exterior e superficial sem aprofundamento e assimilação espiritual, é necessário que o homem não se deixe invadir pelo movimento disperso e

---

67 Afirmando que, por exemplo, é por isso que a categoria de Deus, depois de começar por ser uma hipóstase de Deus, tende para ser a própria consciência universal, Leonardo Coimbra determina os contornos do movimento criador que lhe permitem negar o circulo vicioso da Experiência formal de Kant: «De duas direcções parte esse movimento expansivo: do reconhecimento da sociedade universal, da realidade quantitativa, geométrica e biológica do ser, e do próprio excesso, que eleva sempre a consciência social a novas e mais belas exigências e, num maravilhoso acordo da alma em os sentidos, prolonga o movimento interior com que abraçamos o mundo até à religiosa emoção da plenitude infinita da sensação dinâmica subindo à *sensação de Deus*.» (*Ibidem*, p. 175 [220].)

68 Cf. *ibidem*, p. 176 [221-222].)

69 «A finalidade moral é a direcção das almas para Deus.» (*Ibidem*, p. 179 [226].)

70 *Ibidem*, p. 177 [224]. Advertindo que não se pode apagar da lei o espírito de justiça que a criou, o filósofo português sublinha a necessidade de reconhecer a actividade graciosa do Espírito em todas as dimensões da realidade, sob pena de se reduzir a ordem social e institucional à violência do legalismo estéril: «Em cada acção, em todas as instituições, deve estar o Espírito criador ultrapassando-as a todas e dando, a cada uma, alma própria, que a mantenha viva. // A instituição sem alma é como a árvore sem seiva; estiola e morre.» (*Ibidem*, p. 177 [222].)

71 «Descondensai o Espírito, essas actividades serão os senhores da própria liberdade, que as trouxe à luz.» (*Ibidem*, p. 178 [224].)

frenético do mundo e procure, pelo exercício da sua liberdade, a mais nobre ligação moral, desvelando o significado íntimo da realidade física, em vez de o desfazer de forma caótica e disforme:[72] «Eis o que é uma civilização: um sistema de valores, onde é presente a seiva do Espírito criador»[73]. E sob o ponto de vista da eterna realidade espiritual, todas as civilizações se igualam, pois no plano da mistérica experiência moral e religiosa da Unidade suprema, em que todas as forças do amor de Deus convergem, não existe progresso. Para o filósofo português é óbvio que o significado eterno da cósmica e absoluta realidade da vida não tem progresso temporal, pelo que o crescimento interior da vida humana não se rege pelos ritmos das efémeras manifestações da quotidiana exterioridade, mas sim pela finalidade moral e metafísico-religiosa da direcção das almas para Deus[74]. Nesse sentido, recorre à noção de *involução* para caracterizar a acção da realidade espiritual eterna da *vida cósmica* (sociedade religiosa ou absoluta) no movimento temporal da realidade criada da *vida social* (sociedade parcial ou relativa) que, num esforçado trabalho de aumento do conhecimento e cumprimento dos valores morais e virtudes cívicas[75], contribui para a progressiva espiritualização do mundo, através de uma organização institucional que promova a fraternidade e a livre adesão ao poder redentor da Graça:

> É exactamente no esforço de mudar a face da terra, no desejo activo e eficaz de circundar de bondade e penetrar de amor todas as instituições e formas, que afirmamos o divino e realizamos a involução para o absoluto, para aquele Irracional, que, enchendo todas as razões e afectos, todas as palavras e fórmulas, é agora o Inominado e o Inefável.[76]

---

[72] «No mundo físico há uma ordem, as suas forças realizam uma obra; as forças espirituais, podendo dirigir as físicas, realizam por vezes catástrofes e aviltamentos. // É que o Ser ofereceu a sua quantidade e as suas qualidades à implícita vontade de ordem, que é a alma humana. // Se esta, depois de lhes dar formas, as abandona, são elas que a arrastam no seu próprio ritmo.» (*Ibidem*, p. 178 [225-226].)

[73] *Ibidem*, p. 179 [226].

[74] Criticando as posições evolucionistas que afirmam, em termos de elevação moral e espiritual, a superioridade da civilização contemporânea em relação a civilizações mais antigas como a Grega e a Romana, Leonardo Coimbra explica que nas alturas do divino foco das actividades religiosas, todas as almas de todas as épocas estão em plano de igualdade, não se podendo, falar aí de progresso: «As almas, que, batidas das ondas do Mistério, em silêncio e meditação, humildemente se inclinaram ao sopro da unidade, atingiram aquela altitude suprema, aquele ponto de convergência de todos os fios do universo, aquele foco, onde os raios do amor se concentram e são a própria divindade. // São a Altura, a visão clara e perfeita.» (*Loc. cit.*)

[75] «O que é certo é que o Universo é diverso e igual; e, se a espiritualização do planeta pode crescer e cresce, a parte de eterno, a involução nodal, é sempre presente no próprio sentido social da vida, que é um dramático esforço de compreensão e mérito.» (*Ibidem*, p. 180 [227].)

[76] *Ibidem*, p. 180 [228].

Quer isto dizer que o nosso esforço em melhorar a organização social com vista ao bem comum e à felicidade pessoal – no respeito pelos valores humanos e pelas virtudes cívicas, que tem no Estado de direito da ordem democrática a sua melhor expressão – não é mais que a concretização temporal e circunstancial de uma progressiva espiritualização do mundo, que, sem deixar de sofrer repetidas desordens e males de acção egoísta e tirânica, tem, na permanente vontade amorosa dos homens, a eterna presença da Graça. Uma Graça que não significa apenas a causalidade eficiente de Deus (*ad extra*), no movimento cósmico da sua acção criadora dos mundos e dos seres, mas que significa a doação de si mesmo na relação pessoal com as almas por meio de Cristo e do seu Espírito e cuja intensidade está dependente também da disponibilidade e aceitação interior de cada um: no movimento, na quantidade, na vida e nas alegrias conscientes da face do Ser está presente a Unidade absoluta da Alegria divina, tudo criando e sustentando[77] e a reposição de todas as relações na originária harmonia, com a plena libertação das almas e a integral glorificação dos mundos e das estrelas, realiza-se na Verdade, Beleza e Bondade de Cristo[78].

De acordo com a linguagem teológica escolástica, de que se faz eco Karl Rahner, a relação de Deus com o não divino dá-se de duas formas: pela irrepetível causalidade criadora *eficiente,* em que Deus constitui a realidade natural do absolutamente outro (graça criada); e pela causalidade *quase-formal*, em que Deus não cria algo distinto de si (*ex nihilo sui et subjecti*), mas comunica-se a si mesmo de forma imediata e sobrenatural aos seres criados (graça incriada) através dos mistérios da Encarnação, da Graça e da Glória (*mysteria stricte dicta*), pelos quais se realiza a elevação sobrenatural do homem e o início formal da visão beatífica[79]. Na nocturna *visão ginástica* da contemplação das realidades criadas e do íntimo diálogo de meditação com o ser no silêncio do mundo e da alma, a razão salta do âmbito do saber positivo da experiência científica para

---

77 «Regressando ao mundo físico, é, com os olhos cheios de deslumbramento, que vemos, em toda a face do Ser, a plenitude duma unidade, que sem nada se diminuir, insinuando-se através das formas, da curva astral, do arco-íris, à evolução da vida e à meditação, é a divina Graça sorrindo.» (*Ibidem*, p. 180 [228].)

78 Cf. *J*, p. 266 [37-39]. «Cristo é, pois, a suprema Beleza: é a harmonia perfeita, a compreensão absoluta, a comunicação pura e integral. // Memória, sem um esquecimento; a ligação, sem uma deslealdade; amor, sem uma negligência; harmonia, sem uma dissonância; coração, que é ao mesmo tempo uma infinita rosa de amor, abrindo as pétalas até aos mais longínquos sóis e de encontro às mais enegrecidas almas.» (*Ibidem*, p. 271 [49].)

79 Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *op. cit.*, pp. 90-91.

o saber dialéctico e integral da experiência metafísica e do pensar poético da Origem (ao mesmo tempo especulativo e intuitivo, interrogativo e contemplativo), sem a mácula do interesse do negócio e do jogo de poder da estratégia política[80]. Podemos sentir na insondável e trans-temporal vida oculta do Universo[81] (de que a existência é Saudade misteriosa) a Graça do Amor criador de Deus, tudo garantindo em infinita dependência. Através desta visão poética na Origem, inundada do espanto infantil que guarda a saudosa recordação da Luz imortal da primeira madrugada da Criação na comunhão divina dos infinitos mundos (*lirismo metafísico*), todos podemos respirar a atmosfera do Milagre do eterno Acto Criador como Graça ou dádiva amorosa do Invisível e Inominado[82], mas só pela autocomunicação ontológica de Deus mesmo, na plenitude da Graça de Cristo e do seu Espírito, podemos atingir a *visão beatífica* de Deus como Mistério Trinitário e reconhecer o mistério da ressurreição universal da Glória celeste. Recordamos que se trata ainda de um ver simbólico e analógico.

Pela visão inversa do poético olhar na Origem, através do conhecimento ontológico do *lirismo metafísico*, sentimos a Graça de Deus no movimento harmonioso do Universo e nas profundas alegrias da vida existencial, reconhecendo que tudo está na infinita dependência do seu eterno e misterioso Amor criador. Mas só pela visão em Deus na Graça da *Revelação*, enquanto acontecimento salvífico, se pode saber da existência do Mistério desta realidade de Deus pessoal trinitário que encarnou em Cristo para na sua ressurreição redimir todos os homens, salvando-os em corpo e alma na Glória do Paraíso celestial futuro:

---

80 Leonardo Coimbra descreve que a visão na Origem permite compreender todas as coisas, mesmo aquelas já gastas e velhas, na infinita dependência da vontade divina na luz auroral do permanente milagre da Criação em que é sempre *Manhã do Primeiro Dia*: «É, por isso, que sobre o mundo velho e gasto, como um animal a que todo o pêlo já tivesse caído, ainda o Poeta e o simples, vê um manto róseo de frescura, uma brisa de madrugada; é, por isso, que sob a repetição idêntica dos fenómenos, ainda sentimos um pouco a *singularidade*, o *único*, o *novo*, o *inédito*, um como estremecimento da Origem. // Nenhum homem, fora do homem *exclusivamente* negociante ou político, deixa de sentir perante qualquer espectáculo da Terra ou do céu uma *singularidade* que o faz único e sem repetição.» (*VFV*, p. 241 [146].)

81 «Sentimento este bem diferente da evanescência do *Momento*, pois que é antes um volumoso e indestrutível sentimento de realidade fora e acima do Tempo. // É o que resta em cada um da luz originária, da visão em Deus, da divina anamnese de Platão. // É a *visão ginástica* de que já falamos, subindo da Foz à Nascente – isto é da Morte à Origem, para regressar à Natureza com divinos olhos de recordação.» (*Ibidem*, p. 241 [146-147.)

82 «É neste sentido que *ser Poeta é mergulhar das Ruínas dos mundos no infinito oceano da Origem*, para emergir olhando com olhos lavados, rasos ainda das águas originais. // Platão vendo o Universo com os olhos da anamnese; Francisco de Assis amando o Universo em suas personagens, todas elas banhadas no fogo do divino Verbo.» (*Ibidem*, p. 241 [147-148].)

«só na Cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo nos podemos glorificar»[83]. Mas tanto num caso como noutro não é a mesma Graça do Verbo de Deus que ilumina a inteligência do homem e inverte a direcção do seu olhar, permitindo-lhe reconhecer que a realidade não subsiste por si e vive da *esmola de ser* que vem do Infinito? Sublinhando que só a *Revelação* ou o *lirismo metafísico* da metafísica *experiência síntese* das experiências científica, estética, ética e religiosa (grau superior do saber humano) podem tentar responder acerca da verdade (e não da certeza)[84] do Mistério que se reconhece oculto na realidade existencial do Universo criado[85], Leonardo Coimbra refere-se ao carácter abismal do salto da razão dialéctica experimental da positividade filosófica (matéria, vida e memória) para a poética razão analógica da experiência metafísica (volume espiritual transcendente) como a invocação de um pensamento que emerge desse Mistério – anterior a qualquer conjectura – por acção iluminadora da Graça[86].

Quer isto dizer que o estado de graça do homem, que inverte a direcção do seu olhar e da sua inquirição (*visão ginástica*) do sentido da vida da consciência, na dimensão física e natural da realidade para o sentido da vida consciente na dimensão espiritual e fundamento divino da mesma realidade, se deve à relação de cooperação entre a liberdade da vontade humana e a iluminação da Graça. Esta iluminação pode concretizar-se, quer de forma atemática na poética experiência imediata e infantil da alegre sensação da liberdade amorosa, que se manifesta no devir social do Universo, quer no âmbito do esforço da síntese metafísica da saudade que culmina na nomeada abertura do misterioso fundamento espiritual do Cosmos para o qual tudo converge, quer no plano da adesão de fé à Revelação que anuncia o carácter pessoal e transcendente do Mistério: no caso da metafísica criacionista há uma convergência destes três planos, apresentando-se a *visão ginástica* acerca da absoluta dependência dos seres em relação do Infinito Amor criador, como uma iniciática visão do cristianismo[87], revelando o Espírito de Cristo como o que tudo cria e tudo

---

[83] *Ibidem*, p. 239 [139].

[84] Descrevendo que as certezas experimentais da ciência não estão no mesmo plano das verdades da filosofia, Manuel Cândido Pimentel refere-se à integral *experiência síntese* de Leonardo Coimbra nos seguintes termos: «A interrogação metafísica arrebata-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.» (*OILC*, p. 314.)

[85] Cf. *RE*, p. 285 [376].

[86] Cf. *VFV*, p. 207 [35-37].

[87] Cf. *ibidem*, p. 207 [37].

redime do Mal e da Morte e como o que permite reconhecer essa actividade criadora e redentora[88].

A acção sobrenatural da Graça, que tem no *Logos* a acção criadora da ordem natural do mundo e de todos os seres espirituais e que tem na suprema personalidade moral e espiritual de Cristo a expressão real da comunicação hipostática ou pessoal de Deus mesmo ao mundo (Encarnação)[89], significa para o filósofo português duas realidades distintas: por um lado, a cósmica criação contínua da realidade, sustentando todos os seres no Ser; por outro lado, significa o socorro misericordioso às almas exiladas no mundo temporal. Mas este socorro dá-se, não apenas pelo perdão dos pecados da cisão da queda original e da desarmonia na vida terrena – para usar a linguagem sacramental cristã da justificação pela fé (graça sanante) –, mas dá-se também pela reintrodução na dinâmica espiritual da perfeita unidade do infinito amor de Deus (divinização)[90], em ordem a experimentar já no mundo, pela participação na harmonia de Cristo, a prefiguração do regresso edénico ao esplendor da sua eterna Glória[91]: Cristo é o

---

88 Leonardo afirma que a visão da natureza em Cristo, a partir da visão ginástica do lirismo metafísico, dá a humilde atitude franciscana de reconhecer que todos os seres são palavras do Verbo em universal fraternidade e de que o Mal se deve à queda ou pecado original, apresentando-se essa mesma natureza, não como lugar causador da perdição, mas como lugar da redenção: «Quer dizer que a Natureza deixa de ser para as almas cristãs um Caos de bem e de mal, para ser uma luta, onde a Caridade leva socorro aos que desfalecem, e onde só é pecaminosa a alma rebelde e ingrata.» (*Ibidem*, p. 217 [64].)

89 Leonardo Coimbra partilha com a filosofia cristã a noção de que Cristo é a plenitude da Graça, isto é, a plena expressão da comunicabilidade divina. Cf. *ADG*, p. 191 [246]. Esta questão da acção livre do amor divino na criação da ordem natural e na comunicação pessoal de si mesmo ao mundo tem em Karl Rahner umas das mais importantes reflexões filosófico-teológicas do séc. XX, sobretudo, no sentido da intelecção da Trindade imanente a partir da Trindade económica, com base na noção de *causalidade quase-formal*, e no sentido da noção de Graça como dom concedido a todos os homens na condição *a priori* da realidade espiritual da sua abertura ao transcendente e no exercício da sua moralidade, não reduzindo a Graça a um decreto divino e extrínseco, apenas acessível aos crentes baptizados. Cf. Karl Rahner, «Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, pp. 221-229.

90 Tal como descreve Leonardo Coimbra, na Graça de Cristo ressuscitado, todos os homens têm a possibilidade de participar da natureza divina, divinizando as suas vidas, participando do pleno acordo de Cristo com o sentido do Universo: «Cristo é esse infinito, presente na obra que passa; é o Espírito animando o próprio bocado de pão, que o nosso humilde trabalho e a nossa amorosa vontade bem mereceram. // É divino? // Pois não o somos todos no momento em que palpitamos o ritmo universal, em que temos a clara consciência da unidade dramática, em que estamos em religioso acordo com o sentido do Universo?» (*ADG*, pp. 190-191 [246].)

91 «Já hoje em nossas mortais paisagens há tardes que são autênticas apoteoses de glória, madrugadas que são virginais anunciações; o que não teriam dito, o que não voltarão a dizer as paisagens edénicas, com uma matéria inteiramente dócil às insinuações do espírito? (*J*, p. 266 [38].)

caminho porque divinizou a humanidade e no seu coração podem purificar-se todos os males[92].

No âmbito pessoal, a acção sobrenatural da Graça salvadora não é um acontecimento excepcional e raro, restrito a algumas religiões ou a alguns dos seus crentes – resultante da arbitrária omnipotência divina, justificação e predestinação do homem – e, como tal, está presente também fora da Igreja e dos sacramentos, não só na conformação essencial da realidade criada pela condição de possibilidade de abertura à transcendência sobrenatural, mas também na conformação existencial da vida consciente e espiritual de todos os homens que praticam actos moralmente bons e que, no esforço de harmonia entre a intenção e a acção, procuram humildemente o sentido para o absurdo do mal e para o insondável do Universo (horizonte de abertura à vida transcendente), reconhecendo, humildemente, que só a unidade total de Cristo possui a sua integral compreensão e o seu conhecimento perfeito[93].

Desta forma, podemos dizer que, na perspectiva do filósofo português, a experiência da Graça sobrenatural é, antes de mais, uma experiência metafísica da acção livre do amor divino. A Graça não é perceptível apenas pela fé da Palavra revelada – enquanto inacessível e insondável realidade paralela e exterior à consciência, só referida por meio do *impulso* e *inspiração* para agir bem moralmente, e por meio da luz da fé sacramental e dos dons do Espírito, na esperança da sua posse plena na vida eterna (extrinsecismo)[94] –, mas é experimentada na unidade integral da inteligência sensível, emocional e intelectual (consciência), pela sensação e pensamento do movimento que afirma o Infinito[95] e pela experiência e sentimento da liberdade que é a comunicação

---

92 Cf. *ibidem*, p. 262 [25-26].

93 «A personalidade de Cristo revela a sua essência naquele ponto central da sua vida e do seu pensamento, em que através do finito e do temporal transparece o infinito e o eterno.» (*ADG*, p. 189 [244].)

94 Leonardo Coimbra pertence a uma época que procura combater este antagonismo entre a natureza e a graça e este extrinsecísmo na concepção da Graça como se esta dependesse de um decreto divino justaposto à natureza e imperceptível à consciência e apenas justificável pela fé. É o caso do filósofo jesuíta de J. Maréchal, que concebe o núcleo essencial da realidade espiritual do homem como *desiderium naturale visionis beatificae*, uma tendência natural que Karl Rahner interpreta não poder ser incondicional, preservando a liberdade da vocação à visão de Deus pela graça, entendendo-a como uma condição transcendental *a priori* e fundamento de todo o acto espiritual, que para ser aceite tem de ser conciliável com a doutrina eclesiástica do carácter sobrenatural e indevido da visão imediata de Deus, na verdade de que a Graça será sempre a acção livre do amor divino de que o homem só dispõe na medida em que é disposto por esse mesmo amor. Cf. Karl Rahner, «Natur und Gnade», in *op. cit.*, pp. 214-224.

95 «Uma sensação, porém, marca a relação de cada ser com esse absoluto, é como o acender duma lâmpada num circundante oceano de luz. // É a sensação da quantidade dinâmica ou movimento.

criadora da fonte originária e excedente da Beleza e da Unidade moral do centro de Ser[96].

Em relação a esta questão da conciliação entre a omnipotência de Deus (na obra redentora pela acção da Graça absolutamente eficaz) e a liberdade e mérito do homem (na sua acção moral e adesão à força do Espírito), a reflexão filosófico-teológica de Leonardo Coimbra, recusando a teoria de origem augustiniana acerca da força imerecida da graça, que por livre predestinação resgata alguns pecadores da queda original (libertando o arbítrio da escravidão do pecado e tornando-nos aptos para a fé que age pela caridade) e recusando a teoria protestante da total corrupção da natureza humana (só redimível na apropriação subjectiva do Espírito pela acção extrínseca e sobrenatural da Graça), apresenta uma ontologia que define a essência concreta do homem como totalmente dependente da acção criadora de Deus e, sob o dinamismo permanente da Graça, como originalmente ordenada ao fim sobrenatural da comunhão com Deus: «Cada um vive pela graça, não por uma especial consideração da sua pessoa, mas porque o Universo activo é um sublime e carinhoso excesso do próprio Deus, que, em vez da unidade abstracta da solidão, se quer a concreta unidade das almas»[97].

3.3. A livre sobreposição da Graça sobre a natureza: a Graça sobrenatural não se justapõe à natureza humana, por decreto divino extrínseco no panteísmo de um qualquer nexo causal, mas pela relação pessoal de livre diálogo na graciosa iniciativa do perdão e do amor que em Cristo se plenifica

Mas será possível conciliar esta noção metafísica da liberdade excedente da acção criadora de Deus, de que toda a realidade participa gratuitamente, com a acção livre dos seres espirituais que, embora pertencentes a esse mundo criado por livre amor de Deus, têm o regresso a essa comunhão eterna aparentemente

---

// É a Graça. // A quantidade afirma o Infinito do Ser; o movimento é a plenitude da posse, a Omnipresença desse Infinito, a intersecção no ponto e no instante, de todas as dimensões do Espaço e todos os intervalos do Tempo.» (*ADG*, p. 181 [229].)

96 «O sentimento que pela sua obscuridade misteriosa, tantas vezes tem sido chamado a demonstrar Deus, tem valor de realidade bastante para o fazer. // O sentimento de liberdade, que já mostrámos não ser ilusório e vir até desde as mais longínquas fontes da realidade, é, como o pressentiu Kant, suficiente a demonstrar a existência de Deus. // É a presença da Graça, isto é, dum universal excesso sobre toda a Criação.» (*Ibidem*, p. 182 [231].)

97 *ADG*, p. 186 [239].

condicionado pela sua acção de adesão à Graça salvífica? Todos aqueles que recusam a chamada à comunhão da Graça, sentem culpa por tal e sentem essa perda como ferida mortal? No último ponto deste estudo, desenvolveremos esta questão do carácter universal da acção salvífica de Deus e da forma como isso é conciliável com a possibilidade de rejeição da Graça por parte do arbítrio humano, mas para já interessa-nos concluir a análise dos termos em que Leonardo Coimbra situa a relação da natureza humana com a Graça sobrenatural e a forma como concebe a elevação da primeira à segunda (divinização) pela conversão da actividade cognoscente e agente na acção redentora do Espírito de Cristo. Como temos verificado, a ordenação ao divino, sendo um desejo do próprio Deus que, na sua eterna acção criadora, oferece a realidade corpórea do Universo para socorrer todas as almas caídas, não é, no entanto, constituição incondicional da natureza humana, enquanto tal (natureza pura), sendo necessária a intervenção da Graça sobrenatural de Deus, apresentando novamente a sua face ao homem através da vinda de Cristo[98] para pôr termo à queda dos mundos físicos[99].

Mas de que forma se pode concretizar essa acção divinizadora ou redentora da natureza humana? Em que termos se efectiva esse renascimento, em Cristo, do homem velho tocado pelo pecado para a nova criatura da *verdadeira vida*, de que nos fala Leonardo Coimbra[100]? Por decreto divino externo, justapondo-se a Graça a uma natureza que lhe é estranha ou indiferente? Nunca Leonardo Coimbra fala da acção espiritual de Deus por Cristo em termos de mítica ou mágica força divina que, de forma panteísta, se relaciona com o nosso mundo em termos de identidade ou nexo necessário, confundindo-se com os acontecimentos e ritmos da realidade criada, ou que, de forma deísta, se relaciona simplesmente como uma causa eficiente absoluta que permanece exterior à sua causa, mas sempre concebe o divino no âmbito da filosofia cristã, afirmando a noção da relação pessoal de Deus que se comunica a si mesmo pelo diálogo livre, fazendo da criação sensível também a sua história no mistério da Encarnação e da Graça do Espírito Santo: na Bondade da Criação, Cristo realiza

---

98 Cf. *J*, p. 261 [22-24].

99 Cf. *ibidem*, p. 265 [33].

100 Referindo-se à Criação como a comunicação da Vida e referindo-se à geração carnal como expressão degradada da geração do Espírito, Leonardo Coimbra apresenta o contagioso amor de Cristo como restaurador dessa vida gloriosa: «Eis porque Cristo é a Bondade: // Ele vem criar uma nova geração e meter o Universo dentro do lar duma Família.» (*Ibidem*, p. 274 [56].)

a pura dádiva da suprema Bondade, reaquecendo todas as almas no fogo do eterno Amor[101].

Obedecendo ao princípio da realidade simbólica do real, o pensador português apresenta a beleza do Universo, na sua liberdade dinâmica, quantidade infinita e pensamento criador, como a própria Graça divina (no sentido cósmico), pela qual Deus é em comunicação amorosa[102], e apresenta Jesus Cristo como a vida pessoal e consciente que resume em si, de forma plena, esta Graça divina[103], para reintegrar na verdade da sua Harmonia[104], pela integral espiritualização e eliminação da Morte, todos os seres e todos os mundos[105], porque os acidentes da matéria, entregues apenas a si, rapidamente se sumiriam no Nada[106]. Como sublinha o autor, os mundos materiais, erguidos pela súplica e oração do homem, apresentam-se como a recordação saudosa do amoroso convívio com Deus no éden celestial, cuja restauração se pode concretizar através do excedente e comunicativo amor de Cristo[107], não de forma extrínseca e moralista, pela simples imitação do seu exemplo e pela escuta e cumprimento da sua doutrina, mas pela presença do seu Espírito, que penetrando no coração dos homens, liberta-os da escravidão da ignorância e do pecado e eterniza-os na vida jubilosa da Glória celeste[108].

Da mesma maneira, ao referir-se a esta questão da acção da Graça de Deus na redenção do mundo e da natureza humana, também o teólogo cristão

---

[101] «Mas Cristo realiza a suprema Bondade, ainda com a mesma humildade e sabedoria; fez-se humano, companheiro e amigo, e vai acordando as *nascentes eternas* por entre beijos da mais enternecida piedade humana.» (*Ibidem*, pp. 274-275 [58].)

[102] Cf. *ADG*, p. 185 [237].

[103] «Foi Cristo. // A Graça andou pelo mundo, e, por caminhos de açucenas, lírios e boninas, levou os homens para a vida substancial e eterna.» (*Ibidem*, p. 187 [239].)

[104] «A Verdade é a perfeita lealdade de relações, o puro acordo das almas na Unidade do Amor.» (*J*, p. 267 [39].)

[105] Cf. *ibidem*, p. 265 [33-35].

[106] Cf. *ibidem*, p. 266 [36-39].

[107] «O amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde com o próprio amor de Deus.» («O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 454.)

[108] Partilhando a noção de que a redenção do mundo deve-se essencialmente à acção espiritual de Deus e não ao formalismo dos rituais religiosos, e partilhando com a teologia católica contemporânea a noção de que esse poder do Espírito não se impõe a uma natureza hostil e diminuída, mas actua na adesão e cooperação da fé e dos méritos de cada um, pois a fé sem obras é morta, Leonardo Coimbra apresenta a *interioridade criadora* da Graça de Cristo como meio de restauração do reino dos céus: «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 das rosas. // O seu império não vai da sua doutrina para as almas; mas é a sua presença que abre, nas almas, a compreensão e o amor.» (*Loc. cit.*)

Karl Rahner explica que, embora os seres sejam obra do amor de Deus, são uma realidade autónoma e finita, não podendo subsistir eternamente pelo seu esforço e pelos seus méritos, estando a possibilidade da sua salvação ou perenidade, inteiramente na Graça de Deus, uma Graça, que, no entanto, não pode ser concebida como uma realidade estranha à própria realidade essencial do homem, pois este foi criado e chamado à existência, para poder receber o amor pessoal de Deus, numa abertura ao sobrenatural que encerra a capacidade de aceitar ou recusar esse amor. A ordenação ou tendência interior do ser humano ao convívio da vida eterna e à visão de Deus não é uma intenção ou decreto na vontade de Deus ao nível jurídico do plano meramente moral (nominalismo); não é um elemento essencial e incondicionado da sua natureza criada, considerada enquanto tal como natureza pura, que ao dar-se e pelo facto de se dar, seria necessário que Deus oferecesse o seu amor (necessitarismo); mas é uma determinação real que pertence ao *a priori* carácter sobrenatural da existência espiritual[109], que se desenvolve sob o âmbito da universal vontade salvífica divina e do seu amor livre e indevido: a comunicação de Deus em Cristo e no seu Espírito só pode ser recebida pelo homem como inesperada Graça, alcançada no decurso de um diálogo pessoal[110].

Apesar de reconhecer as limitações da sua finitude e as fragilidades do seu pecado, as almas cristãs, pela presença da graça de Cristo, experimentam o infinito desejo da dádiva perfeita e até os actos de escravidão são por elas vividos como formas de liberdade, numa dinâmica de permanente crescimento em compreensão e amor para além de cada sacrifício[111] que as faz sentirem-se chamadas historicamente por Deus, na palavra de Sua livre comunicação, a participar na Sua íntima vida divina. Na perspectiva ortodoxa de Rahner, a graça da comunicação de Deus é sobrenatural e não está dada com a essência humana, constituindo-se a participação na vida de Deus como a gratuita elevação da absoluta novidade salvífica; na perspectiva heterodoxa de Leonardo Coimbra,

---

[109] Afirmando que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas e afirmando que, na sua sabedoria e bondade, Deus decidiu revelar-se ao ser humano também de forma sobrenatural, o Concílio Vaticano I afirma que os mistérios divinos não são absolutamente inacessíveis à razão humana, mas também não são absolutamente transparentes à condição actual do género humano: em sua infinita bondade, Deus ordenou o homem a um fim sobrenatural, ou seja, a participar dos bens divinos que se sobrepõem à inteligência da mente humana. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…,* n.º 3005.

[110] Cf. Karl Rahner, «Natur und Gnade», in *op. cit*, p. 234.

[111] «A graça de Cristo é a presença desta infinita superabundância, deste permanente excesso de vida e amor, de caridade e ternura.» («O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 455.)

a plena comunicação de Deus em Cristo também é gratuita, mas com o objectivo fundamental de restabelecer a comunicação perdida entre as almas e os mundos celestiais (regresso edénico)[112], reduzindo-se a novidade salvífica ao facto de se tratar de um regresso à Unidade do Amor que não significa uma libertação da realidade material, mas sim uma integral espiritualização dessa mesma realidade, inserindo a vida da terra na vida do céu. Num caso e noutro não há uma determinação essencial na relação de comunicação amorosa das almas com Deus, porque isso contradiz a própria essência do amor que é livre e gratuito.

Esta experiência de Deus e da Graça nesta vida significa a experiência do Espírito transcendente: não se reduz à experiência espiritual de uma comunidade em que as pessoas – não baseando as suas relações apenas em aspectos vitais, mas em aspectos que procuram dar sentido à vida terrena – pensam, decidem, actuam por valores espirituais, bens de cultura, ciência e arte. Uma coisa é a experiência da realidade espiritual no sentido abrangente, outra coisa é a experiência da Graça de Deus neste sentido. A verdadeira experiência da Graça, na pura dádiva de amor do Espírito de Cristo, desvela-se na misteriosa e oculta experiência pessoal de cada um: pelo perdão sem recompensa; pela entrega e confiança no Mistério sem evidências racionais; pelo sacrifício sem agradecimento e reconhecimento e sem nenhuma satisfação interior; pelo amor gratuito e desinteressado. Embora, aparentemente idênticas a todas as outras, as acções e obras da Graça encerram o sentido oculto da superabundante e amorosa comunicação livre do Espírito[113].

Nestes acontecimentos da pura confiança e do perdão, fazemos a experiência da eternidade, a experiência de que o sentido do homem não se esgota na justiça e no êxito deste mundo, mas se sacia na superabundância do Amor, acrescentando aos bens e às tarefas do homem a luz de Deus[114]. A experiência da realidade inefável de Deus faz-se através dos bens da criação e através do Espírito pelo qual Deus se comunica a Si mesmo, não ficando, quer num caso, quer noutro, a sua tematização relegada para o plano subjectivo e privado da fé e da revelação. Na verificação de que a grande Unidade de Ser, que é o

---

[112] Referindo-se à noção paulina da nova essência dos corpos, depois de glorificados, Leonardo Coimbra apresenta o regresso edénico como fruto da transfiguração dos corpos materiais em corpos espirituais: «Mais que os ciclos e os céus de Dante serão, em sóis e sóis do Infinito, inumeráveis, essas paisagens edénicas e seu valor será certamente a sua infinita capacidade de expressão dos estados mais íntimos das almas.» (*J*, p. 266 [37-38].)

[113] Cf. *VFV*, p. 206 [33-24].

[114] «O Amor acrescenta de graça o trabalho dos homens e nessa graça, que é o Reino de Deus, o trabalho faz-se cântico de alegria, oração e louvor. // Onde existe a graça está a infinita fonte de eternas águas vivas, não poderá haver sedes.» («O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 457.)

seio consciente da vida cósmica, está presente em todas as formas da criação, mas em nenhuma se esgota – pelo que só pela livre experiência comunicativa da agraciada sensação (que também é pensamento e sentimento)[115] da *quantidade dinâmica ou movimento* que afirma a Omnipresença Infinita de Ser –[116], a realidade misteriosa de Deus torna-se acessível e demonstrável[117]. No exercício criador do pensamento do homem que, procurando o seu sentido e destino no todo, vai caminhando pela imensidão do Universo na direcção da Unidade Amorosa do Ser, manifesta-se a presença excessiva da Graça:[118] «Todo o homem simples e leal, colocado no Universo, ergue os olhos, a sua alma *abrange*, e adora Deus»[119]. Desta maneira, o sentimento tem validade para demonstrar Deus: «Deus não se vê, é o invisível e presente; mas a sensação de liberdade ou graça, a repetição interior do movimento, que no seio do Universo abre o íntimo dos seres, é a sensação de Deus»[120]. A transcendente Beleza da liberdade Amorosa do Universo, enquanto excesso de Deus, está resumida na plena comunicação do seu Filho Jesus Cristo[121] que é a plenitude da Graça,

---

115 «Uma das mais pujantes manifestações do Espírito é a energia com que a Graça se apresenta na alma de Paulo num veemente todo, fusão da sensação, sentimento e ideia, lançando a alma como em ponta, onde freme o infinito dum poder capaz de deslocar o Universo.» (*ADG*, p. 186 [238].)

116 Para Leonardo Coimbra a plena Unidade de Deus «Não se deduz deste ou daquele pensamento; é o próprio pensamento criando e conservando os mundos, erguendo-se no homem e caminhando na direcção da unidade, quando o homem procura o seu destino no todo. // É o próprio crescimento da alma, indo buscar ao Ser, que é o Infinito da quantidade, a realidade do seu incessante trabalho de espiritualização, revelando, assim, na própria continuidade do seu esforço, que o Infinito da quantidade é também o Infinito do amor.» (*Ibidem*, pp. 181-182 [230].)

117 Através do exercício da liberdade da Experiência, a alma recebe um Universo dócil ao esforço de compreensão: «Explora e patenteia a sua liberdade no esforço solidário, no respeito e compreensão crescente das ligações cósmicas. // Não é, pois, verdade que o Ser, a plena Unidade, que é a consciência cósmica, Deus, seja inacessível e indemonstrável.» (*Ibidem*, p. 181 [230].)

118 Pelos bens criados, na vertigem da montanha e na imensa solidão do mar, o homem pode sentir a graça do Criador: «Sentimos a grande realidade do movimento, percorremos o caminho da Unidade, que tudo criou, e o estremecimento íntimo, que nos assoberba, é o beijo do infinito, que nos tocou da sua própria omnipresença. // Não é preciso encher de pensamentos as distâncias siderais, basta seguir as auroras magnéticas, acompanhar a gravitação, repetir os deslizados e silenciosos movimentos do Céu, assistir à posse de todo o Espaço pelo movimento, que o anima.» (*Ibidem*, p. 183 [232-233].)

119 *Ibidem*, p. 184 [234].

120 *Ibidem*, p. 182 [231].

121 «A harmonia, a proporção, o ajustamento natural, vivo e flexível das intenções e dos actos, a Graça, que ondula, de incessantes nascentes, a vegetal frescura da palavra; a continuidade duma vida abraçando todas as pequenas vidas; a perfeita humildade, compreendendo o nada das ambições e vaidades terrenas, essa ordem transcendente e livre só pode provir duma Unidade plena, duma alma colocada no foco da Realidade, ali onde os raios do Amor, unam todos os seres. // Essa unidade é a consciência de Cristo.» (*Ibidem*, p. 187 [240].)

«numa perfeita unidade total, num infinito estremecimento de amor»[122]. Em Cristo, Verbo encarnado, a face de Deus apresenta-se de novo ao homem:

> faz-se humilde e pequenino para que os nossos olhos não ceguem ofuscados, e faz-se demorado e paciente para que nossos corações, urnas de alegria, se não derretam de amor e se não partam de loucura. Ele poderia brilhar num só relâmpago, mas não o teria visto a nossa cegueira; ele poderia repetir a palavra primordial, mas não o teria escutado o nosso espírito.[123]

Em Jesus Cristo, que é a eterna Vida, toda a vida ensombrada pelo pecado e pela morte não se perdeu mas refluiu, realizando a divinização da humanidade[124] e a reintegração das almas e dos mundos, que a ciência explica perderem-se na fragmentação da queda, no Amor e na Harmonia originária, aniquilando a realidade fragmentária actual, aumentando o que neles há de vida e eliminando de forma integral o que neles há de Morte: «Cristo é redenção: é, pois, o encerrar do voo das almas no puro amor de Deus, o termo da queda dos mundos físicos no aniquilamento duma espiritualização integral»[125]. Através desta noção de espiritualização da matéria, a filosofia da saudade de Leonardo Coimbra afasta-se, decisivamente, do dualismo platónico, reassumindo a matriz da filosofia judaico-cristã, que, contra a gnose grega, sempre defendeu dignidade da Criação e a recapitulação desta em Deus.

Leonardo rejeita, assim, o dualismo radical alma-corpo, espírito-matéria e a visão estática do Ser ou da Ideia, quer em termos gnosiológicos, quer em termos ontológicos. A inteligência humana, porque inevitavelmente espiritual, imita a vida divina. O processo gnosiológico traduz o próprio dinamismo do Ser e, nesse sentido, Deus é um ser essencialmente dinâmico, cuja actividade se estendeu, em modo finito, a todas as criaturas, exprimindo nos seres espirituais a unidade entre pensamento e vida que tem no Verbo de Cristo a sua realidade perfeita[126]. Nesta perspectiva, que aliás é uma novidade do cristianismo em relação ao pensamento antigo, o movimento, tal como o amor, não são um processo imperfeito e provisório em demanda de uma esfera onde a tranquilidade e o repouso seriam totais, mas antes, uma actividade progressivamente

---

[122] *Ibidem*, p. 191 [246].
[123] *J*, p. 261 [22-23].
[124] Cf. *ibidem*, p. 262 [25].
[125] *Ibidem*, p. 265 [33].
[126] «A maior realidade cósmica, que aos homens foi dado ver com os imediatos olhos do corpo e com os eternos olhos do Espírito, foi Cristo. // Quem criou o seu pensamento e a sua vida, toda ela um imediato pensamento de universal e concreto amor?» (*ADG*, p. 189 [242].)

intensificada até consumar a sua perfeição em Deus, na cósmica unidade integral da cúmplice relação entre a alma e o mundo, proporcionada pelo juízo final de Cristo[127].

Através da visão em Deus pela Graça do Espírito, Leonardo Coimbra afirma que o homem pode compreender o Universo como a comunicação infinita da divina Graça[128], numa Presença que, informando na alma a humildade da Experiência e da visão de total dependência do amor divino, permite à actividade cognoscente não cindir a realidade terrena da celeste, intuindo a cumplicidade relacional entre a essência e o fenómeno e reconhecendo o dinamismo escatológico em que o tempo se reveste de eternidade[129]. Neste sentido, Leonardo Coimbra distancia-se da posição platónica, que ao estabelecer uma radical ruptura entre a imperfeita mediação gnosiológica e o conhecimento imediato e perfeito, próprio da vida contemplativa que é de condição divina[130], rejeita o conhecimento sensível, por considerar ser incapaz de nos oferecer algo de permanente e necessário que possa ser fundamento dos conceitos verdadeiramente universais, o que o leva a admitir a existência de um mundo ideal, separado do mundo sensível, sendo esse o verdadeiramente real[131].

---

[127] «Antes que Giordano Bruno quebrasse o cristal do céu e visse o Espaço Infinito, já Cristo o tinha feito do outro lado, da alma humana. Nele e através dela, o infinito azul do firmamento. // É a única alma dada ao nosso conhecimento que não esmaga o homem com o mundo, nem suprime o mundo pela aparição do homem. // O infinito da alma e o infinito do mundo não são inimigos, não se combatem. São a liberdade na comunicação, isto é, o esforço activo, o mérito, o drama existencial. // Dois infinitos, que são apenas o Infinito amor de Deus.» (*Ibidem*, p. 190 [244-245].)

[128] «O estado de graça é o sentimento da presença universal. // Estar em graça é olhar o Universo daquele invisível centro de amor, que é o seio de Deus. // Estar em graça é parar suspenso no meio do ruído a ouvir vozes das bandas do Silêncio. Estar em graça é ir devagar na Solidão a conversar com o invisível, a encher de humanas palavras amorosas todo o espaço sem voz.» (*Ibidem*, pp. 200-201 [262].)

[129] «Ser humilde é viver a vida diante de Deus, em plena e total comunicação com o que existe; é pôr a comoção dos grandes acontecimentos no episódio mais insignificante; é apagar a banalidade da face do Ser e dar a cada instante, que passa, a presença do infinito que o anima.» (*Ibidem*, p. 193 [250].)

[130] Indicando que a mente é o instrumento adequado que discerne os termos comuns que se aplicam às coisas, Platão distingue o conhecimento em vários níveis. No limiar do plano discursivo (μαθησις – *mens*); no processo de um intelecto discursivo (διανοια – *ratio*) que significa «calcular», tendo a razão como padrão de nexo; ao nível do νους, δα θεωρια ou da visão das ειδη, que é o coroação do conhecimento dialéctico ou ainda o nível da επιστημη, como ciência, no sentido da sapiência ou sabedoria (σοφια). Em qualquer caso, o conhecimento é de uma ordem paralela à da realidade ou do ser, bem como do agir ético-político e da expressão psicológico-estética. O objecto da ciência é o Ser. Ao contrário, a opinião, julga pelas aparências, ficando numa posição intermediária entre o Ser e o Não-ser. Cf. Platão, *A República*, livro V, 471c-480 a.

[131] Nas suas obras *Teeteto* e *O Sofista*, Platão critica a posição extrema de Parménides, mas acaba por partilhar com ele a desvalorização do conhecimento sensível. Explica que a percepção sensível

Platão procura, assim, superar o relativismo sofista, propondo um inatismo gnosiológico em que subsistem as formas ou naturezas, enquanto tais, e da mesma maneira, subsistem, em si, as perfeições universais e sem limitação alguma: só é válido o conhecimento das ideias. Este idealismo metafísico, tal como se apresenta no *Fédon*, defende a preexistência das almas e a necessidade de regresso a essa verdadeira existência divina, apresentando-se o mundo sensível como um obstáculo a vencer, porque nesta perspectiva, enquanto possuirmos um corpo e a nossa alma estiver reunida a esse mau companheiro nunca conseguiremos suficientemente o objecto de nossas aspirações, que afirmamos ser a Verdade e o Bem.

Reconhecemos que a teoria da saudosa criação de Leonardo Coimbra partilha com o filósofo grego esta noção da saudade das almas da sua divina vida preexistente de perfeita e amorosa comunicação celestial, a qual só pode ser plenamente restabelecida após a morte terrena, mas ao inserir a noção cristã de Glória, como estado de integral espiritualização da realidade criada, o filósofo português defende que o aniquilamento da realidade fragmentária dos seres e dos mundos físicos não significa perder a vida que eles encerram, e que é própria da sua condição de criaturas sensíveis, mas significa aumentar essa vida, eliminado simplesmente o que neles há de limitação e Morte[132]. Nesta medida, a recusa leonardina da cosmologia do pensador grego é apenas parcial: por um lado, o filósofo português partilha a noção platónica de que o mundo sensível é uma cópia ou participação do mundo ideal do pensamento, que seria o verdadeiro real[133], no sentido em que as ideias ou modelos de ser seriam como que as palavras do Verbo, e o fluxo sensível seria a incompleta realização desse ser[134];

---

não pode ser o único conhecimento, pois há verdades que envolvem termos que não são objecto de percepção e que o conhecimento das verdades implica uma relação com as Formas que não são objecto de percepção, nem existentes individuais, nem estão compreendidas no movimento de Heraclito. Defende esta tese argumentando que, embora seja um facto que a mente discerne algumas coisas através das faculdades corporais, também é verdade que discerne outras só através de si mesma: é o caso dos termos «existência» e «não existência», «semelhança» e «dissemelhança», a «igualdade» e a «diferença», a «unidade» e «os números em geral». Cf. Platão, *Teeteto*, 185c-186.

132 Cf. *J*, p. 265 [33-35].

133 «Para Platão o verdadeiro real, era, pois o mundo das ideias, seja, a palavra do Verbo antes da queda. // Saber seria, pois, encontrar na realidade as ideais que lhe dão o ser – o resto é dispersão e morte.» (*VFV*, p. 222 [84].)

134 Referindo que Platão, através da Ciência matemática, teria criado uma simbólica do fluxo sensível, Leonardo Coimbra refere-se ao realismo do idealismo nos seguintes termos: «A Idade Média chamou aos platónicos *realistas* por atribuírem realidade, e a melhor, às ideias. Neste sentido Francisco de Assis era um *realista*, pois que o ser das coisas era a *palavra amorosa* do Verbo.» (*Ibidem*, p. 223 [85].)

mas por outro lado, recusa a intranquilidade de Platão acerca da Natureza, por este continuar a associar à transitividade desta, tal como o fazia a primitiva configuração mítica, «um infeccioso núcleo de insubsistência e morte»[135]. Visão que só seria alterada na forma cristã do platonismo de Francisco de Assis e seus discípulos, como por exemplo Duns Scoto, que, através de uma profunda familiaridade e convívio com a realidade natural, contribuíram, decisivamente, para o desenvolvimento da ciência experimental moderna[136], afirmando a integral subsistência do Universo na dependência da livre e criadora vontade de Deus[137] e contrapondo à ideia do senso comum acerca da evanescência do Universo físico para o Nada, a ideia da Graça acerca da progressão para o Tudo espiritual[138].

Numa longa descrição da precariedade da realidade sensível e das suas consequências no processo cognoscente e agente, pressupondo que a existência corpórea do ser humano não é mais que o cárcere das almas, explica o filósofo grego que o nosso corpo deixa-nos em inúmeros cuidados, por causa da alimentação, das doenças, amores, desejos, medos, fantasias e futilidades, e que ninguém, senão ele, com suas paixões ocasiona guerras, revoltas e combates, visto todas as guerras terem origem na aquisição das riquezas, que ele, a quem servimos como escravos, nos obriga a adquirir. E acrescenta Platão que se esquecidos dele, nos sobra tempo para dedicarmos a investigar qualquer objecto, o corpo, intervindo em nossas pesquisas, perturba-nos em todas as direcções e distrai-nos de tal modo que por sua causa somos impotentes para discernir a verdade[139].

Procurando superar a perspectiva comum primitiva, que associava a Natureza às força diabólicas e ocultas da luta entre o Bem e o Mal, através de uma ciência (visão de *Anamnese*) que simbolizasse a realidade física[140], Platão defende que esta física é apenas uma cópia e participação da verdadeira

---

135 *Loc. cit.*

136 «Não é certamente por acaso que os sábios franciscanos serão ora os grandes pesquisadores dos vestígios do divino verbo, ora os grandes propagandistas da Experiência, como chave dos arcanos da Natureza.» (*Ibidem*, p. 224 [89-90].)

137 «Um Universo suspenso da vontade divina é o único universo estável, firme e subsistente, em cujas linhas de estrutura, o homem pode ter plena confiança, e em cujo seio sempre encontrará a analogia das *ideias*, seja, o íntimo parentesco das *palavras vivas*, que são todas as coisas e seres.» (*Ibidem*, p. 224 [90-91].)

138 Cf. *ibidem*, p. 231 [112-114].

139 Cf. Platão, *Fédon*, 66b-67b.

140 Como explica Leonardo «O Platão do Timeu sugere uma ciência que fosse uma simbólica matemática da realidade física.// Para Platão esta física, a física das transformações, era uma imagem imperfeita, cópia ou participação do mundo ideal do pensamento.» (*VFV*, p. 222 [83-84].)

realidade ideal do pensamento, apresentando-se a cópia como o desvio pecaminoso do modelo, pelo que, se quisermos alguma vez ter o conhecimento puro de uma coisa, devemos separar-nos do corpo e examinar só com a alma os objectos em si, pelo que só poderemos atingir o verdadeiro conhecimento, quando deixarmos de viver, visto estar então a alma separada do corpo, em si e por si. Durante a vida, nada mais nos resta que uma aproximação ao conhecimento mas, ainda assim, isso implica a abstenção absoluta do comércio com o corpo[141]. Esta posição, que ao longo da história do pensamento viria a estar presente nas posições dualistas e gnósticas de desvalorização das emoções, no processo gnosiológico, e de desvalorização da realidade natural e material, nas concepções ontológicas é rejeitada por Leonardo Coimbra também no âmbito da sua teoria da experiência da Graça, pois, partilhando da humilde atitude franciscana da visão da natureza em Cristo, o pensador português, adoptando o platonismo cristão, considera que «todos os seres são palavras vivas do Verbo»[142] e que, perante a diluição evanescente das fragilidades do Universo, sugerida pelo niilismo, a visão ginástica apresenta a Força do socorro do Infinito amor de que tudo depende[143].

A noção da Graça, apresentada por Leonardo, vem estabelecer uma mediação entre a Luz da Origem e as Trevas da Queda, permitindo à Dor da Vida em Exílio antecipar a experiência da reunificação e restauração espiritual de que nos fala S. Paulo, sem que se anulem a vida e o corpo. A acção de Deus, de que nos fala o filósofo, é uma presença vivificante e continuamente criadora no seio de todo o Universo e não apenas como modelo a seguir pelos homens na pessoa do Seu Filho. Leonardo cita S. Paulo, que atribui a Cristo um papel cósmico: toda

---

[141] Cf. Platão, *Fédon*, 66b-67b. Sempre que as duas realidades opostas estão juntas, por natureza, a alma comanda, enquanto o corpo obedece. Daqui se segue a semelhança da alma ao divino e do corpo ao mortal. Cf. *ibidem*, 80a. No praticante de filosofia, a alma separa-se do corpo em estado de pureza (cf. *ibidem*, 80e) e vai ao divino e imortal, libertando-se de toda a infelicidade característica do mortal. A alma dos filósofos que se abstiveram dos prazeres do corpo, não pode ter outro destino que o de se reunir ao que está em conformidade com a sua natureza, sem os males da espécie humana (cf. *ibidem*, 82b-84b). Mas tudo depende da forma como viveu: se teve uma vida afectada por toda a carga de desejos, temores, prazeres e dores (cf. *ibidem,* 81b-c), a alma obstina-se a levar consigo o corpo a que se apegou procurando a permanência no mundo dos mortais, errando até conseguir uma nova encarnação. Cf. *ibidem,* 81c-d.

[142] Cf. *VFV*, p. 216 [61]. «Este bom *realismo* platónico é a alma do pensamento de S. Francisco. // Para ele o Universo é um discurso em que cada ser é uma *palavra viva*, tendo a sua função gramatical e o seu lugar social.» (*Ibidem*, p. 225 [92-93].)

[143] «Socorro! clama no Espaço a universal desolação, a irreparável evanescência de tudo o que existe. // Amor, amor, responde em eco a voz comovida do homem, e, nas pegadas dos astros mortos, reacende-se um novo lume e, no Deserto dos seres, murmura em líquida ternura o nascimento das fontes!» (*Ibidem*, p. 234 [124].)

a criação espera ser libertada no próprio Filho de Deus, no qual, por vontade do Pai, todo o Universo será recapitulado[144]. Cristo, Unidade essencial, omnipresença do amor e perfeita memória, é o ponto de retorno das criaturas a Deus, o mediador do movimento para Deus do mundo que d'Ele procede. Pelo mistério da Ressurreição, transformará os corpos corruptíveis em imortais, naquilo a que Leonardo considera ser a revelação de «novas formas da sensibilidade e a nova essência dos corpos correspondendo ao regresso edénico»[145]. Opondo-se à insanável cisão platónica entre a realidade inteligível e a sensível, Leonardo Coimbra invoca o mistério da incarnação do Verbo, para reafirmar a cúmplice relação entre estas duas dimensões da mesma actividade criadora, no sentido em que o Infinito do Verbo está presente, cosmicamente, em cada forma de ser e pessoalmente nos seres humanos[146]: Jesus Cristo, que é a saudade de Deus e do homem numa unidade gloriosa flutuando em Graça, «trouxe o Céu à Terra e agora as almas dos que o amam são já na Terra um pedaço do Céu»[147].

Mas esta experiência da Graça de Cristo, em que Deus mesmo se autocomunica com vista à realização plena e total do homem no seu conhecimento de amor, tem um carácter simbólico e misterioso, porque esta presença divina, não sendo apenas na forma de ausente enquanto longínquo e inabrangível «Aonde de transcendência», mas sendo na forma de comunicação da sua própria realidade, é uma presença em que Deus não deixa de ser infinito e mistério absoluto e o homem não deixa de ser finito e distinto de Deus[148]. Leonardo Coimbra partilha o debate contemporâneo acerca da noção de que a incompreensibilidade divina na visão em Deus (*ginástica*) não se deve, tão só, a uma radical e fatal insuficiência do finito e criatural conhecimento intuitivo (negatividade), mas

---

144 Cf. Rom 8, 18-30; Ef 1,10; Col 1, 13-20;

145 *J,* p. 266 [37]. À pergunta feita pelos coríntios "como ressuscitam os mortos?" e "com que corpo voltam?", S. Paulo responde que «o corpo ressuscita incorruptível… (…) corpo espiritual.» (1.ª Carta aos Coríntios, 15, 1-44.) Não se tratava de reincarnar (voltar novamente a esta vida num outro corpo), mas de voltar à vida em Deus, em corpo, tal como Cristo, mas um corpo glorioso que já não está sujeito à corrupção e à morte.

146 «O cristianismo é o que na tradição melhor representa a realidade como uma manifestação do Ser, como a existência dum Irracional superior a todas as razões, a presença em cada forma de um Infinito que a envolve e vitaliza.» (*ADG*, p. 194 [252].)

147 *J,* p. 280 [77].

148 Referindo que a visão em Deus pelo dom da Graça não significa o desaparecimento do Mistério, Karl Rahner afirma que Deus jamais poderá ser compreendido a partir de um sistema humano, quer de conhecimento, quer de liberdade (cf. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Zürich und Düsseldorf, Benziger – Freiburg im Breisgau – Herder, 1999, p. 119), pelo que ao vidente não é dado Deus de forma entendível, mas é dada a incompreensibilidade de Deus como conteúdo da sua visão e como beatitude do seu amor. Cf. *idem*, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *op. cit.,* pp. 76-77.

sim à essência desta Presença (positividade). O que significa, que mesmo na visão da Graça e na visão beatífica imediata, Deus permanece Deus. Ou seja, o Princípio e o Fim, na sua universal presença, não podem ser objectivados, nem medidos de forma conceptual, mas apenas adorados e contemplados como Mistério na sua insondável realidade de inominado e indizível, que só a oração, na solidão e silêncio do mundo, nos pode anunciar: «É o Invisível, o Inefável, o Inominado que povoa toda a Solidão, que enche de cósmicas e substanciais palavras todo o Silêncio»[149].

Pela Graça da comunicação de Si mesmo através da Revelação no Espírito do seu Filho encarnado, Deus presentifica-se e anuncia-se aos que o podem ver (*visão ginástica* ou *inversa*) como Mistério transcendente que só o pobre olhar auroral do humilde poemar pode alcançar, ou seja, presentifica-se, não como um desafio à inteligência para possuir e clarificar como se de um problema a resolver ou enigma a decifrar se tratasse, mas para amar e confiar, no acolhimento da sua auto-desvelação enquanto velado e encoberto[150]. Tal como adverte Álvaro Ribeiro, os acontecimentos espirituais do mistério da criação, do mistério da morte e da experiência da Graça não são uma verdade secreta ou um problema que a ciência experimental possa decifrar e pôr ao alcance dos sentidos externos do homem[151]. Pela Revelação da Graça, a que a investigação experimental positivista não pode aceder, o Mistério dá-se à razão e emoção humanas em relação dialógica e discurso poético-analógico, convocando a um convívio que permite compreendê-Lo na sua inobjectividade supracategorial de divina treva.

---

[149] *ADG*, p. 200 [262]. «A Solidão e o Silêncio dão-nos um sentimento de imediata presença e integral plenitude; não é Deus sentido na repetição interior dum movimento que tudo abrange, é a Graça divina espalhada em todo o Ser, como certos beijos maternais, boiando na face infantil em líquidos sorrisos de ventura. // Como o viajante, que, chegado ao alto, repousa a vista na frescura das gargantas, por mais que os olhos se percam no céu, jamais esquecerá a terra, o pensamento, chegado à Graça, é oração imediata […]» (*Ibidem*, p. 200 [261-262].)

[150] No Concílio Vaticano I, Deus vivo e criador, senhor do céu e da terra, é definido como eterno, omnipotente, imenso e incompreensível, isto é, infinito em seu entendimento e vontade e distinto de tudo o que existe e pode ser concebido fora d'Ele mesmo. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, n.º 3001.

[151] Álvaro Ribeiro afirma que a redução do *mistério* a *problema* se deve à falta de aplicação da hermenêutica estética: «A dificuldade de configurar artisticamente os acontecimentos espirituais, quer dizer, a falta de leitura estética e de cultura imaginativa obriga muita gente a enunciar os mistérios em termos de segredos, e os segredos em termos de problemas, ou, o que é o mesmo, a descer da teologia para a cosmologia e da cosmologia para a antropologia, quando se trata de desvendar a origem da morte.» (Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. ||1957|, pp. 328-329.)

Tal como realça Manuel Cândido Pimentel, em Leonardo Coimbra, é «pela sensação da graça que a visão ginástica se tinge de inocência e de emotividade poética e saudosa»[152], ou seja, na relação entre o entendimento do espírito criado e Deus, para quem está originalmente e ontologicamente orientado, a inteligência humana (conhecer e querer), aperfeiçoada pelo livre amor da Graça, reconhece, pela visão nocturna[153], o carácter misterioso da realidade cósmica que vive na saudosa alegria da original harmonia dos mundos: só uma subjectividade finita deificada pela Graça pode escutar o silêncio do Mistério do Ser e da incompreensibilidade da transcendência do Espírito como inexpressável e indizível divina treva[154]. A autocomunicação de Deus pela Graça é dada a todos os homens, antecedendo a sua liberdade, apresentando-se à visão mistérica (*ginástica*) como uma das características da constituição transcendental do homem enquanto ser de mistério. Todo o movimento do espírito, pelo conhecimento e pela liberdade, para o mistério absoluto[155] é animado pelo próprio Deus na sua autocomunicação graciosa, que tem por fim elevar o homem para a definitiva e final consumação da visão de Deus na Glória e isso constitui uma experiência (transcendental) que não pode ser dita de forma integral pelo conhecimento objectivado e tematizado, mas que pode ser enunciada pelo *lirismo metafísico* da visão nocturna, através da Solidão e do Silêncio da montanha, do mar e da alma e das amorosas palavras que enchem a vida vazia e muda, em que o Amor etéreo e inefável se faz presente[156].

---

[152] *OILC*, p. 569.

[153] «Na hora serena do crepúsculo escolhei um lugar bem solitário para a vossa meditação. // Cessa o falar diurno, fundindo as suas vozes num grande mar de silêncio.» (*ADG*, p. 198 [259].)

[154] «É que o Universo é cheio de misteriosa vida oculta, que embebe todas as formas; à mínima inclinação no bom caminho responde o frémito de infinitos contactos do invisível, enchendo de ser e realidade a quotidiana insuficiência.» (*Ibidem*, p. 199 [259-260].)

[155] «É que entre o movimento e o Ser há uma tal correspondência que se vos inclinais para o mistério, logo ele vos penetra. // É a divina Graça, a omnipresença invisível, correndo a encher as almas, como do silencioso flanco das montanhas corre a loquacidade dos vales verdejantes.» (*Ibidem*, p. 199 [260].)

[156] «Na Solidão e no Silêncio, ali onde a nossa atenção se volta no sentido do oculto, a Graça tece, de tenuíssimos e misteriosos fios, as ligações que prendem a multidão rumorosa, medita o verbo, que é o pão e o amor de todas as bocas. // E a Graça, em excessivo além dos sentidos, é simplesmente a absoluta e infinita presença. Enche a Solidão e o Silêncio, mas de presença inefável, universal contacto amoroso, onde as formas se diluem e a comoção interior é a fremente quietação dum beijo sem lábios. // Tão para além dos sentidos, tão pura presença é a Graça que todo o movimento se encerra, e a plena posse é, agora, o perfeito e absoluto contacto.» (*Ibidem*, p. 201 [263].)

3.4. A diferença entre a razão enigmática do conhecimento natural e a razão mistérica do conhecimento amoroso do lirismo metafísico: de uma razão lógico-conceptual que tende à evidência e demonstração rigorosa para uma razão simbólica que acolhe a abundância graciosa do Mistério

A razão que acolhe o ser de mistério não é a que tende à evidência e demonstração rigorosa, numa relação plenamente determinada do conhecimento com o seu objecto que faz dos mistérios realidades provisórias, tal como é defendido pelo ideal de conhecimento científico natural, mas é uma razão mais ampla que não se reduz ao dizer conceptual. O mistério tem, em Leonardo Coimbra, um carácter ontológico, pelo que não tem na *ratio* o seu critério, isto é, o mistério não é um enunciado obscuro e oculto só acessível à fé – apresentando-se a razão como incapaz e o mistério como absolutamente irracional –, mas é uma realidade que se presentifica na razão, como tal. De acordo com a teoria do conhecimento de Leonardo Coimbra, a razão, no seu plano cognoscitivo do *lirismo metafísico*, enquanto faculdade que pertence à realidade espiritual do ser de transcendência ou de mistério, que é o homem, é a potência que permite ao mistério presentificar-se na sua realidade original e permanente como positiva distinção do sujeito outro (alteridade).

O Mistério não é, para o saber mistérico da *visão ginástica* de Leonardo, ao contrário do saber enigmático de José Marinho[157], um limite lamentável, mas uma abundância graciosa e, por isso, o criacionismo nunca nos fala da vida divina como uma indistinção entre a Consciência e as consciências ou como a realidade indiferenciada da Unidade do Espírito Absoluto[158], mas como uma plural coexistência entre as distintas e misteriosas almas e o distinto e misterioso Deus que as atrai no fogo do seu Amor: a unidade da original vida

---

[157] O criacionismo de Leonardo Coimbra compreende o homem, fundamentalmente, como *ser de mistério*, porque misterioso advém o ser para si, e não apenas como *ser de enigma* ou de essencial interrogação por razão da separação do espírito do ser da visão unívoca, tal como defende José Marinho: «O homem é ser de enigma e enigmáticos nele advêm ser e verdade para si. E por vários modos enigmáticos é o homem e o que pelo enigma se dá como relação de saber e de ignorar, de ser ou não ser. // O enigma surge, entretanto, inevitável, ou delineia-se e pede significativa palavra do mais profundo da alma, quando do ser da visão unívoca se separa o espírito, mas como ainda ignorado e o ignorado separar-se, e ser outro que o ser, para o sentido do irredutível múltiplo e para o intérmino discorrer do pensamento.» (José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 27.)

[158] Na perspectiva monista de José Marinho, o Absoluto significa o anular de toda a relação: «Este é, porém, o absoluto em que toda a relação se anula, todo o diverso e todo o múltiplo, toda a forma e toda a matéria, todo o próximo e todo o remoto, todo o ter sido, estar sendo e poder ser.» (*Ibidem*, p. 21.)

divina encerra a pluralidade do seu carácter relacional. A teoria ou visão do ser de Leonardo Coimbra não se assume no limite do enigma do ser, como na ontologia de José Marinho[159], mas assume-se no excesso do mistério do ser, que não é atenuado ou removido pelo conhecimento, mas que é permanente e pertence ao próprio conceito de conhecimento na sua unidade de inteligência e amor: a plena perfeição do processo cognitivo atinge-se no livre amor que é Graça e dádiva e não na conquista da razão ou na necessidade do raciocínio argumentativo e da inquirição demonstrativa.

Esta razão é a faculdade que tem como objecto o que compreende sem ser compreendido, o que pode ser acolhido e não pode ser julgado, isto é, o Mistério, que tem como última palavra salvadora não o conhecimento, mas o amor: a verdade do Mistério é o Amor criador que se comunica e tudo garante no ser pela Graça. O homem participa deste mistério e, por isso, o amor humano participa da realidade transcendente do amor divino: embora se expresse por sentimentos e paixões, o amor tem um carácter ontológico, cabendo à arte, nomeadamente à poesia, a tarefa da sua humanização. Como defende Álvaro Ribeiro, o amor de Deus imanentiza-se e revela-se na humana plural unidade das ordens corporal, anímica e espiritual da vida afectiva, imaginativa e racional, não podendo ser reduzido à vida instintiva, nem podendo ser reduzido à vida judicativa: «Quando a razão expulsa a imaginação, quando o ser amante julga o ser amado, a conclusão chama-se divórcio, separação de dois egoísmos»[160].

Este carácter misterioso de Deus criador perante a subjectividade finita e determinada dos seres espirituais criados significa que a perfeição e plenitude do ser humano não é mais que a perfeição e plenitude de sua ordenação de ser de ilimitada transcendência ao Mistério permanente de liberdade e amor: na visão beatífica da glória celestial desaparecerão alguns mistérios da mediação

---

[159] José Marinho, ao apresentar o enigma como insituada e permanente interrogação, indica-o como limite da visão e da teoria do processo cognitivo (gnosiologia) e como limite do próprio ser (ontologia), parecendo identificá-lo com o *mistério do ser*: «Apresenta-se o escrito como teoria, e teoria se entende aqui no sentido antigo e tradicional: como visão, mas visão assumida num limite. Nesse limite surge o enigma, não apenas como enigma e mistério do ser, mas como enigma do pensamento e da verdade. Do enigma todo o pensamento enquanto tal depende. À interrogação todo o pensar incessantemente regressa.» (*Ibidem*, p. 13.)

[160] Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 251. «Confundir a vida instintiva, a que o sedutor se cinge, com a vida emocional, apenas porque uma e outra se denunciam pelo comportamento fisiológico, equivale a confundir imanência com transcendência. A palavra intervém sempre para humanizar a vida, e é pela magia das palavras, ou pela poesia, que o homem e a mulher se podem assegurar de estarem ou não perante o amor. Sem eloquência não há vida amorosa, e a prova é que para simular o amor em actos de sedução é indispensável recorrer a palavras falsas.» (*Loc. cit.*)

existencial da história da salvação e celebração religiosa sacramental – porque no âmbito do criado não pode haver mistérios absolutos –, mas não o Mistério na sua fundante e incognoscível realidade essencial[161]. É a Graça que torna possível que Deus seja experimentado transcendentalmente como Mistério indizível e inabarcável e como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento categorial objectivo: na comunicação de Si mesmo ao espírito criado, Deus permanece essencialmente misterioso, não como uma verdade alheia ao pensamento – entendido este como puro exercício de evidência e decifração lógica e conceptual –, mas como uma verdade que se comunica Mistério à inteligência integral na sua una actividade de conhecer e amar, sentir e imaginar, crer e compreender.

Referindo-se ao *ser pleno* como o que vê do que é e na pura alegria sabe toda a verdade, por contraposição com o *ser parcial*, no qual apenas existe conhecimento que supõe a diferença ou incoincidência entre ser e verdade ou entre ser e saber[162], José Marinho partilha com Leonardo Coimbra a noção de inadequação entre o ser e o conhecer, não como resultado do excesso e superabundância do ser de Deus criador em relação ao ser criado (desde todo o sempre), mas como resultado da diminuição e distância do ser cindido em relação ao *ser unívoco* (desde o momento da cisão ou queda divina). Esta distância e insuficiência, descrita por Marinho, é caracterizada também pelo vão amar e pelo precário crer e agir, no fluir temporal de uma vida finita e mortal que encerra, assim, mais que um carácter saudoso na liberdade de construir a plenitude relacional do Paraíso futuro, um carácter ilusório na necessidade de aguardar a absoluta assunpção do Espírito e o regresso à originária Unidade perfeita do passado, que não é amor nem do amor depende[163]. Pela negação e recusa de tudo o que é ao olhar e consciência finita, de todo o enganoso discurso e de tudo o que a razão separa e distingue e une, e pela intuição em que

---

[161] Como recorda Álvaro Ribeiro, a partir da consideração do *criacionismo* do seu mestre Leonardo Coimbra, só é possível conceber a existência de Deus, de forma analógica, a partir da categoria mediadora de pessoa, pois na sua realidade essencial o divino não é cognoscível: «O criacionismo postula, postula, porém, que só na categoria de pessoa – usando agora a terminologia adoptada por Octave Hamelin no seu ensaio sobre as categorias – nos seja lícito conceber a existência de Deus, e dizemos existência porque a essência é misteriosa e incognoscível. Esta relação do personalismo com o criacionismo constitui a tese fundamental do sistema filosófico de Leonardo Coimbra.» (*Ibidem*, p. 158.)

[162] Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade,* p. 19. «O que vê o ser como o que o é, o a quem foi dado ver sem distância, o que sabe do mais puro saber, vê e sabe a verdade toda na verdade: nem há, para ele, distância alguma de algum ser para ser, de alguma verdade para a verdade e saber a verdade, nem tal tem nele e para ele sentido algum.» (*Loc. cit.*)

[163] Cf. *ibidem*, p. 21.

a verdade do ser uno se dá, descerra-se a visão e o saber no ser da *visão unívoca* pela afirmação dessa realidade absoluta do ser da verdade (que não cria nem é criado), na qual toda a relação se anula[164]. Nesta visão (*unívoca*) e meditação, em que pela intuição, pelo amor, pela fé ou pela crença, o que é se apresenta como uno, eterno e absoluto, sem qualquer fissura (*ser unívoco*), o homem, que julgara possuir o saber da verdade acerca do absoluto ser da verdade, reconhece que esta verdade não é para si e só a Deus pertence, emergindo então de entre as sombras da vida e das penumbras da alma o ignorado espírito como obscuro enigma, porque «Longo o tempo passará até poder o pensamento cindir e unir a visão segundo o ser da verdade e compreender segundo a verdade do ser – cisão e união de que tudo queda dependente, tudo quanto é necessidade e pura e divina liberdade»[165].

Para José Marinho, longo é o caminho que dista entre a experiência atemática da intuitiva visão acerca do ser unívoco e o pensamento compreensivo dessa enigmática realidade espiritual de acordo com a verdade do ser, de forma que não se reduza a mero objecto de fácil crença e não possa ser negado da mesma maneira que é afirmado. O pensamento compreensivo pretende-se, assim, como o culminar da insituada e interrogativa viagem do filósofo[166] na decifração do ser e da verdade que a ele advêm de forma enigmática: enigma inevitável ao homem enquanto ser do espírito que é parte separada do ser unívoco e da visão unívoca[167]. Definindo o enigma como o incessante trânsito entre a *visão unívoca do ser da verdade* e o *saber multívoco do ser de tempo* [168] e identificando os estádios em que esse enigma surge no homem, José Marinho refere-se ao estádio mítico e religioso como aquele em que «o sentido do enigma se volve sentido do mistério»[169], explicando que o homem regressado do sentido do remoto mistério para o sentido do enigma intrínseco do ser da

---

[164] Cf. *loc. cit*. José Marinho contrapõe à leonardina visão auroral da primeira criação, na Alegria edénica da amorosa comunhão do Verbo de Deus, a eterna *visão meridiana*: «Pois não há então sentido para aurora, nem para infância, para nenhuma origem, para nenhum princípio.» (*Loc. cit.*)

[165] *Ibidem*, pp. 25-26.

[166] «Aquele que se interroga sobre o ser e verdade é por certo o filósofo, entendido filósofo no sentido original e originário, pois só ele ama a verdade como o que ama, só nele ou para ele o enigma se assume em abstracta nudez.» (*Ibidem*, p. 28.)

[167] Cf. *ibidem*, p. 27.

[168] Cf. *ibidem*, p. 30. O autor refere-se ao enigma como resultado do trânsito entre o intuitivo saber do ser da verdade e o racional saber finito que erra e ignora: «Nasce o enigma como estranho filho primigénio da visão unívoca do ser da verdade. Nesta, era o saber todo intuição, e a inteligência, que o ignorava, pura univocidade do amor que foi dado e da fé qual ao homem dada.» (*Ibidem*, p. 29.)

[169] *Ibidem*, p. 40.

verdade reconhece que, nesse exclusivo sentido do mistério, a consciência e o conhecimento dependem de uma verdade outra irredutível alheia à actividade pensante[170], apresentando-se dificuldades inultrapassáveis nessa relação de dependência entre o que sente, pensa e crê e a verdade substancial do que é enquanto é[171]: só do sentido de enigma pode depender o pensar e toda a relação entre ser e verdade, sendo um erro da vida religiosa considerar que Deus é o encoberto e a vida natural o que se descobre[172].

Para José Marinho, tudo está dependente, não do Mistério de Amor, Relação de relações que tudo excede na sua dinâmica relação social de ser e pensar[173], mas da *interrogação fundamental* do enigma da verdade do ser, que aparentemente se vai cumprindo e anulando nos saberes filosófico, teológico e científico do homem em quem a verdade se revela e se encobre[174]. O seu pensamento partilha com Leonardo Coimbra, não o sentido integral, mas tão só parcial, da inadequada e cúmplice relação de convívio entre a actividade de pensar e o mistério do ser e partilha, também parcialmente, a noção de que o objecto da reflexão filosófica não é algo dado de uma vez por todas, mas é algo que se desenvolve e se cria na dialéctica e ascendente relação da actividade interrogativa, não com o Mistério do Ser, como em Leonardo, mas com o enigma do Ser[175].

---

170 «No sentido menos comum ou já trivial do drama insolúvel, um ser alheio ao ser do homem é, para ele, como o de que seu ser depende; no sentido exclusivo do mistério, toda a consciência, todo o conhecimento, todo o saber quedam dependentes de uma verdade alheia ao pensamento.» (*Ibidem*, p. 44.)

171 «Que significado, porém, pode encontrar-se para tal dependência? Pois o que depende do que é enquanto é, ou é ser da verdade, e se dirá então absoluta ou estrita e inelutável necessidade, outro certamente será do que ele. Se é, porém o irredutível outro, como pode tal relação de algum modo estabelecer-se, como o que se sente, como o que se crê, como o que se pensa? E o que depende enquanto pensa, depende então da verdade substancial do que é, mas com a condição de algo haver dessa verdade no próprio ser como o que é enquanto pensa, ou no próprio pensamento. Se, porém no pensamento a verdade é como substancial, ou como o que plena e necessariamente cumpre todo o pensamento, que sentido tem então pensar?» (*Loc. cit.*)

172 Cf. *ibidem*, p. 45. «Do sentido do enigma depende toda a filosofia, toda a relação entre ser e verdade. Do sentido do enigma depende todo o anular e transcender da relação como tal. Do sentido do enigma tudo, afinal, depende ali e onde por ele se alcance a interrogação em sua intrínseca subjectividade, a interrogação que dizemos fundamental.» (*Ibidem*, p. 53.)

173 «A relação do homem com o Absoluto, através e para além de relações universais, é o sentido metafísico do homem, a essência mesma da sua natureza.» (*RHHS*, p. 25 [8].)

174 Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade,* p. 59.

175 «O enigma, entretanto, já o dissemos, surge inevitável, imperioso, obsessivo – taciturno ou já desperto – desde a profundidade do ser, e não como o que meramente no pensar ou para o pensar ocorresse, mas como o que tornou e torna a todo o instante possível ao pensamento.» (*Ibidem*, p. 36.)

Ao arrepio da noção de mistérica *razão criacionista* de Leonardo Coimbra que, atenta a múltiplas formas de experiência, defronta no seu discurso um irracional intuitivo em constante excesso[176], como resultado do acto criador da queda na relação pessoal com Deus, a *cindida razão enigmática* de José Marinho, que busca compreender e harmonizar os diversos, defronta no seu discurso a oposição do que une e do que separa, como resultado da *cisão* do originante ou *queda em Deus*, de que nos fala Sampaio Bruno ao contrapor ao dogma cristão da criação o tema da misteriosa cisão, princípio lógico sem o qual se tornaria impossível inteligir a alteridade. Neste caso, a dialéctica da *razão enigmática* do conhecimento natural e conceptual dá-nos a conquistada realidade indiferenciada da Unidade do Espírito Absoluto de que tudo deriva por cisão, por contraposição com a dialéctica da *razão mistérica* do conhecimento do *lirismo metafísico*, que nos dá a gratuita realidade amorosa da Unidade transcendente do Mistério de Deus pessoal, de que tudo depende por analógica participação.

Para o filósofo da *Teoria do Ser e da Verdade* é pela *cisão divina* ou absoluta[177], pela *cisão cósmica*[178] e pela *cisão humana*[179], que todo o mistério do ser se descerra e patenteia, surgindo-nos o *insubstancial substante* (Espírito ou Liberdade divina) como o mesmo que une cinde eternamente e pelo qual se compreende

---

[176] Uma razão que se nutre de uma fundamental intuição, que não contraria o pensamento humano, mas excede-o na sua capacidade de compreensão. Como diz António Braz Teixeira, trata-se de uma «intuição intelectual ou primordial visão espiritual do invisível» (António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.ª ed ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002, p. 19), o que pressupõe uma teoria do conhecimento e uma ontologia radicadas na origem misteriosa da racionalidade e na irracionalidade do próprio real: um irracional por excesso daquilo que «ultrapassando a razão, só é acessível por via mística, por inspiração angélica ou por revelação divina» (*idem*, *Sentido e Valor do Direito*, 2.ª edição revista e ampliada, Lisboa, INCM, 2003, p. 27), o mesmo é dizer, usando a terminologia de Leonardo, um Irracional que é Mistério e que se comunica na mediação poética da *visão ginástica* através da Graça natural e da Graça revelada.

[177] «No mais extrínseco sentido cabe entendê-la como a cisão em Deus. Por ela, o divino é para nós numa multiplicidade, ou em divinos avatares, ou divinas pessoas. Noutro sentido, porém, e o mais fundo, cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contrapolar a sensível cisão extrema, e é a primeira e mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus em sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado ou na opacidade da crença ou da descrença sem digna ciência que o exprima.» (José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 92.)

[178] «[…] e por essa, mas sem sentido, sem própria memória e consciência do autêntico princípio, tem origem tudo quanto nasce, vive e morre, ou em que se manifesta ou encobre ainda viver e ser consciente.» (*Ibidem*, p. 84.)

[179] «[…] a que só pode compreender-se na relação com as que são como o que foi, como o que precede. Pois enquanto passado indecisamente memoramos e enquanto futuro impropriamente prevemos aquele misto que está sendo e será segundo o tempo, e já foi, e agora transita e já regressa, e o que não chega a ser e não será segundo tempo.» (*Loc. cit.*)

tudo o que é e que não é[180]: pela cisão é e se explicita a origem, mítica e poeticamente designada de Idade de Ouro ou Paraíso Perdido; é e se explicita o outro irredutível da época extrema do viver dos homens no ser separado da verdade[181]. Ao contrário, recusando a noção de cisão constitutiva do ser e da razão em que todo o encoberto se descobre, Leonardo Coimbra procurará a intelecção da alteridade a partir do tema da relação trinitária originante e do tema da criação como superabundância do amor, afirmando realizar-se por esta a recapitulação integral da Realidade na comunhão com o Ser da suma Liberdade, que é Deus e a cujo Mistério, assimptoticamente o homem se pode aproximar na relacional actividade ascensional dialéctica da *razão experimental* e do salto metafísico da *visão ginástica*. O real não se esgota na expressão discursiva e raciocinante da razão lógica: na realidade geral das criaturas e na realidade espiritual das inteligentes criaturas humanas revela-se graciosamente a realidade pessoal de Deus como Mistério que transcende a autonomia do criado, porque ao contrário do que enuncia José Marinho, Deus não é na realidade cindida ao mesmo tempo que se revela e oculta[182], ou seja, a criação não é a queda do próprio Deus (panteísmo) e tudo quanto é e existe não é o patentear-se da cisão no ser do enigma da verdade, mas é a relação entre o ser de Deus e a realidade outra de Si, resultante da sua omnipotente actividade criadora (*ad extra*).

Na ontologia do espírito de Leonardo Coimbra, a partir da filosofia cristã da criação de origem neoplatónica augustiniana e franciscana e através do salto metafísico da *razão experimental* para a *visão ginástica*, a dialéctica actividade pensante criacionista assume a responsabilidade de configurar os termos da relação entre a unidade e a pluralidade do Ser, reconhecendo na plenitude futura do Amor divino, por acção da Graça, o regresso saudoso dos seres e dos mundos evanescentes à eterna comunhão do centro de Ser. Na ontologia de José Marinho, a partir da filosofia da cisão de Kant, da odisseia espiritual de Schelling e da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e através da mediação racional entre a inteligência intuitiva, pela qual o homem acede imediatamente à

---

[180] Cf. *ibidem*, p. 88.

[181] Cf. *ibidem*, p. 82.

[182] Referindo-se à criação como manifestação do espírito incriado da origem, José Marinho identifica-a com a cisão em que o ser se patenteia, dela surgindo o próprio Deus enquanto é para nós: «Todo o velado então se nos descerra como ao que finalmente apreendeu que a cisão de Deus não é apenas a cisão pela qual Deus é nas sucessivas divindades, nas divinas pessoas e em toda a infinda multiplicidade da relação entre o que é manifestado e imanifestado, patente e secreto, revelado e oculto, mas é essencialmente a cisão por que é o próprio Deus tal qual é na relação que ao mesmo tempo no-lo revela e no-lo oculta.» (*Ibidem*, p. 93.)

verdade da suprema unidade (*visão unívoca*) e a experiência sensível, pela qual contacta com a multiplicidade da existência e com as diversas possibilidades de ser[183], a enigmática ou interrogativa actividade pensante realiza uma viagem insituada em que se reconhece que, se *visão unívoca* e *cisão* se opõem, como princípios do que une e do que separa e multiplica, a sua tensão é superada pela terceira noção essencial, o *insubstancial substante*, que se revela como instância anterior ao que, para nós, surgia como tensivo e em oposição: a razão quando se sonda a si própria encontra-se «como forma do íntimo pensar cindido de si e do próprio ser, do real em nós ou nas coisas, mas cindido como o que tem a responsabilidade de unir ou mostrar como se une o que aparece irredutivelmente separado e distante à mente humana»[184].

Considera José Marinho que Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra são os autores que, na época, se mantêm fiéis ao que «no pensar tende a superar a cisão e visa a unir na ordem lógica ou já na ordem ontológica as diversas instâncias do ser e do saber»[185], ao contrário, por exemplo, de Basílio Teles e

---

[183] Tal como descreve António Braz Teixeira «A razão não é princípio nem fim da actividade do espírito, mas apenas processo, algo que se situa entre a inteligência intuente e o existir sensual mas que, no entanto, permite que um e outra consistam e possam subsistir, já que se a intuição aceder instantaneamente à verdade, num conhecimento imediato e pleno, a que depois chamará *visão unívoca*, ela sem a razão seria constantemente retomada e perdida, assim como a representação sensível seria constantemente evanescente. Isto significaria, então, que, no homem, a razão é sempre correlativa com o irracional, no qual se desenvolve o seu processo ou a razão como processo, pelo que o irracional é presente à razão em si mesma.» (António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 251.) Como sintetiza este autor, esta essencial relação entre a razão e o irracional ou intuição está presente nas três noções essenciais da obra *Teoria do Ser e da Verdade*. A noção de «*visão unívoca*, entendida como instantâneo e gratuito ver da plenitude do ser e da verdade e da essencial unidade de ambos, em que quedam anulados o tempo e a distância ou incoincidência que todo o humano conhecimento sempre implica» e que parece filiar-se na noção leonardina de *visão* iluminada pela *graça*. «A noção de *cisão*, entendida como o que separa e distancia, na ordem do ser, da verdade e do pensamento, e que leva a um grau de maior radicalidade e de maior depuramento e universalidade a noção misteriosa de *queda em Deus* de que parte a teurgia de Bruno. Finalmente, o *insubstancial substante* designa o espírito como o que assume o Nada e instantaneamente une para infinitamente cindir, infinitamente cinde para absolutamente unir.» (*Ibidem*, p. 252).

[184] José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 166. Como descreve António Braz Teixeira, «Marinho concebe agora a razão como o que, tal como o juízo, emerge do ser e da verdade na cisão e a que, embora finita e cindida, tem a crucial responsabilidade de fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco e à verdade no espírito e segundo o espírito.» (António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 252).

[185] José Marinho, *Verdade, Condição e Destino*, p. 169.

de António Sérgio, em quem a razão judiciosa engole a razão compreensiva e, a partir da sua altiva ciência e sentido lógico, quase sempre artificioso, elimina como «erróneo ou falso o que é ou se lhe afigura obscuro e vago, metafórico, hiperbólico, fantasioso ou inconsequente»[186]. Não se responsabilizando por compreender tudo o que lhe seja aparentemente irredutível, diverso ou divergente, a razão judiciosa relega para a ignorância ou para a retórica vazia aqueles que, mediante outra luz, mantêm o sentido da difícil verdade e, com isso, «o sentido da lógica mais autêntica ou do logos entendido no sentido substancial ou insubstancial»[187]. Para José Marinho, a possibilidade da razão afirmar e afirmar-se, julgar e decidir, reside na capacidade que tem de procurar a sua própria garantia, isto é, na capacidade de interrogar-se sobre si mesma, pelo que, sem este exercício, à maneira daqueles que confiam cegamente na razão (qualquer que seja a sua pressuposta origem, divina ou humana, transcendente ou imanente), a razão não subsiste sobre si própria e tenderá a confundir-se «com a crença em que obscuramente se funda, ou com a intuição que neste caso nela ou para além dela própria desatende ou minora»[188].

Reconhecendo que a actividade pensante não se reduz, por um lado, ao intuitivo ver da plenitude da *visão unívoca* e, por outro lado, à razão pura do raciocínio demonstrativo e judicativo e à razão científica da experiência sensível, José Marinho encontra na realidade secreta do que cinde absolutamente no que absolutamente une (*espírito* ou *insubstancial substante*)[189] o autêntico saber do espírito e o verdadeiro exercício do pensamento[190], apresentando-se a razão enigmática da cisão (trânsito da visão unívoca para o discurso do pensar da cisão extrema), que dessa inalterada e suma união do ser e da verdade participa, como um processo que incessantemente se dissolve e se refaz e que, por isso, só existe na relação com o diverso de si, o irracional, daí provindo a sensação, o desejo e a ideia, na síntese compreensiva da *teoria do ser e da verdade* (teoria da *intuição* e da *razão*).

---

186 *Loc. cit.*.

187 *Ibidem*, p. 170.

188 *Ibidem*, p. 172.

189 «A liberdade é o próprio espírito, por nós como renovado intento e nome designado insubstancial substante quando este se conhece e reconhece na plenitude cumulativa da cisão e da visão unívoca.» (*Idem*, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 161.)

190 No instante da visão em que a crença surge sem rancor, o amor sem engano e o pensamento sem facilidade judicativa, o ser perde a sua presença opaca e ganha autêntica imensidade, como o que é em seu não-ser e não é no seu ser, nesse momento o pensamento se conhece como espírito: «Tal é o insubstancial substante, o que dizemos mas com a certeza de que o negamos de algum modo no dizê-lo, o por que é todo o ser com sentido e toda a palavra, mas que ser algum diz e para que não há palavra.» (*Ibidem,* p. 106.)

A teoria que advém desta actividade inteligente é, por isso, assumida no limite do enigma do ser, do pensamento e da verdade e do vínculo subtil e frágil entre *visão unívoca* e *cisão*; *uno ser da cisão* em que o espírito do ser da verdade se patenteia como realidade última que se concebe sem se conceber[191] e da qual emerge e é a realidade divina dos eternos e infinitos espaços, bem como emerge e é o múltiplo cosmos de todas as coisas, tal como pode ser visto[192]. Um limite do ser na cisão que, enquanto enigmático, se apresenta como realidade abstracta a ser transposta pela actividade decifradora da teoria na dialéctica relação da razão enigmática ou interrogativa com o irracional de si mesma, transportando o sentido do mistério que o enigma encerra[193]. Esse mais íntimo saber e ser de nós, que não é passível de completa intuição, que é fonte de todo o profundo sentir, indefinido julgar e genesíaca concepção, mas que não é sentido e é ignorado no juízo e jamais claramente concebido, e que, no entanto, caberá à filosofia, nas relações do ser e da verdade, desvelar as suas conexões, isto é, «revelar os ínvios caminhos do espírito»[194]. Essa tarefa realiza-se na emergência do *amor* e da *fé* do ser da verdade na cisão por meio da evidência da *visão unívoca*[195] – como vínculo genesíaco da verdade eterna[196], que não é extrínseco

---

[191] Cf. *ibidem,* pp. 109-111. Cf. António Braz Teixeira, «Situação de José Marinho e Álvaro Ribeiro na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *O Pensamento e a obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol I, Lisboa, INCM, 2005, p. 26.

[192] «Da cisão emerge o ser para a vida e para a morte, todo o finito e infinito instinto e desejo do gerar e renascer do ser do amor e seu não-ser, toda a alma mortal e imortal, tudo quanto é diverso em número, forma, grau, modo de ser, relação.» (*Idem*, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 115.) Descreve José Marinho que o *uno ser da cisão* é o espírito que se revela como *insubstancial substante*: «insusbtancial porque não carece de substância alguma para ser no ser que não é, para não ser o ser que não é, susbtante porque não só subsiste em si mesmo e por si mesmo, tal qual podemos saber de modo irrecusável, pois sabê-lo é o verdadeiro saber, saber-se do saber e plena evidência, mas porque tudo quanto existe, finito e infinito, mortal e imortal, eterno e ilusório ou autêntico eterno, nem intimamente é sem ele, nem sem ele se revela sensível ou insensível, se patenteia, manifesta, significa ou diz.» (*Ibidem*, p. 118.)

[193] «Tal é o sentido, como já dissemos, do enigma, no qual o mesmo que interroga é enigma para si e portador do sentido do sumo ou infinitamente profundo mistério em si.» (*Ibidem*, p. 121.)

[194] *Ibidem*, p. 122. «Cabe, pois, atender ao que são aqueles vínculos naturais e humanos, cósmicos e divinos, que por modos sem razão para si, ou já com razão e razão da razão, ligam o homem, ou o ser do homem, à verdade que pelo espírito se diz, quando é dado dizer, como aquele profundo, amplo, infinito e absoluto ser da cisão, aquele impassível que a anula, verdade pela qual a cisão é posta e, nele e por ele, queda imediatamente anulada.» (*Ibidem*, pp. 122-123.)

[195] «Mas o que chamamos unívoco amor, e seu limite, que nas formas diferentes do finito amor e desamor se cinde, e o que chamamos fé absoluta e seu limite, que nas formas mais lúcidas ou obscuras do crer e descrer se assume, ou é para assumpção do insubstancial substante, são para nós como as primeiras formas do unívoco na cisão, e, sem elas não teria sentido nenhum modo como para nós somos ou é algum outro ser em nós e para nós.» (*Ibidem*, p. 127.)

[196] Cf. *ibidem*, p. 125.

ao pensamento interrogativo ou enigmático, embora apenas objectivável nos gestos amorosos e rituais da crença –, e realiza-se na emergência do *juízo* e da *razão* do ser da verdade na cisão por meio do saber finito, na responsabilidade de fazer tornar o ser cindido à unívoca verdade do espírito[197]. A razão emerge como a extrema e última forma do *insubstancial substante*. Só pelo enigma ou pela aberta actividade interrogativa o pensamento subsiste e essa dupla responsabilidade, da *visão unívoca* e de *unir no seio do que absolutamente cinde*, pode ser assumida:[198] o crer, o sentir, o saber e o agir aparecem referidos ao homem no âmbito de uma subjectividade enigmática, a qual é identificada pelo autor com a subjectividade misteriosa[199].

Mas a actividade filosófica só se conclui no terceiro e último momento do emergir do *substancial substante*, em que convergem os dois anteriores, precisamente quando «emerge o sentido da compreensão como plenitude da visão unívoca»[200], *compreensão autêntica* ou *pensamento* que se revela pela visão ou suas intuitivas formas derivadas de *amor*, *sensação* e *unitiva fé* em unidade com o saber da razão e da ciência (união da religião com a filosofia), não no sentido do já visto e pensado ou sabido de forma definitiva, mas no sentido da actividade pensante em sua fonte de contínua interrogação enigmática[201]. Pela *compreensão* é aceite de forma consciente a realidade outra, através do amor, da crença e do pensamento, que no início surgira «no seio do enigma da visão unívoca do ser da verdade na cisão transcendida mas ignorada»[202], ou seja, que no início surgira na visão do que é antes de todo o pensar.

Reconhecemos no carácter ontológico e gnosiológico desta emergência triádica do *espírito* da *teoria* da *cisão* de José Marinho – com a visão unívoca (amor

---

197 Tal como escreve António Braz Teixeira, «o *insubstancial substante* ou espírito de *visão unívoca*, emerge de modos diferenciados na consciência humana: em primeiro lugar, como *amor* e *fé*, que preservam o sentido da visão unívoca na temporalidade; em segundo lugar, como *juízo* e *razão*, com a crucial responsabilidade de fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco e à verdade no espírito e segundo o espírito; em terceiro lugar, emerge a *compreensão una e omnímoda*, nas quais as duas outras formas de emergência convergem, e que permite a interpretação da implicação e diferenciação do tempo e da eternidade, da necessidade e da liberdade.» (António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, p. 20.)

198 Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade,* p. 139.

199 Cf. *ibidem*, p. 147.

200 *Ibidem*, p. 149.

201 «Está assim a compreensão referida não a uma forma de pensamento que real e ilusoriamente já fosse em nós e para nós, não a um ser que se nos tivesse plenamente revelado ou sequer manifestado – mas ao que sempre permanece na relação do que para nós foi ou não será, e do que nos será dado pensar ou não sabemos em que grau ou forma o há-de ser.» (*Ibidem*, p. 154.)

202 *Ibidem*, p. 158.

e fé), pensamento lógico e judicativo (juízo e razão) e pensamento analógico e compreensivo (unidade entre amor, fé, sensação, razão, intuição, experiência) – uma certa analogia com o movimento triádico da *teoria* da *saudade* de Leonardo Coimbra: com a *Alegria* da criação celestial na espiritual comunhão do ser e da intuitiva e imediata visão da experiência atemática da verdade do ser; com a *Dor* da queda dessa comunhão com a consequente criação corpórea e o distanciamento crítico da actividade cognitiva discursiva e judicativa; e com a Graça do socorro divino na redenção integral dos seres e da iluminação do saber finito através da *visão ginástica* no reconhecimento da esperança dessa plena reintegração na Origem. A diferença entre as duas é, no entanto, significativa e reside no facto de em Leonardo não se tratar de uma cisão no ser[203], mas sim de uma queda das consciências e dos mundos – que desde sempre são realidade outra ou criada – da relação com fogo espiritual do Verbo. Se quisermos, podemos falar de uma cisão, não no ser, mas uma "cisão" no conhecer e no agir: um arrefecimento material da pura e espiritual realidade dos mundos celestiais. Para além disso, a superação dessa cisão não significa um abstracto retorno do ser cindido pela anulação dessa cisão, mas uma pessoal plenificação da relação, entretanto arrefecida pela decisão livre do desamor: pelo conhecimento amoroso dá-se a salvação e a elucidação de tal facto, pela consciência da actividade pensante, é dada por via da Graça na experiência metafísico-religiosa, ou seja, no conhecimento de acordo com o espírito. Em Leonardo Coimbra as questões do enigma do ser e da actividade interrogativa do pensamento situam-se no plano mais vasto do mistério do ser e da actividade contemplativa e mistérica da experiência pensante, que pelo simples sentimento da Graça, comunicada gratuitamente no pulsar do Universo ao poético olhar, pode proporcionar ao mais simples pastor a visão da unidade espiritual e a paz do amor de Deus.

Adverte ainda José Marinho que, embora nos seja possível pensar de acordo com os desígnios do espírito, por meio do filosófico movimento triádico anteriormente descrito, permanecemos ligados, sob diversos aspectos, à comum condição do ser e do saber tal como ela é tradicionalmente classificada através dos três estádios da ciência: o *saber empírico*, que resulta do amor e da crença ou da experiência do ser da visão unívoca, sem a consciência da visão e do seu limite; o *saber da razão*, que resulta da visão unívoca na cisão ou da inteligência, que sem o intrínseco e unitivo vínculo da relação entre ser e verdade

---

[203] José Marinho reafirma que a cisão não se refere apenas à realidade temporal do ser, mas radica na sua origem eterna: «Então, conforme tudo o que dissemos, o que cinde não é tão-somente o por que é o tempo e o ser de tempo, mas o por que o mesmo eterno enquanto é para nós se cinde para revelar-se em espírito e verdade.» (*Ibidem*, p. 166.)

apresenta-se extrinsecamente no devir das significações; o saber da *teoria do ser e da verdade* ou do *interrogativo pensar*, que assume a responsabilidade do conhecimento absoluto em nós, em que na relação do que cinde para unir, garante a transcendência do ser e do não-ser[204]. Os dois primeiros estádios correspondem, de algum modo, ao saber da dialéctica *razão experimental* de Leonardo, no desenvolvimento da experiência sensível da consciência até às experiências científica, estética e moral, e o terceiro nível corresponde à experiência metafísico-religiosa, que tem como ponto culminante o salto do lirismo metafísico e a saudosa experiência consciente da *visão ginástica*, com a diferença de que não permite um saber absoluto acerca do ser, mas tão só o vislumbramento do sentido do Mistério de Deus na dinâmica criadora da sua amorosa acção salvífica, conferindo sentido para os enigmas da origem, do erro, do mal e da morte.

No entanto, para Leonardo Coimbra, Deus não é prisioneiro nos limites do nosso finito amar e crer, pensar e compreender e a autêntica verdade não depende da plena assumpção do espírito em toda a realidade divina e não divina, como descreve José Marinho[205], como se Deus de alguma coisa ainda carecesse, mas depende da assumpção da Graça no homem que escatologicamente se doa na medida da liberdade do omnipotente Espírito de Deus e da liberdade da vontade humana, e depende da integral espiritualização da realidade criada na Parusia da Glória celeste, cuja consumação está guardada para o Fim dos tempos de acordo com os desígnios insondáveis do Criador.

O conhecimento dessa verdade também não depende, essencialmente, da interrogação como sentido do enigma da cisão do ser e da verdade em nós ou para nós[206], mas sim do sentimento da Graça como sentido do mistério da queda a partir da comunhão do ser em nós e para nós. Contudo, no que diz respeito ao sentido espiritual do Universo e à sua plena realização pelo poder da liberdade divina, os dois autores estão em consonância, no reconhecimento de que a apreensão dessa verdade, que não se revela de forma definitiva e acabada, não nos é dada pelo estrito saber finito do empírico e argumentativo pensar temporal, mas na convergência do instante intuitivo da *visão unívoca*

---

[204] Cf. *ibidem*, pp. 155-156.

[205] Cf. *ibidem*, p. 166. «Assim, a autêntica verdade, não resulta simplesmente de uma assumpção do espírito no homem, mas da cumulativa e unívoca assumpção do espírito nele, em todo o divino, em todo o angélico, e em todo o ser demoníaco ou satânico, cósmico ou meramente natural.» (*Loc. cit.*)

[206] «Pois só esta mais intrínseca forma de interrogar nos permitiu alcançar o sentido da cisão em sua autenticidade absoluta, só por ela foi dado assumir a responsabilidade do saber subtil do insubstancial substante.» (*Ibidem*, p. 168.)

com o momento compreensivo da razão judicativa, no caso de Marinho, ou na ascensão metafísica do momento discursivo da *razão experimental* para o instante contemplativo da *visão ginástica*, no caso de Leonardo, instante a que constantemente regressamos pela luz da Graça e onde sentimos, em prefiguração, a dádiva da plena e absoluta liberdade da eterna Alegria[207].

Na concordância entre o correr contínuo da razão dialéctica do pensar científico e o voo do salto intuitivo-poético do pensar filosófico metafísico-religioso[208], expresso de forma paradigmática e sintetizadora na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, a experiência ontológica de Leonardo Coimbra propõe a convergência da mente para o mistério do ser através da conversão espiritual da inteligência das lógicas formas da positividade cognitiva para a mais profunda compreensão da *visão ginástica* ou *inversa* que regressando ao infinito oceano da Origem vê os seres e os mundos no brilho da alegria da primitiva relação e na graciosa e saudosa dependência do inesgotável Amor criador do Mistério de Deus que tudo cerca e envolve[209], usando o discurso analógico e poético e a linguagem da revelação cristã e da interpretação teológica franciscana[210].

Descreve Manuel Cândido Pimentel que a visão que advêm do regresso espiritual do pensamento à origem da sua relação de convívio com o mistério do ser, em que o saber é intemporal, é uma visão mais enigmática e meditativa do que problemática e indagadora e, por isso, uma visão menos conceptual e mais simbólica, poética e mística[211], e nós ousaríamos acrescentar que se trata de uma visão mais mistérica e contemplativa do que problemática e enigmática, considerando o significado de enigma no sentido proposto por Eudoro de Sousa como algo decifrável, e no sentido proposto por José Marinho e Afonso Botelho, como fundamental e nascente actividade interrogativa do ser e da

---

[207] «No instante da visão, ali e onde incessantemente regressamos, tudo é já liberto, mas no tempo e no discurso do pensar segundo o tempo e a vida imensa, tudo é, e ainda de si duvidoso, como longa iniciação na verdade, libertação gradual e com longas pausas e demoras.» (*Ibidem*, p. 167.)

[208] «[…] entre a corrida e o voo há a transição do salto […] » (*LI*, p. 321 [137.)

[209] «Neste sentido é inesgotável o mistério que nos cerca […]» (*Ibidem*, p. 321 [136].)

[210] Definindo a experiência filosófico-religiosa como o último nível da ascensão dialéctica da actividade pensante, Leonardo Coimbra adopta a linguagem da revelação bíblica e o discurso teológico de matriz franciscana para dizer a comunicação da Graça de Deus na criação do Universo e na iluminação da inteligência humana para o reconhecer: «Há aqui um apelo à *visão ginástica*, a uma introversão da vista, que, como mineiro enterrado no solo, atravessasse a terra para o outro lado e de novo se visse coberto dos astros do espaço. // Foi esta a visão franciscana; é este o último apelo do pensamento moderno, clamando do Deserto da alma, que é o Espaço, ao Infinito do amor, que para além do Espaço, rebrilha no outro hemisfério das almas!» (*VFV*, p. 234 [122-123].)

[211] Cf. *OILC*, p. 96.

verdade[212], interrogação que nasce do trânsito entre o saber intuitivo da visão unívoca do ser da verdade e o saber multívoco do ser de tempo na consciente e dialéctica oposição entre o saber e o ignorar[213]. A visão ginástica, mais que indefinidamente interrogativa, é, não absolutamente passiva, como defendem algumas correntes místicas, mas é activamente contemplativa, na cúmplice e confiante escuta da eterna Palavra criadora. Sem deixar de ser interrogativa, é mais do que isso, na escuta silenciaosa do Mistério que se presentifica no excesso das relações amorosas e na adesão confiada aos mistérios da fé e da revelação.

Se associar o enigma à interrogação que tensionalmente pende entre saber e ignorar, significar afirmar a sua maior ou menor realidade de acordo com a maior ou menor capacidade de o decifrar, isso quer dizer que na realidade espiritual do ser unívoco e da visão unívoca, no fechamento da cisão e no retorno à absoluta Unidade, o enigma desaparece. Mesmo que essa completude não seja possível de forma integral na condição temporal do saber humano, e a interrogação enigmática, enquanto método filosófico, se estenda indefinidamente pela história do Mundo, permanece no horizonte como desejo e objectivo do labor cognoscente. Ora, esta noção não é compatível com o sentido de *visão ginástica* ou visão em Deus de que nos fala Leonardo Coimbra, isto é, a visão iluminada pela Graça de Deus, que é a visão na origem de cúmplice e meditativo diálogo com o ser, cuja interrogação do pensar poético obtém a resposta do amor do Mistério: Deus é Mistério em Quem a visão mistérica confiadamente se entrega, e não enigma ou interrogação nascente para a visão enigmática responder e decifrar, iniciando a viagem de regresso à visão unívoca; Deus é o absolutamente outro que a razão do saber temporal não pode possuir, desvendar e nomear e a visão do saber intemporal não pode ver senão na luz incomportável da divina treva, enunciando o sentido da sua Existência, mas não explicando integralmente o como da sua Acção.

---

[212] Referindo-se à razão enigmática como o exercício filosófico de interrogação acerca do ser e da verdade, José Marinho distingue interrogação de pergunta ou procura, por se reassumir aquela a todo o instante do pensamento: «Tal surge o enigma como interrogação insituada, velada ainda ou para sempre. Tal surge para as duas interrogações, referidas ou ao eterno ser da verdade ou ao ser de tempo, ou à verdade absoluta ou à garantia da mínima certeza actual; e surgem ou pelo menos permeiam obsessivas e vagas, o já indolente, já dramático, viver consciente.» (José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, pp. 27-28.)

[213] Cf. *ibidem*, pp. 30-31. «[…] existir, por qualquer forma, sempre significa assumir e perder incessantemente o ser como verdadeiro, significa, concomitantemente, e a todo o momento, ser forçado a invocar a verdade, a invocá-la, dizemos, até mesmo tacitamente, sem a palavra que a nomeia.» (*Ibidem*, p. 32.)

No regresso ao saber intemporal da comunhão plena das consciências com a Consciência, que é Deus, o Seu Mistério não desaparece, porque nunca o nosso ser e saber se confundirá n'Ele. Não somos frutos da cisão no Ser divino e, por isso, o retorno a Ele dá-se na alteridade relacional da comunhão e não na reintegração retornista universal. Somos seres de mistério em *relação* com o Mistério. Concordamos com José Marinho para dizer que o ser da temporal realidade criada emerge ao homem como problemático e enigmático, passível de progressivo conhecimento das ciências naturais e humanas, mas discordamos dele, para dizer que o ser da eterna e infinita realidade divina emerge, não como enigmático[214] – passível de interrogação filosófica metafísica e teológica que da cisão faça retornar à coincidência de ser e verdade da perfeita e absoluta *visão unívoca* –, mas emerge como ser mistérico e insondável desde toda a criação, não estando à disposição da razão para um integral conhecimento conceptual e discursivo, nem à disposição da *visão enigmática* para um conhecimento sobrenatural que permita voltar a unir o cindido e nessa visão unívoca faça desaparecer o enigma.

O conhecimento sobrenatural da visão enigmática, resultante – no caso de Marinho – do trânsito e recurso entre a perfeita intuição da visão unívoca e a finita razão do saber multívoco, ou resultante – no caso de Manuel Cândido Pimentel[215] e de Joaquim Cerqueira Gonçalves[216] – da graça concedida à finita inteligência humana que no estado temporal não pode ter uma visão perfeita de Deus, estando esta reservada só para a Glória do Céu, parece partilhar o mesmo pressuposto de que a imperfeita visão do ser divino pela permanente surpresa que este jorra no pensamento é uma realidade provisória inerente à condição temporal da existência humana. Mas este pressuposto está aquém da noção verdadeira de Mistério de Deus, enquanto eterna realidade excessiva, porque enigma e mistério não são a mesma coisa. O enigma desfaz-se pela necessidade do sistema do Espírito que cinde de si e volta a unir, e pelo esforço interrogativo do pensamento compreensivo. Ao contrário, o Mistério revela-se ou desvela-se pela Graça da sua liberdade divina, para se voltar a velar no dinâmico excesso da sua acção criadora em misterioso diálogo com a nossa capacidade de acolhimento do seu Amor e compreensão da sua Sabedoria, sem que sejamos n'Ele subsumidos.

---

214 «Quando se torna ineludível admitir de uma vez por todas que ser e verdade, e qualquer forma de saber da relação, emergem no homem, e com o mesmo homem, enigmáticos para si – bem parece adequado atender, com nova incidência, os graus ou estádios do enigma.» (*Ibidem*, p. 39.)

215 Cf. *OILC*, p. 96.

216 Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 382 (nota de rodapé n.º 20).

Mas será que, neste contexto, a relação entre enigma e mistério apenas pode ser interpretada em termos de identificação ou em termos de distinção e oposição? Não encerrará a visão enigmática de Marinho um sentido de reportação ao ser, não apenas como enigma, mas também e, sobretudo, como mistério? Após a *Alegria* matinal da relação arquétipa e contacto primevo com o ser – em que este se dá intuitivamente ao pensamento – e após a *Dor* da separação do conhecimento discursivo – em que o ser é captado pela mediação do meridiano esforço lógico e argumentativo da razão que, inquieta, indaga pelo sentido das experiências absurdas do mal e da morte –, o regresso pela liberdade criadora da *Graça,* à luz da Alegria auroral, dá-se agora por via da visão contemplativa, que Manuel Cândido Pimentel caracteriza de *visão enigmática* do mistério ontológico, que não significa o abandono da razão, mas sim a sua conversão por abertura a outra visão no salto metafísico dos valores espirituais «conversão do olhar que, intuindo, vê, e que, racionalizando, compreende»[217].

Na concepção do filósofo açoriano, a visão em Deus é definida de *visão enigmática* porque, no âmbito da dialéctica criacionista de cúmplice relação entre o ser e o pensar na configuração do real, a construção e a captação dessa realidade não são obras definitivas, estando a especulação filosófica conceptual a ser constantemente renovada pelas frescas e encantadoras paisagens da madrugada do ser: «a visão enigmática é um *ver* o mistério como mistério e não como problema»[218]. Ao afastar do âmbito do mistério a noção de problema, que o é enquanto tende a ser resolvido, e ao definir que a visão enigmática vê o mistério como mistério e não como enigma, que implicaria poder ser decifrável pela razão compreensiva ou pela visão contemplativa, Manuel Cândido Pimentel associa o mistério à impossibilidade de objectivação: «o mistério do ser não é susceptível de constituir-se como objecto de pensamento na medida em que é excesso infinito, sem proporcionalidade com as nossas medidas objectivas, só podendo dar-se numa ontológica experiência de relação participativa»[219]. Como acrescenta este autor, o Mistério, enquanto fonte da sobrenatural vida do espírito humano, não pode ser analisado ou explicado pelo saber positivo da ciência e apenas pode ser visto ou contemplado pela inteligência amorosa que reconhece a sua inesgotabilidade e impossibilidade de qualquer redução à objectivação racional[220].

---

[217] *OILC*, p. 90.

[218] *Ibidem*, p. 24.

[219] *Loc. cit.*

[220] Distinguindo interrogação problemática de interrogação enigmática, Manuel Cândido Pimentel reconhece o sentido de incomensurabilidade do Mistério presente na filosofia de Leonardo Coim-

Recusando reduzir o sujeito ao *eu transcendental* idealista e à *mónada* leibniziana e partindo do carácter misterioso da pertença familiar e da impossibilidade de separar o espiritual do vital nas condições existenciais da nossa pertença ao mundo, Gabriel Marcel explica que, enquanto o *problema* é algo que se depara diante do sujeito que conhece, podendo resolver-se com a técnica apropriada em função da qual se define e cuja solução poderá ser descoberta por qualquer um; o *mistério* é aquilo em que o sujeito mesmo está comprometido, não sendo passível de objectivação e transcendendo toda a técnica possível[221]. A razão científica procura uma verdade que é exterior ao homem, ordenando e dando significado a um mundo que não é o *seu* mundo mas *o* mundo, ordem essa que, mediante a intervenção teórica e hipotética e a sustentação dos resultados verificáveis pela experimentação, nunca poderá deixar de ser parcial[222]. De forma diferente, a razão filosófica metafísica procura conhecer as situações e acontecimentos, não de forma objectiva, mas operando a partir da relação entre a presença do *eu* e do *outro*, na consideração de que toda a presença é misteriosa, pois que se dá, na sua vida e na sua história, de forma sagrada, não admitindo categorias apenas aplicáveis ao mundo material: nessa presença podemos descobrir a realidade trans-histórica da história como o melhor atalho para a eternidade[223]. A eternidade é misteriosa porque não podemos fazer uma representação linear da mesma, e todos nós, enquanto seres misteriosos, desaguaremos no eterno, satisfazendo a nossa aspiração de transcendência. Um princípio que reside fora de nós e que, como diz Leonardo Coimbra, tem na Unidade do Amor a eterna fonte de todo o Universo que, não sendo uma

---

bra: «O mistério pode dizer-se a única zona que a problematologia criacionista não cobre, pois que o problema supõe, já na sua natureza, já no esboço da resposta que ele orienta, a decifração do que nele se interroga. Quer dizer que a interrogação problemática, que sempre tem o limite coincidente com o limite cognitivo do sujeito que questiona situa-se numa ordem intelectiva onde o problema, que põe, é proporcional à resposta que levanta, enquanto que a interrogação não problemática convive no interior do que por ela é interrogado, pelo que a sua experiência será sempre a consciência do que é com ela incomensurável.» (*Ibidem*, p. 25.)

221 Cf. Gabriel Marcel, *Le Mystère de L´Être*, vol I, Paris, Aubier, p. 227. Alertando que não se pode confundir mistério com o incognoscível, pois o seu reconhecimento é um acto positivo do conhecimento, Gabriel Marcel afirma que há sempre a tentação de degradar o mistério, reduzindo-o a um problema, como normalmente se faz com o mistério do mal: «Sans doute est-il toujours possible (logiquement et psychologiquement) de dégrader un mystère pour en faire un problème; mais c'est là une procédure foncièrement vicieuse et dont les sources devraient peut-être être cherchées dans une sorte de corruption de l'intelligence. Ce que les philosophes ont appelé le problème du mal nous fournit un exemple particulièrment instructif de cette degradation.» (*Ibidem*, pp. 227-228.)

222 Cf. *ibidem*, p. 231.

223 Cf. *ibidem*, p. 234.

abstracção[224], é um estado de uma mais poderosa e vasta existência em que misteriosamente o melhor e mais concreto amor de cada um não se perde, mas se plenifica na jubilosa Comunhão desse Mistério, que é a mais perfeita relação[225].

Neste sentido, para Manuel Cândido Pimentel a teoria criacionista «identifica a verdade do ser com o mistério do próprio ser, em face do qual o enigma, que circunscreve a esfera própria a que se alça e se pode alçar o conhecimento ontológico, é a forma designativa de que a inteligência se socorre para qualificar a relação desiderata da sua aspiração ao absoluto ser»[226]. Diríamos que a forma designativa de que se socorre a inteligência integral para qualificar a sua interrogativa relação teorética com o ser configura-se em três estádios distintos, de acordo com o nível consciente da experiência em que o saber se encontra e de acordo com a região da realidade a que esse saber aspira: a interrogação problemática do pensamento comum e do conhecimento epistemológico, que se cinge à realidade fenoménica (Problema); a interrogação enigmática do pensamento crítico e metafísico do conhecimento ontológico, que se acerca da essencialidade do real que tem no absoluto ser a dimensão última e primeira (Enigma); a interrogação mistérica do pensamento metafísico-religioso e teológico-filosófico do conhecimento ontológico, que identifica, na essencialidade infinita do absoluto ser, a graciosa e revelada realidade transcendente de Deus pessoal e criador (Mistério). Da teoria apenas se pode dizer visão quando o conhecimento é na alegria ou na graça do que é, visão em Deus nas e pelas criaturas. Na nossa interpretação, a partir do pensamento de José Marinho, visão enigmática na filosofia metafísica em trânsito e recurso da relação pré-predicativa do pensamento com o ser para a relação discursiva; visão mistérica ou ginástica na filosofia da experiência metafísico-religiosa em trânsito e recurso do pensamento temporal para o intemporal na Graça do Espírito de Deu pessoal, Mistério insondável de que toda a Criação depende.

---

[224] Nos diálogos *Do Amor e da Morte* entre António e Marcos, acerca da unificação dos plurais e do desaparecimento da dor da diferenciação da vida terrena, é reafirmado o sentido da evolução divina do mundo (teofania) para a Unidade da comunicação ou da convivência social das sub-consciências na divina Consciência cósmica: «A Unidade de que te falo não é uma abstracção, como um golfo em que todas as águas se precipitem e desapareçam vaporizadas e intangíveis; é antes um amplo oceano onde todos os rios levam os seus líquidos corpos ao enleio e à fusão duma mais vasta e poderosa existência» (*AM*, p. 180 [28].)

[225] Na Graça do Amor de Deus o homem adquire a visão etérea e reconhece-se como ser de mistério que mora na Presença do Mistério, cujo critério de conhecimento é o amor e não o exercício lógico: um ver que «Vê o homem como harpa eólia vibrando aos sopros do Mistério, repetindo, *comovido*, o estremecimento da solitária urze montesina e o marulhar ansioso das multidões que o cercam.» (*Ibidem*, p. 205 [97].)

[226] *OILC*, p. 536.

Não será que a interrogativa visão enigmática apenas pode ver a realidade última do ser como *enigma*, passível ainda de decifração, situando-se numa dimensão intermédia entre a interrogação problemática que vê o ser como *problema* (resolúvel na proporção entre a questão que é posta e a resposta dada) e a interrogação ou visão mistérica, que vê o ser como *mistério*, o qual no inefável encanto do seu excesso é contemplável na confiança amorosa do analógico pensamento compreensivo e na silenciosa escuta da revelação, mas não é passível de qualquer decifração racional lógica ou positiva, que o reduza às categorias das ciências naturais e humanas?

António Braz Teixeira, no âmbito da noção tradicional de mistério cristão, veiculada, por exemplo, por Afonso Botelho a propósito do mistério da morte[227], faz referência a esta tripartida distinção entre interrogação problemática, passível de resolução; interrogação enigmática, passível de decifração e interrogação mistérica, cuja realidade transcendente se encontra velada, estando o seu desvelamento dependente, não da eficácia da razão lógica, mas sim da colaboração entre a Revelação e a adesão da inteligência integral. Nesta reflexão o autor descreve a forma como alguns pensadores se têm referido a Portugal: como problema (Pedro Calafate), como enigma (Cunha Leão) ou como mistério (António Quadros)[228]. Ao fundar a noção de Mistério na noção de Absoluto, como realidade velada ou transcendente à capacidade humana de conhecer[229] e ao referir que, enquanto saudosa ligação entre o mundo divino e o mundo humano, se completa na Encarnação de Cristo[230], Afonso Botelho contrapõe a noção de Enigma, que corresponde apenas à situação da alma que, privada da luz da Graça, indefinidamente se interroga[231]. Pela acção do Espírito,

---

[227] Cf. Afonso Botelho, *A Filosofia da Saudade*, p. 62.

[228] Cf. António Braz Teixeira, *A Experiência Reflexiva. Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Sintra, Zéfiro, 2009, pp. 137-154.

[229] «O certo é que o mistério se funda na noção de absoluto, ou seja, naquela ideia que em si mesmo se define como transcendente à humana condição de conhecer. É este, aliás, o aspecto que o decreto definidor do mistério vem acentuar no I Concílio do Vaticano, ao considerá-lo, em sua própria natureza, velado e encoberto.» (Afonso Botelho, *Ensaios de Estética Portuguesa. Ecce Homo*, p. 65.)

[230] Cf. *ibidem*, p. 69. Também Afonso Botelho se refere à comunicação da Graça pelo mistério de Cristo como a presença simbólica de Deus mesmo: «Do meu ponto de vista, este mistério só se apresenta ao homem quando o amor sem limites una a dádiva de Cristo à nossa maior deficiência. É o que significa a corda. É o que significa a saudade no pensamento criacionista de Leonardo Coimbra. Por ela, como pela corda, se caminha nos dois sentidos para a maior presença de Deus, em si mesmo, e em nós, na nossa maior pobreza, que é a matéria.» (*Ibidem*, p. 72.)

[231] «O enigma corresponderá à situação da alma que ainda não viu a Luz, que, insituada em relação a ela, indefinidamente se interroga. O enigma desenhará, neste estádio, a máscara inacessível

no âmbito da contemplativa *visão ginástica*, em que a inteligência é iluminada pela sensação da Graça e/ou pela luz invisível da fé, a alma não necessita de permanecer indefinidamente na dolorosa e esforçada atitude interrogativa à espera de uma inatingível explicação racional para a obscuridade enigmática do Mistério – tal como acontece em relação à problemática realidade finita do mundo fenoménico e em relação à enigmática realidade metafísica do mundo essencial –, porque repousa na dádiva serena do saber amante que inunda os corações ou as consciências da sua mistérica presença saciadora e reconfortante[232].

A presença do Mistério, enquanto tal, sacia a inteligência amante do homem, proporcionando o seu abandono confiante na Luz da divina treva: neste plano, o pensar acerca de Deus e do destino sobrenatural do homem é um pensar analógico e poético, que, pela unidade com o pensar discursivo e conceptual da actividade noética, já não se limita a uma linguagem mítica de indiferenciação panteísta, mas ascende a uma linguagem mistérica, reconhecedora da transcendência de Deus e da autonomia do Universo criado. O insondável Mistério de Deus – cuja origem não está na fenda obscura do templo de Delfos, libertando-se do centro da Terra por exalação do delírio profético e nesse delírio evanescendo, mas cuja origem está na luz invisível da Origem, libertando-se do céu por *revelação* através do poder luminoso da palavra para na expressão dessa palavra velar-se de novo[233] – apela para o regresso do espírito à luz do fogo original, doando-se ao homem no movimento saudoso da unidade crística entre o amor perfeito da natureza divina e a fragilidade da natureza humana. O autor opõe, desta maneira, o conhecimento teológico que personaliza o outro que se ama e o distingue no mistério do abscondido divino, ao conhecimento teológico que realiza essa tarefa pela mediação exclusiva do

---

ao mistério, esfíngica figura de uma verdade que se nega. // Não é esta a máscara que convém a Cristo, pois o mistério da sua face transcende-a infinitamente. Cf. *ibidem*, p. 78.

232 Ao referir-se à interpretação saudosa e criacionista do duplo mistério de Cristo na unidade da sua dupla natureza humana e divina e ao referir-se à teologia exposta no Ecce Homo, Afonso Botelho indica a impossibilidade humana de juízos definitivos acerca do absoluto divino e do relativo histórico, partilhando das reflexões teológicas contemporâneas acerca do carácter dinâmico dos próprios dogmas, cuja única constância reside no Mistério que tudo cria e a tudo garante sentido: «Há, aliás, motivos para reencontrar na recente história da cultura portuguesa a emergência de ideias e valores que o século XV descobriu e consolidou, o que confirma apenas que o absoluto permanece e dá sentido ao decurso do relativo, que é a História, muito embora nos seja alheio o poder de formular juízos definitivos sobre o que decorre na dependência da realidade envolta no manto do mistério.» (*Ibidem*, p. 73.)

233 «Neste movimento de tornar a velar-se estará porventura a essência do mistério cristão e também a essência de todo o mistério.» (*Ibidem*, p. 70.)

coração e da fé no enigma de uma insituada interrogação. Na forma ou ícone do *Ecce Homo* do século XV, apresentado pelo autor, convergem o elemento enigmático que advém de se tratar de uma *imagem* que exterioriza as tendências do ser divino e humano, provocando uma interrogação não orientada na procura da verdade do ser, e o elemento misterioso que advém de encerrar uma *semelhança genesíaca* com a própria verdade do ser, [234] que é, neste caso, a secretude ou o mistério de Cristo[235] e que só a invisível luz da Graça, pela fé no Espírito Santo, torna presente à alma humana, enquanto tal[236].

A partilha desta noção de associar o enigma ao homem e o mistério ao divino[237], leva-nos a concluir que a visão em Deus (*visão ginástica*), de que nos fala Leonardo Coimbra, proporcionada pela inversão lírico-metafísica do olhar, não é apenas uma *visão enigmática*, na unidade intuitivo-racional da interrogação ontológica, mas é também uma *visão mistérica* na unidade intelectivo--emocional da interrogação e contemplação teológica, porque se trata de um conhecimento iluminado pela sensação da Graça, enquanto misteriosa comunicação de Deus mesmo. Uma *visão mistérica* que é uma *visão em eternidade*, capaz de compreender o ser, porque não consiste na adequação aos princípios lógicos, mas sim na adequação à fonte do ser, isto é, ao concreto *Amor incriado e criador* de Deus, *Amor* que é integral e imediato conhecimento e que é anterior ao conhecimento a que temos acesso no mundo fragmentado e confundido em que vivemos, o qual exige que se distinga e separe para depois reunir: «O Amor é anterior ao conhecimento, que separa e distingue para depois reunir»[238].

---

[234] «Embora o enigma seja e represente já um passo indispensável na procura da verdade do ser, ele não é ainda o próprio estádio da verdade. Enigma é somente a imagem com a expectação inerente. Falta-lhe a *semelhança*, através da qual se pode fazer a leitura estética. // O difícil está em obedecer à expectação que a imagem enigmática nos comunica e continuar até à semelhança genesíaca.» (*Ibidem*, pp. 76-77.)

[235] «A secretude do Cristo é o oposto da enigmática figura da esfinge. Com efeito, os mistérios divinos são fonte de amor e no *Ecce Homo* está retratado o amor que um povo pode dedicar ao mistério da Santíssima Trindade. Por detrás de Cristo, velado pelo arrependimento humano e pelo amor divino, já se pressente o Consolador – o Espírito Santo.» (*Ibidem*, p. 125.)

[236] «Quando a fé do pintor não ultrapassa a máscara, o ser histórico prepondera a tal ponto que se esvanece a interrogação e o mistério dá lugar ao modelo humano. (…) A equidistância e o equilíbrio entre o elemento enigmático e o misterioso, exemplares no nosso *Ecce Homo*, assim como noutros aspectos desta representação de Cristo, fazem parte da singularidade que cultual e culturalmente nos define de modo muito evidente no século XV.» (*Ibidem*, p. 78.)

[237] Cf. *ibidem*, p. 79.

[238] *GJ*, p. 342 [105]. «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. // Eis porque tudo o que foi bem amado, amado no coração de Deus, é eterno como a própria Fonte do ser e da realidade.» (*Ibidem*, p. 343 [106].)

A noção de mistério, tal como ela é apresentada por Leonardo Coimbra, Afonso Botelho e Manuel Cândido Pimentel, aponta-nos para algo que não pode ser dito apenas no plano dianoético da ordem discursiva ou apenas no plano noético da ordem intuitiva (e que, portanto, não se situa além da luz intelectual porque não há razão nem intuição puras)[239], mas como algo que se configura na inteligente interactividade da razão, da intuição e do sentimento da Graça ou da presença de Deus que se comunica pelo Espírito[240]. A metafísica e essencial visão integral da dependência relacional do Absoluto do ser[241], que Leonardo Coimbra caracteriza de *visão enevoada*[242]e *visão inversa* ou *ginástica*, é, essencialmente, uma visão mistérica que reconhece esse Absoluto, não como enigma ou interrogação nascente, resultante já da cisão ou separação espiritual do ser da sua unidade original, mas como Mistério na sua eterna, infinita e transcendente acção divina amorosa.

---

[239] Na sua referência ao *intuicionismo impuro* de Bergson, Leonardo Coimbra refere-se ao esforço coordenado da razão e da intuição (*pensamento compreensivo* de que nos fala José Marinho) como a condição de possibilidade de uma teoria integral do ser: «Há, portanto, uma luz para guiar os olhos nessa contemplação forçada; e, nessa luz, arde a inteligência. Não será ela que ilumina? // Essa visão intuitiva não será na luz intelectual? Uma inteligência, que vai contra a essência, que valor pode ter para a acção?» (C, p. 281 [228].) Manuel Cândido Pimentel descreve muito bem a criacionista *interactividade* da razão e da intuição na unidade do pensamento ou da inteligência: «O criacionismo defende um uso racional e criativo do acto que intui, precisamente porque o que é por ele visado ou intuído não se situa fora da esfera compreensiva da razão. Assim, para o intuicionismo criacionista, que não é o da *intuição pura*, *simpática* ou *divinatória* – e precisamente para desvinculá-lo das aporias do intuicionismo puro que combate –, o termo *intuição* deverá ser entendido, sem excepção, na interdependência da ordem noética do ver intuitivo com o plano dianoético da discursividade, de cuja conjunção promanam os princípios sobre que assenta a base de toda a experiência.» (*OILC*, p. 91.)

[240] Como realça Afonso Botelho, pela interrogação enigmática tendemos para a verdade do ser, mas esta só nos pode ser dada pela Graça de Cristo, a Graça que Leonardo considera estar presente na luz da visão ginástica: «Que verdade esperamos afinal senão aquela que Cristo nos pode dar?!» (Afonso Botelho, *Ensaios de Estética Portuguesa. Ecce Homo.*, p. 80.)

[241] Cf. C, pp. 279-280 [226].

[242] Leonardo Coimbra afirma que na trágica existência do homem de ignorância de si e do Universo em que convive, adquire sentido libertador na consciência para si dessa relação de liberdade que o suspende do Absoluto como dádiva, uma consciência que se dá, não pela razão mítica nem pela razão formal abstracta mas pela metafísica visão mistérica da inteligência criacionista (racional, intuitiva e afectiva): «A relação do homem com o Absoluto, através e para além de relações universais, é o sentido metafísico do homem, a essência mesmo da sua natureza. A procura desse Absoluto, a sua visão enevoada, o seu contacto e descolamento centrífugo, o apalpar nas trevas à procura duma luz entrevista ou vivendo apenas na névoa da memória em insofrida mas inconsciente saudade, o estremecimento duma agulha magnética que fora consciente do rumo e agora apenas da inquietação que a não deixa: eis a tragédia do homem na vida, a sua posição em frente do que para ele é, de modos diferentes, o problema do Destino.» (*RHHS*, pp. 25-26 [8].)

Será que podemos dizer que a *visão únivoca* (José Marinho) ou a visão perfeita na Luz celestial no fogo do Verbo criador (Leonardo Coimbra) correspondem à pura e inconsciente intuição do *ser únivoco,* antes da cisão (José Marinho), ou à paradisíaca relação de amorosa comunhão na *Alegria* auroral da vida eterna de Deus, antes da queda separadora (Leonardo Coimbra)? Podemos dizer que a *visão enigmática* do pensamento compreensivo na unidade do *amor*, *fé*, *juízo* e *razão* (José Marinho) e a *visão ginástica* do interactivo saber racional e intuitivo da lírica e metafísica experiência pensante iluminada pela Graça da revelação salvífica (Leonardo Coimbra) correspondem, no primeiro caso, à autêntica e consciente compreensão da realidade outra do ser unívoco na visão unívoca, pela contínua acção interrogativa (José Marinho) e, no segundo caso, ao reconhecimento do Mistério de Deus como Amor misericordioso que se presentifica universalmente no ser do cosmos e pessoalmente no espírito dos homens, pelo acolhimento confiante da acção escatológica da graça de Cristo (Leonardo Coimbra)? Poderemos concluir que, tal como evidencia Manuel Cândido Pimentel, a ontologia integral criacionista, na sua teoria acerca dos diversos planos da realidade, culmina na meditação metafísico-religiosa sobre a inefabilidade e excesso encantador da verdade do mistério do Absoluto? Poderemos concluir da sua revelação no pensamento e na existência, tendo como forma mediadora a visão mistérica enunciadora da gratuita e não impositiva ordem de liberdade do insondável Mistério enquanto Mistério, cujo rosto não é possível expor com exactidão[243]? A visão enigmática pode dar-nos o enigma da unidade do Absoluto, mas de que forma? De acordo com José Marinho, pelo trânsito do saber e ignorar, como abstracta e contínua interrogação enigmática ou *substancial substante*. De acordo com Manuel Cândido Pimentel, como fundamento divino de toda a relação e fonte última de todo o pensar. Se no caso de José Marinho é dado por insuficiência das formas derivadas de conhecer, de crer e de amar, no estado de cisão no ser ou do ser, no caso de Manuel Cândido Pimentel, parece-nos, que é dado pelo facto de a verdade originária do essencial e inexcedível mistério do ser, com quem o pensamento convive, não se revelar de forma transparente e plena à humana e finita actividade cognoscente e agente[244].

---

[243] «A ontologia integral pode confessar-se aqui uma ontologia da mediação, porque só de indirecto ou oblíquo modo é ontologia do absoluto, do inexcedível mistério, do rosto familiar com que o pensar convive, mas de que não distingue o pleno e o infinito desenho dos seus traços. E a constância da relação mediata que justifica ainda que a ontologia possa ser interpretada pelos pólos da intuição do ser e da visão enigmática.» (*OILC*, p. 371)

[244] «Mas como a verdade originária essência do ser, não se revela no modo de transparência, o *cogito* criacionista vive permanentemente no interior de uma visão enigmática onde o absoluto,

Sabemos que, de acordo com Leonardo Coimbra, a visão ginástica, que identificamos de mistérica, dá-nos o mistério da Relação divina do ser, por excesso e superabundância amorosa do seu Mistério criador, que na revelação da Palavra e da Graça se desvela para se encobrir. Ao contrário, de acordo com José Marinho, parece-nos que a visão enigmática vê o mistério, mas vê-o como enigma, a poder ser decifrado, de alguma maneira, na dinâmica interrogativa da interactividade intuitivo-racional, na dinâmica contemplativa da fé e na dinâmica agente do amor, sendo esse o trabalho da Filosofia. Para Leonardo, a visão mistérica vê o mistério como mistério, a não poder ser decifrado, mas a poder ser dito de forma lírico-metafísica pela inter-relação entre a experiência, a razão, a intuição, o sentimento e a sensação concreta da Graça pela dádiva universal da acção criadora e pela dádiva pessoal da comunicação revelada no Espírito Santo.

À acção meditativa sobre o enigma cognoscente da Verdade e sobre o enigma agente do Amor da *visão enigmática,* em que a fé também interfere, acrescenta a *visão mistérica* leonardina o gratuito e humilde acolhimento da Graça criadora e redentora, revelando a realidade pessoal de um Deus que, na imanência da Encarnação do seu Filho e do derrame do seu Espírito, preserva a transcendência e alteridade do seu Ser omnipotente, não se devendo o seu carácter misterioso à queda das almas e à finitude das suas existências terrenas, mas sim à infinita liberdade do seu desígnio amoroso. A *visão ginástica* ou *mistérica* eleva a realidade provisória do *Irracional* – que advém da desmesura entre a razão e o ser e que, como diz Manuel Cândido Pimentel, não o tendo sido pode a qualquer momento vir a ser pensado ou compreendido, por contraposição com uma caracterização de impensável ou incompreensível[245] – à magna e eterna realidade do Mistério irrepresentável do Excesso que, na dinâmica da radical diferença ontológica entre o Criador e as criaturas, não se remove nem desgasta com o glorioso regresso da separada e plural realidade criada à comunhão da unidade plural do amor de Deus[246]. O Mistério pode ser pensado

---

fundamento de toda a relação mediata, é a relação real, a fonte única que arranca o pensar ao nada e outorga sentido ao destino das existências.» (*Loc. cit.*)

245 Cf. *ibidem*, p. 531.

246 A distinção que Manuel Cândido Pimentel faz entre enigma e mistério não o impede de identificar *visão enigmática* com *visão ginástica* e afirmar que a *visão enigmática* vê o mistério do ser, embora no nosso entender esta visão em Deus (inversa) de Leonardo, herdada da tradição franciscana, sendo uma visão humana que não se contrapõe à razão, é uma visão tocada pela luz do divino, abrindo-se ao Excesso insondável do Mistério enquanto tal, não como realidade provisória, tal como acontece com o enigma durante o período de decifração, mas como realidade perene que advém da radical diferença ontológica entre o ser e saber do Criador e o ser e saber das

e compreendido enquanto Mistério, na desvelação do Amor pessoal trinitário criador de tudo quanto é e na ocultação do Excesso, que está para além de tudo o que pode ser dito e concebido.

Afonso Botelho considera que, ao contrário do criacionismo (atento às mediações do ver do pensamento), a *visão unívoca* ou visão do absoluto de José Marinho apresenta o ser da verdade sem precisar de interpretação (hermenêutica), situando-se esta teoria para lá do pensamento dianoético ou discursivo (suspensa já não no limite mas no silêncio) e tornando-se incompreensível a sua compatibilidade com o contínuo discurso do pensamento[247]. A visão em Deus ou *visão ginástica*, que move a inteligência para o plano espiritual da origem divina – de que Leonardo nos fala como culminar do percurso ascensional da reflexão filosófica enquanto órgão da liberdade metafísica e das liberdades sociais assimptóticas dessa liberdade ideal da vida espiritual de Deus[248] – deve-se à iluminação da Graça, que pertence ao plano da unidade entre pensamento e sentimento na existencial participação graciosa da visão beatífica, cabendo ao filósofo ou religioso, mais que a actividade racional de decifração do enigma, a escuta do silêncio do Mistério: é este saber de santificação salvífica que nos é dado no âmbito do lirismo metafísico, pela conversão da inteligência que permite ver, na luz do Absoluto ideal e indeterminado de alguns filósofos, o Deus pessoal de Cristo que se dá nos revelados mistérios do Mistério[249].

---

criaturas, que não se anula no paraíso futuro da Glória celeste e da visão beatífica: «Excesso a que nenhuma representação acode e que é, na proporcionalidade que a razão tem com ele, enigma e, na desproporcionalidade entre o *ser* finito da razão e a infinitude do ser, mistério. A intuição do ser é, no sentido que articula com a razão, um ver compreensivo da desmesura, do irracional, do excesso, a visão enigmática ou ginástica: no mais alto grau da escala metafísica, a visão do *re-ligamento*, a *Visio Dei intellectualis*, a contemplação do maior Mistério.» (*Ibidem*, pp. 531-532.)

247 Afonso Botelho considera que a noção de *visão unívoca* está para lá da noção de inter-relação entre o ver e o pensamento. Cf. Afonso Botelho, *Têss mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp. 89-90.

248 Leonardo Coimbra refere-se ao saber do lirismo metafísico como um saudoso regresso ao conhecimento em Deus na cúmplice unidade entre o intelecto e a graça do amor, invocando a experiência de Espinosa: «Os olhos de Espinosa contemplando, lúcidos e serenos, o íntimo estremecimento de seu espírito no amor intelectual de Deus.» (*RE*, p. 35 [39].) Um conhecimento amoroso que define de « […] visão em Deus – o conhecimento sob espécie eterna de Espinosa.» (*Ibidem*, p. 167 [218].)

249 A título de exemplo podemos citar a descrição que Manuel Cândido Pimentel faz acerca da *visão da verdade* de António Quadros, fundada no mistério Deus pessoal de Leonardo e não no enigmático Deus indeterminado de Marinho: «Do rápido e imperfeito trânsito pela filosofia de António Quadros resta dizer que, no que respeita ao que se supõe na verdade da visão, não é ao Deus de difícil determinação cristã de Marinho que o pensador adere, mas ao Deus católico, pessoal, comum ao Leonardo de A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre, de quem o próprio

De acordo com Manuel Cândido Pimentel, a *visão ginástica* afecta à teoria da presença do criacionismo, em afinidade com o *Amor Dei intellectualis* do pensamento de Espinosa[250], apresenta-se como «*visão enigmática* e de mistério»[251], no sentido de uma *visão do Alto*, inspirada pelo transcendente sopro do Espírito[252]: uma visão que é simultaneamente intelectiva e contemplativa e que é uma visão em Deus, pela Graça do sopro do Espírito[253]. Compreendemos que o pensador açoriano a defina de *visão enigmática*, porque é a visão humana do mistério, mas nós ousamos caracterizá-la de *visão mistérica*, também porque, sendo humana, só o é na Graça de Deus, e o conhecimento a que aspira é o da compreensão amorosa no poder omnipotente de Deus, que na vivência absurda e saudosa da Dor oferece a Graça do sentido da Alegria escatológica. Na coabitação do racionalismo e do intuicionismo com a visão irracionalista da realidade e do pensamento, que advém do excesso do ser sobre o pensar, a dialéctica filosofia criacionista constrói um pensamento relacional e sintético que culmina no salto metafísico da visão na Graça que Leonardo descreve de *visão ginástica*, que Manuel Cândido Pimentel caracteriza de *visão enigmática*[254], e que nós enunciamos como *visão mistérica,* para designar a mesma questão fundamental: a dependência do Universo do ser divino Criador, que não é

Quadros herdou o fascínio pelo messianismo redentor de Cristo, que explorou na sua filosofia da História.» (*OILC*, pp. 549-550.)

250 Cf. Espinosa, *Ethica*, V, *propositio* XXXIII.

251 *OILC*, p. 565.

252 «Quer dizer que só os criadores de uma atitude sua, científica, filosófica ou religiosa, sentem a chegada dos mensageiros da *dimensão espiritual*: a sua comunicação na centelha do «Intelecto Activo», a sua visão em *espécie eterna* ou *amor intelectual* de Deus, a sua união devocional com o Todo, etc, etc.» (*RE*, p. 229 [301.)

253 Descreve Manuel Cândido Pimentel o essencial deste conhecimento de fusão entre a sensação, o sentimento e a ideia, que é tocado pela Graça divina e que produz a Alegria da vida na confluência entre a experiência antepredicativa do ser e a serenidade confiante da oração contemplativa: «A visão ginástica é, por tudo isso, a visão amorosa dos seres no ser, a visão que foi tocada pela Graça ou que já é em Graça.» (*OILC*, p. 566.)

254 Inserindo o seu conceito de *visão enigmática* na ordem da intencionalidade interpretativa dos diversos pensadores que dialogaram com Leonardo Coimbra acerca das relações entre Deus e o mundo, Manuel Cândido Pimentel explica a preferência por esta expressão, considerando que o conceito de *visão ginástica* é mais restrito ao criacionismo: «Os filósofos que abordámos, como se mostrou sob ângulos diversos, profundamente marcados pelo envolvimento das relações entre ontologia e teologia e entre o natural e sobrenatural, admitem tanto o enigma cognitivo do ser, quanto a excelsitude do seu mistério, expressões que convergem para a mesma problemática fundamental posta em relevo, pelo criacionismo, no pensamento que suporta a visão ginástica: o sentido inobjectivável do ser, a sua irredutibilidade às categorias humanas, o enraizamento das significações concretas do ser humano na verdade e o privilégio do dizer poético sobre a evidência apodítica.» (*Ibidem*, p. 603.)

redutível às categorias do discurso conceptual nem às relações da noética intuitiva, exigindo um prolongamento da inteligência para mais além, através da analógica actividade pensante do dizer poético e escutar gracioso. Mas porque continua a ser um processo que, na sua integralidade, inclui as operações da dialéctica intuitivo-racional, este ver trans-racional é o culminar da actividade progressiva de uma razão que chamamos *Razão mistérica*.

Ao ver desta razão, designamos de *visão mistérica*, porque, à semelhança de Leonardo, estamos convencidos de que a origem do interrogar humano e do sentimento da actividade cognoscente, mesmo na mediação psicológica do espanto e admiração existencial, reside no radical plano ontológico, não do abstracto Enigma de ideais considerações herméticas conducentes ao absoluto puro ou ausente, mas sim do Mistério da Origem[255], revelado como Mistério pessoal da Trindade, próximo e familiar, pelo qual o ser e a verdade em graciosa visão simultaneamente se ocultam e patenteiam ao espírito da razão lógica, emotiva e simbólica. O mistério trinitário das pessoas divinas e da criada relação social e espiritual das pessoas humanas, umas com as outras e com o Espírito de Deus, representa o rosto da dádiva do ser e a concreta e viva verdade total da sua Graça: Deus não é o Absoluto da abstracção filosófica, mas a Vida que se torna presente na Graça sacramental, nomeadamente na Eucaristia, com o fim da universal vitalização da matéria do cosmos e do homem[256].

Como realça Afonso Botelho, o pensamento de Leonardo Coimbra relaciona todos os seres com o infinito amor amante da divindade, que excede a noção abstracta de unidade perfeita e verdadeira, não reduzindo Deus a uma

---

[255] Afonso Botelho refere-se a esta distinção da origem do impulso intelectual entre o pensamento grego e o pensamento cristão português: «Igualmente significativo é o modo diferente como na filosofia helénica se define o sentimento cognitivo perante o mundo a conhecer. Com efeito, os Gregos, tendo sobretudo em vista Platão do *Teeteto* ou Aristóteles da *Metafísica*, referem essa expectativa pelo sentimento do *espanto* ou da *surpresa*, enquanto que na filosofia cristã se pode e deve colocar o *mistério*, noção que liberta o sujeito do conhecimento dessa paragem ou assombração cuja causa não apresenta atributos nem faz parte propriamente do conhecimento, embora o aproxime de uma profundidade infinita. // Há evidentemente, na perspectiva cristã diversas expressões filosóficas que traduzem melhor ou pior a posição devida ao cristianismo essencial e, neste ponto, seria demasiada apatia não referir que o pensamento português é dos que, no Ocidente, dão ao mistério o lugar que lhe compete, ao mal a atenção que merece e á morte sua expressão adequada.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 65.)

[256] A noção criacionista de verdade integral do ser, no âmbito do lirismo metafísico, também contempla a relação pessoal do homem com Deus pela viva mediação simbólica ou sacramental da sua Presença: «A verdade total será uma vida, uma como que assimilação transformante, uma vitalização da matéria orientada no seu sentido universalista e totalizador, como será uma assimilação eucarística, em que o alimento assimila a fome, assimilando o faminto, em que o espírito orienta as almas no sentido de uma vida plena e deiforme.» (*RHHS*, p. 70 [74].)

passiva perfeição ou a uma acção demiúrgica que justifique a criação: «o bem é teológico, não apenas ontológico, como na perspectiva dos gregos»[257]. A partir do saber histórico-teológico da revelação Cristã, em que o *Deus abscôndito* se torna concreta realidade viva na carne do mundo, o criacionismo aplica a noção de pessoa à subjectividade divina no pressuposto de que a aparição pessoal de Deus no tempo não anula a alteridade da sua Transcendência:[258] esta realidade paradoxal de um conhecimento do Absoluto que é Deus pessoal e que em Cristo é presença que se revela e oculta (*Logos* encarnado é símbolo do Pai) encerra uma desmesura que, como sublinha Manuel Cândido Pimentel, é o mistério mais excelso, porque o Deus tornado Pessoa revela-se, ocultando-se, (transcendendo a subjectividade da nossa estrutura pessoal): «A revelação é ainda mistério ou o mistério mais grandioso por ser a vinda do Mistério ao Tempo»[259].

De acordo com Afonso Botelho e a partir da teoria do enigma de José Marinho e da *visão em Deus* de Leonardo, ao saber dianoético da visão intelectual judicativa e ao saber imediato do ver sensível, no âmbito do plano da imanência fenomenal do positivismo e da fenomenologia, acresce o saber ontológico da mistérica vidência espiritual do juízo univocizante, que não pretende apropriar-se da verdade. Em contraposição, a evidência da razão lógica e do juízo cisório fazem da posse da verdade o instrumento para a diminuição do mistério que, em vez de fundamento da visão, se reduz à fórmula designativa do carácter provisório do ignorar: «se algum sinal nos dá o mistério, esse é, sem dúvida, o de poder ser compreendido, não pelo juízo cisório, mas pelo juízo reflexivo, radicado no mistério»[260]. Partilhando com Sampaio Bruno e, em oposição à tradição grega, a noção de que o mistério está no princípio da reflexão filosófica, este autor enquadra-se na especificidade da tradição do pensamento filosófico português contemporâneo, que adoptando uma visão compreensiva do trabalho crítico, evita, por um lado, o erro dos positivistas de tudo quererem explicar e, por outro lado, evita o erro dos kantianos que tomam o mistério enquanto númeno como incompreensível e incognoscível: o facto de não poder ser absolutamente decifrado e explicado de acordo com os critérios da apropriadora razão científica, não quer dizer que o Mistério não possa ser compreendido e dito pela reflexão metafísica da razão e da visão

---

[257] Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 96.

[258] «Para lá do Platonismo, o Ideal fez-se Real – Pessoa, e Pessoa transcendente.» (*RHHS,* p. 138 [170].)

[259] *OILC*, p. 561.

[260] Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 118.

mistéricas (discurso metafísico-religioso ou filosófico-teológico iluminado pela Graça)[261], que na visão simultaneamente transcendente e imanente do Amor, situam no mistério do saudoso Paraíso perdido o sentido para os absurdos do mal e da morte[262].

À semelhança da *visão ginástica* de Leonardo, que no salto metanoico da inteligência não abandona a compreensão intelectiva, a realidade metafísica da teorética visão de Afonso Botelho encerra a vida judicativa, não do movimento racionalista-criticista ou da técnica científica, mas do movimento criacionista e saudosista, em que o juízo está envolvido pelo mistério eterno e gracioso do Espírito[263]. A verdade revela-se na mesma proporcionalidade com que se oculta, num constante encobrir e descobrir da unidade do ser[264], cujo íntimo mistério é a relação harmoniosa da verdade, do amor e da liberdade:[265]«No Mistério reside toda a potência, portanto todos os irredutíveis – amor, bondade, heroísmo

---

[261] Como defende Afonso Botelho, cabe à filosofia e à teologia a aproximação reflexiva aos mistérios da vida e da morte: «Efectivamente, nem a morte, nem a vida são propriedade do homem. // Mesmo que a ciência crie a vida simples ou venha a curar todas as doenças, incluindo a velhice, tanto a vida em si, como a morte, na cisão por que se nos revela, continuarão a participar de um mistério inacessível ao pensamento científico. // Só a filosofia e a teologia se aproximarão intencionalmente desse mistério, na medida em que é a sua finalidade compreendê-lo ou interpretá-lo sem dele se apropriarem.» (*Ibidem*, p. 54.)

[262] «O mistério da origem, que os saudosistas, tal como o criacionismo leonardino, propõem à nossa compreensão, concentra-se essencialmente na indefectível unidade do ser adâmico e do ser decaído, unidade que a razão puramente abstracta é incapaz de abraçar e compreender, mas que a ressonância moral indica como proposta ao conhecimento.» (*Ibidem*, pp. 122-123.)

[263] A teoria do juízo de Afonso Botelho recebe de Leonardo esta noção da inteligente visão em Deus pela sensação da liberdade divina da Graça do Espírito: «A reflexão filosófica apreendendo a Liberdade profunda do Espírito no acto de julgar, nas coincidências com Deus, na visão sob espécie eterna, para lá das determinações da superfície, é diferente e irredutível a qualquer ciência ou técnica especial.» (*RE*, p. 26 [27].)

[264] Cf. Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, pp. 135-136.

[265] Explicando que ao contrário da posição socrática que inibia a conciliação de Deus com a imperfeição do amor humano, concebendo o divino como unidade fechada na sua plenitude, Afonso Botelho refere-se ao criacionismo leonardino que atende à relação amorosa do absoluto divino com as criaturas no plano da infinita liberdade em que se libertam todos os seres que amam: «Para esta compreensão, que faz o elo da filosofia grega com a filosofia luso-cristã, singular entre as correntes predominantes do saber europeu, convergem três fundamentais aspectos do pensamento leonardino. O primeiro diz respeito ao modo como Leonardo Coimbra pensa a unidade do ser: evolução que parte da solidão da Natureza para ascender ao íntimo do mistério, no qual se conjugam o amor, a liberdade e a luz, num núcleo cujas potências se harmonizam entre si sem predomínio absoluto de nenhuma delas. (…) No íntimo desta unidade emerge, portanto, a energia do amor, manifestando-se imanente e transcendentemente, ou seja, por encanto e por encantamento. E o movimento determinante desta energia processa-se pela liberdade, da qual Leonardo é o mais expressivo e profundo pensador.» (*Idem*, *Teoria do Amor e da morte,* p. 151.)

(o verídico e não o dos fanáticos), liberdade, criação»[266]. Para o filósofo da *Teoria do Amor e da Morte*, o mistério é pensável, porque «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência»[267] e, por isso, é do *mistério* (representado pela imagem primordial que é a origem comum do mito e da filosofia)[268] que parte e a ele regressa o conhecimento, aí radicando o calor do impulso especulativo. O fundamento e a origem do conhecimento metafísico-religioso não é o Enigma, mas sim o Mistério e é deste – transcendente à condição humana de conhecer, por se revelar e ao mesmo tempo velar, mas não impenetrável e incognoscível, como adverte Leonardo Coimbra –[269] que a visão iluminada pela Graça (*visão ginástica*) participa, correspondendo o enigma à situação das almas que não ascenderam a este saber e indefinidamente se interrogam na convicção de poderem vir a obter a posse da verdade do ser: pela *visão ginástica*, que o penetra de mistério e eleva à luz reveladora da Graça, o pensamento supera a *visão aginástica* das criaturas espirituais. Embora se possa indicar de enigmático o estado existencial da experiência pensante que, na Dor da reflexão crítica e do juízo lógico, reconhece os horizontes e os limites do saber fenoménico e conceptual, não se pode definir o Enigma como fundamento ontológico dos seres espirituais, porque, como diz Leonardo, é no Mistério relacional do Amor divino, expressando-se na realidade criada do Mundo sem se confundir com ele, que as almas vivem: «As almas vivem embebidas no Mistério. Que o Amor as guie; sob os seus passos brotarão estrelas e sorrisos»[270].

A metanóia da razão não encerra, pois, um salto perfeito de fusão em Deus, mas sim o pressentir da realidade intemporal do Infinito: pela intersecção intuitiva,

---

[266] «O mistério», in *OC*, vol I, tomo I, p. 182.

[267] Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, p. 70.

[268] Cf. *idem*, *Ensaios de Estética Portuguesa*, Lisboa, 1989, pp. 65-70. «Para Afonso Botelho, o mistério funda-se na noção de Absoluto, entendida como aquela ideia que a si mesma se define como transcendente à condição do conhecer do homem, encontrando a sua essência no movimento de se revelar e tornar a velar, na devolução do espírito à sua origem de luz invisível. Por seu turno, o enigma corresponde à situação da alma que ainda não viu a luz e que, insituada em relação a ela, indefinidamente se interroga.» (António Braz Teixeira, «Afonso Botelho», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol V, tomo 1, p. 250.)

[269] Cf. *PC*, p. 276 [186].

[270] «Carta», in *OC*, vol I, tomo I, p. 204. «E é indiscutível a existência duma realidade espiritual para além e por cima da humana realidade consuetudinária. Perfeita, infinita? Mistério. Mas no mistério vivem as almas e, sem ele, impossível seria a existência. Não o mistério sombrio do Destino, mas o claro mistério da inesgotabilidade do Amor. // E no mistério o Poeta canta, e, no mistério, se eleva luminosa a sua fraterna oração de piedade e amor. O Mundo sem mistério é absurdo; seria um todo acabado e perfeito, não seria o Mundo, mas Deus. A objectivação completa seria o aniquilamento da alma, a dispersão absoluta.» («O Poeta», in *OC*, vol. I. Tomo I, p. 212.)

judicativa, axiológica e emocional, onde se insere a sensação da Graça, surge na razão experimental a via mistérica do acesso ao ser integral, que, não se ocultando em absoluto, se revela como Mistério de amor que o conhecimento amoroso compreende[271]. Como diz Manuel Cândido Pimentel acerca da visão em Deus de Leonardo, no pensamento iluminado pela Graça, o juízo univocizante ou essente pensa o ser divino de forma saudosa[272], numa dinâmica de anamnese criadora que obriga ao descolamento do tempo ginástico e permite a abertura messiânica e soteriológica do futuro escatológico:[273] o movimento saudoso do pensamento criacionista culmina numa judicativa unidade relacional entre a Ontologia e a teologia no sentido em que o pensamento, ao pensar o ser, pensa Deus saudosamente. O pensador açoriano considera que o ser, que é pensado pelo criacionismo «é a Presença enquanto a verdade revelada de Deus, nas coisas, nos seres, no cosmos e na História»[274] e apresenta como enigmática a diferença teórica entre a Presença e Deus, correspondendo a mesma aos diferentes planos da realidade sob os quais se vela a irracionalidade do misterioso excesso: a Presença é o Paráclito e amoroso Acto Criador no tempo da criação da realidade eterna do Mistério trinitário de Deus[275].

Na extrema coincidência do acto de inteligir com o pensamento antepredicativo, a que Marinho se refere como recíproca anulação do intuitivo e do racional na *visão unívoca* e Leonardo aponta como a intelectual visão em Deus

---

[271] Afonso Botelho recusando a cisão entre o conhecimento e o mistério, como realidades antagónicas, afirma que o mistério está no início de toda a ciência e refere-se a Leonardo Coimbra que, à semelhança da teologia católica, reconhece no Amor comunicado pela Graça o denominador comum do mistério e do homem: «Análoga visão denota a teologia católica que, embora repute impossível a total compreensão do homem relativamente ao mistério divino, entende que Deus lhe concede as luzes necessárias à sua aproximação benéfica. Para tais doutrinas, portanto, o mistério oculta-se do homem mas nem por isso ele se deve ocultar do mistério.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, p. 45.)

[272] Como refere Manuel Cândido Pimentel acerca da dinâmica do pensamento criacionista que, na unidade da inteligência com a presença da Graça, saudosamente aponta para a ressurreição integral e a comunhão totalizante da vida do Paraíso da Origem: «Ele agiliza a relação univocizante ou inequívoca da Presença com a inteligência, na medida em que esta, pensando o ser, liberta o pensamento da queda na dor agónica ou negativa, substanciando-se na esperança ou unindo, pelos fios que nos prendem ao Infinito, o desejo à lembrança e a visão à anamnese.» (*OILC*, p. 574.)

[273] Cf. Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 100.

[274] *OILC*, p. 576.

[275] «Embora não haja aqui uma verdadeira diferença ontológica como a que se encontra entre o ser e os seres ou entre o ser e o pensamento humano que o pensa, só numa concepção trinitarista, firmada na teologia niceísta da consubstancialidade, se torna inteligível a relação da presença com Deus, interpretando-a como Amor Paráclito, não somente enquanto ele é em si, mas enquanto ele se manifesta relativamente na criação.» (*OILC*, pp. 576-577.)

ou *visão ginástica* iluminada pela Graça, desvela-se a Presença divina na multiplicidade cósmica: só no plano espiritual, tecido pelo salto do lirismo metafísico e da contemplativa visão mistérica da Graça, se desfaz a dissemelhança conceptual entre ontologia e teologia, entre ser e Deus; só nesse plano a intuição da Presença se apresenta como intuição de Deus, ou seja, não apenas como o que é e pode ser conhecido (ontologia), mas como criadora e exuberante manifestação do ser divino (teologia)[276]. Neste sentido, a criacionista experiência da Graça eleva a experiência do pensamento do ser para a experiência mais originária do ser divino, levando a compreender o ser como a livre manifestação do acto criador no tempo e como o próprio Acto, em excesso[277], para além do tempo, numa dinâmica significativa que salvaguarda a noção de misteriosa Presença como dom gratuito de Deus, impossível de representação que não seja antropomórfica e cuja simbolização é insuficiente. A noção de Graça, enquanto invisível dinâmica criadora no íntimo de cada ser, permite nomear o carácter gratuito da verdade do ser e da existência e, por ela, a ontológica experiência da Presença torna-se experiência de Deus[278].

Enquadra-se neste âmbito da nocturna visão mistérica ou intelectual visão em Deus, a experiência mística cristã, descrita pelo autor na sua exposição da obra *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, de Bergson. Uma mística

---

[276] Cf. *RHHS*, pp. 123-124 [152-153].

[277] «Todavia é sempre um excesso; o excesso sobre a utilidade do instante, sobre o limite da forma, e o excesso sobre todo o tempo, todo o Espaço, todas as formas e todas as vidas.» (*ADG*, p. 146 [173].) Afonso Botelho considera que, neste sentido, enquanto próximo da tradição grega e da tradição hebraica, Leonardo Coimbra reabilita a divindade de Eros, pensando Deus no sentido transbordante do amor terreno: «Esta nova visão cristã tornou essencial à relação de amor, como a toda a relação de conhecimento, enquanto movimento amoroso, a imagem intermediária, evocação criadora da imagem primeira. O pensamento de Leonardo é, assim, plectorizante e reabilita a divindade de Eros, que Sócrates havia diminuído nos extremos do pleno e do vazio, porque viu no desejo, não a carência que havia de afectar toda a relação amorosa na teologia romana, mas o excesso pelo qual Deus criou o Homem e o Cosmos.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, p. 25.)

[278] Distinguindo a noção de *Graça*, que nos revela a dimensão misteriosa do ser de Deus, da noção de *pessoa*, que, enquanto analogia segundo o tempo, nos pode dar um esboço da divindade, Manuel Cândido Pimentel afirma que a Graça é realidade que torna presente o mistério: «Com efeito, a graça, pela sua realidade afectivo-intelectual, está, por um lado, menos atreita à queda no substancialismo e, por outro, protege a liberdade divina e o seu rosto amoroso das representações humanas. Não há representação para a Graça; nada nela responde como posse objectal: não domina, aflora o enigma; não representa, torna presente o mistério. Neste sentido se compreende que se ligue à irracionalidade do excesso: excesso sobre as formas, excesso sobre o ponto, o instante, o espaço, o tempo, o múltiplo. Em toda a sua obra, o criacionismo tem na Graça a palavra mais radicalmente insondável: ela convoca-nos à gratuidade da Presença, descobre-nos no seio da sua eclosão sagrada.» (*OILC*, p. 558.)

que para o autor francês significa a experiência directa e imediata de Deus[279], no sentido de uma experiência de puro amor intelectual dado às criaturas[280], e que para o autor português se concretiza através de uma intuição que não é pura e não pode deixar de exigir a actividade simbólica e representativa da inteligência discursiva[281]. Descrevendo a distinção realizada pela mística cristã entre contemplação *adquirida* e *infusa*[282] e reconhecendo que ambas significam a *experiência de Deus*, Leonardo Coimbra recusa a possibilidade de uma experiência mística que signifique a pura passividade do místico esperando a pura Graça divina, pois qualquer conhecimento humano exige mediação e toda a intuição exige actividade da mente e representação discursiva (realidade simbólica)[283]. Conceber de maneira diferente significa conceber esta visão, não como mistérica, no verdadeiro sentido do termo de inadequação entre o conhecer e o ser (preferindo o silêncio) e significa admitir a realidade do integral e absoluto conhecimento do monismo panteísta, crítica que é feita algumas vezes a Espinosa e ao próprio Bergson[284]. O refluxo até à origem do princípio da Vida, que a mística possibilita, significa que se tem acesso à experiência de Deus, na realidade do seu insondável Mistério, não pela evidência da luz solar, mas pela vidência da luz nocturna.

Por isso, também não identificamos a *visão ginástica* de Leonardo Coimbra com a *visão unívoca* ou pura intuição do absoluto de José Marinho. A *visão ginástica* é um ver do que é, pela sensação da Graça na ligação do pensamento ao ver primigénio da nascente e da origem oceânica do *logos*, que emerge do Mistério (pensamento antes de diferenciado pelo discurso) para um conhecimento analógico e poético incompreensível a qualquer saber hipotético ou conjectural[285]. Mas não é o saber absoluto da *visão unívoca*, em que, por um

---

279 Cf. *FHB*, I parte, p. 407 [29].

280 Cf. *ibidem*, p. 455 [118].

281 Cf. *ibidem*, II parte, pp. 593-594 [176-177].

282 «O místico cristão distingue entre a contemplação adquirida e a contemplação *infusa*, seja entre as alturas a que pode elevar-se a alma amante de Deus pelo simples poder do seu voo de amor, alturas onde aliás se anuncia a matutina luz dum astro invisível ainda, e o casamento espiritual, a união transformante, o ósculo divino, onde a alma só chegará arrebatada pela violência do Amor transcendente, arrancada dos pináculos do amor humano para o insondável do amor divino. // Esta segunda experiência é uma graça inteiramente gratuita, é uma sobrenaturalização impossível às simples faculdades humanas.» (*Ibidem*, I parte, pp. 408-409 [33].)

283 Cf. *ibidem*, II parte, p. 593 [177].

284 «[…] e o panteísmo é o maior indeterminismo do pensamento bergsonista.» (*LI*, p. 385 [241].)

285 Manuel Cândido Pimentel sublinha este movimento ascensional da razão, impulsionada pela intuição, ao cume da montanha em que se transmuta em *razão comovida*: «É o acto de intuição que concita a razão a olhar da foz para a nascente e da nascente para a origem, num movimento

lado, não há distância entre ser e verdade e, por outro, há a anulação recíproca entre intuição e razão. A fazermos uma analogia, seria, evidentemente, com a *visão enigmática*, na medida em que esta se refere, essencialmente, ao trânsito e recurso entre a visão unívoca e a visão plurívoca, na relação entre o esforço racional da actividade cognitiva judicativa e o esforço subjectivo do amor e da fé. Mas, mesmo assim, recusamos esta expressão, porque, em José Marinho, identifica o esforço racional judicativo com um discurso formal e abstracto e identifica o esforço subjectivo do amor e da fé com um discurso antropomórfico e mítico. Recusamos esta expressão, porque significa um discurso interrogativo e decifrador, cujos limites residem no ser, na verdade e no pensar, não por excesso criador, mas por insuficiência da cisão do ser da *visão unívoca*[286] e da cisão primordial e absoluta do ser (*cisão divina*)[287], pela qual toda a origem se explícita e sem a qual Deus permaneceria como ser opaco, que tem por contrapolar a *cisão extrema* (*cósmica e humana*) enquanto revelação que, ao mesmo tempo, manifesta e oculta o ser[288]. A visão ginástica criacionista fundamenta-se no Mistério da Criação por superabundância do Amor, e não no enigma da Cisão em Deus por necessidade lógica.

No plano do lirismo metafísico do criacionismo leonardino, a noética que nasce da sensação da Graça ou invisível experiência de Deus – que se situa no âmbito da dimensão contemplativa da actividade pensante, que, por sua vez, tem na mistérica visão orante a forma mais elevada[289] – vem oferecer à experiência noética da Dor, na interrogativa ou enigmática demanda do ser, o sentido para o exílio doloroso da criação temporal, elevando a efémera noética matinal da Alegria dos instantes paradisíacos da experiência antepredicativa

---

desdobrado em transcendências até àquele ponto em que a razão imerge na emoção e é a razão comovida olhando o universo, os seres e as coisas à luz contemplativa do milagre e do deslumbramento.» (*OILC*, p. 507.)

[286] José Marinho considera a cisão do *ser enquanto ser* como ilusória: «Perante o sentido mais profundo da cisão, como cisão do ver e da mesma visão, nós tínhamos de cuidadosamente advertir e deixar para outros, advertido que a mera cisão do ser enquanto ser é ilusória, tanto o ser enquanto ser.» (José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, p. 66.)

[287] «Então, dizemos, o sentido da cisão primordial emerge, a cisão da qual surge Deus e todo o divino tais quais são para nós e para si enquanto o somos e cremos e amamos no mais íntimo de todo o amor, enquanto o pensamos; e Deus surge como o que cria, ou foi, ou é, ou será na relação e pela relação de criador e criatura, e, na mesma crença ou no pensamento, anterior a toda a criação.» (*Ibidem*, p. 94.)

[288] «Convicto de não errar, dizemos, com efeito, que a cisão extrema veio à flor da vida e da consciência como o outro irredutível, e que no ser, crer, pensar e agir, sob as formas mais comuns ou mais raras, na religião e na política, nas ciências e nas artes, se mostram, ou podem com alguma atenção ver-se, um da outra cindidos extremamente, ser e verdade.» (*Ibidem*, pp. 82-83.)

[289] Cf. *ADG*, p. 200 [262].

do ser para a Esperança escatológica da futura e eterna comunhão edénica do pleno Amor divino da Origem. A *visão ginástica*, conjugando o sentimento da experiência atemática da Alegria auroral da vida existencial com a sensação graciosa de que essa vida depende da divina acção criadora que tudo fecunda e dirige para a Glória do seu Reino eterno de Amor, proporciona ao inquieto filósofo ou religioso a serena paz da espera nocturna do regresso ao Mistério da Origem e da Alegria matinal da vida celeste, na feliz liberdade de não voltar a querer a separação, consumando, no activo verbo da saudade da prefiguração histórica do Paraíso Celestial, a redenção da angústia e desespero da *visão aginástica* do tempo[290].

[290] Acerca da *visão ginástica* criacionista do Mistério conclui Manuel Cândido Pimentel: «A visão ginástica faz-nos reaprender que o mistério é Mistério e que a Graça jorra ou sopra onde tem de jorrar e de soprar, sem limites tangíveis pela compreensão humana ou sem coincidência com o que, no ser humano, é a sua esfera de interesses, circunstâncias e paixões.» (*OILC*, p. 596.)

PARTE II
A experiência metafísico-religiosa do Mistério e a redenção integral

O fim dos tempos é o incêndio da matéria ou separatividade, que é a face física do acordar das consciências em pura luz divina, de omnipresença ou amor. // Tudo o que arde é amor, e o nosso Sol tomba, como todos, para o zero de realidade física, por isso mesmo que é o Cristo crucificado nas alturas a dar o sangue à vida do planeta, a caminho da consciência: o caminho é da luz para a luz.[1]

[1] *RE*, p. 294 [387].

Capítulo 4

A experiência síntese do diálogo entre a fé e a razão no analógico discurso teológico-filosófico do criacionismo

«Deus escondido», simultaneamente transcendente e imanente, é inesgotável pelo pensamento mas não lhe é vedado de forma radical.

4.1. A inter-relação entre a atemática experiência religiosa e o discurso racional sobre o Misterion Absoluto de Deus: a primeira dá-se à consciência pela moral e pela fé e o segundo, sob a forma simultânea de abismal desvelamento e ocultação (Deus *Absconditus*)

Como tivemos oportunidade de verificar ao longo deste estudo, a Razão, que resulta do esforço colectivo conduzido pelos sábios e cientistas, só se actualiza no convívio solidário com as diversas actividades que constituem a Experiência, em que, para além das ciências, também a moral e a arte fornecem o material necessário à síntese metafísica ou teoria geral do ser, a que Leonardo Coimbra se propõe na sua obra[1]. A pessoa moral é a realidade última da dialéctica racional lógico-judicativa e, por isso, enquanto pertencendo ao domínio das finais realidades atingíveis, exige novas e mais amplas coordenações[2], só possíveis pelo exercício da reflexão metafísico-religiosa ou filosófico-teológica, a qual, na perspectiva de Leonardo Coimbra, não pode partir do nível médio do pensamento vulgar, mas apenas da construção dialéctica das noções científicas[3].

No processo de racionalização do cosmos, o homem constitui uma teoria do conhecimento que o conduz a uma metafísica pluralista e *socialista*, como refere Leonardo, onde não há o desamor do fechamento à intuição pelo puro raciocínio,

---

1 Cf. *PFAQ*, p. 391 [139].

2 «Na pessoa moral, o sentimento e a vontade pedem novas coordenações e assim aparecem as artes e a filosofia. A vontade terá de se servir de todos os determinismos, dominando-os. Por isso só será verdadeira e livre, quando pela filosofia puder reflectir sobre tudo, incluindo a própria coordenação moral.» (C, p. 297 [241].)

3 Cf. *ibidem*, p. 269 [217].

nem a doação exclusiva à mesma, num processo de abdicação da liberdade e exteriorização ou materialização absoluta. Para o *criacionismo*, o Universo é uma sociedade em contínua criação de beleza e amor[4], no reconhecimento de que a pessoa moral só se compreende em sociedade. Na perspectiva de autores como Manuel Barbosa da Costa Freitas, reside aqui uma das concessões do criacionismo leonardino ao Positivismo, pois ao conceber que a realidade é uma sociedade de consciências morais, criadoras e evolutivas, num esforço crescente de maior justiça, bondade e beleza (ascensão para o todo), em que só existem umas pelas outras, e ao procurar penetrar o mistério da consciência moral que constitui a essência da realidade, Leonardo Coimbra, com a sua dialéctica filosófica até ao absoluto[5], parece limitar-se a estabelecer um prolongamento natural do momento positivo da dialéctica científica[6]. No entanto, tem-nos mostrado Leonardo que a dialéctica científica é apenas uma das experiências que a consciência faz da realidade, ampliando-se esta nas noções que excedem a positividade do saber empírico.

E, por isso, o segundo momento do movimento filosófico da última e definitiva síntese que constitui a metafísica, e que se deve à audácia dos espíritos inquietos que não se remetem ao plano das afirmações ideais por contraposição com o positivismo[7], é «aquele em que a pessoa se apreende em Deus como mónada»[8] (uma sociedade no seio de Deus)[9], resultando da necessidade de garantir o valor moral das acções humanas que não pode ser afiançado pela natureza[10]. Contudo, embora conscientes de que Leonardo, na sua obra *O Criacionismo*, começa por afirmar que é «só pela actividade moral que se poderá chegar a Deus»[11], conduzidos pela luz da sua *Razão experimental*, continuaremos a analisar, no entanto, para além da sua filosofia da saudade e na aproximação

---

4 Cf. «Excerto», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 281.

5 Cf. *C*, p. 298 [241].

6 Cf. *ibidem*, p. 312 [252]. Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Leonardo Coimbra: Incidências positivas na sua Filosofia», in *O Ser e os Seres*, vol II, p. 414.

7 «Os espíritos prudentes podem parar aqui, e ficarão no que é bem mais positivo que os mecanicismos, materialismos, positivismos, empirismos, pragmatismos, etc. // Os espíritos inquietos e audaciosos poderão prosseguir e, então o coordenado será a superfície e não o mar, o peito e não a alma. O momento provisório desaparece e o positivo coordenável é obra do metafísico insondável, inexaurível, infinito. Este método dialéctico, construtivo, é ao mesmo tempo um método pedagógico.» (*C*, p. 20 [5].)

8 *C*, p. 311 [252].

9 Cf. *loc. cit.*

10 «O Problema de Deus é este: // A moral humana é uma aparência, cuja realidade é pura fenomenalidade natural, ou é uma realidade medular, própria, substancial?» (*PC*, p. 285 [202].)

11 *C*, p. 365 [299].

à filosofia cristã da Esperança, de que forma a metafísica leonardina vai desenvolvendo a sua configuração da realidade, articulando a questão de Deus, não apenas no plano moral, mas também e, sobretudo, no plano da fundamentação do ser e do conhecer, procurando identificar o modo como é estabelecida a comunicação entre Deus e os seres no âmbito da eterna actividade criadora do Amor.

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, a consideração da experiência síntese religiosa cristã significa introduzir no discurso racional sobre Deus, próprio da Teologia Filosófica ou Teologia Natural, elementos da consciência moral e da fé, que pertencem à ordem atemática da experiência religiosa existencial e da Teologia da Revelação ou Teologia Sobrenatural. É o acto de maior nobreza a que o pensamento pode aceder, na medida em que significa a possibilidade de inteligir o insondável Mistério do Absoluto (Princípio Criador e fundamentação Providencial de toda a realidade), como um Tu pessoal e transcendente, no reconhecimento de que este «sendo inesgotável pelo pensamento humano lhe não é vedado por nenhuma incapacidade radical, por nenhum forçoso e forçado agnosticismo»[12].

Esta noção de inesgotabilidade significa que a noção de *misterion* de Deus é aqui entendida, não como enigma, que a razão a seu tempo desvelará, não como um mero signo de uma realidade obscura e secreta, mas é entendida de forma substantivada, para dizer que Deus não é um simples *ente* entre os *entes* particulares (como fazendo parte dos elos de uma mesma cadeia), não o primeiro de uma série de efeitos, mas algo que, não estando radicalmente alheio à actividade do espaço e do tempo, é autónomo e transcendente à série da criação, nela aparecendo à consciência sob a forma simultânea de abismal desvelamento e ocultação, só podendo ser nomeado e caracterizado a partir da nossa subjectividade consciente, inteligente e livremente aberta aos valores.

Esta necessidade da linguagem analógica acerca de Deus é uma inevitabilidade de todo o discurso teológico-filosófico que reconhece, na unidade plural das finitas, relativas e fenoménicas determinações da Vida, a manifestação da anterior, transcendente e fundante realidade do infinitamente determinável Espírito Absoluto. Um Absoluto que, pela luz da razão, pode ser concebido, nas palavras de Leonardo Coimbra, como a Consciência suprema, a jubilosa e perfeita coincidência entre o Ser que é «para Si e por Si» [13] e o Bem de que todas as consciências participam. Usando a terminologia hegeliana de Eduardo

---

[12] *RHHS,* p. 57 [52].

[13] *Ibidem*, p. 60 [57].

Abranches de Soveral, trata-se de um Absoluto, que pode ser concebido como «Ser-em-Si-para-Si», em que se realiza o «ser-para-si», que é a realidade de cada um de nós, no reconhecimento de que os valores espirituais que nesta existência já experimentámos, n' Ele se oferecem numa plena e perfeita fruição[14]. Consciência suprema que, pela luz da fé cristã, por oposição às doutrinas imanentistas, é concebida como Acto livre e omnipotente, que no mistério do Seu pessoal e transcendente Amor Trinitário, excedeu a sua Plenitude através da Criação. Uma noção aliás, que, como refere Arnaldo Pinho, a partir das reflexões de Maréchal sobre o raciocínio transcendental[15], pode ser concebida sem o auxílio da fé nos dados da Revelação: «o homem pode, pois, lançar a "positividade dum Deus criador", a partir da inteligência»[16]. Mas esta verificação leva-nos à seguinte pergunta: em que termos se coloca a relação entre a Filosofia e a Teologia no pensamento de Leonardo Coimbra? Percebendo desde já, que para o autor português não são campos concorrentes, de que forma se estabelecem as suas diferenças e as suas relações no desenvolvimento integrado da filosofia criacionista? É legítimo estudar no pensamento deste autor a Filosofia e a Teologia como áreas separadas e, ao mesmo tempo, concorrentes?

---

[14] Cf. Eduardo Abranches Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 31. Partindo do mistério cristão da Trindade, que apresenta a gratuidade da criação como uma ampliação do Amor originário da relacional Plenitude divina, e partilhando a posição hegeliana de que é essencial no Sujeito Absoluto, em que o Ser atinge a máxima riqueza ôntica, a dinâmica trinitária exigida pelo seu autoconhecimento, representado na expressão de *Ser-em-Si-para-Si* (cf. *idem*, «Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado – Recordando as Confissões de Santo Agostinho», in *Ensaios sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, p. 89), Eduardo Soveral afirma não existir oposição entre a plenitude desse Sujeito Absoluto ou Espírito, que é perfeito no seu circular acto trinitário, e a existência plural de sujeitos do mundo material e sensível que se desenvolve a partir do exercício da liberdade. Ao contrário da concreta determinação dos corpos, cada sujeito finito vai sendo em acto, estando, por isso, vulnerável à presença do mal, que já não se apresenta como limite ou privação, em termos ontológicos, mas sim como resultado da liberdade negadora de cada um, no plano axiológico: «a nossa constitutiva liberdade pessoal, tanto nos permite corresponder ao amor de Deus e nele pôr a esperança de um progressivo e infindável crescimento ontológico, como optar por uma finitude rebelde, assumindo a trágica grandeza de uma autonomia niilista.» (*Idem*, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 130.) Neste sentido, a pecabilidadede não é entendida por este autor como um mal substantivo porque, embora a negatividade do Nada penetre no mais fundo da nossa alma, a vida é um dom inestimável e o sofrimento não é próprio da vida, residindo no amor de Deus, o sentido para a sua irracional e existencial experiência. Através da graça Deus auxilia-nos ao nível da afectividade para nos dirigirmos a Ele e ultrapassarmos as nossas limitações na capacidade de amar. Cf. *ibidem*, p. 132.

[15] Cf. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Metaphysique*, Cahier V, Paris 1949, pp. 507 ss.

[16] Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia,* Porto, Lello Editores, 1999, p. 251.

Como já verificámos pela análise dos ascendentes níveis da consciência humana, cujo ponto mais elevado é a experiência síntese metafísico-religiosa, não é concebível em Leonardo Coimbra a separação entre Filosofia e Teologia, pelo que, a diferença que resulta dos distintos pontos de partida e objectos de reflexão – a Teologia que parte dos textos sagrados como a verdade absoluta da Palavra de Deus e a Filosofia que procura o fundamento de que deve partir no exercício da própria actividade pensante –, esta diferença não supõe necessariamente uma separação, pois, como aliás tão bem considera Michel Henry, a oposição dos pontos de partida não impede que nos dois casos haja um método comum, que consiste no *movimento do pensamento*, procurando desenvolver uma série de evidências numa actividade de progressivas aquisições, que constituem uma teoria sempre em devir na desvelação da Verdade da Vida absoluta da Origem, que na sua auto-revelação criadora é anterior a qualquer pensamento, seja ele, filosófico ou teológico[17].

Para Leonardo Coimbra, a integral actividade dialéctica e progressiva do pensamento atinge o Ser, que não é apenas uma realidade ideal abstracta, mas é a Vida absoluta de Deus pessoal em infinito excesso na Auto-revelação mistérica da sua Relação trinitária pela eterna actividade criadora do Seu Verbo em comunhão fraterna com todas as almas, criadas à sua imagem e semelhança no Amor do Espírito glorioso: um Deus que não se manifesta fora da apreensão que em si mesmo as consciências religiosas, de larga e generosa vida estética e ética, podem fazer[18]. Mas, por outro lado, o pensamento filosófico-teológico de Leonardo Coimbra também partilha com a tradição judaico-cristã e, concretamente, com a filosofia cristã medieval, esta noção de que, efectivamente, Deus não é uma medida proporcionada à criatura e, tal como vimos anteriormente, esta ideia está, desde logo, presente na sua dialéctica criacionista, através da introdução da noção de *superacção* em substituição da *superação* da dialéctica

---

17 Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Editions Du Seuil, 2000, pp. 362--364. Defende o pensador francês que a filosofia e a teologia radicam na realidade comum da Vida absoluta e transcendental do Verbo criador, sendo pois a origem comum, a Arqui-Inteligibilidade, em que as intuições fenomenológicas e a teologia cristã coincidem, no reconhecimento de um comum pressuposto que tudo antecede: «C'est ici que les intuitions phénoménologiques de la Vie et celles de la théologie chrétienne se rejoignent: dans la reconnaissance d'une commune présupposition qui n'est plus celle de la pensée.» (*Ibidem*, p. 364.)

18 Só as consciências que dialecticamente ascendem a este nível superior da experiência humana pelo acréscimo da liberdade estética e moral, podem ascender à fonte de toda a harmonia e de todos os seres: «Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna. Não vemos nós também, à medida do acréscimo da liberdade, o contínuo crescimento da duração das obras e virtudes?» (C, p. 357 [292].)

hegeliana, revelando uma inesgotabilidade e demasia que impossibilita uma identificação absoluta entre o ser e o saber. Uma desmesura que nos remete, de imediato, para a noção de um Irracional por excesso, e de um Mistério que o homem só pode dizer, ainda que de forma analógica, no âmbito da experiência metafísico-religiosa através da linguagem simbólico-poética. Não a linguagem poético-mítica dos antropomorfismos da razão mística, mas a linguagem poético-analógica da inteligência criacionista que, sem abandonar as exigências da experiência e do pensamento crítico, ousa o salto do lirismo metafísico na unidade do labor intuitivo-racional e na relação com os dados sobrenaturais da Graça, a qual não anula nem contraria a luz natural da razão, mas penetra-a de liberdade e sabedoria divina, num movimento de *superacção* da vontade em perfeita a amorosa colaboração com Deus transcendente no resgate integral da natureza[19].

Usando a linguagem aristotélica e imaginando os elos seguidos de uma corrente, podemos dizer que Deus não é concebido como um elo inicial e maior que cria por causalidade directa inerente à série, em que cada um gera o seguinte, mas é concebido como uma força autónoma e transcendente que cria, continuamente e ao mesmo tempo, todos os elos de diversas correntes de cadeias. Por essa razão, tal como afirma São Tomás de Aquino, nenhum intelecto criado pode alcançar o modo perfeito de conhecer a essência divina conhecível[20] e, nessa medida, o nosso discurso acerca de Deus tem de ser analógico (afirma e nega ao mesmo tempo), porque Deus não pode ser definido[21] e d'Ele, falando por imagens, apenas conhecemos o que Ele não é[22]. A linguagem religiosa apresenta-se, assim, como necessariamente analógica: a razão, na

---

[19] Cf. *RHHS*, pp. 44-45 [34-35]. «Melhor que nenhum poeta, ouviu S. Paulo os gemidos da criação; mais que em todos os contos de fadas encontra o homem católico mistério, aspiração, bafo madrugante, frescura oriental, em toda a natureza, porque tudo é, em si ou pelo homem, aspiração da harmonia perturbada: da incompreensão de hoje para a plena harmonia de amanhã.» (*Ibidem*, p. 45 [35].)

[20] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 12, art.7.

[21] Aquilo que dizemos de Deus pela «*via eminentiae*», «via da afirmação», precisa no final, de ser negado pela «*via negationis*», «via da negação», porque foi afirmado à nossa maneira («*secundum nos*»), pelo que só impropriamente convém a Deus. Digamos tudo o que pode ser dito, e no fim tenhamos a consciência de que o que dissemos, relativamente ao que há ainda a dizer, é nada. Por isso é que interessa negar o que se disse. Esta é a chave para superar todas as contradições que o nosso discurso tece acerca de Deus, que não pode ser definido nem demonstrado, a não ser pelos efeitos. Cf. *ibidem*, I, q. 3, art.5.

[22] Como afirma São Tomás, é legítimo e necessário que a Escritura fale de Deus por símbolos e por imagens, porque de Deus é possível conhecer mais o que não é do que aquilo que é, estando acima de tudo aquilo que podemos dizer ou pensar. Cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 9.

unidade da social experiência da vida cognitiva, estética, moral e religiosa, parte da realidade e assume-a na sua totalidade cósmica e antropológica como possível expressão simbólica do divino Mistério inefável e transcendente.

A pura razão significaria a diluição de tudo nos abismos insondáveis do seu abstracto nada, e a experiência pura, como cópia passiva de factos, dispersaria o ser em caótico estado sem ordem que lhe pudesse dar realidade, pelo que é da unidade da *Razão experimental* que Leonardo diz ser possível partir para a *grande analogia do Ser*[23]. Referindo-se aos nobres pensamentos de Renouvier e de Hamelin, considera o filósofo português que é a partir da *Memória Inventiva,* ou mais concretamente, a partir da *estrutura íntima da pessoa* – enquanto unidade moral que se apresenta por entre a resistência das paixões ou unificações inferiores – que podemos, por analogia, conduzir o nosso entendimento para um esboço da noção de Deus, em que nos é dada a ideia de relação entre a Consciência e as consciências, na qual se realiza a própria Invenção amorosa[24]. Só o amor da bondade oculta e excedente, possibilitado pelo excesso inventivo do ser dos teísmos não hipnotizados pela *Cousa* e *Imobilidade*, permite considerar nas relações humanas o perdão do mal quotidiano e a doação conjugal que excede os cúpidos egoístas[25].

Recusando a concepção do Deus imóvel de Aristóteles, de que a terra ia padecendo em saudade[26], o criacionismo leonardino concebe Deus em coeterna relação de convivência com a pluralidade dos seres e dos mundos[27] e a partir dessa analogia da relação das consciências com a Consciência – evitando o fatal solipsismo duma Substância imóvel e reforçando o parentesco entre a realidade física e a actividade cognoscente –, apresenta a verdade do Universo como uma interiorização e nela procura explicar a comunicação das mónadas e o associado trágico problema do bem e do mal[28].

---

[23] Cf. *PFAQ*, p. 423 [215].

[24] Cf. *ibidem*, p. 432 [237-238].

[25] «Deus, sendo Invenção, tem de o *ser* repercutindo-se em infinitos centros de invenção; Deus, sendo o Amor, tem de o ser na infinita bondade duma perfeita convivência.» (*Ibidem*, p. 433 [240].)

[26] «Aquele Deus de Aristóteles ficou a morrer de saudade dos filhos abandonados: a saudade da terra subindo uniu-se com a saudade do céu que descia e, coluna de amor, foi Cristo, apagando o mal, queimando as tristezas e desânimos duma multidão errando perdida no Deserto, dando água eterna às sedes do imenso areal sem fim, palmeira de sombra, fonte de Jacob, poço de águas vivas, góticas ogivas de choupos, carinhosas asas de frescura, voando…» (*Ibidem*, p. 434 [240-241].)

[27] «Deus sem almas é espírito sem ideias, corpo sem sangue, árvore sem seiva, noite sem astros de mistérios, rio sem águas tumultuando, rumurosas de velas que palpitem.» (*Ibidem*, p. 434 [241].)

[28] Cf. *ibidem*, pp. 434-435 [243-244].

É na aplicação da analogia, que está o génio do filósofo, do cientista ou do artista[29], sem nunca esquecer que qualquer *salto* analógico é condicionado pelos limites da *Razão Experimental* [30] e, por isso, acrescenta Leonardo, que o uso da analogia nas conclusões do psicodinamismo de Leibniz ou de Hegel só é legítimo enquanto se limita a afirmar o parentesco da natureza e do espírito, mas não permite uma determinação precisa do que são as mónadas e as suas interacções[31]. Neste sentido, o pensador português considera que o infinito das mónadas não pode explicar as aparências percepcionais do *espaço*, *tempo* e *movimento*. E como tal, considera que Antero de Quental erra, ao adoptar o psicodinamismo de Leibniz e ao usar um critério ontologista, pretendendo internar uma mónada onde lhe surge um átomo de matéria. Não é legítimo usar a analogia para determinar em termos de percepção o que no mundo físico sejam as actividades monadológicas[32].

A percepção do Universo e da realidade exterior material (actividade energética) leva-nos a reconhecer a realidade interior do espírito (actividade de consciência), o que é suficiente para compreender uma relação familiar entre esses dois mundos, afirmando Leonardo Coimbra, que o mundo espiritual do pensamento se ocupa do Universo em que vive e actua[33] e que o raciocínio que o permite concluir é analógico[34]. Um método que não é lógico, mas psicológico, e que, embora estando perto dos concretos processos da vida e do Universo físico, não pode determinar os pormenores dos fenómenos. Pela separação realizada

---

[29] «Já vimos que Antero fez uso da analogia para, partindo da força-tipo, que é a consciência, encher o mundo de forças monádicas. // O psicodinamismo é a sua visão do Universo. Assim é, para todos os filósofos, este uso da analogia, o processo eterno das suas explicações.» (*Ibidem*, p. 423 [215].)

[30] «[…] se um sábio não pode supor os planetas só porque são no mesmo sistema com a terra, não pode também um poeta cantar a simpatia que o prende ao mundo sofrido do calhau que vai pisando. Os saltos exagerados são erros, que a Razão não consente. Pode o sábio usar analogias fecundas, pode o poeta cantar a sua *universal* simpatia, mas será exagero desmedido concentrar a piedade da sua alma sobre o pobre calhau que é calcado […].» (*Ibidem*, p. 424 [217-218].)

[31] «Quando Leibniz encontra na força a essência monádica é claro que não localiza essa força, que é inextensa e intemporal; mas encontra a complicação dos corpos pela sua infinita composição monádica.» (*Ibidem*, p. 424 [218-219].)

[32] Cf. *ibidem*, p. 426 [224].

[33] «Vimos já que era impossível evitar a ideia de que o Universo físico, que se exprime no pensamento para se oferecer à acção do ser pensante, fosse íntimo parente e amigo do pensamento que o penetra: vemos agora que esse parentesco é dado pela analogia das relações das subsconsciências para a Consciência em que existem.» (*Ibidem*, p. 434 [242-243].)

[34] «A analogia não nos pode responder com certezas. // Ela simplesmente nos afirma o parentesco entre o espírito e a matéria, sendo a vida como o campo intermediário em que por caminhos diferentes e em direcções opostas as duas actividades se encontram.» (*Ibidem*, p. 397 [155].)

entre mundo exterior e interior, permite-nos dizer que o Universo físico é penetrado de consciencialidade, mas não nos possibilita determinar a sua hierarquia psíquica, sem cairmos numa metafórica e poética mitologia dos astros. Esta analogia, embora não tenha a capacidade para nos dizer, por exemplo, se o átomo é uma mónada, permite-nos abordar a realidade não apenas em termos de inércia e dá-nos o ponto de união da vida espontânea com a mecânica aparência dos seres ou o estado das mónadas, que vai da inércia da mecânica à vida e à liberdade, indicando-nos que existe em nós actividades de unificação que resultam da dimensão espiritual e não dos processos da aparência fenoménica[35]:

> A analogia pouco pode guiar-nos mais para lá da simples consciencialização indeterminada do Universo físico; mas uma probabilidade de beleza, de mais acordo com o resto do nosso saber e sentir, fala em favor de actividades unificadoras onde muitas vezes a abstracção mecanista prefere ver efeitos cumulativos, resultantes necessárias[36].

Apenas sendo possível afirmar que as pessoas são um vago exemplar das mónadas existentes no Universo, vasto sistema que a nossa percepção pulveriza em infinitos corpos, Leonardo Coimbra considera que, em autores como Leibniz e Herbart, as mónadas estão situadas no abismo da consciência divina, no absoluto da Razão ou estão dispersas no vazio da pluralidade radical, revelando o problema da relação entre o Ser e os seres, a continuidade e descontinuidade. A única solução para o problema da comunicação das mónadas parece ser a harmonia preestabelecida de Leibniz em que tudo é reduzido a Deus, com a sua tese dos compossíveis, solução partilhada por Antero de Quental, com o seu substancialismo imanentista, em que as mónadas são actos parcelares da potência infinita ou Acto puro, que se actualiza finitamente no mundo, e que depois regressam à origem de onde se emanaram, diluindo-se no Eu impessoal de absoluta razão e vontade pura[37]. O cousismo de Antero de

---

[35] Cf. *ibidem*, p. 393 [144-146].

[36] *Ibidem*, p. 398 [158]. «De resto é o que de todos os tempos sentiram os homens diante dos grandes fenómenos da Natureza: // Desde as imagens obsidiantes do fluxo de Heraclito, vendo as águas dos rios fluindo a contar o tempo, a marcá-lo do irreparável, os exilados postos de assento nas margens dos rios da Babilónia que em seus olhos de morte choram as ruínas de Sião, até ao discorrer do mais ingénuo pensamento de mulher debruçada sobre o regato que, crescendo num beijo sobre a rocha, vai em canções sumir-se no Mar… // Todos sentiram ou sentem perpassar uma oculta vontade, repousada e sem caprichos, vagarosa, solene, irreparável, fatal.» (*Ibidem*, pp. 398-399 [158-159].)

[37] Cf. *ibidem*, p. 394 [146-147]. «E então temos o desenvolvimento de Deus no mundo e a involução do mundo em Deus: miraculosa, absurda actualização finita do ilimitado poder infinito.» (*Ibidem*, p. 394 [147].)

Quental concebe assim a realidade, como o ser compreendendo-se, amando e dissolvendo-se no Absoluto, em que as mónadas não são mais que momentos de negação do Real a caminho de Deus, num processo que, ainda assim, neste autor, não é absolutamente preso de imobilidade, pois é apresentado como uma evolução espiritual do Universo: «Logo o ideal, cuja infinita exponenciação é Deus, penetra o real, afeiçoando-o; não é este, então, inteiramente ilusório e fluente, pois se deixa embeber do espírito, que é, no fim, a verdadeira realidade numenal»[38].

De forma diferente das teses anteriores, para Leonardo Coimbra, o culminar da espiritualização do Universo, que se efectiva pela presença do ideal excessivo aumentando a realidade com as suas novas invenções de bondade e beleza, significa a dissolução do real e das resistências maléficas que este encerra, na ideal e absoluta Luz de Deus, reaparecendo nesse Silêncio as mónadas e com elas o convívio no generoso e puro amor divino. Realidade que não seria possível se tivéssemos apenas a absurda dialéctica de uma Substância actualizada finitamente de forma seriada e parcelar, em que não teríamos mais que uma aparência de mónadas dissolvidas na imanência desse Absoluto, como sugere Antero de Quental, ou uma aparência de mónadas dissolvidas no pensamento de um Deus transcendente, como propõe Leibniz[39]. Considerando que a *força* marca a pluralidade do Universo físico e afirma a sua sociabilidade, constituindo a presença em cada massa material de outras massas do sistema[40], e, considerando que, à semelhança do mundo espiritual, nas manifestações do mundo físico, também não é possível separar o singular do plural, desfazendo o

---

[38] *Ibidem*, p. 395 [150].) «O seu ser é qualquer cousa como um combustível difícil que vai sendo chama de ideal, deixando tombar resíduos e cinzas, que voltarão à chama, até que tudo arda em fogo de pura e imaculada luz. // Quando tudo é Luz, o real ardeu inteiramente e é agora somente o ideal ou Deus. // Imagem do sofrimento da Luz na diversidade da Cor, da agonia de separatividade morrendo na união devocional com o Todo, é a mais bela e a mais pura que possamos encontrar, porque implica o sacrifício dos egoísmos numa onda de Amor que nos invade e vai de mansinho pedir a fraterna união com os outros!» (*Ibidem*, p. 395 [150-151].)

[39] Cf. *ibidem*, p. 396 [152]. «A comunicação das mónadas nunca existiu em qualquer sistema fora do pensamento de Deus ou da essência da Substância de que elas são simples modalidades; ora tal comunicação dá sempre o solipsismo de Deus ou da Substância com o milagre brutal duma manifestação insensata e ilusória. // Para que serviria realmente a Deus pensar os compossíveis para os deixar abandonados ao puro desenvolvimento lógico das suas pré-harmonizadas fórmulas?» (*Ibidem*, p. 435 [244-245].)

[40] «Uma só massa material seria em permanente repouso, ou eterno movimento uniforme; é o que diz o princípio da inércia, que mais não é que a afirmação da fixidez do idêntico.» (*Ibidem*, p. 396 [153].)

seu carácter social[41], Leonardo Coimbra esclarece que as explicações de Leibniz e Antero são cousistas e imobilistas, precisamente porque tomam a *força* como a singular actividade interna de um ser e procuram refazer a complexidade pela acumulação dos simples, em que «a mónada seria o centro de irradiação dum campo de força e os corpos seriam compostos por adição destes pontos»[42].

Mas adverte o filósofo português que a analogia do Ser não nos pode dar certezas a este respeito, não se podendo provar que não possa ser o contrário do afirmado, em que os simples não sejam mais que o resultado da desagregação dum todo e que os seres de actividade monadológica que procuramos não sejam mais que a degradação de um ser real: a única certeza é a da relação íntima entre a actividade material e espiritual, que tem na *vida* o campo intermediário de encontro, também aqui sendo difícil «saber se a unidade de um ser vivo resulta do sinérgico acordo das células que o constituem ou da divisão em células duma unidade original»[43]. Concebendo as *forças* como pontos inextensos de essencial e singular actividade monadológica, sujeita à dissolução e posterior recomposição múltipla e extensa, em Leibniz e Antero, o movimento do Universo é reduzido à aparência, ficando apenas, no primeiro, o pensamento de Deus, e no segundo, a insondável quietude do Absoluto. Mas se concebermos as *forças* em termos de indissociável realidade social (uno-plural), fica resolvido o problema da comunicação e harmonia entre as mónadas, sem abismar o Universo no fogo do Absoluto. Desta maneira, no âmbito da actividade científica e filosófica resta procurar à luz da Analogia a explicação para a fraterna existência social do Universo, que diz respeito ao problema da *Liberdade*[44]. Pela superação da Razão formalista, que pela geometria tende a refazer o Universo na estéril recomposição do extenso com o inextenso, a Razão criacionista identifica o evolutivo processo de uma espiritualização desse Universo, em que a ascensão das mónadas até Deus não significará a dissolução no abstracto e substancial

---

41 «A disjunção vai até ao electrónico e aos *quanta* de energia, mas estes são solidários, consócios e co-variantes.» (*Ibidem*, p. 397 [154].)

42 *Ibidem*, p. 397 [155].

43 *Ibidem*, p. 397 [156]. «No planeta, por exemplo, a actividade ou tendência de todos os movimentos num dado sentido é resultado, ou é como uma vontade elementar presente em todas as parcelas do planeta, mostrando uma original unidade activa anterior à fragmentação em dispersos e pulverizados membros?» (*Ibidem*, p. 398 [156].) Acrescenta Leonardo que desde sempre sentiram os homens, diante dos grandes fenómenos da Natureza, perpassar uma oculta e fatal vontade no movimento disperso dos elementos fragmentados, pelo que, a fragmentária matéria viva encerra a organização de uma unidade funcional e a matéria física encerra a organização de vastos conjuntos cujos fragmentos parecem a clivagem de uma unidade anterior. Cf. *ibidem*, p. 399 [160].

44 Cf. *ibidem*, p. 400 [163].

Absoluto, mas sim o acesso ao infinito Amor de companhia e progresso, na verdade do reencontro harmonioso e pleno do pensamento, e na realidade do inventivo amor de que as almas e o mundo se alimentam: «Deus, deixando de ser um Absoluto em que como borboletas tontas de luz se vêem absorver as almas, será o vivo Amor da convivência, a palavra do entendimento, o coração de inventiva bondade, onde as almas bebem a pura essência da sua beleza»[45].

Embora em algumas partes da sua obra nem sempre pareça evidente, vamos percebendo, assim, pela análise do seu conjunto, de que forma Leonardo Coimbra vai solidificando a sua metafísica na recusa dos imanentismos monistas do idealismo e naturalismo da época. Sem deixar de referir-se ao carácter misterioso e insondável da personalidade divina[46], o filósofo português parece começar por situar a livre actividade de Deus – que é a fonte do comum esforço do Universo para a consciência de si e da sua harmonia[47]– num plano estritamente imanentista e naturalista, não se distinguido do Universo, porque é a sua totalidade e existência de vida social através de um amor infinito que «Não é anterior, nem posterior às mónadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção»[48]. Começando por considerar tão inconcebível a criação como a aniquilação das mónadas[49], o infinito excesso de Deus (fonte amorosa de vida e convívio de todas as mónadas) vai-se afastando progressivamente, através da evolutiva metafísica ideorrealista, do plano meramente ideal e inefável para adquirir uma identidade pessoal e transcendente, mas sem nunca perder o seu carácter de coeternidade com todas as memórias pessoais: «Não há primeiro Deus e depois uma sociedade no seu seio vivendo e convivendo; Deus é a própria existência da vida social, que, sem ele, se pulverizava em nada antes que pudera desentranhar o mais ligeiro acto»[50]. Esse corolário da afirmação da transcendência divina, presente na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, pressupõe o inconformismo leonardino com as formas panteístas de configurar a realidade e pressupõe um sério esforço, ao longo de toda a obra, em tecer os contornos de um processo de espiritualização, que não dissolva a vontade moral e pessoal no Absoluto e apague a Luz do Amor num estado de fria e estéril

---

45 *Ibidem*, p. 401 [165].
46 Cf. *C*, p. 367 [301].
47 Cf. *PC*, p. 294 [217].
48 *C*, p. 368 [301].
49 Cf. *ibidem*, p. 357 [293].
50 *LI*, p. 396 [260].

imobilidade[51]. Assim, embora reconheça no panteísmo de Espinosa um encanto de comoção religiosa muito superior às formas de teísmo vulgarmente divulgadas, reafirma que só a metafísica da pessoa, tecida pelo Teísmo pode proporcionar um processo de espiritualização que, evitando a fusão na Substância, exalta o convívio e a identidade social das almas na feliz romaria para Deus[52].

Almas estas, que na concepção teísta são criações da actividade consciente[53], dando-se no plano da consciência a comunicação do Ser com os seres. No pressuposto de que tudo o que existe é de ordem social, a afirmação da presença do todo em cada um ou da Consciência social em cada mónada, surge como um condicionalismo irredutível da sociedade cósmica, em que o mecanismo, enquanto limite ideal da matéria e limite decrescente da memória, se apresenta como o subconsciente de todas as mónadas: «Eis porque Deus é geómetra: porque, sendo o amor o vértice da Pirâmide do Ser, é a Mecânica a solidez e a firmeza da base»[54]. Nesta perspectiva, a evolução dos seres no mundo vivo encerra, pois, esta dupla realidade da *comunicação* e da *permanência*, que historicamente significa a síntese culminante de um processo que ascendeu, por razões de beleza e invenção, da primitiva e pronta adaptação até à complexidade dos menos adaptados seres superiores, os quais estão sujeitos, por isso, ao mistério da Morte. A evolução da Natureza, que no caso do mundo físico também se torna evidente nos fenómenos da radioactividade e entropismo dos sistemas, encerra o antagónico movimento dos seres vivos que ascendem para a memória inventiva e dos seres materiais que caem para o esquecimento[55].

---

[51] «No panteísmo não pode haver moral, mas apenas a forma exterior do seu processo espiritual.» (*PFAQ*, p. 429 [232].)

[52] Cf. *ibidem*, p. 430 [233]. Regressaremos a este assunto mais adiante, reafirmando, que à semelhança de Espinosa, também o *amor intelectual de Deus* revelado por Leonardo encerra uma profunda meditação, num percurso exigente de purificação da consciência.

[53] «Temos, portanto, de admitir que os pensamentos de Deus são fontes de pensamentos, isto é, são almas. Eis reintroduzida a relação subconsciências-consciência, que é o implícito postulado de todo o teísmo.» (*Ibidem*, p. 436 [247-2489.)

[54] *PFAQ*, p. 439 [255]. «O Universo *dura* como que desfazendo uma *duração*, isto é, as *durações físicas*, medidas em cada sistema pelo acréscimo de entropia, tendem para o equilíbrio da pura intransformidade. // Memória que se vai esquecendo até à pura inércia em que cada singular só corresponde socialmente com um idêntico e sempre repetido presente: eis, pois, que o limite degradado da memória é o puro mecanismo.» (*Ibidem*, p. 439 [253-254].)

[55] Cf. *ibidem*, p. 440 [257]. Referindo que o evolucionismo deve ser procurado no próprio Universo e não nas leis da Natureza que são produto da Razão Experimental ou da interacção social, Leonardo Coimbra refere-se às tendências opostas da evolução em termos de *duração* e de planos de viva que dizem respeito ao *mal* e ao *bem*: «Os seres são radicalmente evolutivos porque *duram* e o espírito instantâneo, que é no genial dizer de Leibniz a matéria, é apenas o limite inacessível de uma queda porventura resgatável. // *Eis o problema do mal*.» (*Ibidem*, p. 440 [258].)

Acrescenta Leonardo Coimbra que estas duas tendências interferem na recíproca relação das consciências com a Consciência, tal como na ordem experimental se pode comprovar pelos fenómenos de múltiplas personalidades, dando a ideia de planos de Vida que se penetram, por exemplo, quando a bondade da alma penetra na vileza dos desejos (tensão entre o *bem* e o *mal*)[56].

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, os seres, sem Deus, perdem-se na exterioridade, e Deus sem os seres fica remetido para um estado de Solidão sem Amor, pelo que só a coexistência entre a bondade e perfeição divina e a imperfeição e finitude dos seres pode explicar um mundo, que ao mesmo tempo, tenha manifestações de harmonia e beleza, maldade e sofrimento[57]. Da mesma maneira se deve explicar a coexistência da individuação e pluralidade com a unidade e a identidade, na medida em que o despertar da consciência já significa uma continuidade que liga o pluralismo com que se depara no exercício da percepção, porque jamais a continuidade identifica em absoluto, como jamais a descontinuidade origina absolutos plurais sem nexo[58]: «O Absoluto e o Relativo não são opostos irreconciliáveis, como o não são a Razão e a Realidade; mas encontram-se na Experiência, como, igualmente, na Memória se encontra o idêntico e o diverso, o subsistente e o transitório»[59]. Desta maneira, a compreensão experimental e analógica da coexistência do bem e do mal, de Deus e dos seres, sem a qual a evolução e a moral não têm significado, leva-nos a concluir que a moral é uma realidade que não se reduz ao condicional sistema hipotético-dedutivo das ciências nem ao ilusório epifenómeno de nexos mecânicos, porque ela é o absoluto da autonomia do nosso querer[60].

---

[56] «A atenção moral abandona-me e os hábitos automatizam as minhas reacções inferiores tornadas inconscientes: eis o que deixei degradar, inferiorizar uma tendência. // Eis o mal e o bem.» (*Ibidem*, p. 441 [259].)

[57] Cf. *ibidem,* p. 427 [225].

[58] «É neste sentido que a ciência implica um atomismo lógico, embora esse atomismo seja, como já mostrámos, hipotético e variável na sua actualização, isto é, na determinação actual de seus átomos. // E de tal modo contém a ciência esse atomismo que a matemática pura não pode furtar-se ao plural dos elementos que entrem nas suas implicações. // Portanto, nem o «despertar de consciência» ou o mundo pré-percepcional, nem o mais alto mundo científico justificam uma teoria do pleno ou do vazio, do contínuo ou do descontínuo, do uno ou dos plurais; mas sim em vez do monismo ou pluralismo, implicam ambos uma *diversidade unidicada*, subindo desde o vago conjunto ou sincretismo percepcional ao puro sistematismo científico.» (*Ibidem*, p. 428 [228-229].)

[59] *Ibidem*, p. 428 [229].

[60] «A moral ou é uma experiência a que damos um profundo valor de realidade e teremos então de procurar uma metafísica em que se possa fazer o acordo da Razão teórica e da Razão prática, como dizia Kant, dos juízos de existência com os juízos de valor; ou teremos então de explicar os segundos por ilusões criadas pelos primeiros – o que é a negação da própria moral.» (*Ibidem*,

Esta recusa leonardina de toda a espécie de imanentismo, que dilua a pessoa no ser indiferenciado do abstracto Absoluto e de toda a espécie de *cousismo,* que reduza o divino às categorias humanas, partilhando com St.º Anselmo a noção de que a presença de Deus, tanto na inteligência como na realidade, não pode ser apreendida por nós tal como é em si[61], são ideias que vão estar presentes na tradição filosófica portuguesa mais recente de autores como Eduardo Abranches de Soveral. Este autor concebe a realidade última e substantiva do Espírito Absoluto como Mistério transcendente, que não pode ser conhecido, tal como conhecemos os entes particulares, mas que, permanecendo como *Deus Absconditus*[62], só pode ser visado pela atitude sábia da *douta ignorância*, isto é, pelo conhecimento que se reconhece limitado[63] e que nos limites da evidência lógica reconhece a ilimitada capacidade poético-analógica de se abrir à Sua infinitude. Em Leonardo Coimbra, como em Eduardo Soveral, e como na generalidade dos filósofos cristãos, a Revelação surge como uma forma divina de colmatar a insuficiência da razão humana em compreender, só pelas luzes naturais, o sentido total do Universo e do seu insondável Criador[64], não através de uma iluminação absoluta que tudo permitisse conhecer de forma logicamente clara e distinta, mas através da simbólica manifestação do Verbo incarnado e do acontecimento salvífico: «"E o Verbo se fez carne e habitou entre nós … E todos nós participamos da sua plenitude e Graça por Graça …" É o Sol inteligível descendo voluntariamente a iluminar a indecisão platónica, é a resposta de Deus à insuficiência angustiosa dos homens»[65].

---

pp. 428-429 [230].) Essa ilusão acontece na filosofia de Antero de Quental, como em qualquer panteísmo, em que não existe a verdadeira moral mas apenas um meio exterior ou progresso que culmina no desaparecimento no Absoluto universal.

61 Cf. Santo Anselmo, *Proslogion*, cap. II, in *Opúsculos selectos da Filosofia Medieval*, trad. de António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia, 1991, p. 152.

62 Cf. *RHHS*, pp. 37-38 [24].

63 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 34. A representação da ausência de algo que irredutivelmente transcende a nossa finitude tem um registo negativo. Só Deus se pode conhecer positivamente a si mesmo, todas as tentativas que possamos fazer para o conhecer através de comparações analógicas levadas ao infinito serão necessariamente negativas, pois no campo da relação entre a razão finita e o transcendente «o índice da veracidade da imagem e de toda a representação passam a ter um registo negativo: apenas sabemos que aquilo que figuramos ou concebemos não corresponde à verdade. Só restará assim a possibilidade de uma «douta ignorância», parecendo ainda aconselhável o repúdio cautelar de toda a figura, a menos que aceitemos que ela, apesar de falsa, possa ter valor afectivo ou simbólico.» (*Ibidem*, p. 31.)

64 Cf. *RHHS*, pp. 37-38 [24]. Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, pp. 22-23.

65 *RHHS*, p. 37 [23].

No entanto, embora não possa explicar integralmente o *misterion* do Ser e os dogmas cristãos, a razão lógica não é inútil nem enganadora, pelo que uma das suas funções é, não só exigir que esses mesmos dogmas não sejam absurdos nem contraditórios, mas também, a montante, apresentar a razoabilidade dos motivos para essa adesão a uma realidade que não se conhece de forma absolutamente objectivada. A unidade entre a exigência crítica da razão e a gratuidade sobrenatural da experiência da Verdade Revelada, constitutiva do trabalho de toda a Teologia Filosófica que não caia na ilusória pretensão de ter como ponto de partida a neutralidade religiosa, proporciona que, embora negativamente, possamos dizer Deus de forma mais ajustada, permitindo que novas revelações ajudem a clarificar o sentido das analogias criticamente eleitas como as mais adequadas. Trata-se do humilde e permanente reconhecimento, de que os atributos divinos não passam de formas humanas e finitamente imperfeitas, porque só Deus se conhece positivamente a Si mesmo[66]. Atribuímos a Deus no grau superlativo aquilo que nos seres é positivo e são bens, mas nunca em relação a imperfeições, porque essas não são ser, mas propriamente não ser, ou ausência de ser, e, como tal, na medida em que a corrupção é o não ser da integridade e a mentira é o não ser da verdade, não se podem atribuir a Deus que é o único Ser. Tudo aquilo que é, embora em graus diversos, participa do Ser e, por isso, tendo como referência a citada caracterização do *humanismo cristão*, podemos dizer que o que importa nesta reflexão é a pergunta de *sentido* e não a do *como*: ao Mistério não se pergunta *como*. As perguntas das ciências dirigidas ao Mistério são traduzidas pela inteligência do coração e só esta tem capacidade para escutar as respostas.

É este o diálogo da poesia nas suas diferentes manifestações, a que Leonardo Coimbra atribui o papel de «uma prefiguração, um anúncio ou um comentário do sacramentalismo (…) na arte, a matéria, a voz, pedra, cor ou som, exprimem o espírito do homem, e, se é verdadeira arte, exprime este espírito na órbita e na maré do Espírito Infinito»[67]. Todo o cristão é necessariamente poeta, uma vez que é essa a linguagem da razão intuitiva, indispensável para se poder ter a pretensão de avistar o imenso da luz divina. Não se pretendem encontrar

---

[66] Adverte Eduardo Soveral que o discurso acerca do Mistério de Deus, que é o mistério do Homem apenas pode ser conhecido de forma finita e imperfeita: «E não devemos cair na ilusão de que O podemos conceber mediante comparações analógicas levadas ao infinito. Essa infinitização é necessariamente negativa: um Acto absoluto já não é um acto; um Sujeito absoluto já não é um sujeito; uma Pessoa absoluta já não é uma pessoa; uma Inteligência absoluta já não é uma inteligência; e assim sucessivamente.» (Eduardo Abranches de Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 1999, p. 114.)

[67] *RHHS*, p. 46 [35-36].

conceitos nem explicações ou demonstrações lógicas da realidade divina, mas sim trazer à linguagem o Deus vivo e, por isso, na história do nosso ser mais íntimo está incluída a nossa história de experimental relação poética com Deus, que é o único e grande Mistério[68]: «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»[69].

4.2. A relação entre a fé e a razão e o triádico movimento de afirmação da existência de Deus: a atemática experiência religiosa, a depurativa análise metafísica da síntese teológico-filosófica e a eminente síntese teórico-existencial da participação no *Misterion* da Graça

É nesta penumbra e neste oceano insondável que Leonardo Coimbra irá mergulhar, não de forma absolutamente obscura, mas na iluminadora verdade «de que entre a sua alma purificada, entre o seu espírito e Deus, existe uma profunda ligação, uma integral dependência, um como contacto na penumbra, um conhecimento de conaturalidade»[70]. Ao colocar a questão do conhecimento de Deus no âmbito da gratuita relação de conaturalidade da humanidade com Deus, Leonardo Coimbra vai partilhar com a filosofia cristã a noção de que antes de qualquer reflexão teológico-filosófica há uma atemática e radical experiência religiosa, que remete para o Sagrado, quer no plano imediato da pergunta existencial pelo sentido, quer no plano cultural da integração ritual e sacramental numa determinada religião. Segundo a tradição cristã, a nossa relação com o *misterion* de Deus pode dar-se a partir das três vias fundamentais: a) a via do próprio pensar enquanto tal, ou luz natural da inteligência, que no diálogo cúmplice entre a razão e a intuição, realiza uma contemplação da realidade a partir das emoções filosóficas geradas pela experiência do abismo

---

[68] Podemos vislumbrar nestes escritos, uma reacção contra a necessidade da experimentação positiva veiculadas por Descartes e Kant. Descartes a partir do princípio de que os sentidos enganam faz uma recondução de tudo a uma instância de clareza e evidência: o pensamento (cogito). Só deste há certeza e, por isso, Deus, porque não é demonstrado nem experimentado positivamente (d'Ele não há certezas cientificas) fica reduzido para o domínio do opinável. Por seu turno para Kant, só podemos ter juízos sintéticos *à posteriori* (partir da experiência), e porque de Deus não se pode ter nenhuma sensação, não há nenhuma fonte para o seu conhecimento: então Deus não aparece no horizonte da razão pura. Aqui poderíamos acrescentar ainda – citando António Damásio – que a razão pura não existe: razão e emoção não se podem separar, o homem é um todo. Cf. António Damásio, *O Erro de Descartes*, Mem Martins, Europa América, 1995, pp. 252-257.

[69] *VFV*, p. 242 [126].

[70] *RHHS*, p. 57 [52].

da existência frágil e mortal e a partir das interrogações de sentido geradas no espanto e na admiração que o facto de as coisas serem provoca; b) a via da Revelação de Deus como ocultação – «Vós sois na verdade um Deus escondido» – [71] e como luz, ao incarnar no seu filho Jesus Cristo a partir do que fez e disse de Si mesmo; c) e em terceiro lugar, a via da acção salvífica, tal como se revela na história da humanidade dos sujeitos concretos, que pela oração, pela prática do Bem e a renúncia do mal e pelo testemunho de fidelidade aos valores espirituais, redimem o mundo da queda do pecado e transportam a Esperança de uma futura salvação universal.

No entanto, estas três possibilidades de aceder ao divino (mediante a radical e vital experiência de finitude, a consciência moral e a fé nos mistérios da revelação ou da teofania celebrados no seio de uma qualquer religião) situam-se naquilo a que podemos chamar o primeiro momento do triádico e dinâmico movimento de afirmação da existência de Deus, que tem como corolário o reconhecimento teórico-existencial da participação humana no Seu Mistério. Mas o Deus da representação cultural e religiosa desta experiência inicial é submetido à análise metafísica da síntese teológico-filosófica, de forma a ser depurado da ameaça dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas que o afastam da Sua Verdade, num movimento de reafirmação da negação da contraposição entre a Vida, a Religião e a Filosofia, porque não existe fé que não seja teoria e não existe teoria que não resulte da interrogação vivencial. Assim, a acção intelectiva que realiza o devido distanciamento em relação à imediaticidade da vida, numa exigência de clarificação e justificação da experiência inicial, desenvolve-se num processo dialéctico que começa pela *afirmação* da espontânea síntese vital, depois continua num segundo momento filosófico com a sua *negação* no processo de crítica interrogação conceptual e depois termina com a *negação da negação* na reafirmação da síntese vital, que se apresenta agora como eminente síntese teórico-prática.

Este primeiro momento pré-crítico da espontânea consciência religiosa originária, em que o Sagrado pode surgir como mero implícito, encerra vários níveis de consideração: aquele em que o divino aparece ainda vago e indefinido como origem e ordem de um Mundo, que na sua precariedade e fragilidade não pode ser tudo e, por isso, se reconhece na criatural condição de contingência e finitude; aquele da vivência pessoal interior e subjectiva, em que Deus se situa no plano do sentimento moral, como suma acção do Bem na luta contras as forças malignas; ou aquele já num plano de maior complexidade no âmbito de

[71] Is 45,15.

uma religião positiva, em que Deus misericordioso e omnipotente se relaciona pessoalmente com o homem através da acção do Seu Espírito na oração e nos ritos sacrificiais e sacramentais, para o salvar da culpa, dos males físicos, dos males morais e da morte. Num segundo momento, temos a justificação teórica e reflexiva desta experiência, isto é, o momento teológico-filosófico, que nos permite reconhecer a analógica relação da omnipotente e perfeita bondade e verdade de Deus com o Universo, o que, na perspectiva criacionista, remete para a Sua transcendência, recusando as diversas explicações ou interpretações imanentistas da primordial experiência religiosa, que tem na animista visão antropomórfica da natureza uma das expressões mais elementares.

Na sequência do que analisámos na obra *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra*, acerca do desenvolvimento social da razão ao longo da história da humanidade – que evolui da configuração mítica da colectiva relação imediata e vivencial com o real (*razão mística ou razão mítica*) para a configuração conceptual da distanciação formal e abstracta negadora da matéria e da sensibilidade (*razão lógica formal*)[72] e desta para a moderna síntese unitária da experiência e da razão que resgata o individual concreto da existência à luz do trabalho experimental e sistemático do *logos* (*razão experimental*) –, também ao nível pessoal e individual é imprescindível a realização plena e integral deste movimento triádico, cuja consumação passa necessariamente pela submissão dos segredos da natureza ao labor da razão indagadora e explicativa, de maneira a que a adesão imediata da radical experiência religiosa não se reduza às formas mito-mágicas, que tantas vezes coabitam no seio de religiões ilustradas como o cristianismo. É comum as pessoas celebrarem sacramentalmente ou simbolicamente a relação com o divino na interioridade do espírito, invocando a sua acção pela força da Palavra na iluminação da inteligência e na conversão da vontade e, ao mesmo tempo, porque desconhecem o verdadeiro significado do que celebram, também procuram aplacar, através de rituais mágicos mediados por bruxas e feiticeiros, quer as tenebrosas forças ocultas da natureza, quer as vontades demoníacas dos espíritos satânicos que, alegadamente, estão na

---

[72] Referindo-se à física de Platão e Aristóteles que não permitia uma harmonia entre a natureza e o homem, Leonardo Coimbra denuncia as insuficiências da ciência grega por estar preocupada apenas como as formas e princípios do inteligível, reduzindo o imediato sensível à aparência: «Pouco experimental e sem cuidado de aplicações, o desinteresse da ciência grega não é apenas a abstenção superior perante o imediato, por disciplina e superação, mas é também o desdém aristocrático por esse imediato, justificado aliás pela sua implícita e explícita metafísica do radical negativismo e rebeldia da matéria.» (*RHHS*, p. 50 [42].)

origem dos males da mente e do corpo e determinam o destino das relações sociais e económicas.

No âmbito da evidente inter-relação histórica e social entre o desenvolvimento científico, cultural e religioso das sociedades e os processos cognitivos e comportamentais de cada um, Leonardo Coimbra recorda que, apesar do esforço socrático em interpretar o silêncio da natureza, esta vai passar para a Idade Média ainda cheia de tabus e fatalidades[73], desenhando-se um percurso paralelo entre esse registo de superstição e o esforço da Caridade cristã na audaciosa conquista dos bens da natureza e do conhecimento da sua ordem positiva, paralelismo esse que, na *superacção* da ciência grega pela Caridade activa, se vai diluindo progressivamente desde a Renascença até ao espírito científico da Modernidade, que integrado nas epistemologias e filosofias depuradas dos naturalismos positivistas, nos proporciona uma base essencial para um conhecimento mais aproximado da verdade do real:

> A ciência moderna é a ciência helénica baptizada, quer dizer, iluminada por um transcendente espírito de caridade, é omnímoda, experimental, prática, confiante no indefinido das suas possibilidades e aspirando a encontrar em todo o campo da realidade inserções para o proselitismo duma vontade apostólica. A matéria não é o mal; criada por Deus, ela será, como o resto das existências, *idea*, palavra do Verbo por quem todas as coisas foram feitas.[74]

Através da apropriação pessoal da mediação explicativa de uma reflexão teológico-filosófica que integre a dinâmica de desmitificação do desenvolvimento científico moderno, a Esperança religiosa da linguagem comum numa entidade sobrenatural, que dê sentido às alegrias e dores do mundo e socorra as suas impotências e injustiças, é colocada agora em termos ontológicos e metafísicos. No reconhecimento da hierarquia do ser ou das diferentes regiões da realidade[75], Deus pode surgir agora como Acto criador ou Absoluto, do qual

---

[73] Ao descrever o progressivo desocultamento da natureza às verdades do pensamento científico, Leonardo reconhece que durante a Idade Média «A natureza fica ainda, como a natureza de tragédia grega, cheia de tabus e fatalidades, carregada das sombras da magia, enredada nas confusões e ameaças de vontades elementares e demoníacas. // Este aspecto de natureza passa para a idade média em seu aspecto satânico e mágico, à margem das almas cristãs, nos trabalhos das bruxas e feiticeiros. // É, no entanto, uma corrente fora do pensamento alto, consciente e responsável do homem da cristandade. // Para este a natureza é obra de Deus, e, se dela podem partir agressões catastróficas e traições assassinas, será isso o trabalho de Satan e nunca o anonimato das forças naturais, tenebrosas e implacáveis. (*Ibidem*, p. 54 [47].)

[74] *Ibidem*, pp. 50-51 [42].

[75] Cf. *ibidem*, p. 61 [59].

toda a realidade participa sem com Ele se confundir. Recusando o imanentismo panteísta dos monismos idealistas, por um lado, e o imanentismo naturalista dos monismos materialistas, por outro, a filosofia cristã, pela aplicação da relação analógica, permite dar um histórico sentido e significado à ordem do Universo, cujo Fim transcendente para o qual se orienta encerra a salvação da própria realidade material[76].

Nesta análise regressiva ou transcendental, que permite encontrar as condições de possibilidade da experiência primordial, identificamos como terceiro momento a síntese teórico-existencial em que tudo é recuperado à luz de uma análise crítica, naquilo que em termos de teologia e filosofia cristã se pode chamar de uma fé esclarecida. A teoria acerca da essência e existência de Deus (*logos*) só adquire real alcance na articulação com o seu momento existencial de origem, porque o problema metafísico de Deus nasce da experiência concreta do meu ser-no-mundo (*bios*), não havendo, como era típico da filosofia grega de origem platónica, uma fuga para o inteligível e uma desvalorização da experiência sensível, porque, como refere Leonardo: «Há, pelo contrário, um homem e uma natureza, essencialmente amigos e que o pecado original separou: a Caridade para os homens é também caridade para com a própria natureza»[77].

Tal como podemos verificar desde os seus primeiros textos em que a questão de Deus é sempre colocada filosoficamente na perspectiva judaico-cristã da livre criação do mundo – criação em contínua acção de excesso amoroso, por oposição aos imanentismos naturalistas do positivismo e aos imanentismos metafísicos que colocam a existência no plano da ilusória aparência ou no plano da degradativa emanação cujo movimento regressivo significará a diluição na indiferenciada realidade do Absoluto originante –, o discurso teológico-filosófico de Leonardo Coimbra não se desenvolve à margem da radical e originária experiência religiosa antropológica do implícito incondicionado, que é constitutiva e estrutural de toda a unitiva e integradora experiência existencial humana, nem à margem da experiência religiosa pessoal e situada da religião cristã, em cuja teologia recebeu a inspiração para o seu sistema *criacionista*, ou ainda da experiência cristã católica, que viria a informar a sua Vida e viria a fecundar a sua metafísica. Leonardo Coimbra recusa o dualismo grego entre o

---

[76] Cf. *ibidem*, pp. 52-53 [45].

[77] *Ibidem*, p. 53 [45].

espírito e a matéria, proporcionado pela ordenação ontológica do real, referida por Pascal, da matéria ao espírito e do espírito a Deus[78].

Neste sentido, e ao contrário do apresentado pela generalidade da filosofia contemporânea, ao pretender adoptar um ponto de partida religiosamente neutro, Leonardo Coimbra antecipa a posição de autores do pensamento filosófico português, como Eduardo Abranches de Soveral, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim de Sousa Teixeira, que – no reconhecimento de que metodologicamente há uma distinção entre o discurso da Teologia Positiva e o da Teologia Filosófica, a qual não significa oposição mas encerra uma parcial identificação – consideram que o horizonte religiosamente neutro pertence apenas ao momento crítico-reflexivo do triádico método dialéctico transcendental, mas nunca ao seu ponto de partida, porque se quanto ao método a filosofia não tem pressupostos (falácia da *petição de princípio*), quanto ao conteúdo a filosofia nunca pode partir do zero[79]. Como explicita Leonardo Coimbra, na abstracta perspectiva da separação entre filosofia e religião, podemos dizer que, se por um lado é possível à simples metafísica atingir o Infinito e alcançar a noção de um Deus criador, por outro lado, o Deus pessoal da Caridade e da Graça só é possível à experiência da Fé. Mas na perspectiva concreta do homem religioso, devemos dizer que o seu pensamento filosófico não se desenvolve de forma independente dos conhecimentos proporcionados pela vida religiosa e, nesse sentido, a sua metafísica será uma metafísica cristã[80].

Da mesma maneira, afirmando que a filosofia pode ser adjectivada de cristã se existir uma conciliação entre a sua configuração da realidade e a doutrina confessional desta religião e se partir das convicções da fé para a confirmação da Verdade pelas luzes naturais da razão, Eduardo Soveral, considerando não

---

78 Cf. *ibidem*, p. 58 [53]. Leonardo Coimbra refere-se à relação entre a filosofia e o cristianismo nos seguintes termos: «Não queremos agora discutir o problema da filosofia católica, magistralmente posto por M. Blondel; só falamos da metafísica fecundada pelo espírito do cristianismo.» (*Ibidem*, p. 57 [52].)

79 Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in Cassiano Reimão, Manuel Cândido Pimentel (Coordenação), *Os Longos Caminhos do Ser*, *Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 680. Explica Joaquim Teixeira que o discurso racional acerca de Deus tem de ter um conteúdo, um objecto de estudo, o qual, não sendo dado de forma imediata à consciência intuitiva de cada um, terá uma necessária forma religiosa: «O ponto de partida, pré-reflexivo ou pré-categorial, impropriamente dito pré-filosófico, não pode ser existencialmente neutro, já que coincide com aquela adesão espontânea, ainda não filosoficamente justificada, a uma síntese vital mais ou menos confusa, que constitui o tecido mesmo da nossa existência antes de todo e qualquer escrutínio filosófico.» (*Ibidem*, p. 681.)

80 Cf. *RHHS*, p. 59 [55].

ser possível omitir as concretas e prévias indagações metodológicas, afirma ser legítimo que um pensador cristão, ao iniciar as suas investigações ontológicas, parta da identificação criacionista do Absoluto com a realidade de Deus pessoal e transcendente[81]. Sem confundir a Teologia Positiva com a Teologia Filosófica, este autor estabelece o âmbito da aliança e diferenciação entre estes dois discursos, explicando que cabe à razão o trabalho de garantir a razoabilidade e credibilidade dos dados dogmáticos e que, embora se possa inspirar na Revelação, só quando a explicar de forma exclusivamente racional passa do plano teológico (teologia por antonomásia) para o plano filosófico[82].

A este propósito e explicando que, para além dos elementos extra-racionais, como os livros sagrados e os dogmas, a teologia também usa os instrumentos da filosofia que se cingem à razão e à experiência, numa reafirmação da íntima cumplicidade entre as luzes naturais e sobrenaturais do processo cognitivo, Bernard Sève descreve que «Se a teologia compreende uma parte filosófica, é também verdade que a filosofia, quando se interessa por Deus, compreende, senão uma parte, pelo menos uma inspiração teológica e religiosa»[83]. Na mediadora e racional configuração da ontológica e originária *Experiência* de convívio entre o pensamento e o Ser, em que este é identificado com a divina Absoluta Consciência, Leonardo Coimbra vai ter como ponto de partida, não só a sua experiência religiosa existencial, que o leva a considerar a hipótese do divino infinito como questão de sentido para a contingência e finitude da existência

---

81 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão*, 1.ª ed., Porto, Tavares Martins, 1968; 2.ª ed., Porto, ELCLA Editora, 1995, p. 20.

82 Eduardo Soveral coloca esta distinção nos seguintes termos: «a) não pode a razão explicar integralmente o Dogma, mas deve exigir que não seja absurdo nem contraditório; b) deve a razão aceitar como válida a Verdade Revelada e inspirar-se nela; mas só quando a integrar num sistema explicativo que se apoie exclusivamente nas luzes naturais do homem, será legítimo enriquecer com ela a filosofia; de outra forma permanecerá no domínio, igualmente importante para um cristão, mas diverso, da teologia positiva.» (*Ibidem*, p. 23.) E acrescenta que: «Outro tanto, nos parece, deverá passar-se, no caso de uma graça especial de Deus: ou se consegue traduzir a iluminação recebida em termos de humana e comum capacidade cognitiva ou se ficará no plano sublime, mas não filosófico, da espiritualidade e da vivência mística.» (*Loc. cit.*)

83 «Si la théologie comprend une partie philosophique, il est tout aussi vrai que la philosophie, quand elle s'intéresse à Dieu, comprend sinon une partie, du moins une inspiration théologique ou religieuse.» (Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, pp. 3-4). E acrescenta o autor que esta realidade é evidente nos grandes autores do pensamento moderno e contemporâneo: «[…] c'est évident et même revendiqué chez Malebranche, ou, de nos jours, chez Lévinas; c'est moins évident mais probablement très fort chez Descartes, chez Hegel, et peut-être même chez Kant. Car ces philosophies ne partent pas seulement d'un donné culturel (la religion), mais aussi de l'élaboration théologique du religieux (c'est patent chez Hegel).» (*Loc. cit.*)

terrena, mas também a inspiração da teologia da religião cristã, que concebe este Deus, Princípio e Fim de toda a Realidade, como Criador, pessoal e transcendente, que no fim dos Tempos tudo consumará em si na plena Liberdade e eterno Amor, transfigurando as almas e os mundos na harmonia das novas terras e dos novos céus[84].

No desenvolvimento da sua experiência dialéctica pensante, Leonardo Coimbra, recusando a teoria da dupla verdade da teologia e da filosofia, da fé e da razão, e recusando o simples concordismo entre as verdades conquistadas pela razão e as verdades adquiridas na religião, vai realizar, na unidade entre a razão experimental e a razão metafísico-religiosa, uma predicação analógica acerca do divino, que evita, por um lado, a equivocidade absoluta do agnosticismo e, por outro lado, a univocidade absoluta dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas, reconhecendo o excesso do Criador em relação às criaturas. Neste processo recusa repartir a Vida em dois hemisférios, de luz e trevas, como se a salvação humana significasse a fuga do desterro terreno para um Deus ausente e distante que nenhuma relação tivesse com a existência[85]. No entanto, embora afirme que a vida é tangente a um Infinito que a envolve e por Amor a contacta e solicita para além, reconhece que desse Deus não é possível uma intuição ou visão integral que nos dê a sua dimensão explícita e, por isso, as provas da sua existência ou as demonstrações racionais da sua mistérica e implícita experiência estão sujeitas aos limites da condição humana actual, apresentando-se a Graça como meio divino de relação a manifestar esse excesso[86].

Ao nível da formalização crítica, Deus não deve ser suposto, mas provado, porque Ele não é dado de forma imediata, na medida em que não podemos ter uma experiência directa ou explícita de Deus ou uma intuição da sua essência (ontologismo), mas apenas temos experiências humanas que objectivamente apontam para um ser superior e é delas que partimos para a sua explicitação: os conceitos transcendentais de Deus não se confundem com Ele, mas apontam para Ele. Mas não quer dizer que Deus seja absolutamente inacessível, porque não havendo essa directa e explícita experiência de Deus, existem conteúdos

---

84 Cf. *RHHS*, pp. 38-39 [25].

85 Na sua perspectiva esta era a posição do humanismo pagão da filosofia platónica: «O humanismo pagão não tinha infinito, o seu infinito era o simples sinal (de álgebra da ontologia) de carência aposto a todo o contingente. Nessa carência se movia a ansiedade humana tentando a libertação. // À consciência do nada do ser contingente respondia Platão apondo o sinal positivo, da álgebra da ontologia, ao mundo inteligível – a libertação era, então, a morte ou fuga do desterro em condições de não regressar à vida.» (*Ibidem*, p. 27.)

86 Cf. *ibidem*, p. 26.

da experiência humana que nos indicam o Seu caminho. Conteúdos esses que se situam ao nível daquilo a que Leonardo Coimbra chama *conhecimento natural* – independentemente dos conteúdos da Revelação e da fé de uma qualquer religião –, mas sem deixar de reconhecer, no entanto, que o *homem natural* é uma pura abstracção e que, por isso, essa separação é um artifício, que se revela sempre que surgir um testemunho de irredutibilidade ao simples ser de natureza, como são as evidentes aspirações pelos valores morais e valores religiosos ou como são os mais elementares sentimentos de carência e finitude, que se exprimem na limitação e imperfeição do conhecer e agir e na insatisfação e fome de infinito e eternidade, afinal os mesmos clamores do homem crente, embora, neste caso, repassados pela Esperança na vida eterna que advém da revelada promessa divina[87].

Recusando no processo integral da actividade cognitiva a radical separação entre fé e razão, metafísica e ciência natural, acto filosófico e acto teológico, o autor reivindica um conhecimento como via para Deus que não acontece fora da experiência transcendental: uma reflexão que apresenta o Incondicionado como o conteúdo da experiência que é ponto de partida do itinerário para Deus, em que este é implicitamente conhecido e amado. Como realça Joaquim Teixeira, não poderíamos falar da estrutural objectividade imperfeita do conhecimento sensível e intelectual se não possuíssemos uma medida incondicionada da objectividade, ou dito de uma forma existencial, não poderíamos procurar e encontrar Deus se Ele não estivesse já em nós de forma implícita e atemática[88]. Por isso, e neste plano, Deus só pode ser alcançado de forma explícita como conclusão da análise dessa experiência vital pré-categorial que, enquanto implícito, se apresenta como conteúdo inicial da reflexão teológica ou condição da interrogação crítica, na certeza de que não se pode perguntar por aquilo que em absoluto se ignora. Partimos de um teísmo ao nível da consciência espontânea para uma posterior fundamentação crítica e a síntese final recuperará os elementos implícitos a um nível teórico-prático na afirmação da

---

87 «O natural abstracto é o que seria o homem-natureza segregado do sobrenatural; o homem é o que é, e, quando o estudamos como natureza, independentemente da fé e da revelação, não esquecemos que esse artifício se há-de revelar residualmente em qualquer testemunho que o mostre irredutível ao simples ser de natureza. E, de facto, esse irredutível é exactamente aquela fome de infinito e eterno, aquela insatisfação clamorosa que, em resíduo, encontrámos no homem estudado como natural no paganismo e que, de novo, encontramos agora nos mesmos clamores, mas repassados da consciência e esperança de remédio, que é a promessa do divino, a vida da graça, a inserção e sementeira do sobrenatural na ressequida terra da natureza.» (*Ibidem*, pp. 56-57.)

88 Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, *Teologia Filosófica e experiência transcendental*, p. 686.

participação no misterion do Deus que é Criador, mas que também é Pessoa e que, como Pai, tem o poder para salvar os seus filhos e restaurar a sua obra.

O conhecimento de conaturalidade entre o espírito do homem e o Espírito de Deus, de que nos fala Leonardo Coimbra, dá-se, pois, nesta tensão entre a espiritual experiência do implícito e o esforço racional da sua tematização, num contacto de simultânea revelação e ocultação, que se deve ao facto de o homem não poder conhecer o espírito de forma inteira, clara e distinta[89]. O homem, enquanto ser que é unidade entre matéria e espírito, apreende em si o ser do seu espírito, precisamente, na medida em que é despertado pela acção para a vida e a consciência. A partir desse conhecimento de si e do mundo, pode ir além da objectivação conceptual dos seres de natureza e captar a actividade do espírito num âmbito mais vasto da realidade, podendo alcançar pela metafísica «a positividade dum Deus criador»[90]. Contudo, Leonardo Coimbra considera que o vazio abstracto do platonismo, que infere a ideia de Infinito ou Absoluto, só pode ser preenchido pelo Deus da Caridade e pela Graça que na redenção da experiência e da realidade sensível, permite o renascimento integral do homem em eterna infinitude[91]. Isto é, o divino e perfeito Absoluto Criador, tematizado a partir do primeiro momento da experiência radical da vida imperfeita e contingente, aparece-nos na síntese final teórico-existencial, não apenas como uma Ideia, mas como um Deus omnipotente, que nos salva das imperfeições, do mal e da morte, preservando a nossa identidade histórica.

Se para o homem, que metodologicamente separa a filosofia da religião, a Fé surge de forma explícita no fim do ciclo do pensamento para preencher o vazio deixado por este, resgatando a concretude da Vida, por exemplo, para o filósofo cristão, a sua metafísica não pode deixar de ser cristã e, como tal, a separação entre os dois domínios não significa uma independência absoluta, mas tão só o reconhecimento da ordenação hierárquica das realidades, que se apreende de forma analógica e no fim da qual começa o conhecimento da Fé[92]. Evitando associar à noção de ser uma abstracção vazia e acessória da experiência plural das realidades particulares, Leonardo Coimbra considera que para o homem católico a contingência da realidade revela que tudo tem um sentido histórico,

---

89 Cf. *RHHS*, pp. 58-59 [54].

90 *Ibidem*, p. 59 [55].

91 Cf. *loc. cit.*

92 Descreve Leonardo Coimbra: «Claro que para o religioso a sua metafísica é a metafísica cristã, mas toda a natureza é obra do Verbo e, por isso, é com amor cristão que podemos e devemos explorar em todos os sentidos pela nossa inteligência natural corrigida». (*Ibidem*, p. 59 [55-56].)

orientando-se para a harmonia do Fim, que significa a comunhão plena no amor de Deus:

> Se o homem católico é dotado de uma atenção universal em extensão e altura, se, para ele, todos os planos do ser são autenticamente reais, também são todos deficientes, levando aposto à sua realidade um sinal de carência, que é em negativo a sua integral dependência do Ser, que o seja para Si e por Si.[93]

A experiência atemática ou transcendental do ser da Alegria matinal da origem existencial da criação terrena, que é a experiência da existência implícita de Deus, vai permitir, depois da distanciação exigida pela Dor da cognoscente e agente actividade das consciências, demonstrar ou tornar explícita a sua existência, afirmando-a, pelas luzes naturais da razão, em termos de infinita e perfeita Memória ou Consciência e em termos de Acto Criador, de que tudo participa por livre exuberância e não por degradativa necessidade[94], e pelas luzes sobrenaturais da Graça, em termos de Deus pessoal revelado no seu Filho Jesus Cristo, que é a Vida, a Verdade e o Amor. O facto de o homem se reconhecer como o ente mais complexo de todos os que conhece, o único que é consciente e livre e que pode constituir-se à luz de um ideal de perfeição, isto é, o único que é pessoa, e o facto de, por isso, ser lógico exigir uma realidade última transcendente com uma análoga estrutura pessoal perfeita e infinita, que o possa remediar das suas limitações como corolário do seu plano criador[95], pode ser dado apenas pelo trabalho da razão lógica, a partir das óbvias interrogações da experiência existencial da finitude e da contingência; mas a noção de que essa salvação é um dom que implica a voluntária colaboração do homem[96] e de

---

[93] *Ibidem*, p. 60 [57]. Como descreve o autor, «[…] uma apreensão do ser em termos ontológicos, dum ser não distribuído, esparso ou perdido em seres, mas do ser hierarquicamente participado e analogicamente conhecido – de cada plano contingente para cada outro plano de contingência até ao Ser infinito, como termo da Relação: apoio a todas as dependências, substância em si e não diminuída, mas criadora, por exuberância, de todos os participantes», sem a qual a realidade ficará fixada num imobilismo absoluto ou num monismo de movimentos predeterminados «dissolvendo todos os seres numa tranquilidade nirvânica ou num inútil delírio.» (*Loc. cit.*)

[94] Esta ideia de ser hierarquicamente participado e analogicamente conhecido se for esquecida «[…] fixará o Real num imobilismo absoluto como o de Eleia ou num monismo de movimentos predeterminados e fatais, que seria, até em física, o mesmíssimo imobilismo absoluto, dissolvendo todos os seres numa tranquilidade nirvânica ou num inútil delírio.» (*Loc. cit.*)

[95] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão,* p. 18.

[96] «A primeira grande aceitação, a primeira grande liberdade colaborando no resgate, abrindo-lhe as portas do lado humano, como o mais completo acto da fé, foi a dádiva perfeita da Virgem, dizendo ao anjo da anunciação: eis a serva do Senhor, faça-se em mim, segundo a tua palavra.» (*RHHS*, p. 65 [65].)

que é proporcionada pela *kenose* ou descida de Deus à Humanidade no mistério escatológico da Encarnação, introduzindo a eternidade no tempo e permitindo a todos os homens ressuscitarem dos mortos, com Cristo, na unidade integral do seu corpo espiritualizado para a vida fraterna do Paraíso celestial[97] – tal como é defendido por Leonardo Coimbra em contraposição com as ilusões do platonismo que isola o espírito do corpo e do psicologismo que confunde o espiritual com o sensível[98] – integra aspectos, que embora não absurdos à razão, são da ordem da fé e estão para além do absolutamente dizível, só podendo ser enunciados a partir da vivência do lirismo metafísico pela razão mistérica.

O discurso teológico-filosófico leonardino fundamenta-se no reconhecimento de que a consciência pessoal encerra a plural unidade de distintas experiências da realidade, que não se limitam à certeza e objectivação da experimentação científica, cujas verdades parciais podem dar a ilusão de que a ordem do Universo dispensa a intervenção do espírito[99], e não se limitam ao jogo lógico do conceptualismo das evidências formais, pelo que, integrando a experiência religiosa no questionamento acerca do Absoluto, concebe-o como um Tu pessoal e transcendente que através de Cristo e da Graça revela o plano salvífico da humanidade. Neste sentido, Leonardo Coimbra, defendendo que a filosofia enquanto amor da verdade essencial é metafísica e, afirmando que esta, antes de ser uma Crítica e uma Teologia Filosófica, é uma Ontologia do espírito, considera que o cristianismo enriquece esta metafísica com a noção de *Pessoa divina* que, por exigência do pensamento e do amor humano, vem colmatar o vazio deixado pelos idealismos de origem grega[100]. Isto acontece dos seguintes modos: na certeza de que não há trevas indefectíveis na procura do mistério de Deus; na afirmação da unificação entre o espírito e a matéria; e na defesa do desvelamento dos segredos das almas sem o receio da interferência de forças adversas, estando o seu destino dependente da lucidez do pensamento e da vontade para amar: «É a Caridade intelectual que fará ao homem cristão o dever de conhecer para amar, que livrará o homem da estranha cegueira do seu egoísmo e de aquele egocentrismo protagoraniano de se fazer medida de todas as coisas»[101].

Por fim, a metafísica cristã faz uma distinção entre os planos ontológicos da realidade que jamais permite confundir o espírito com a sensibilidade, recusando

---

97 Cf. *ibidem*, pp. 38-39 [25].
98 Cf. *ibidem*, pp. 58-59 [54].
99 Cf. *ibidem*, pp. 56-57 [51].
100 Cf. *loc. cit.*
101 *Ibidem*, p. 58 [53].

qualquer tipo de imanentismo panteísta[102], tendo como fundamento a amorosa acção criadora[103], a diferentes níveis: em termos científicos significa a promoção de uma técnica capaz de satisfazer as necessidades humanas; em termos artísticos, significa elevar as almas dos planos inferiores do Ser para a luz do Amor divino; em termos metafísicos, significa a hierarquização do ser e a inquietação de imortalidade do espírito, que não se satisfaz com nada de contingente, reconhecendo na Causa Absoluta de todas as relações o *Deus-Caridade*[104].

Embora se possa verificar que esta inspiração da filosofia cristã no pensamento de Leonardo está presente desde a sua primeira obra na afirmação de Cristo como infinita e excedente plenitude da Graça, que é comunicada na Vida amorosa da existência e do conhecimento[105], alguns autores, como José Marinho, sem deixarem de a reconhecer, consideram que o filósofo criacionista teria avançado de uma fase dialéctica inicial, que encerrava a exigência de máxima racionalização (impondo, no entanto, limites à dialéctica hegeliana de absoluta racionalização e de absoluta identidade entre o ser e o saber), para assumir, depois nas últimas obras da sua vida, o conceito de «razão cósmica», transcendente à razão humana[106]. Na perspectiva deste autor, na *Razão cósmica*, essa realidade a que Leonardo dá o nome de Irracional, Inominado e Inefável, revela-se o verdadeiro ser das coisas e do homem, pelo que a ordem e a harmonia do mundo só têm sentido e razão, na razão e verdade originária. Assim, o vínculo entre a razão humana, que significa razão de conhecer, e a *Razão cósmica,* que significa razão de ser, seria garantido pela Revelação no contexto da experiência religiosa. Ao aceitar a fé cristã, Leonardo procuraria, não o simples acordo do pensamento do homem com o real, mas a forma própria que assume a real realidade no radical e mais amplo pensamento, defendendo que o mais alto que toda a filosofia e teologia podem alcançar, se dá numa relação em que a singularidade do vínculo originário e criador entre Deus e o homem se mantém no seio do Universo eternamente. José Marinho afirma que, de acordo com a filosofia cristã de Leonardo Coimbra a relação Deus-homem não

---

[102] Cf. *loc. cit.*

[103] «Sendo todo o pensamento cristão uma promoção da Caridade, ele é sempre ao serviço dos homens pelo amor de Deus.» (*Ibidem*, p. 61 [59].)

[104] Cf. *ibidem*, p. 49 [40]; p. 61 [59-60].

[105] «Cristo é a mais completa expressão de comunicabilidade, por ela é o mais perfeito conhecimento. Cristo é a divina graça encontrando no seu excesso o poder de em cada forma repetir o Infinito, Deus é a Graça, e existir e conhecer é comunicar a graça.» (*ADG*, p. 191 [246].)

[106] Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, p. 187.

> é apenas racional e mental, é a relação de ser a ser, de pessoa a pessoa, de singular a singular, o que implica confirmar o mais alto sentido religioso do amor substancial, mas também assumir a insubstancial liberdade como algo que possui estável garantia no ser divino e na verdade absoluta.[107]

À luz natural da razão metafísica, o conhecimento do Absoluto ou do Incondicionado – para voltarmos a usar a terminologia da filosofia transcendental – sendo atemático, não é claro e distinto, mas também não é uma ilusão ou projecção da nossa consciência, porque o seu real carácter incondicionado, que pressupõe o nosso conhecimento temático, não deriva do nosso conhecimento finito, que é condicionado. Este carácter incondicionado, que pertence ao conteúdo da consciência e que se apresenta em termos de experiência atemática e concreta do implícito real Absoluto, em termos de explícita teorização apresenta-se de forma inevitavelmente abstracta – por exemplo através das concretizações dos clássicos transcendentais, ser, verdade, valor, liberdade, autoconsciência –, pelo que, na realidade do Seu Mistério, Deus só pode ser pensado e dito como infinito transconceptual. E por isso, partilhando a posição, também defendida por Leonardo, de que a verdadeira realidade encerra a plural unidade entre a matéria e o espírito, o sensível e o inteligível, num progressivo movimento para um Fim, em que tudo será resgatado pela acção da Graça, adverte Joaquim Teixeira que este discurso dos transcendentais não passaria de um abstracto movimento de conceitos para o conceito ou de ideais para a Ideia, se não houvesse uma relação existencial com o ser ao nível vivencial e atemático da condição humana[108].

Considera Leonardo Coimbra que o desenvolvimento desta noção de redenção integral da realidade do *bios* e do *logos*, da prática e da teoria, da experiência e do pensamento, é um dos maiores contributos da metafísica cristã, fundamentada na realidade de Cristo em que natureza e graça estão unidas: «O Ideal nem é uma meta inacessível, nem o caminho dum esforço insuficiente; mas uma Pessoa, um coração, um amor, a própria Caridade criadora e redentora»[109].

---

[107] *Ibidem*, p. 113.

[108] Joaquim Teixeira partilha a crítica Kantiana de que Deus não é evidente e de que o intelecto finito não tem carácter arquétipo, pelo que há uma inadequação entre o ser e o conhecer «Todavia, a experiência transcendental ou experiência atemática do ser é, num certo sentido, uma experiência de Deus, se se provar que o que nela é efectivamente dado (mas só atematicamente, pela própria natureza da experiência transcendental) se identifica com aquele Absoluto pessoal a quem chamamos Deus.» (Joaquim de Sousa Teixeira, *Teologia Filosófica e experiência transcendental*, p. 690.)

[109] *RHHS*, p. 38 [25].

Estando o discurso natural acerca de Deus no âmbito da finitude do pensamento humano, todos os conceitos de Deus fazem parte dessa finita realidade e, por isso, não são Deus, que está para além de qualquer filosofia, ou seja, Deus é transcendente, não é uma ideia da consciência, nem objecto de um sujeito: Deus não se pode ontologizar nem eticizar, pois a sua contínua relação criadora com o mundo é simultaneamente transcendente e imanente, numa presença que é paradoxal ausência e que excede a nossa capacidade de compreensão.

É, pois, neste sentido, que Leonardo Coimbra apresenta a unidade da experiência religiosa com a experiência metafísica, como o corolário da actividade da consciência no esforço de conhecimento da realidade última do Universo, cuja apreensão absoluta não é possível na actual condição humana, mas cuja razoabilidade de sentido vai aumentando na fecunda e dinâmica unidade da relação entre a razão e a fé. Conhecer e compreender aquilo em que se acredita é um desejo humano que está na base de toda a reflexão teológico-filosófica, porque a *fé* e a *razão*, o *misterion* e o *logos*, a *experiência* e a *reflexão*, não podem ser concebidos como realidades isoladas ou justapostas, mas como dimensões complementares no processo único do conhecimento e da acção. A razão pela qual o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra fundamenta a sua gnosiologia e a sua ontologia no criacionismo da filosofia cristã, vindo a adoptar a noção de imortalidade integral do homem, tão específica da antropologia desta configuração religiosa, é precisamente o facto de a religião cristã se ter desenvolvido desde a origem, numa dinâmica de desmitificação e de racionalização que reconhece as virtudes do círculo hermenêutico entre a *fé* a e a *razão*.

Na experiência religiosa cristã sempre a autoridade e a graça estiveram unidas à razão para o acto da fé, mas podemos dizer que, havendo sempre filosofia na teologia (*fides quarens intellectum*) e muitas vezes teologia na filosofia, a teologia enquanto Teologia da Revelação (católica, judaica, islâmica…) reconhece nos dados históricos dos factos e testemunhos religiosos uma autoridade que o exercício filosófico, mesmo enquanto Teologia Natural ou Filosófica, terá de pôr entre parêntesis na sua laboração argumentativa, o que não significa uma radical separação, como acabámos de ver anteriormente, mas o reconhecimento de que a realidade tem várias regiões de acesso à sua verdade, revelando-se a fé como uma exigência da própria razão[110]. Parece consensual que quando em relação a verdades comuns à fé e à razão usamos processos estritamente racionais, situamo-nos

[110] Esclarece o autor: «Não é a filosofia separada, no sentido duma independência absoluta, mas filosofia ou metafísica naturais no sentido de ordenação hierárquica das realidades. Onde esta acaba começa o marulho das águas da Fé, batendo, como que diríamos, as praias do nosso conhecimento natural.» (*Ibidem*, p. 56.)

no âmbito da filosofia e, tal como escreve St.º Agostinho acerca das premissas racionais da fé e dos motivos de credibilidade da mesma, através das quais retornaria à fé da religião cristã de sua mãe Mónica, as exigências da razão filosófica são determinantes, não só para o esclarecimento de problemas para cuja solução, por vezes só dispomos da fé, mas também para compreender racionalmente certas verdades que só pela fé eram conhecidas e, desse modo, permitir uma mais plena adesão a Deus: entre a inteligência meramente natural e o conjunto das verdades reveladas há uma circular e recíproca potenciação para o comum objectivo de se conhecer aquilo em que se acredita[111]. Isto significa admitir que todos os conhecimentos, incluindo o da fé, são imperfeitos e que é na complementaridade do seu conjunto que melhor nos podemos aproximar do Mistério do real.

A este propósito é oportuno invocar a interpretação de Manuel Barbosa da Costa Freitas acerca da experiência de conversão de St.º Agostinho, no sentido de compreendermos que a razão natural pode conduzir-nos ou preparar-nos para aderir à fé (*intellige ut credas*), através de um trabalho essencialmente filosófico, e alcançada a fé e por seu impulso (*crede ut intelligas*), a mesma razão é chamada a explicar e esclarecer os conteúdos dessa mesma fé, ou a partir da autoridade das premissas reveladas na submissão à fé (Teologia Sobrenatural) ou, sob sua inspiração, apenas com as luzes naturais (Teologia Natural), que, em rigor, e no caso da filosofia cristã, acabará por concretizar-se na unidade plural destas duas dimensões[112]. A insistência metodológica do bispo de Hipona em preconizar a prioridade da fé sobre a razão na compreensão dos mistérios sobrenaturais, encerra ela mesma uma necessária razoabilidade no sentido de se apresentar como a forma mais adequada à condição humana actual, pelo que a autoridade da fé não deixa de se fundamentar também na própria razão, que apresenta os motivos de credibilidade que precedem a fé, ou dito de outra forma, que sugere aquilo em que devemos acreditar[113].

---

[111] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 61-64.

[112] Cf. *ibidem*, pp. 61-62.

[113] Explica Manuel Barbosa da Costa Freitas, a partir da posição de St.º Agostinho do *Crede ut intelligas*, que «Se a autoridade exige fé e prepara o homem para o exercício correcto e expedito da razão, a razão, por sua vez, conduz à compreensão e ao conhecimento daquilo em que se acredita, numa permanente circularidade de mútua e crescente potenciação. Desde o início que a razão presta assistência a todo este processo, a começar pela autoridade, que nunca deixa sozinha e desamparada – *quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit* –, pois é ela que diz em que se deve acreditar – *cum consideratur cui sit credendum*. Por outro lado, a verdade conhecida com evidência reveste-se de autoridade suprema, – *et certe summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritatas*.» (*Ibidem*, p. 64.)

Como esclarece Manuel Barbosa da Costa Freitas, se no caminho longo do lento progresso para a verdade vital, em relação às verdades naturais o *entender* acaba por absorver a *autoridade* daqueles que ensinam, revelando-se desnecessária em relação aos mistérios revelados, isso não é possível em absoluto, porque são excedentes em relação às actuais capacidades da razão natural, só podendo ser totalmente entendidos na plenitude escatológica da Parusia[114]. Este Deus, que pelo exercício racional é definido por Leonardo Coimbra, como Acto em contínua criação, permanecerá escondido na sua alteridade, não sendo passível de completa apropriação por parte da razão humana, pelo que a questão de um pensamento filosófico inspirado pela Fé é recorrente para todo o crente que ao fazer filosofia não deixa de ser crente e sabe que a própria Revelação pode enriquecer o seu trabalho racional na procura da Verdade e na prática do Bem: «Não que a filosofia e a revelação se misturem, mas sim que o cristão procure, na certeza e na alegria da Fé, até onde pode ir o seu conhecimento natural da vida, do espírito e das relações do espírito com Deus»[115].

4.3. A realidade transcendente e imanente de Deus Criador na relação com as suas criaturas: a acção sobrenatural da Graça, representada de forma plena pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição, por contraposição com a concepção naturalista e imanente do Universo

Inspirados pelos dados da Revelação, podemos dizer que é Jesus Cristo quem nos mostra a verdadeira imagem do Pai, Deus pessoal misericordioso e omnipotente que, de acordo com os seus insondáveis desígnios salvíficos, dá a misteriosa resposta, segundo os conceitos do nosso entendimento, à conciliação entre o imanente e o transcendente, o inteligível e o sensível, a razão e a vontade. Os mistérios do Cristianismo são entendidos como concreção do Mistério uno e trino, isto é, três mistérios, tantos como as pessoas divinas dizendo uma mesma coisa: Deus comunica-se-nos por Jesus Cristo no Seu Espírito, tal como é em si mesmo, para que possamos a Ele aceder na Esperança da Ressurreição. Mas também em Jesus Cristo continua a existir esta presença oculta de Deus (Símbolo), na medida em que ele se revela sob a forma humana, a fim de o podermos conhecer, contrariando todas as teorias gnósticas que proclamavam o conhecimento integral dos atributos de Deus. Na auto-comunicação absoluta

---

[114] Cf. *ibidem*, p. 65.
[115] *RHHS*, p. 57 [52].

de Deus à criatura, a Trindade imanente, que é Deus em si mesmo (Pai, Filho e Espírito Santo), torna-se económica ou salvadora pela Revelação, pelo que o mistério único e absoluto, sendo transcendente é simultaneamente imanente[116].

Na perspectiva cristã, Deus criador é transcendente, porque o seu ser distingue-se dos outros seres pelo facto de ter todas as propriedades que os outros seres têm, mas de forma perfeitíssima. Mas, ao mesmo tempo, Deus é imanente, porque enquanto Memória e Consciência perfeita universal é presente no ser íntimo dos seres como reflexo plural da Sua Acção criadora a partir da Sua energia ou dádiva amorosa de Ser e que – como explicita Leonardo Coimbra – tem na quantidade ilimitada do Espaço ocupado pelos corpos e compreendido pela memória a primeira e mais sólida, espontânea e harmoniosa manifestação do seu carácter infinito[117] e tem no Tempo, que é em cada corpo pelo movimento presença e permanência de todos em cada um, esse mínimo de memória, que é a unidade interior, garantindo a ordem e a proporção ou equilíbrio social do Universo[118].

Por outro lado, Deus também é imanente no fundo mais íntimo da alma ou da consciência humana pela pericorese do conhecimento e do amor, cujo criador desenvolvimento se concretiza entre as recordações das obras do nosso passado e o desejo inovador de alcançar novas possibilidades de mais perfeita unidade e harmonia na relação com o Mundo e com o Universo[119]. E por fim, Deus é imanente a partir da revelação na História e na Igreja como dinamismo salvífico sacramental, presente pela acção do Espírito Santo: «No sacramento

---

[116] Cf. Karl Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 103 ss.

[117] Cf. *ADG*, p. 98 [94]; 168 [208]. Partilhando com J. Jaurès a noção de que a quantidade e o movimento são plenos de Ser, Leonardo Coimbra fala-nos dessa espontânea manifestação qualitativa e quantitativa do Ser, nos seguintes termos: «O Ser é interiormente presente na mínima forma, e, eis, porque a sensação de graça, a plenitude excessiva, aparece diante da mais singela flor montesina, nos lábios da primeira criança que nos sorri, na nuvem ténue que, em certas manhãs, precedendo o sol, é o primeiro ósculo trazido nos alongados dedos da Aurora. // A quantidade é plena de Ser e o *Irracional* é, nela, a presença do infinito, do número transposto, das formas excedidas, da fecundidade ilimitada do interior, que o ocupa e realiza.» (*Ibidem*, p. 167 [206].)

[118] O carácter conservativo do Universo permite que a memória penetre toda a realidade que tem no Espaço e no Tempo o seu mínimo de integral presença: «Por isso o Universo tem uma base de inércia, que é a integral comunicabilidade; por isso a memória tem uma preformação no movimento.» (*Ibidem*, p. 99 [95].)

[119] As experiências passadas definem a identidade e regeneram-se no imprevisto do futuro que o Amor e a Beleza concedem: «Em nossas almas, as recordações bailam, como as flores que a brisa da Primavera desprendeu. // E, como estas entregues ao seio da Terra, hão-de reaparecer em novas flores, também elas são a alegre presença do que fomos, a readquirida companhia dos ausentes que acorrem.» (*Ibidem*, p. 101 [99].)

a matéria não se limitou a exprimir, foi instrumento duma divina acção real e eficaz»[120].

Recusando as teorias da emanação degradativa, a tradição filosófica cristã, herdada pelo pensamento de Leonardo Coimbra, reconhece no carácter sacramental ou simbólico da Criação e dos mistérios litúrgicos a plural unidade simbólica do *signum sensibile* (natureza) e do *verbum* (graça), em que a Palavra recria o signo e dá-lhe um sentido outro, tornando presente e imanente a realidade transcendente, numa experiência configuradora do real, em que Deus se patenteia e oculta, de modos distintos consoante a respectiva ordem de Ser e que, em termos sacramentais, se apresenta como memorial da Esperança na redenção integral da Criação: «No sacramento a matéria é o indício, o sinal, o instrumento dum influxo real do Espírito»[121]. O facto de Deus surgir como Mistério transcendente, que se oculta enquanto se revela, não significa, pois, para o filósofo português, que seja Inacessível e que, através de uma noção de cisão insuperável entre a espiritual realidade última e a ordem sensível das leis naturais, se considere que esteja radicalmente fora do Espaço e do Tempo, não se podendo admitir a sua intervenção sobrenatural na realidade criada ou a sua relação pessoal com as criaturas. Neste sentido, o criacionismo leonardino rejeita o evolucionismo materialista dos naturalistas, que embora não aceitando o ateísmo, concebem Deus como não sendo omnipotente e, por isso, afastado do Universo como simples arquitecto de uma matéria rebelde e preexistente ou como mero e esfíngico motor imóvel, que é a causa de um movimento que depois continua, por inércia, longe da sua acção: «Como o homem, pela consciência, é um exilado no Universo, assim é Deus, para além dum mundo posto em movimento, o Grande Solitário Inacessível»[122]. Recusando esta cisão entre a ordem material e externa da harmonia mecânica naturalista e o plano da ordem vital e consciente da harmonia espiritualista, como se o Universo

---

120 *RHHS*, p. 46 [36].

121 *Ibidem*, p. 35. Pela manifestação de seu Filho Jesus, Deus mesmo, e não um mero dom criado distinto de Si (*gratia creata*), proporciona a salvação do homem. Como salienta W. Kasper, em Jesus Cristo, não se fez homem, Deus em geral, mas a segunda pessoa divina ("o *Logos*"), de tal modo que não habita apenas no homem Jesus, mas é o sujeito (a *hipóstasis*) da qual subsiste a humanidade de Jesus, e esta humanidade não é apenas algo de externo, mas símbolo real do Logos. Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesuscristo*, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 312.

122 *ADG*, p. 109 [111]. «Qualquer cousa como um Pai, que duma só vez tudo ensinasse aos filhos, para logo separados do seu inútil auxílio, longe da sua desnecessária protecção. E bem os filhos apreenderam as regras da conduta que, esquecida a origem, elas lhes parecem as suas próprias qualidades naturais.» (*Ibidem*, pp. 109-110 [111-112].)

padecesse de uma radical insuficiência ou fundamental niilismo[123], Leonardo Coimbra concebe Deus como uma contínua Acção Criadora, tal como a fonte ou a nascente, num movimento de eterna renovação comunicativa que, na superabundância do amor, a tudo dá vida e alimento e que não permite conceber a dupla desolação da infinita solidão do Criador e da criatura, nem permite conceber um mundo mau, pois não tirando de si a origem, teríamos de atribuir essa imperfeição ao próprio Deus.

Rejeitando esta afirmação da existência indiferente do Universo em relação à consciência, como se Deus fosse impotente para proporcionar a sua lúcida presença, Leonardo Coimbra convoca o pensamento de Stuart Mill que, reconhecendo no Universo a revelação de uma intenção e destino, afirma o seu equivalente de consciência e a eterna e conservativa realidade absoluta que a Física apelida de Força e Energia, declarando ser compreensível a imperfeição do mundo, porque a acção divina se apresenta assim limitada: «A intenção divina não é criadora, simplesmente lhe pertence introduzir a ordem numa realidade já existente»[124]. Para Stuart Mill, a existência simultânea no Universo da intenção e ordenação e das indiferenças, injustiças e desordens, revela a impossibilidade de conceber um Deus criador todo-poderoso e omnisciente que deseje o Bem e a Beleza, considerando, no entanto, que essa imperfeição de Deus, expressa na imperfeição do mundo, pode ser remediada pelo homem colaborando com Deus, pela eficiência e valor da consciência, na obra da perfeição ou resgate universal da realidade[125]. O Deus de Stuart Mill surge assim limitado, porque a sua acção não é criadora e limita-se a introduzir uma ordem na Energia preexistente, reduzindo-se a um Deus de força e saber, na afirmação da ideia de Ser ou da poderosa *Unidade que é* (princípio da conservação da energia ou do equilíbrio social do cosmos que se reduz à afirmação de que o *Ser é Universo*)[126], mas absolutamente indiferente e estranho à dramática

---

[123] Leonardo recusa que o destino do Universo, depois de ter subido do mineral ao homem, seja o simples regresso ao nada da inferior e dispersiva vida mineral e, por isso, rejeita a ordem da realidade apresentada pelos naturalistas: «O Universo conserva ainda um plano, pois que o dizemos uno; mas é uma ordem material e externa, uma harmonia mecânica, uma conservação elementar ao lado da perda sucessiva do vital e do consciente. (…) O seu naturalismo leva-os à visão duma unidade envolvendo os mundos, mas não deixa que o mal seja estranho a essa unidade.» (*Ibidem*, p. 109 [111].)

[124] *Ibidem*, p. 110 [113].

[125] «Que belo destino, que imensa e fecunda liberdade do homem, que, em fraterno e comovido esforço, pudesse aumentar os domínio de Deus!» (*Ibidem*, p. 111 [114].)

[126] «O Deus de Stuart Mill é, no entanto, limitado, menos pela contradição entre a sua poderosa sabedoria e o mal do mundo, que pela preexistência da Energia. // Daí a possibilidade de lhe

realidade social das consciências, nunca podendo vir a ser um Deus amante e amado[127]. Assim e rejeitando as posições naturalistas que apresentam um Universo precário e sem plena realidade, originado a partir de um Deus diminuído e limitado, Leonardo Coimbra afirma que a dispersa pluralidade do real toma consciência no mistério do Universo em que está substancializado o eterno e nessa pura essência espiritual, cuja unidade integralmente se possui na amorosa memória de Deus, as consciências não são afectadas pela maldade da aparência temporal[128].

Em Deus, plenitude de ser, uno de todo o múltiplo, absoluta fonte da cósmica harmonia, singularidade de todo o singular, visa Leonardo conciliar o mais alto sentido de transcendência com a mais profunda imanência, na certeza de que a efectividade do que realmente somos excede ou transcende o poder do pensamento dos homens. Desta forma, Deus, a plena Unidade, que é consciência cósmica, é acessível e demonstrável, mas não a partir de nenhuma lei particular da razão lógica, porque as antecede e legítima como postulado implícito, numa presença de excesso que só a razão mistérica pode enunciar. Deus não se deduz deste ou daquele pensamento, é o próprio pensamento criando e conservando os mundos e as consciências, erguendo-se no homem e caminhando na direcção da unidade, quando o homem procura o seu destino do Todo[129]. Mas ao contrário de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra não nos fala de um mistério tenebroso e opaco na origem do que somos, mas fala-nos do Irracional como essa «razão cósmica» ou «Natureza mais originária» que supera a razão humana em seu processo finito. Este Mistério é a Realidade: enquanto Razão cósmica infinita e activa, é um Irracional que não pode ser quantificável nem qualificável, apresentando-se como um permanente excesso sobre todos

---

quebrarmos os limites, e, como ele é posto só em termos de poder e saber, fica um todo-poderoso Deus de bondade, de ódio, de indiferença ou humor.» (*Ibidem*, p. 111 [114].)

127 Partilhando com Sampaio Bruno que Deus, mais que o infinito da força é a infinita e perfeita bondade, Leonardo Coimbra recusa reduzir Deus à *Unidade que é* ou à *ideia de Ser*: «O que nós encontramos não é uma oposição à divina vontade de ordem, mas a mais substancial afirmação duma *Unidade que é*. Se não elevamos esta unidade até à dramática ligação das almas, só atingimos a ideia de Ser, insuficiente de qualificativos para assegurar a mínima intenção de bondade, suficiente de quantidade para não caber em nenhuns limites. // O Deus, que Stuart Mill procura, poderia ser então uma infinita força de maldade ou ironia, de indiferença ou intenção despreziva. // A força e o saber não necessitam a bondade. Uma Unidade poderosa e sábia pode muito bem ser um propósito, uma eficiência de mal.» (*Ibidem*, p. 112 [115].)

128 Cf. *ibidem*, p. 114 [119].

129 Cf. *ibidem*, pp. 190-191 [245-247.]

os seres e fenómenos[130]. Trata-se de um Mistério, que é permeado de luz, pelo que, ao irracional do ser e da vida não é estranha a razão humana: embora o ser das coisas seja inquantificável ou transcendente a qualquer qualidade ou categoria determinativa, mantém-se sempre uma relação do ser mais profundo para o nosso ser actual[131].

O Irracional surge-nos com a infinita e activa *Razão cósmica*, razão mais funda, mas não estranha à razão humana. A *Razão cósmica* cria a razão a que acedemos, isto é, a limitada ordem visível, bem como a menos visível harmonia a que somos chamados a pensar. O Irracional é o íntimo ser das coisas, Inefável e Inominado, ou seja, é o âmago de toda a razão, o sentido primordial que a razão pressupõe e de que se nutre, onde a palavra filosófica defronta sempre a sublimidade do silêncio e se detém, como a poesia e a religião[132]. Para Leonardo Coimbra, a razão não tem descanso perante a intuição inesgotável, ocorrendo sempre um desajustamento com o único sistema consistente, que é o ser de Deus e a verdade divina. Isto significa que a razão não é apenas solar, à maneira de Amorim Viana, também encerra o Irracional, por excesso, o «alvor do Nada», o «Inominado», dito ainda de outra maneira, a razão cósmica, irracional que em nós cria a razão e a ordem. A *Razão cósmica* é a razão de ser, enquanto que a razão humana é a razão de conhecer. De acordo com Leonardo, o vínculo entre uma e outra é dado na Revelação e efectividade da vida religiosa: pelo contributo da Revelação e da reflexão teológica, que advém da experiência

---

[130] Neste sentido, o mais fundo vínculo espiritual no âmago de toda a realidade significa que «A realidade é portanto um Irracional criando a razão e a ordem; irracional porque nenhuma quantidade a pode medir, nenhuma qualidade a pode esgotar.» (*Ibidem*, p. 152 [182].)

[131] Neste percurso há uma nítida intenção de unificar o espírito e a sensibilidade, a natureza e a graça sem que isso signifique confundi-las reagindo assim contra o dualismo de origem platónica e gnóstica. Por isso, se pode falar de uma via original, esta que é seguida por Leonardo Coimbra: «o homem idealista do paganismo era uma natureza, que não poderia explicar as suas irredutíveis exigências de infinito. Traduziu-as na palavra Ideal, mas o Ideal era inacessível, insuficiente e ineficaz. A vida era um desterro do inteligível e este era o lugar metafísico duma possível contemplação filosófica e não a vida plena, a integral vida do conhecimento.» (*RHHS*, p. 39 [26].) Para Platão a libertação era a morte ou fuga do desterro em condições de não voltar, sendo o resgate a fuga das trevas para a luz. Neste sentido, o «homem natural não pode, com efeito, subir com mais largas e abertas asas que as do platonismo e aí ficará voando para um céu distante num desprendimento do concreto, do vivido, do real, da carne e do sangue, da Terra.» (*Ibidem*, p. 40 [27].) A «Graça não destrói nem contraria a natureza, está é penetrada pela Graça, que, nela, deposita a semente de que se faz a terra humilde, a boa terra de cultura e crescimento transfigurante.» (*Ibidem*, p. 44 [34].) Estamos a falar de um homem real como um corpo de natureza e com uma liberdade de superação e transmutação em vontade de perfeito amor em busca de uma vida na sua «integral» plenitude.

[132] Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, p. 120.

religiosa, é possível passar da consideração de um Princípio matricial misterioso e irracional, imanente ou transcendentemente inacessível e inconcebível, para a afirmação de um Deus Consciência, Criador da realidade, e para a afirmação do conhecimento humano como mínima adequação do pensamento à realidade, possibilitada pela analogia entre pensamento e ser, que por sua vez é sustentada por essa divina ou originária e fundante realidade criadora do Espírito de que nós participamos e que pela eterna memória tudo conserva[133].

Leonardo Coimbra, tal como o viria a reconhecer Eduardo Abranches de Soveral, terá sido o primeiro pensador da escola filosófica portuguesa contemporânea a libertar-se desse preconceito positivista que considerava a tese criacionista como anticientista e absurda, e para além da crítica explícita ao imanentismo budista de Antero de Quental, devemos reafirmar que este problema do conhecimento da relação entre as dimensões transcendente e imanente do Ser, ou se quisermos, o conhecimento da relação entre o Ser e os seres, acaba por ser a questão central da sua obra e, nesse sentido, a teoria da experiência desenvolvida procura convocar-nos para uma compreensão da realidade que concilie o carácter pessoal e transcendente da sua Origem e a Vontade essencial criadora com o carácter imanente e evolucionista da sua plural manifestação fenoménica do Espaço e do Tempo existenciais. Recordando o percurso realizado neste estudo, parece evidente que, para o autor, a realidade última do Universo é social, garantindo que a pluralidade individual dos mundos não seja uma pura ilusão ou mera aparência[134]. Reconhecemos nesta posição uma clara recusa do imanentismo naturalista, que concebe o fim e a morte dos seres como um regresso à absoluta e homogénea indeterminação do Nada, resultante da aniquilação das formas e das consciências, e uma segura afirmação do transcendentalismo criacionista, que concebe o mundo com uma finalidade ou direcção (criação) que lhe dará uma garantia de para sempre existir na sua realidade social diferenciada, dando um novo sentido ao paradoxal movimento entrópico da vida[135], que passa a significar a possibilidade de ascensão ao além-mundo e a «uma outra coexistência comunicando em novas formas do Espaço e do Tempo»[136].

De forma análoga, e usando alguma da terminologia leonardina, também o filósofo português Eduardo Soveral recusa as perspectivas imanentistas do

---

[133] Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, *op. cit*, p. 138.

[134] Cf. *ADG*, p. 120 [128].

[135] Cf. *ibidem*, p. 119 [127-128].

[136] *Ibidem*, p. 127 [140].

séc. XIX, partilhadas pela metafísica de autores como Cunha Seixas e Sampaio Bruno – em que é considerada na Origem primordial do tempo cósmico a plenitude do Uno, apresentando-se a pluralidade da realidade como resultado de uma fatal e dramática separação degressiva – e partilhadas pelo imanentismo evolucionista dos autores positivistas, que de acordo com a metodologia científica da Física, apresentam a matéria como a originária realidade indeterminada, dela provindo pela dinâmica ascendente das sucessivas forças energéticas, a vida orgânica, a consciência reflexiva, a vivência espiritual e as consequentes produções culturais. A sua teologia filosófica também se fundamenta na positiva teoria metafísica criacionista da superabundância do amor, cuja origem reside no que Leonardo Coimbra chama de *Irracional,* que é transcendente às suas criações por significar um excesso de Ser sobre a razão conceptual [137] e que é incompatível com as teorias da dilaceração do Absoluto e da ontológica quebra da omnipotência divina, típicas das configurações míticas do real das religiões agrárias cosmogónicas[138].

A redução da excessiva presença do Criador nas criaturas à forma de «irracional imanente, anterior à razão»[139], irrompendo na libertação das forças brutas da Natureza, significaria a inversão da ordem valorativa com a subordinação da vontade moral à violência da Fatalidade, pelo que a harmonia do Universo, representada pela Alegria da aurora por contraposição à tristeza da Noite, deve-se à livre presença excessiva da Graça que paira sobre as formas e criações[140]. No sentido tradicional da filosofia cristã, este excesso do divino na acção criadora significa a diferença radical entre o Criador e as criaturas e estas, por não serem uma emanação Sua, nunca serão subsumidas ou dissolvidas em Si e, por isso, o destino final das almas será, tão-só, o acesso à plenitude da cósmica consciência social da contínua criação ou eterna coexistência da vida das almas em Deus e para Deus, não havendo oposição entre uma verdadeira realidade eterna e uma ilusória realidade temporal[141].

Desta forma, Leonardo Coimbra atribui à criação a noção de um acto contínuo, não a reduzindo a uma visão teológica que associe a criação de Deus, a partir do nada (*ex nihilo*), ao momento da criação da Terra e dos Céus, que, embora resultando da sua intencionalidade criadora, é uma realidade outra,

---

[137] Cf. *ibidem*, p. 169 [209].

[138] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, pp. 126-127.

[139] *ADG*, p. 169 [210].

[140] Cf. *ibidem*, p. 166 [205].

[141] Cf. *ADG*, p. 124 [136].

não sendo gerada ou emanada a partir de Si. O filósofo português adopta este último sentido da autonomia e liberdade das criaturas e consequente transcendência do Criador, mas concebe a cósmica e social realidade das consciências ou das almas em eterna coexistência com o Criador, pelo que, neste sentido, não se pode falar de uma possível perda radical da memória comunicativa da existência universal, havendo apenas a diferença de que na luminosa e universal dimensão espácio-temporal do além-mundo, a memória é absoluta e perfeita[142]. No reconhecimento de que a nova realidade das almas desse além-mundo é misteriosa e de que existe em nós uma necessidade de conceber a natureza, não apenas no sentido de um exílio onde as almas têm de provar o seu mérito, mas, sobretudo, no sentido de uma solidariedade naturalista entre corpo e alma que se prolonga para além da morte, Leonardo Coimbra pergunta se em vez do Milagre ou da acção sobrenatural da Graça, representada de forma plena pelos mistérios da Encarnação e da Ressurreição, não seria mais digno para o nosso mundo conceber a elevação da natureza em si mesma para a fraternidade perfeita e absoluta da consciência e do amor, num movimento de progressiva e imanente continuidade. O autor interroga se a concepção do conhecimento das almas, no além-mundo, em pura luz da visão intelectual sem a proximidade dramática e esforçada, entre corpo e alma, do estremecimento amoroso da vida mundana, não significará uma desvalorização do interesse e beleza do Universo e uma redução deste à aparência[143].

Recusando conceber um divórcio entre o desejo, neste mundo, de Vida infinita e a realização dessa Vida no Além, pergunta o autor: «E que é dessas almas, que eu penso num além inapreensível e são condenadas a um exílio do meu Universo, do mundo em que me alegro, medito e sofro?»[144]. Responde Leonardo que o nosso desejo naturalista de consciência leva-nos a querer

---

[142] Evitando estabelecer uma diferença inconciliável entre a temporal dimensão finita e infinita de ser, Leonardo refere-se ao mistério desta coexistência como encerrando ainda uma maior transcendência, pois não faz do tempo uma aparência, o que poderia implicar reduzir tudo a uma Unidade primordial indiferenciada: «Abstraindo do dogmatismo teológico, que organizou esse além na intenção duma certa justiça, de obediência e sem reciprocidade, tem valor metafísico esta doutrina das almas. // Tem, desde logo, um maior mistério e transcendência. // As almas furtam-se às impertinências duma curiosidade inferior e à sua consequente inferiorização pela impotência ou banalidade.» (*Ibidem*, p. 125 [136].)

[143] Referindo-se à vida plena das almas no além-mundo, pergunta Leonardo Coimbra: «Os companheiros do Espaço em que hoje pensamos, agimos e amamos, nunca hão-de ser mais próximos de nós, desta proximidade de corpo e alma, de amor dramático, heróico e esforçado? // Paira, então, sobre a Natureza um niilismo que, se lhe deixa uma realidade de aparência, lhe tira a realidade substancial e verdadeira?» (*Ibidem*, p. 126 [138].)

[144] *Ibidem*, p. 126 [139].

introduzir nessa outra coexistência, em formas novas de Espaço e em ritmos novos de Tempo, este exíguo Espaço do nosso sonho e do entusiasmo dos nossos afectos e este conturbado Tempo das nossas dores e angústias terrenas, como se, sem esse resgate, o além-mundo abdicasse da nossa dignidade humana[145]. Esta tentação de conceber o Além como uma mera continuidade da vida mundana significa uma concepção naturalista e imanente do Universo, sem a insondável e misteriosa alteridade da transcendência, em que, à semelhança do paganismo mítico grego, os deuses andam pela terra cooperando nas obras dos homens: «A ordenação divina é sensual e concreta. A história pretende uma explicação toda no plano das realidades imediatas. // Como no velho paganismo há um equilíbrio sensível, uma harmonia naturalista»[146].

Neste esforço de evitar o imanentismo, como forma da redenção da queda, é em torno da explicação acerca da existência do mal que mais se desenvolvem no pensamento filosófico português as controvérsias entre imanentistas e criacionistas. O pensamento criacionista cristão, fundamentado na tese agostiniana de que ontologicamente o mal é uma mera ausência do Bem, remete a existência do mal para o plano moral, resultante da condição pecadora dos homens. Pecabilidade essa que se apresenta como condição do mérito das criaturas, que suplicando os dons de Deus, podem progressivamente participar na Sua Glória. Ao contrário, as perspectivas degressivas do pensamento imanentista consideram que a passagem da unidade do Absoluto para a pluralidade das coisas criadas é sempre um mal, apenas podendo explicar-se por uma misteriosa perda da omnipotência divina[147]. Nestes termos, a supressão do Mal e o regresso à Plenitude, só se realizaria através de uma aliança entre o Deus diminuído e os homens, que pela lucidez da razão alimentavam uma incansável apetência pelo Bem, num movimento ascensional que não preserva a consciência da individualidade e a identidade pessoal, mas encerra uma pacífica e libertadora diluição no amor do Absoluto ou na quietude de um Nada indefinido.

A acção moral humana contribui para a reparação da queda divina. Nestes termos, dá-se uma inversão do sentido da participação ontológica, constituindo-se a lei geral da evolução e da sobrevivência, no trânsito do mais simples para

---

[145] «É um Universo luminoso, integralmente aceso em consciência, que desejamos; mas sem perder a penumbra da meia-voz, dos suaves recessos da folhagem. Um universo onde ao lado da flor da encosta, rutila de sol, viva, oculta e melindrosa, a criptogâmica das sombras». (*Ibidem*, p. 127 [140].)

[146] *Ibidem*, p. 127 [140].

[147] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros estudos*, p. 109.

o mais complexo, do orgânico e vital para o consciente e espiritual[148], num movimento de progressiva diferenciação que significa uma ampliação do real e um aumento da densidade ontológica. Movimento este, sugerido pelo percurso vital do nascimento à maturidade e pela adaptação das espécies ao meio ambiente, que vai contrariar a posição clássica dos físicos gregos, que buscavam na imutabilidade da substância simples e homogénea primordial, a garantia da eternidade, por oposição à finitude e caducidade da plural realidade composta. Embora Leonardo Coimbra também recorra a este movimento de dialéctica ascensional evolutiva, não só em termos da razão social da humanidade, que evolui de um estado mítico primitivo para uma moderna exigência experimental, mas também em termos pessoais na dinâmica integral da inteligência que se reconhece no movimento progressivo da experiência sensível até à experiência religiosa, Leonardo Coimbra faz radicar esse desenvolvimento dos nossos mundos no princípio ontológico da sociabilidade do Ser e da eterna coexistência das consciências com a Consciência ou das almas com Deus, e, com isso, recusa não só a posição estática e dogmática grega que via na relação e composição uma degradação do Uno primordial, como também evita as teorias evolucionistas modernas que, partindo do simples para o complexo[149], fazem radicar no princípio a matéria. Atribuindo ao Universo essa contínua e plena realidade material, os indivíduos não são mais que uma parte do todo, perdendo-se a individualização das almas e a sua identidade no regresso ao convívio próximo e pleno do Absoluto[150].

Se a consciência não for entendida como uma realidade viva distinta de tudo o que não o é, acaba por ser diluída, quer na Unidade material abstracta do Ser dos naturalistas, onde os indivíduos são efémeros vultos[151], quer na Unidade formal abstracta do idealismo kantiano que nega o Universo, dando-lhe uma mera e subjectiva realidade humana, que conduz os indivíduos a

---

148 «O imanentismo dos evolucionistas e progressistas é dogmático e tendencial. Partem do relativo e invertem o sentido da sua participação no processo ontológico. Misteriosa já não é a passagem do uno ao múltiplo, mas do múltiplo ao Uno, ou, dito de maneira mais esclarecedora, a passagem do menos ao mais. Ela é todavia afirmada, quer em termos empíricos (Darwin, Spencer), quer em termos lógico-ontológicos (Hegel).» (*Ibidem*, p. 110.)

149 Cf. *ADG*, p. 121 [131.] De forma análoga refere Eduardo Soveral: «Agora, pelo contrário, quanto mais complexo é o composto quanto maior é a sua densidade ontológica, e só na totalidade integrada de todas as diferenças possíveis o Ser plenamente será.» (Eduardo Abranches de Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros estudos*, p. 110.)

150 «É claro que, numa Natureza realista e cheia, o indivíduo só pode existir como forma parcelar do todo.» (*ADG*, p. 119 [128].)

151 Cf. *ibidem*, p. 120 [128].

perderem-se na ilusão dos mundos e apresenta a salvação das almas através de um mero recurso teológico para um outro mundo impensável; quer na Unidade da vontade única e contínua de Schopenhauer, que não se contentando com a redução do mundo a uma subjectiva e kantiana obra do pensamento, encontra na Vontade a realidade primeira ou essência do Ser que existe sob a diversidade do Espaço e o Tempo[152]. Afirmando que as criações ou órgãos dessa Vontade essencial obedecem a diferentes fases de objectivação, correspondentes às ideias platónicas de planta, animal e homem, e definindo o Espaço e o Tempo como formas do nosso conhecimento, na perspectiva de Leonardo, o pensamento de Schopenhauer não apreende o realismo das ideias platónicas à semelhança do que faria a Idade Média com a questão dos universais, mas remete essas ideias, de forma kantiana, para o mundo ideal sem participação com o mundo fenomenal e, dessa maneira, não consegue evitar o apagamento das consciências no silêncio do Nirvana[153].

Na perspectiva do realismo platónico, se as ideias forem colocadas no mundo fenomenal, os indivíduos já não aparecem como ilusões do Espaço e do Tempo, mas como realidades específicas ou genéricas[154], em que no movimento evolucionista do simples para o mais complexo, aparecem não como abstracções, mas como exemplares da vida, nela participando da intenção social cósmica[155]. Então as consciências já não surgem como órgãos da Vontade essencial, mas realidades singulares que comunicam da universal sociedade do Ser, numa comunicação com o Todo através de relações que a ciência e o pensamento vão desvelando[156]. Desta maneira, sublinhando que o particular absoluto não existe e que no mundo dos sentidos tudo é particular e relativo, negando a dissolução dos indivíduos no Todo, Leonardo Coimbra refere-se à teoria perfeita da evolução biológica como aquela que é capaz de descer do Universal ao particular e, citando Cuvier, reafirma que a realidade não é a existência da Unidade essencial a refractar-se em formas, através do Espaço e do Tempo, mas é a existência do Espaço e do Tempo enquanto relações das unitárias actividades sociais de ligação de cada ser ao Universo e que tem na

---

[152] Cf. *ibidem*, p. 120 [129].

[153] Cf. *ibidem* p. 121 [130].

[154] Cf. *loc. cit.*

[155] «Cada cão é um exemplar da espécie, onde ela se afirma e cria. // O seu individualismo é marcado pelo ritmo da sua acção, por pouco que o afaste do tipo específico. // O desaparecimento de cada cão é indiferente num dado período da vida, quando a espécie existe e se sabe repetir em todos os exemplares.» (*Ibidem*, p. 121 [130-131].)

[156] Cf. *ibidem*, p. 122 [131].

descontinuidade energética do atomismo a sua revelação científica[157]. Explicitando o desejo moderno imanentista em conceber um progresso rectilíneo e sem fim da realidade, que conduz ao sonho de um paraíso de natureza conservativa penetrada de humanismo, Leonardo Coimbra adverte que a natureza, defraudando essas expectativas, apresenta-se indiferente e muda, contribuindo para que as agonias e sofrimentos adquiram um carácter de fatalidade e desgraça no vertiginoso caminho do Nada[158].

Recuperando a ordem relacional e participativa dos seres com o Ser que faz da realidade última do Universo uma cósmica ordem social, que se dá por criação e não por emanação, e conciliando-a com a noção evolucionista inerente ao trânsito vital e cultural da realidade fenoménica e da existência humana, do ponto de vista filosófico e metafísico, autores criacionistas como Leonardo Coimbra e, mais recentemente, Eduardo Soveral – evitando que os indivíduos se reduzam a aparências transitórias e que as consciências se apaguem no vasto silêncio do Nirvana ou do Nada – [159] põem a tese progressista no plano das relações de contraposição entre esse Nada, concebido de forma relativa como a totalidade indeterminada e a tendência materializante ou afastamento da fonte espiritual, e o Absoluto, concebido como a totalidade das determinações na plenitude e perfeição do centro de Ser, no pressuposto de que o Ser é infinitamente determinável:[160] «O ser é, para nós, o infinito enchendo o nada»[161]. Deste modo, o ente espiritual ou o sujeito consciente, que, usando

---

[157] «Cada ser conhece imediatamente o Espaço como um ponto de impenetrabilidade que é a sua afirmação de coexistência, conhece o Tempo como o caminho da tendência, a distância entre o desejo e acção. // Este conhecimento vago precisa-se pelo movimento, que dá ao Espaço e ao Tempo a sua mais alta organização. // Suprimi-vos e, convosco, o movimento. Que resta? // A teimosia sensualista vai dizer-nos que resta a matéria em extensão. Se, no entanto, sob as palavras buscais realidades, ides ver um vazio ilimitado onde a extensão, condensando-se, se anula. É que cada ser tem a sua melhor realidade no movimento que o liga no Universo; e o Espaço e o Tempo mais não são que as formas elementares dessa unidade.» (*Ibidem*, pp. 122-123 [133].)

[158] «O homem ama no meio de uma natureza insensível e os frutos do seu amor e o próprio coração, onde floriram, vão arrastados na torrente dos mundos, rolando para o obscuro abismo do Nada.» (*Ibidem*, p. 128 [142].)

[159] Cf. *ibidem*, pp. 120-122 [128-131.]

[160] Referindo-se a Agostinho da Silva, para quem, em Deus estão geminados o Nada e o Tudo, Eduardo Soveral afirma a existência dos entes como precariamente situados entre o Nada da total indeterminação e o Ser da total determinação: «[…] o Ser é, por essência, infinitamente determinável, e isso obriga a que o consideremos, não já negativamente, como absoluta indeterminação, mas, em termos positivos, como a totalidade das determinações.» (Eduardo Abranches de Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude*, p. 111.)

[161] *ADG*, p. 131 [147]. «E assim o Universo tem dois pólos, que lhe são exteriores: um voltado para si mesmo que é o *Nada*, outro voltado para o Criador que é o *Infinito*.» (*VFV*, p. 207 [35].)

a terminologia de Hegel, se pode apelidar de «ser-para-si», ocupa a posição ontológica fronteiriça, não só entre o Nada e o Ser ou entre o Nada e o Tudo, conhecendo-se e sendo – numa dinâmica dialéctica de negações e afirmações –, mas também ocupa uma posição axiológica entre o Bem e o Mal, expressa, por um lado, nas posições de egoísmo e injustiça, e, por outro lado, no desejo de amor e verdade e na ânsia de imortalidade e beleza, as quais pertencem à dimensão transcendente do espírito e não à imanência da natureza sensível, em que a presença da consciência e da memória está reduzida ao mínimo[162]. Nesta tensão fronteiriça entre o Ser e o Nada, o Bem e o Mal, a felicidade e a infelicidade, a precariedade da existência humana manifesta-se na condição mendigante do Ser através de uma trágica busca e definição por meio de construções e destruições, amores e ódios em contínua suspensão sobre a Morte, tendo na Esperança o último ponto de apoio para a participação na Vida plena de Deus[163]. Considera Leonardo que também o Ser é a fonte inesgotável do heroísmo moral que deixa o homem insatisfeito no sentido de querer a mais universal e amorosa comunicação, conduzindo-o, na sua fome de eternidade, para o dever de acções meritórias e, por isso, demonstra a sua admiração pelo facto de a teologia não se servir deste argumento para demonstrar a existência de Deus:

> Pois sabe-se que o *ser* é o sustento da realidade dos mundos, chega-se à visão concreta desse ser brotando dum grande amor enchendo o nada, e não se vê que esse ser é, no homem, uma febre de imortalidade, um desespero de náufrago procurando o eterno, como único ponto sólido no abismo da vida que transita e foge![164]

Nesta identificação de Deus com o Ser – tal como vem enunciado na Bíblia pela expressão «Eu sou… Aquele que é»[165], preanunciando a caracterização dos

---

[162] Referindo-se ao amor familiar como expressão da afirmação de Ser perante a indiferença da natureza sensível, afirma Leonardo: «Vamos afirmando pelo mundo o amor dos filhos e o mundo ignora-nos; rasgamos, no céu que a terra ocupa, um lar, um esclarecimento na treva, um amoroso calor no frio do espaço, e tudo isso é loucura, é divino desejo impotente de encher o nada, de marcar, a alma, a solidão sideral!!!» (*ADG*, p. 129 [143].)

[163] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Para uma Fenomenologia da Esperança», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos,* p. 74.

[164] *ADG*, pp. 133-134 [151]. Leonardo Coimbra refere-se à força do ser moral como o melhor meio de renascimento na fé de Deus: «Talvez para fugir ao perigo da descrença, da dúvida ou até do ateísmo. Pois nenhuma fé mais viva e fecunda, mais capaz de sucessivos e exaltados renascimentos que a do céptico abalado da sua inércia e arrastado pela força do ser moral, que, se ele experimenta o amor, logo o penetra.» (*ADG*, p. 134 [151].)

[165] «Eu sou o Alfa e Ómega, diz o Senhor Deus, Aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso.» (Apoc 1, 8)

transcendentais da filosofia cristã posterior – enquanto Princípio criador e providencial de toda a realidade, o divino surge-nos como um princípio imanente às coisas, não na perspectiva de um monismo imanentista e de um panteísmo determinista de ordem natural, mas ao nível sobrenatural das causas primeiras, à maneira daquilo que Karl Rahner chama *causalidade criadora eficiente* – em que Deus constitui aquilo que é distinto de Si por dádiva amorosa e que, como diz Leonardo, de Si mendiga desde o mineral à alma humana – e mediante a *causalidade quase-formal*, em que a auto-comunicação de Deus à criatura se realiza nos mistérios teológicos da Encarnação, da graça do Espírito e da glória da *visio beata* (*mystéria stricte dicta*), que só a Revelação e a fé podem descrever[166]. Desta maneira, podemos dizer que a *razão* lógica e conceptual aparece-nos como apta para conceber e conhecer os *entes*, mas incapaz de conhecer plenamente o Ser, que pela fé se anuncia como Absoluto ou *Deus Absconditus*[167]. Só através da linguagem analógica e mistérico-poética, que Leonardo situa no âmbito da experiência metafísico-religiosa, podemos aceder a Deus, pessoal e transcendente, que para se revelar à humanidade quis testemunhar-se na pessoa de Jesus Cristo que, sendo a relação do homem com o Todo, dá sentido à Dor, introduzindo nela uma redentora harmonia de tranquilidade e beleza[168].

Para Leonardo Coimbra a experiência de Deus realiza-se na viril interrogação metafísica do real, na existencial procura pelo sentido da vida e da morte, do sofrimento e do mal[169], e realiza-se na vontade que sentimos do dever e da afirmação do valor absoluto que é a origem desse dever, contra o erro, a mentira e a injustiça e contra a mudez e indiferença da realidade[170]. Ébrio de heroísmo moral, o homem é o astro reluzente de amor que atravessa todas as opacidades do Espaço e o deixa iluminado na Noite da dor e do sofrimento, excedendo todos os pessimismos. Pela inquietude da dor e da injustiça, o homem deseja e colabora para a concretização de um mundo melhor, cheio de consciência e entendimento, pelo que é dessa forma que o mundo se eleva ao céu: «a dor é

---

166 Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *op. cit.*, p. 92.

167 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «O Realismo Crítico na filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 309.

168 Cf. *ADG*, p. 139 [160-161].

169 «Duvido muito de um Deus, que se nos deu em meninos e nunca por nós foi rudemente interrogado, numa honesta ansiedade de positivismo. // Prefiro Deus, cuja força sentimos fremer ao nosso próprio braço ao erguer o heroísmo, cuja consciência foi amor e convívio no grande e compreensivo abraço de desejo e alma com que abraçamos o Universo. // A dúvida e a obstinação apesar de tudo, são o mais seguro caminho da esperança.» (*Ibidem*, p. 134 [151].)

170 Cf. *ADG*, p. 134 [151-152].

a relação do homem consciência, vontade amorosa, com a Vida inconsciente e súplice»[171]. A este respeito, podemos considerar que neste plano axiológico, o Absoluto só pode ser amado a partir do valor por nós experimentado que ocupa o topo da hierarquia dos valores, isto é, o Amor, que Leonardo encontra na acção moral do homem como expressão da plenitude do Ser. Quer isto dizer que, se é a *douta ignorância* que permite ao *eu* manter-se a salvo das ilusões e dos erros na espera limite ou fronteiriça da abertura às imponderáveis manifestações de Deus, a sua acção gnósica já não é suficiente para a determinação ético-ontológica da nossa personalidade, sendo necessário o exercício deliberativo da apetência pelo Bem. Podemos ascender ao Amor, superando o egoísmo, abrindo o coração a uma comunicação universal que o ódio e a indiferença não possam diminuir, e, nesse sentido, descreve Eduardo Soveral, invocando o pensamento de Emmanuel Levinas, que o amor é um sentimento ontológico, sem o qual não teria havido Criação e sem o qual não seria possível a mínima ordem social[172].

No entanto, esta acção unitiva e quase omnipotente do amor tem diante de si o obstáculo intransponível de uma liberdade que o rejeita e que, na perspectiva cristã, só pode ser vencido pela imitação de Cristo, numa perseverante atitude de contrariar a obstinação férrea da violência e do mal[173]. A partir da experiência da Dor comovida e transcendente, o ser humano, seguindo o exemplo de Cristo, inclina-se para o abismo, atende ao ritmo dos outros corações e nessa escuta das outras almas que sofrem, eleva-se na redentora reconquista da Alegria perdida[174]: «Se o paganismo vibra de infantil Alegria naturalista, o cristianismo é a Alegria reconquistada, o sol depois da tempestade, a dignidade e certeza da vida, de olhos abertos e atentos na face da morte. A dor é o caminho da redenção»[175].

---

[171] *Ibidem*, p. 135 [154].

[172] Cf. *ibidem*, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 36.

[173] «Efectivamente, para que o Mal seja erradicado, é necessário que a ordem espontânea do egoísmo, em que os fracos são vítimas, por sua natureza, seja substituída pela ordem da caridade, em que a missão dos fortes é elevar a si os que lhes estão submetidos. E isso só pode ter por fundamento a tese de que a plenitude do Absoluto apenas por amor transbordou nas criaturas. É o que se verifica na fé judaica e, de modo ainda mais completo na fé cristã.» (*Ibidem*, p. 38.) Mas acrescenta o autor que o poder criador do Homem não se reduz a esta realização ético-ontológica, tendo ainda capacidade de modificar o mundo físico pela acção técnica e, pela acção cultural e social, a capacidade de construir obras e comunidades de vida espiritual e solidária. Cf. *idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 112.

[174] «Toda a vida de Cristo é o mesmo drama do homem e da natureza, da consciência e da indiferença, da memória que perdura e do mundo que dispersa e morre.» (*ADG*, p. 141 [163].)

[175] *Ibidem*, p. 139 [160]. «Eu também acredito que Jesus veio em testemunha de Deus, e, por isso mesmo, sofreu como ninguém, sondou a Dor até àquele ponto onde ela se transfigura em imortal Alegria.» (*Ibidem*, p. 139 [160-161].)

Capítulo 5

A plenitude cósmica da relação entre a liberdade finita dos seres e a liberdade divina da Graça

A paradisíaca unidade entre a matéria e o espírito,
a natureza e a consciência e a absoluta harmonia da
excelsa Bondade em perfeita compreensão e companhia.

5.1. A orientação da realidade temporal para o seu sobrenatural destino de *espiritualização integral* na Parusia: a continuidade entre a acção criadora e a acção salvífica do Mundo pela colaboração entre a vontade divina e a vontade humana e pela crescente unidade entre a Graça e a natureza, o Espírito e a matéria

Tendo em consideração a reflexão realizada por M. Blondel acerca da filosofia católica[1], a reflexão filosófico-teológica de Leonardo Coimbra desenvolve-se no âmbito de uma substancial inspiração judaico-cristã, quer na concepção do Deus criador, quer na definição dos contornos da experiência e conhecimento da Sua Presença, quer na noção de unidade entre a natureza e o espírito constitutiva do Seu plano salvífico, conciliando o rigor crítico da luz natural da razão com as noções resultantes da experiência da Revelação. Esta inspiração cristã vai estar presente de forma particular na noção de continuidade ou identidade básica entre a acção criadora e a acção salvífica do Mundo por meio da acção colaboradora entre a Graça de Cristo e a vontade dos homens: a criação dos novos céus e da nova terra não significa a criação de um novo Mundo após a destruição deste, como defendiam as teorias substitutivas apocalípticas[2], mas significa a transfiguração redentora da realidade já criada no novo Universo de harmonia, a *Jerusalém celeste* instaurada pela vitória definitiva de Cristo sobre o Mal e a Morte[3].

---

1 Cf. *RHHS*, p. 57 [52].

2 Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 188.

3 Cf. *VFV*, p. 216 [63].

Situando-se na dinâmica tradicional da cultura ocidental de uma consideração de Deus a partir da inteligência e da vontade[4] – e que em termos contemporâneos viria a ter nas reflexões transcendentais de Joseph Maréchal umas das expressões de maior elaboração racional após os problemas colocados pela filosofia de Kant[5] –, o pensamento de Leonardo Coimbra reconhece a importância de o crente se unificar na clarividente adequação entre as exigências cognitivas, morais e religiosas da sua consciência, numa evidente preocupação de conciliar o conhecimento natural da vida com o conhecimento sobrenatural que advém dos dados da Revelação, através de um processo capaz de apresentar uma solução que supere a dicotomia de origem platónica entre matéria e espírito, corpo e alma, experiência e reflexão[6]. Nesse sentido, o seu pensamento irá constituir-se, essencialmente, numa *ontologia do espírito* que procura em cada acto do pensamento humano, atingir

> pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade.// Essa ontologia não terá as fáceis ilusões dum platonismo que isole o espírito do corpo, mas muito menos as ilusões de um psicologismo que explique e refaça o espírito a partir da matéria (…) que confunda o espiritual com o sensível. Saberá que o homem, espírito e corpo, se conhece como alma através do exercício da sua sensibilidade. [7]

Reafirmamos que neste percurso há uma nítida intenção de unificar o espírito e a sensibilidade, a natureza e a graça, sem que isso signifique confundi-las, reagindo assim contra os dualismos de origem platónica e gnóstica e contra os monismos ou panteísmos, que, para resolverem a aporia, tornam redutíveis um ao outro os dois pólos dessa realidade. Por isso se pode falar de uma via cristã genuína, esta que é seguida por Leonardo Coimbra, através da sua dialéctica *ideorrealista*, na recusa da vida como um desterro e na procura da sua configuração integral através de uma actividade cognitiva que não se reduz ao intelecto, nem à experiência, mas que contempla todas as dimensões do ser

---

4 «[…] o mundo clássico ocidental atingira Deus pela inteligência e vontade, para além dos desejos, pela disciplina duma razão reflectindo o Logos normativo.» (*RHHS*, p. 221 [274].) Cf. Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra, Biografia e Teologia*, Porto, Lello Editores, 1999, p. 251.

5 Cf. Joseph Maréchal, *El punto de Partida de La Metafísica,* vol V, trad. de Francisco Font y Sebastián Heredia, Madrid, Editorial Gredos, 1959, p. 489 e ss.

6 Cf. *RHHS*, p. 57 [52].

7 *Ibidem,* p. 58 [53-54].

humano[8]. Como reconhece Leonardo, para Platão a libertação e a realização humana exigiria a fuga do desterro desta vida em condições de não voltar, o que passaria por uma morte que proporcionaria à alma voar «para um céu distante num desprendimento do concreto, do vivido, do real, da carne e do sangue, da terra, e do eficiente heróico amor da vida integral: da carne, sangue e alma»[9]. Ao contrário, na perspectiva da antropologia filosófica cristã leonardina «A Graça não destrói nem contraria a natureza, esta é penetrada pela Graça, que, nela, deposita a semente de que se faz a terra humilde, a boa terra de cultura e crescimento transfigurante»[10].

Estamos a falar de um homem real com um corpo de natureza e com uma liberdade de superacção e transmutação em vontade de perfeito amor e em busca de uma vida na sua integral plenitude[11], recusando a perspectiva dualista da gnóstica filosofia grega: «O homem católico é o homem integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível»[12]. Esta concepção antropológica é determinante para a conciliação entre as diferentes dimensões da existência humana e a relação com o divino, na medida em que ela mesma procura a conciliação com a ontologia, o que nem sempre parece exequível e

---

8 Leonardo critica assim todo o idealismo, que ignorando as coordenadas da tradição judaico-cristã, não parecia capaz de dar dignidade a esta vida e a este mundo (dualismo ontológico) nem dar credibilidade ao conhecimento (cepticismo gnosiológico): «O homem idealista do paganismo era uma natureza, que não poderia explicar as suas irredutíveis exigências de infinito. Traduziu-as na palavra Ideal mas o Ideal era inacessível, insuficiente e ineficaz. // A vida era um desterro do inteligível e este era o lugar metafísico duma possível contemplação filosófica e não a vida plena, a integral vida do conhecimento.» (*Ibidem*, p. 39 [26].)

9 *Ibidem,* p. 40 [27-28]. Para Platão a dimensão sensível da realidade é, não só absolutamente desvalorizada, como também antagónica do espírito, considerando que o corpo é um mau companheiro da alma, do qual esta tem de se livrar, porque, na sua preocupação com a alimentação, no cuidado com as doenças e no apego das paixões, desvia a atenção da alma no encalço do verdadeiro ser. O conhecimento puro da realidade só pode ser dado pela alma e, por isso, só depois da morte do corpo, esta o pode atingir. Cf. Platão, *Fédon*, 66b-67b. Na realidade, para este autor, no praticante de filosofia, que durante a vida se exercitou na libertação dos desejos, prazeres e dores, a alma separa-se do corpo em estado de pureza (cf. *Fédon* 80e) e vai reunir-se à imortal e divina realidade que é conforme a sua natureza, libertando-se de toda a infelicidade característica da vida mortal e do ciclo das reencarnações. Cf. *Fédon* 81c-d.

10 *RHHS,* p. 44 [34].

11 E o autor não se cansa de afirmar que a solução platónica é insuficiente, embora pareça, à primeira vista aquela que está mais próxima da experiência cristã. Nem Platão nem Aristóteles atingiram «a ideia clara de integral e universal dependência ou criação. O seu mundo é de contemplação aristocrática, a matéria era rebelde e afastada das suas experiências de convívio e, por isso, o seu idealismo é, apesar de tudo, pessimista, e, se não renuncia, não consegue uma imortalidade integral para a pessoa, nem uma penetração integral da matéria oferecendo-se dócil às puras intenções do Espírito.» (*Ibidem*, p. 36 [22].)

12 *Ibidem*, p. 45 [34].

para muitos autores não desejável, porque, na perspectiva de Leonardo, embora se apresente com planos ontológicos diferenciados hierarquicamente, a realidade é integral.

Na linha do criacionismo leonardino, também para Eduardo Abranches de Soveral, criticando a posição cousificante e redutora dos epistemólogos modernos que tendem a dar anterioridade e prevalência ao que na realidade fenoménica há de material e mecânico, a pluralidade das regiões ontológicas oferecida por Husserl, para enquadrar e distribuir as várias ciências e as diferentes metodologias, não dispensa a exigência filosófica de uma radicalidade gnósica, que identifique o carácter integral do real e que está muito para além de uma conjectural especulação filosófica dialéctica e de uma tentativa positivista em elevar ao plano da Metafísica o probabilismo pragmático dos diversos saberes epistemológicos[13]. A conciliação entre a heterogeneidade do real, dada na experiência pura do sujeito empírico, e a unidade do real, pressuposta pela evidência judicativa do sujeito transcendental, é exigida pelo próprio movimento da razão, que no seu labor cognitivo apresenta um duplo movimento de unificação e divisão.

À semelhança do anteriormente enunciado por Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan, a propósito dos diferentes níveis da experiência, também Eduardo Soveral apresenta o *eu* como um *sujeito gnósico*, com uma actividade consciente que realiza as experiências de sentir, imaginar, raciocinar, ajuizar, amar e odiar, determinando-se, ontologicamente no plano ético[14], o que implica a consideração de uma ordenação ontológica hierárquica, desde o imediato pragmatismo à purificadora meditação mistérica, e implica o reconhecimento de uma unificação onto-axiológica em que culminará a convergência de todos os conhecimentos parcelares, abstractos e unívocos, num processo de identificação final entre o universal concreto e o Absoluto[15]. Para Leonardo Coimbra, esta integralidade do real manifesta-se numa dinâmica inter-relacional entre a dimensão imanente e transcendente, natural e sobrenatural, em que matéria, força, espírito e liberdade dependem do mesmo Acto criador[16], e, por isso, considera o autor que em comparação com o panteísmo

---

[13] Cf. Eduardo Abranches Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 10.

[14] Cf. *idem*, «O Realismo Crítico na filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 307.

[15] Cf. *idem*, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos,* p. 20.

[16] A este respeito esclarece o autor: «O cristianismo, por isso mesmo que é o supremo transcendentalismo, é também o supremo imanentismo: as relações são as mesmas que as da natureza

> o imanentismo cristão é mais íntimo, pois que, em vez de uma fatal dualidade de matéria e força, é a matéria e é a força que integralmente dependem, porque criadas, do grande acto criador.// E as naturezas dadas na Criação são forças orientadas, tendências da vida, ou liberdades convivendo.[17]

Esta realidade, sendo energia, tem, pois, uma corrente de subterrânea luz magnética, que atrai a vida a um *sobrenatural destino*, ou seja, o real tem uma direcção, uma inteligibilidade, uma ordem, uma orientação e, nesse sentido, a própria temporalidade em que nos inserimos não pode ser entendida como se de camadas sobrepostas se tratasse, mas sim duma unidade, ao mesmo tempo, universalizante e diferenciadora de novas e constantes colorações, em que o próprio tempo em que vivemos é concebido, não de uma forma descontínua com passado, presente e futuro, como normalmente temos tendência a vê-lo, mas como uma unidade viva de eterno presente. Quando entramos na vida do mundo, esta já lá está, e o que se verifica, é que nessa entrada estabelecemos uma diferença qualitativa nessa realidade que já existe, e a isso chamamos tempo. O importante é que ao nos apropriarmos do Mundo e ao escrevermos a nossa vida, não nos limitemos a repetir aquilo que os outros já disseram, mas procuremos acrescentar ao já existente a diferença da nossa criação, contribuindo para a presença dinâmica e criativa do tempo e não para a cristalização e estaticismo que conduz à morte: vivemos constituindo um mundo, apropriando-nos da realidade a que pertencemos e procurando organizá-la de outra maneira, tornando-se a nossa acção constitutiva desse movimento de manifestação do ser. Em termos hermenêuticos, podemos definir esta direcção como sendo a cultura, pela qual se desvela *esse sobrenatural destino*, não como uma coisa extrínseca que se impõe, mas como um dinamismo inerente à própria

---

e da graça, do natural e do sobrenatural. No panteísmo o esforço da vida interior é o de uma dinâmica que se exprime como fogo que dorme na pedra, o movimento de uma força que modela a matéria.» (*RHHS,* p. 47 [37].) Mas, ainda assim, estas imagens do imanentismo panteísta «não libertam o prisioneiro», uma vez que «a evolução ascensional» que encerram «é indefinida e aprisionada às contingências do seu dualismo fundamental – o ímpeto da força e a resistência da matéria, o impulso genésico e o atardamento das gerações.» (*Loc. cit.*)

17 *Ibidem*, p. 48 [38]. Acrescenta Leonardo que «Do átomo ao astro, da planta ao homem, um princípio orgânico de ser é a ideia viva dada em natureza e, pelo homem, implicada até na órbita de um destino sobrenatural. // A natureza inteira vive e palpita da ideia-alma, que é cada natureza, e no mistério dessa vida passa ainda uma torrente de luz exultante prendendo-o, em todas as palpitações da vida, à magnetização daquele sobrenatural destino. Como grânulos de limalha de ferro vivendo cada um a sua duração, a vida das suas mutações moleculares, atómicas e subatómicas e que, de repente, à aproximação dum íman, recebessem a sobreposição, a estas vidas, duma orientação de conjunto, segundo as linhas de força do campo magnético assim criado.» (*Loc. cit*).

realidade, que nos leva a poder dizer que os seres naturais não se opõem aos culturais. E na ontologia do espírito de Leonardo Coimbra podemos caracterizar essa orientação como algo imanente a toda a realidade, a qual não nega a liberdade[18], mas é constitutiva da mesma, na medida em que é a própria humanidade, que em colaboração com a Graça, imprime um rumo de elevação unitária à dispersão existente.

Assim, o mundo das ciências da natureza encerra um dinamismo, cuja direcção é antagónica: por um lado, vai-se desgastando, de acordo com o princípio de entropia, caminhando de forma imparável para um equilíbrio mortal de calor, por outro lado, também parece encontrar-se num processo de devir num movimento ascendente de unidades cada vez mais complexas, que Leonardo ilustra através da apresentação de um grau diferente de dissipação, de acordo com a hierarquização do real, estabelecendo a graduação nítida desde a realidade inerte até à realidade humana[19]. Desde já, o Universo contém em si núcleos de vida e consciência que se opõem à destruição provocada pelo fluxo físico, pelo que as leis do Universo, descobertas pelo pensamento, não são mais que a presença ordenadora na realidade fenoménica de Deus-Consciência[20].

---

[18] Recorrendo à imagem do líquido novo que se mistura no já existente, constituindo, ao mesmo tempo, uma mesma e nova realidade, poderíamos no entanto perguntar: mas se o líquido obedece a uma direcção, onde reside a liberdade de cada ser que lá esteja? E poderíamos responder que a própria humanidade imprime uma determinada orientação, pelo que a moira que determina o real, é cada um de nós. Por outro lado este tipo de interrogação sobre a liberdade denota uma tendência da mentalidade ocidental marcada pelo cariz jurídico em associar a liberdade à autonomia, mas não é esse aspecto, o mais decisivo, o importante é a ligação a *essa torrente de luz* constitutiva da vida, que para Leonardo de Coimbra, não é mais que «a luz inextinguível e substancial da graça» que transfigura a natureza para «a gloriosa vida eterna.» (Cf. *ibidem*, pp. 48-49 [39].)

[19] Diz Leonardo que «Tudo no universo é movimento que se dissipa; mas, do mineral ao homem, aparece uma graduação nítida dessa dissipação. // Enquanto os mundos morrem sem procura de remédio à queda dos seus potenciais energéticos, os seres vivos buscam na alimentação um remédio a essa queda, e, desgastando o meio, vão erguendo de novo a Energia até mais ricas formas de acção. // Com o homem aparece claramente uma nova oposição à queda, pela memória e pela consciência.» (*SF,* in *OC*, vol. VI, p. 185.) Tal como no *Criacionismo* de Leonardo Coimbra, no *Evolucionismo* de Teilhard de Chardin a entropia situa-se ao nível do determinismo, e tendo em consideração que o seu domínio alarga-se à medida que o Universo se desenvolve, se não houvesse uma outra força que a retardasse, todo o Cosmos ficaria seu escravo e a dinâmica seria de involução e não de Evolução. Sem o vector *negaentrópico* o Universo ficaria prisioneiro do provável, o que poria em causa o próprio plano volitivo, isto é, a consumação da liberdade na humanidade. Cf. Ana Luísa Janeira, *A Energética no pensamento de Pierre Teilhard de Chardin*, *Introdução e estudo evolutivo*, pp. 316-317.

[20] Cf. *SF*, in *OC*, vol. VI, pp.185-186. Sem se perder no fluxo panlógico de Hegel o imanentismo cristão aponta para uma transcendência completa em que o Nada, pela dádiva do Acto Puro, sobe à categoria do Ser. Cf. *ibidem*, pp. 186-187.

Se em termos físicos tudo parece indicar que o fim é o desmoronamento, a possibilidade de uma plenitude cósmica em que matéria e espírito se entrelaçam mutuamente num modo novo e definitivo (mundo novo) só poderá vir de um princípio sobrenatural, que a fé cristã afirma ser Cristo, penetrando pela acção do Espírito no mais íntimo dos Cosmos (acção transcendente e imanente), e cuja realidade é representada pelo símbolo da fé na instauração do Reino no fim dos tempos. Desta maneira, Cristo, que Leonardo Coimbra admite ter uma existência histórica[21], é reconhecido como uma pessoa com duas naturezas, humana e divina, isto é, um ser humano que era «senhor da vida e da morte»[22]. O espírito científico, ao procurar encontrar um processo para explicar mecanicamente a história do Universo, acaba por reconhecer que o Universo cresce em degradação entrópica[23], mas em Cristo dá-se a *espiritualização integral* destes mundos físicos e a possibilidade da sua restauração gloriosa na ressurreição do fim dos tempos em que tudo será consumado em Deus, pois Cristo, que é o Senhor das almas e dos corpos,

> É a verdade e n'Ele se encerram os abraços da evolução, reintegrando no Amor e na Harmonia originária as almas e os mundos. // Estes são *cursos* de morte, di-lo a ciência e explica-o a fragmentação da queda; aquelas, as almas, são ascensões demoradas, di-lo ainda a ciência e explica-o a queda, deixando, em saudade, a esperança do socorro que as resgate.[24]

Desta forma, Cristo é concebido como o dom do Amor, que não existe sem liberdade, que proporciona esta ascensão da desordem e desarmonia das consciências, a qual se consubstancia no afastamento de Deus e na resistência da matéria (pecado original)[25], para o reencontro com a Natureza paradisíaca,

---

[21] Leonardo Coimbra reafirma a concepção de Cristo como recapitulação do Universo, no sentido de que a realidade manifestada fenoménicamente será restaurada na eternidade de Deus Pai através da acção da Graça ou do Espírito Santo, e sublinha o carácter integral da unidade entre a dimensão histórica e a eterna que a pessoa de Jesus Cristo encerra e à qual todo o homem também pode aceder. Cf. «S. Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. VI, p. 630.

[22] *RHHS*, p. 67 [69]. Diz Leonardo a propósito de Cristo: «Este homem foi morto profetizando a própria morte e a ressurreição, aparecendo aos discípulos para além da morte e mandando-os à conquista do mundo, levando sempre como companheira a Dor inseparável mas também a invisível presença do seu Espírito consolador.» (*Loc. cit.*)

[23] Cf. *ibidem*, pp. 91-92 [110].

[24] *J*, p. 265 [32-33].

[25] Afastado de Deus o homem encontrará no fluxo natural uma incontornável resistência: «toda a Natureza perderá a docilidade paradisíaca, e, quer no corpo do homem pelos instintos quer nos mundos por uma incessante queda, a Natureza só contará na ampulheta imensa dos astros a Doença, a Guerra e a Morte. Mas Cristo *refará* as almas e os mundos e para ele açucena é cândida e inocente, mais gloriosa em suas vestes que o Rei Salomão.» (*SF,* in *OC*, vol. VI, p. 187.)

que terá a consumação plena na escatologia, mas da qual, na perspectiva de Leonardo Coimbra, já participam homens como S. Francisco de Assis[26], que olha os seres com inocência e é capaz de reconhecer a criação como obra do Amor e expressão da divindade, transformando a sua vida em momentos de Paraíso. Nos mistérios cristãos da encarnação do Verbo[27] e da ressurreição de Cristo de entre os mortos[28], encontra Leonardo Coimbra a resposta definitiva para a concepção da unidade integral da consciência pessoal e da realidade cósmica, cuja plenitude resulta da sua progressiva transformação, operada pela actividade resultante da colaboração entre a acção livre do homem e a Graça de Cristo, porque a vida de caridade e a fé na vida sobrenatural não resultam de uma imposição divina[29]:

> Depois de Cristo: o homem e o seu esforço, a semente do mérito germinando em glória e eternidade no seio da terra, no âmago do sensível e do múltiplo, transfigurando as almas e os mundos até à beatitude duma contemplação eficiente, até à harmonia das novas terras e dos novos céus.[30]

Leonardo está a referir-se àquilo que a tradição cristã chama Parusia, essa Vida de plenitude que se espera no fim dos tempos, quando toda a realidade

---

[26] «S. Francisco é o homem espontaneamente cristão, é pois, o homem que reencontrará a Natureza paradisíaca, aquela que é o tipo divino, que é a ideia-acto do pensamento criador.» (*Loc. cit.*)

[27] Leonardo na última fase do seu pensamento refere-se ao Absoluto nos mesmos termos da experiência religiosa cristã, descrevendo que o Deus eterno e insondável envia o seu verbo aos homens: em Cristo, o homem e a natureza, o homem e a graça estão em harmonia. Cf. *J*, p. 266 [39].

[28] Sem a qual, diz S. Paulo, seria vã a fé dos cristãos (cf. 1.ª Cor 15, 14) e, por isso, a quem devem as primeiras grandes reflexões sobre estes mistérios: «[…] Jesus Cristo foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras.» (1.ª Cor 15, 4). Uma vez que a experiência humana se situa muito aquém da morte, a temática da ressurreição é abordada em termos metafóricos em comparação com o despertar do sono. Só mediante imagens e comparações é que podemos falar de uma realidade que é inacessível à nossa inteligência. De acordo com o judaísmo tardio o uso figurado do conceito de ressurreição dos mortos significa que com Jesus Cristo começaram os acontecimentos escatológicos: a sua ressurreição não significa voltar à vida anterior, mas significa aceder a uma vida nova em Deus em que já não há corrupção: «Cristo, uma vez ressuscitado de entre os mortos, já não morre mais; a morte já não tem poder sobre ele; … vive sua vida para Deus» (Rom 6, 9 ss.). Mas tal como refere Walter Kasper a ressurreição tem uma dimensão histórica e não se reduz a um conteúdo de fé expresso apenas com o recurso a imagens. Cf. Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1976, p. 172.

[29] Como esclarece o autor a este respeito «Deus é presente nas almas pelo acto primeiro da sua dádiva, mas nenhuma alma, porque é liberdade, existe sem aceitação e apropriação livre do seu ser de natureza e muito menos da sua possível vida sobrenatural. // A opção dará o afastamento ou a aproximação de Deus, essa última determinação de todo o seu ser inclinando-se, ao sopro da Graça, em franca abertura da alma, é a marcha, em fé e esperança, de toda a vida dada à Caridade e em seu devotado serviço.» (*RHHS*, pp. 72-73 [79].)

[30] *Ibidem*, p. 38 [24-25].

for redimida da pecaminosa vontade de domínio e de orgulho, pelo Amor de Deus: «A Parusia marca a conclusão de toda a viagem do homem e da natureza desentendidos (porque o homem se afastou de Deus), viagem de inquieta procura, na névoa, do Deus de que o homem se separou»[31]. De acordo com a filosofia cristã, se o homem comungar do Amor misericordioso de Deus, renascerá, desde já, para a vida divina do Espírito e também um dia, depois da sua morte física, ressuscitará com Cristo, em corpo e alma, para a vida eterna e gloriosa de Deus, uma vida em que o nosso corpo mortal se reveste de imortalidade[32], e para a qual todas as almas apontam porque «querem salvar-se, em novas terras e novos céus, restabelecidas na ambrosia, no soma, no puro Amor, na indestrutível Firmeza, que tudo sustente»[33].

Esta noção da nova terra e dos novos céus está associada na tradição bíblica e na história da reflexão teológica às noções da «ressurreição da carne» e «ressurreição dos mortos no último dia», proclamadas no Credo cristão, e que, de uma forma geral, encerram um significado inacessível ao pensamento vulgar[34] e ao pensamento da razão pura idealista ou positivista, bem como a qualquer experiência de fé que não esteja enraizada na tradição judaico-cristã e, sobretudo, no seu desenvolvimento católico, pois, como reconhece Leonardo Coimbra, também o protestantismo virá a ter tendência para desvalorizar a dimensão histórica e corpórea do plano salvífico: «o protestantismo ocidental, filho dum pensamento que separou a alma e o corpo, revelou também lógicas tendências iconoclastas»[35]. Na introdução à sua obra *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Michel Henry sublinha, precisamente, esta radical incompatibilidade entre o conceito grego de *logos,* que admitia a possibilidade de abertura do homem à salvação pela contemplação do inteligível e do Absoluto e pelo afastamento da alma do mundo sensível para se unir ao *nous* eterno, e o conceito judaico-cristão de *logos*, que através da sua encarnação[36], confere a salvação ao corpo material e corruptível do homem, arrancando-o da morte pela ressurreição[37].

---

31 *Ibidem,* pp. 39 [25-26].

32 Cf. 1.ª Cor 15, 54.

33 *SF,* in *OC*, vol. VI, p. 183.

34 Tomé disse que só acreditava se «metesse o dedo no lugar dos cravos» e a «mão no Seu lado» (Jo 20, 24-25).

35 *RHHS*, pp. 223-224 [277].

36 «E o Verbo fez-se carne» (Jo, 1,14)

37 Para ilustrar esta radical diferença entre o pensamento grego e o pensamento judaico-cristão Michel Henry faz referência à passagem evangélica que descreve a viagem de São Paulo à Grécia para anunciar a glória de um homem que ao mesmo tempo era Deus e que tinha morrido e

A este propósito e, como adverte Walter Kasper, afirmar a historicidade do acontecimento da morte e ressurreição implica assumir também a corporeidade desta última, pois como homem concreto não se pode falar de Jesus de Nazaré sem conceber o seu corpo, sob pena de se cair num docetismo cristológico[38]. Este autor começa por dizer que, para se conceber que tipo de corporeidade será essa a da ressurreição, não ajudam as especulações escolásticas sobre a identidade material do corpo terreno e glorificado, nem tão pouco a caracterização das suas propriedades[39], mas é decisivo considerar a concepção que a Escritura tem de corpo (σωμα). Ao contrário do pensamento grego, para quem o corpo era o sepulcro da alma (σωμα-σημα) e do pensamento gnóstico em geral, em que o corpo era considerado o princípio do mal, do qual a alma se tinha de libertar, para o povo hebreu, não era possível imaginar uma existência para além da morte sem corpo, e, nesse sentido, o corpo, enquanto criação de Deus, indica sempre o todo do homem. Leonardo Coimbra, a propósito das suas considerações acerca da inconsistência doutrinária da Igreja oriental, foco de várias heresias que punham em causa a unidade entre a divindade e a humanidade de Cristo, defende esta posição, referindo-se às várias teorias de origem maniqueísta que, revelando um sentido incompleto da verdade cristã, acabam por defender um corte radical entre o espírito e a matéria, como por exemplo: *arianismo* (Cristo sem divindade autêntica); *nestorianismo* (natureza humana sem contacto com Deus); *monofisismo* (humanidade de Cristo é dissolvida na divindade); *monotelismo* (não há vontade humana em Cristo que é absorvida pelo querer divino); *iconoclastismo* (o homem e o mundo físico são incapazes de

---

ressuscitado dos mortos, provocando na maioria dos que o ouviam uma reacção de incompreensão: «A estas palavras de ressurreição dos mortos, uns riam-se, outros diziam: nós te ouviremos sobre isso numa outra ocasião» (Act. 17, 32). Para a cultura grega – marcada pela dualidade entre a alma, capaz da eterna contemplação do Inteligível, e o corpo natural, submetido ao devir e à decomposição –, é incompreensível que a imortalidade da alma possa repousar na ressurreição do corpo. Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, p. 12.

38 Cf.Walter Kasper, *Jesus der Christus,* p. 176. Leonardo Coimbra faz uma análise profunda do cristianismo russo, denunciando o seu docetismo: «Esta ortodoxia, pintada no grande paisagista que é Rosanov, é um docetismo em que Cristo perde a humanidade para ficar um Ser etéreo.» (*RHHS*, p. 283 [347].)

39 Em síntese, Kasper apresenta as especulações escolásticas sobre as propriedades e estado do corpo ressuscitado para clarificar a real descontinuidade entre o corpo terreno e o glorificado. Cf. Walter Kasper, *Jesus der Christus,* pp. 178-179. Outros teólogos contemporâneos, como por exemplo Karl Rahner, sem negarem, naturalmente, a diferença óbvia e efectiva entre a vida terrena e a vida divina em Deus, depois da morte, vão sublinhar mais os aspectos que se referem ao que há de comum aos dois estádios, dando por adquirido o que há de distinto tão bem caracterizado por S. Paulo.

inserção espiritual); *jansenismo* (separação entre o corpo e o espírito)[40]. A corporeidade da ressurreição significa, assim, para Leonardo Coimbra como, para Walter Kasper, a partir da leitura que fazem dos relatos de S. Paulo, o homem inteiro, determinado totalmente pelo espírito de Deus (corpo pneumático)[41] em relação com Deus, com os outros homens e com o mundo[42]. Uma vida nova em Deus que, em linguagem mitológica, foi sendo designada de céu[43], um lugar superior que se encontra sobre a terra, um espaço vazio em que Jesus teria sido recebido e no qual, no fim dos tempos, entrariam os santos em procissão festiva: o lugar da vida integral ou verdade eterna de Deus de que a verdade parcelar desta vida está suspensa. O pensador português fala da vida mortal alimentada pela *viva vida* da glória infinita de Deus:

> As verdades parcelares reintegradas na verdade universal, a vida lacunar, a vida mortal bebendo o que é o seu ser vivo na *vida viva*, a chama desta candeia que é a vida mortal sustentando-se do azeite duma Árvore-fonte. // O finito, que todos vemos, explicado pelo Infinito de que está suspenso e movendo-se em esperança para a verdade eterna, para a Árvore-Fonte, para a Vida eterna e infinita.[44]

Leonardo Coimbra traduz esta realidade no horizonte da experiência religiosa e ao insistir na ideia de que o homem foi criado em natureza para se construir em liberdade (espírito livre), pelo que o puro homem natural do positivismo é uma abstracção; defende que a própria natureza humana diminui ao afastar-se de Deus e aumenta ao aproximar-se do amor de Deus[45], e isso significa que a natureza é penetrada pela Graça[46], não só a natureza humana, mas todas as realidades criadas que «pertencem ao mesmo exército de combatentes a caminho duma possível reintegração na harmonia do Fim»// Fim,

---

40 Cf. *RHHS*, pp. 221-223 [274-276].

41 Leonardo Coimbra refere-se a Jesus Cristo como a verdade total, que não se reduz a uma representação intelectual do ser, mas que é a própria presença do ser, corporizando esta noção de vida, totalmente determinada pelo Espírito de Deus («Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai, senão por mim – João 14:6-9): «A verdade total não é uma simples representação, uma vida que seja apenas uma florescência intelectual repetindo o ser. // A verdade total será uma vida, uma como que assimilação transformante, uma vitalização da matéria orientada no seu sentido universalista e totalizador, como será uma assimilação eucarística, em que o alimento assimila a fome, assimilando o faminto, em que o espírito orienta as almas no sentido duma vida plena e deíforme.» (*Ibidem*, p. 74.)

42 Cf. Walter Kasper, *Jesus der Christus*, pp. 176-177.

43 Teologicamente céu significa viver na glória de Deus.

44 *RHHS*, p. 72 [77-78].

45 Cf. *ibidem,* p. 42 [30-31].

46 Cf. *ibidem*, pp. 44-45 [34].

que não é uma estação ou termo de repouso da vida, mas a própria Vida em sua integral plenitude»[47]. Ao contrário do pensamento grego, para quem, ao tempo de Jesus, a vida eterna era uma realidade só acessível à alma e, por isso, o exercício religioso e o exercício da sabedoria visavam a libertação da alma da escravidão do corpo e da vida sensível desta existência terrena, o pensador português, a partir dos dados da experiência religiosa, afirma que «não há mais matéria rebelde e despida de toda a ideia ou faiscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto, destino transcendente»[48].

Seguindo a mesma preocupação do pensamento cristão leonardino, que reconhece a pluralidade hierárquica do Ser e proclama a redenção integral do Universo, a teologia racional de Eduardo Soveral constitui-se na teoria de que essa dinâmica plural ontológica não se confina às dimensões física, orgânica e psíquica, mas desenvolve-se na superior e nobre dimensão espiritual do Ser, e fundamenta-se na *teoria metafísica criacionista*[49], segundo a qual, como diz Leonardo Coimbra, a criação é um dom gratuito de Deus[50]. Um Deus que não permaneceu na perfeição da sua totalidade e num acto de excedente e livre generosidade fez transbordar o amor com que se ama a Si, fecundando o Nada e dele fazendo nascer as criaturas humanas à Sua imagem e semelhança, finitas mas conscientes e livres, vocacionadas para a plenitude, de modo a usufruírem e corresponderem a esse excesso relacional de amor[51]. Para Eduardo Soveral, o mundo natural, também ele emergindo do Nada, não fica de fora deste amoroso acontecimento salvífico, pois o Homem integra em si a matéria e a vida inconsciente, que com ele ascendem ao domínio espiritual num processo de progressiva humanização e espiritualização em colaboração com a Graça, que culminará na redenção cósmica final da Parusia que encerra a gratuita participação de todos os seres finitos na plenitude gloriosa de Deus[52]. Recusando atribuir à experiência pluralista o carácter de ilusão, como era típico

---

47 *Loc. cit.*

48 *Ibidem,* p. 53 [45].

49 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade,* p. 128.

50 Cf. *RHHS*, pp. 112-113 [138-139].

51 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade*, p. 126. Explica o pensador português que «Por virtude de tal acto, Deus aumentou a Sua glória e diminuiu a negatividade do Nada.» (*Loc. cit.*)

52 Como desenvolve o pensador, caracterizando a natureza divina com as categorias teológicas da relação amorosa do Mistério trinitário: «[…] apenas o Amor poderia ter dado origem à criação dos entes. Um Amor que, transbordando da própria saciedade, do total comprazimento com que o Absoluto frui a sua plena perfeição, no movimento trinitário do Acto puro em que É – cria seres finitos a fim de gratuitamente participarem da sua plenitude gloriosa.» (Eduardo Abranches

do imobilismo imanentista dos filósofos de Eleia e da velha Índia, Leonardo Coimbra fundamenta esta noção da redenção universal na concepção de uma realidade plural, que resulta da abundância da Graça de Deus: «as próprias obras são concreções da Graça: da Graça suficiente nas criaturas comuns, da Graça superabundante nos eleitos e nos santos»[53]. Se o Nada não se reduzir a um simples formalismo lógico, a criação como dom gratuito de Deus surge como a única explicação para a existência[54].

Ao contrário, para o imanentismo moderno, as ideais de Nada e Infinito são conceitos limite, que revelam a organização do Universo e a sua diferenciação hierárquica: do mineral à memória e consciência do homem, subindo até Deus-Consciência, no convívio das almas, mas encerrando um percurso que leva de novo à fatal possibilidade da desordem e da supressão das consciências. É necessário o salto para o transcendente, como fez Platão com a Ideia e Aristóteles com o seu Acto Puro, não o transcendente incompleto da matéria preexistente de Platão e da matéria resistente e plural de Aristóteles, mas o transcendente completo dado pela noção de «Acto puro: o Infinito enchendo o *Nada* da Esmola do Ser. A *esmola do Ser*. – É esta a visão cristã da Vida e do Universo. – O Nada e o Infinito: aquele subindo por gratuita dádiva de este à categoria do Ser» [55]. Uma ascensão que, na dinâmica liberdade do Amor, significa a remissão cristã da condição pecadora da desarmonia das consciências na trágica queda dos mundos, escravos da Doença, da Guerra e da Morte: referindo-se a S. Paulo como o poeta que melhor ouviu os misteriosos e madrugantes gemidos da criação, aspirando à harmonia perturbada, Leonardo Coimbra apresenta o homem católico como aquele que melhor lê nos silêncios da natureza os indícios do Espírito com Quem colabora pela sua acção consciente na acção de resgate da Vida em plenitude:

> Se o poeta evolucionista, se o poeta panteísta encontra nos segredos e murmúrios dos seres um esboço de fraterna conversa, de solicitação à alma e à voz do homem, melhor que eles pode o homem católico encontrar, em todos os pesados silêncios da natureza, um gemido impotente, uma aspiração muda para um resgate de que

---

de Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 108.)

53 *VFV*, p. 206 [34].

54 «Ora a distância entre o Nada e a mínima parcela de Ser é o infinito; por isso a criação, como dom gratuito de Deus, é a única explicação da existência, se porventura o Nada é mais do que uma ideia limite, mais do que um simples formalismo da nossa lógica de exposições.» (*SF,* in *OC*, vol. VI, p. 183.)

55 *Ibidem,* pp. 186-187.

> ele é companheiro e colaborador: elementos cativos, vozes elementares aprisionadas de que ele pode e deve ser a expressão consciente, humilde e suplicante.[56]

A redenção total da criação por intermédio da imortalidade integral do homem, num dinamismo de profunda solidariedade entre a realidade espiritual e a realidade material ou sensível, radica a sua eficácia nos mistérios cristãos da Encarnação e da Ressurreição, cuja acção plena será consumada no fim dos tempos com a última vinda de Cristo, através da transfiguração gloriosa do Universo, e como também considera Eduardo Soveral, reafirmando essa continuidade kairológica e escatológica entre esta vida e a outra: «a "carne ressuscitada" continuará a condicionar o espírito humano, obviamente sem dependências humilhantes filhas do pecado, tais como o sofrimento, a morte, as condições materiais de sobrevivência, etc., mas com todas as outras determinantes, designadamente de natureza gnosiológica»[57]. Recorrendo ao mistério da Encarnação de Deus no Seu Filho Jesus Cristo com um corpo idêntico ao de qualquer homem, pelo qual ressuscitou, dando-nos a Esperança de também nós ressuscitarmos unidos ao próprio corpo depois de transfigurado, e afirmando que a conservação da identidade pessoal também é garantida pela memória da distinção entre sexos, após a morte na vida gloriosa de Deus (embora acrescente que no plano metafísico em que apenas se atende ao que em nós há de essencial, essa diferenciação não faz sentido), Eduardo Abranches de Soveral reafirma a convicção na íntima e cúmplice relação entre o divino e o mundano, estabelecida pela introdução da eternidade no tempo, referindo-se ao dinamismo escatológico de glorificação do corpo nos seguintes termos:

> na espiritualização do corpo, permanecem as raízes que nos prendem à Madre Natureza, que a todos nos irmana, e em que por Deus fomos criados; continuaremos pois a ver o arco-íris e a sentir o perfume das violetas, numa nova terra transfigurada; mas ficaremos livres das necessidades materiais e da sujeição aos instintos, que não terão mais razão para existir.[58]

Da mesma maneira que a vida terrena participou no nascimento e desenvolvimento do homem, assim participará na sua consumação e, como descreve

---

[56] *RHHS*, p. 46 [35].

[57] Eduardo Abranches de Soveral, «Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado – Recordando as Confissões de Santo Agostinho», in *Ensaios sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, pp. 89-90.

[58] Eduardo Abranches de Soveral, *Ensaio Sobre a Sexualidade*, in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 123.

Leonardo, toda a realidade terrena é transfigurada pela acção do Espírito por meio da Graça: «para o cristão, tudo é transmutado: tudo, desde o homem às coisas»[59]. Nesta perspectiva, a redenção da realidade corpórea referida por Leonardo Coimbra não se aplica apenas às criaturas vivas e humanas, tal como aparece justificado racionalmente na *filosofia da carne* de Michel Henry, por oposição aos corpos opacos e inertes que se corrompem e se reduzem a nada, mas aplica-se a toda a Criação, tal como aparece tematizado por Jean Jaurès no âmbito da sua reflexão acerca da transfiguração gloriosa do Universo, em que no novo mundo celestial da relação harmoniosa das almas não se pode conceber a total abolição da afectividade e do contacto sensível, sob pena de se abolir também inteiramente a individualidade em si mesma: mesmo no reino do espírito continuará a existir a individualidade e pluralidade do mundo material, embora sem os condicionalismos e resistências da sua finitude[60]. Na concepção do humanismo cristão, a natureza em que o homem é dado não é inimiga do espírito, mas é liberdade quando esta se faz consciente para si, aceitando-se como dádiva e esforçando-se numa vida que não é a caótica dispersão ou sombra do Ser[61], mas é o plano sensível desse mesmo Ser, participando da saudosa Caridade criadora e, por isso, prefigurando a escatológica vida integral no convívio do Absoluto de Deus[62], em que se consuma a espiritualização de toda a realidade material[63]. A vida não é um desterro mas é uma plenitude tangente ao Infinito, que a envolve pela Graça[64] e que adquire no Fim, por vontade de Deus e colaboração dos homens, a integral plenitude[65].

---

59 *VFV*, p. 206 [34].

60 «Aussi, même dans ces transfigurations glorieuses de l'univers que rêvent les imaginations mystiques; même si la lumière et le son jouent dans un monde nouveau, comme nous l'avons supposé un moment à la suite du Dante, un rôle plus vaste ; si toutes les forces et toutes les âmes se résolvent les unes pour les autres en lumière, en couleur, en harmonie, il sera impossible d'abolir entièrement le toucher, car ce serait abolir l'individualité elle-même. Il y aura donc toujours des corps au sens profond du mot, même dans les royaumes spirituels.» (Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan, 1902, pp. 197-198.)

61 Na concepção platónica do real «A realidade fluente é uma menor realidade, não é por virtude própria; a sua natureza é caótica, inferioridade e dispersão. (…) O mundo sensível, da matéria, é uma sombra do Ser, só existe pela participação da Ideia.» (*RHHS*, p. 30 [14].)

62 Cf. *ibidem*, pp. 25-27 [8-10].

63 Cf. *ibidem*, pp. 35-36 [22].

64 Cf. *ibidem*, p. 39 [26].

65 Cf. *ibidem*, pp. 44-45 [34].

5.2. A acção milagrosa da Graça no resgate do Universo: o Acto criador que reverte o movimento de menos ser que ia na direcção do Nada ou da Morte: a humanidade de Jesus Cristo contém em si a plena concentração de consciência e vontade divina, na Alegria do Milagre matinal da gratuita criação e da misericordiosa redenção

É com estes pressupostos de unidade simbólica entre a realidade divina e a realidade mundana, confirmada no mistério da Encarnação, que Soveral crítica o *criacionismo* de Amorim Viana, que embora veja em Cristo o homem mais perfeito, não aceita a sua divindade e, nesse sentido, reduz o Catolicismo, enquanto instrumento privilegiado da Providência divina, a uma dimensão meramente sociológica e histórica, não admitindo a interferência da Graça na realidade fenoménica, nem o poder sacramental da acção do Espírito Santo no coração e na inteligência dos homens, como forma de espiritualização da sua unidade corpórea, que terá na ressurreição dos mortos e na salvação cósmica a libertação definitiva[66]. Na sua perspectiva, o racionalismo de Amorim Viana – admitindo a revelação de Deus dentro dos limites da finita razão humana e admitindo a manifestação da Providência divina nos inatos sentimentos morais, os quais só são partilhados pelos seres racionais – vai determinar características divinas que, embora evitando as míticas configurações antropomórficas, não coincidem integralmente com a teologia católica, na medida em que concebe a eternidade de Deus de uma forma que em muito dificulta a sua relação com a historicidade humana, supondo uma incompatibilidade entre a Sua realidade espiritual e a dimensão espacial da matéria, a qual se efectiva, precisamente, na impossibilidade em admitir que Deus tenha corpo e que Cristo seja verdadeiro Deus e verdadeiro homem[67]. Leonardo Coimbra considera que esta dualidade entre extensão e movimento, por um lado, e espírito e liberdade, por outro – que terá a sua expressão mais consagrada na separação kantiana entre *fenómeno* e *númeno* e no desenvolvimento dos monismos idealistas ou realistas – tem a sua raiz em Descartes, começando nele o problema insolúvel da relação da alma com o corpo, na medida em que separa inteiramente o espírito da matéria e associa esta última à pura inércia[68].

---

[66] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 137.

[67] Cf. *ibidem*, p. 139.

[68] Em Descartes «O homem é um espírito puro pairando sobre uma matéria inteiramente exaurida de ser para lá da sua extensão.» (*RHHS*, p. 77 [87].)

Como vimos no capítulo anterior, para Leonardo Coimbra a tendência materializante da realidade não se concretiza em absoluto numa cisão paradoxal da Unidade espiritual cósmica, pelo que esse movimento de menos ser é reversível, sendo o Nada ou a Morte uma realidade relativa e não absoluta. Recusando o dualismo antropológico cartesiano e a cisão ontológica entre a realidade espiritual e a realidade material, a explicação de autores como Leonardo Coimbra e Eduardo Soveral para o sentido do mal, do sofrimento e da morte é feita à luz de uma noção de *criacionismo* que não diz respeito apenas à preexistência de um mundo físico e biológico que pode ser modificado pela liberdade humana, enriquecendo-o pela acção estética e técnica ou empobrecendo-o com acções destruidoras[69], mas é feita a partir de uma noção de *criacionismo* que pressupõe a vontade livre de um Deus pessoal absoluto, omnipotente, sumamente perfeito, consciente e livre, que deu o ser às criaturas na sua realidade corpórea a partir do Nada ou no Nada e que permanece transcendente. Um *Nada* que em Soveral remete para o sentido radical da tradição cristã da criação *ex nihilo*, isto é, da criação de uma realidade outra que não advém de uma preexistência, nem de uma emanação divina e que teve um início temporal; um *Nada* que em Leonardo remete para o sentido de integral dependência ou contínua criação, que não se confunde com a ideia platónica de que a criação não existe e de que a arquitectura dos mundos é obra de um Demiurgo – que procurou modelar a preexistente dispersão da realidade material, quase não-ser, à luz das ideias[70], reduzindo-se aquela a uma mera aparência –, mas que também não se identifica com a posição ortodoxa cristã, pois considera a coexistência da realidade criada com Deus Criador desde toda a eternidade, antes da queda na existência terrena. O acto criatural da queda das almas da eterna vida em Deus para a temporal vida do mundo insubsistente e corruptível do Universo visível significa uma segunda criação de Deus, que por infinito Amor se presentifica no tempo em socorro ou resgate das almas separadas que se degradam no domínio do Nada ou *menos ser*. Pela graça da *visão ginástica*, Leonardo Coimbra reconhece que a realidade sensível é necessariamente dependente do Absoluto e, por isso, é definida de forma relativa como *Nada*[71]. Num acto livre de desamor, as

[69] Rejeitando as tendências emanentistas do positivismo naturalista moderno, Eduardo Soveral defende que: «[…] não há pensador ou doutrina que não possam apelidar-se de criacionista, com excepção, talvez de um materialismo e de um biologismo, retardatários e dogmáticos, que ainda hoje negam substantiva realidade ao Espírito.» (Eduardo Abranches de Soveral, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 141.)

[70] Cf. *RHHS,* pp. 31-32 [17-18].

[71] «E assim o Universo tem dois pólos, que lhe são exteriores: um voltado para si mesmo que é o *Nada*, outro voltado para o Criador que é o *Infinito*. // Apontai a inteligência ao rumo exclusivo

criaturas afastaram-se do Ser para o Nada, na ilusão de que poderiam subsistir por si, e pela experiência da Dor e do Mal, na iluminação da Graça e nas obras boas e belas, reconhecem na paixão filosófica da Saudade a morada celeste da Origem em que as almas e os mundos viviam no fogo divino do Verbo[72].

Considerando Deus, não de uma forma estática, mas como Acto puro e pleno, que a si mesmo se cria e que através do homem, pela acção da Graça, espiritualiza a matéria em si integrada, num movimento de livre generosidade criadora indubitável, Leonardo Coimbra e Eduardo Soveral recusam assim a tese de Amorim Viana, de que a transcendência divina significa um radical alheamento do divino em relação ao espaço e ao tempo, o que remeteria para a consideração da identificação da matéria com o Não-Ser, numa visão de absoluta negatividade que impediria colocar a questão da criação e que exigiria uma renovação das almas a todo o momento numa temporalidade irreversível que implicaria a impossibilidade de uma integral vivência da eternidade[73]. Para Leonardo, a tendência materializante é *menos ser*, mas nunca Não-Ser, pois no seu entender é absurda a possibilidade de considerar um Nada absoluto. A consideração de que Deus está radicalmente fora do espaço e do tempo, através de uma inteligibilidade determinista dos fenómenos materiais, que incide na noção de cisão insuperável entre o plano espiritual e a ordem autónoma das leis naturais, impede que Amorim Viana possa admitir a intervenção miraculosa da Providência divina no mundo sensível, produzindo uma qualquer alteração na ordem dos fenómenos[74]. Estamo-nos a referir não apenas à intervenção divina na criação contínua da realidade, que inclui a extraordinária criação da realidade fenoménica, e à intervenção divina do acto misterioso da Encarnação, como também à acção de Deus através das *causas segundas*, respeitando a liberdade e autonomia temporal da sua criação, e, ainda, à prometida acção divina no tempo kairológico de recapitulação de todo o Universo na sua Glória com a ressurreição dos mortos e a espiritualização dos corpos.

A partir do testemunho da experiência religiosa acerca das comunicações espirituais e dos milagres com a finalidade de socorro, protecção e piedade,

---

das criaturas: é para o pólo do *Nada* que heis-de olhar, o *Nada* será a estrela polar do vosso destino. // Olhai as coisas ao rumo do *Infinito*: será Deus a estrela polar do vosso destino, estrela, desta vez, firme, imperecível e única, em cuja luz se hão-de apagar para ressurgirem da nova luz da esmola, todas as outras estrelas, nebulosas, mundos e coisas.» (*Ibidem*, p. 66.)

72 Cf. *J*, p. 255 [8].

73 Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 142.

74 Cf. *ibidem*, p. 140.

Leonardo Coimbra, recorrendo à mística cristã e à história de alguns santos, como Santo António de Lisboa e S. Francisco Xavier[75], reafirma a presença da vida espiritual na vida terrena como saudoso desejo da vida celeste[76] e explica que são considerados fenómenos miraculosos aqueles que excedem os poderes naturais, definindo-os em termos científicos como infinitamente improváveis[77]. Dessa maneira, refere-se à força criadora do Universo em renovada e eterna Criação como o Milagre da origem e caracteriza também como milagres todas as intervenções que elevem a realidade criada da sua tendência degradativa em direcção ao Nada, para a eminência da vida espiritual e regresso ao centro do Ser, repetindo a improbabilidade originária proporcionada por esse excesso da vida espiritual que nos abraça. Recusando a noção comum de milagre, partilhada por Amorim Viana, que o apresenta em oposição às leis naturais, Leonardo Coimbra fala de milagre em termos de excesso relativamente à nossa expectativa quanto à previsibilidade das determinações fenoménicas[78]. Porque a livre acção do excesso teleológico da realidade fenoménica se apresenta com um determinado limite, causa admiração quando essa acção excede a nossa expectativa através da produção de um fenómeno novo que nos beneficie ou prejudique e, dessa maneira, por não ser habitual, adquire o aparente aspecto de contrário às leis naturais: «Não é preciso que as chamadas leis da Natureza sejam desrespeitadas para que haja um milagre, basta que os fenómenos naturais se enlacem de molde a aparecer uma inesperada harmonia»[79].

---

[75] Cf. «Sobre a Saudade», in *OC,* vol. V, tomo II, pp. 336-337. Reconhece o autor que alguns dos acontecimentos definidos de miraculosos podem vir a ser considerados apenas como o resultado de forças naturais, que no presente são ainda desconhecidas: «Vemos que todos os fenómenos que começam hoje a chamar a atenção de certos sábios são bem conhecidos da Mística cristã, que não se coloca perante eles na atitude de indiferença da ciência, mas os tem já ordenados segundo as suas proveniências ou efeitos, como diabólicos, angélicos, miraculosos ou divinos, abstraindo, é claro, daqueles que venham a ser meramente devidos a forças naturais ainda desconhecidas, isto é, susceptíveis dum determinismo a descobrir.» (*Ibidem*, p. 339.)

[76] A vida espiritual tudo envolve: «Eis como a vida espiritual nos penetra e embebe, vivendo nós, consciente ou inconscientemente, no limiar de duas vidas. // É por isso que a sombra da Saudade é agora sem limites, pois a mede o nosso desejo de vida eterna e infinita.» (*Loc. cit.*)

[77] Sem nunca esquecer o diálogo com os pressupostos científicos da época o filósofo criacionista apresenta a sua explicação para a realidade dos milagres do testemunho religioso a partir do pressuposto de que a essência do real é o espírito criador: «De modo que não podemos definir como milagre o impossível, mas sim o infinitamente improvável, que para nós vale o mesmo. // É assim que o Universo físico, dentro das interpretações e hipóteses meramente científicas, deve ter partido de um estado infinitamente improvável tendendo para o infinitamente provável do estado final.» (*Loc. cit.*)

[78] Cf. «O problema do milagre», in *OC*, vol. II, p. 130.

[79] *Loc. cit.*

A vontade moral não deixa de se empenhar em cumprir o mundo espiritual, mas será insuficiente a sua eficiência se não penetrar na natureza, como propõe a experiência cristã, e o milagre consiste precisamente na superioridade da consciência sobre a natureza, tal como o reconhece de forma simples o pensamento comum: «Para o povo o milagre é a acção consciente duma vontade dominando as possibilidades naturais. Para os filósofos retóricos, a natureza é tudo – logo não pode haver milagre»[80]. No pressuposto de que a natureza é a tendência de desaparecimento da consciência ou afastamento do centro da Consciência-Ser, a que se opõe a nossa exigência moral que reivindica a sua soberania, o milagre apresenta-se como a revelação da consciência onde a sua presença é naturalmente precária e em desvanecimento[81]. A vida é, precisamente, o ponto por onde se dá a intensificação da consciência na natureza, daí resultando que as diferenciações que se dão no processo evolutivo, de que nos fala Darwin, não acontecem ao acaso em todas as direcções, porque, dessa forma, seria impossível a continuidade e desenvolvimento da Vida: mesmo no plano dos instintos há uma ténue presença da consciência e, por vezes, em casos especiais, os órgãos humanos que trabalham inconscientemente e à margem do poder da vontade são, de novo e milagrosamente, por ela dinamizados[82].

Estas posições que remetem para as forças criadoras como actos milagrosos de excesso ou dádiva amorosa, embora de forma distinta, afastam-se da teoria da criação de Amorim Viana, que ao referir, com Cousin, que tal como o Criador é necessário à criatura também a criatura é igualmente necessária ao Criador, compromete a liberdade e gratuidade da criação divina e a independência

---

80 *LI*, p. 300 [98-99].

81 No âmbito da experiência religiosa Leonardo Coimbra refere-se à proposta cristã acerca da soberania da consciência sobre a natureza: «Uma pedra tomba sobre a cabeça dum inocente, condenado à morte: o aparecimento pedido e anunciado duma força, desconhecida, que desvie a pedra, seria milagre ou quase milagre, conforme o grau de complicação dessa força. Se é um ciclone que passa e desvia a pedra, ainda há que apelar para o acaso, encontro de dois determinismos independentes, dando a resultante feliz. // Se nada de conhecido se revela, incidindo e convergindo, não há encontro de determinismos, mas uma força, que solicitamos e aparece suspendendo a pedra – o milagre impõe-se como o predomínio da consciência sobre a natureza.» (*LI*, p. 300 [99-100].)

82 O pensador português invoca a tradicional relação estabelecida pelos crentes entre a cura das doenças e o poder sobrenatural: «Quando a consciência reaparece, aí onde a natureza mais lhe é estranha e afastada, é o milagre que surge. // Isto explica o facto das doenças terem sempre aparecido ao religiosos como consequências de ordem moral, isto é, de consciência que se fragmenta e desperdiça, e as curas como um apelo ao invisível espiritual para que acorra com os seus poderes.» (*Ibidem*, pp. 301-302 [102].)

e autonomia de Deus em relação à sua obra[83]. O acto criador de Deus não é necessário e não diminui a plenitude divina, mas, pelo contrário, intensifica-a, ao reflectir-se nas criaturas, não de forma mecânica e determinista, mas de forma relacional em seres livres e conscientes na fronteira entre o Ser e o Não-Ser, num espaço próprio de manifestação espiritual e discurso intersubjectivo, em que a plenitude divina é antevista como autoconsciência dialogante[84]. Consciente de que é, sobretudo, neste plano da livre acção psíquica e moral que se deve situar a questão do milagre, Leonardo Coimbra, sem deixar de admitir a extraordinária e infinitamente improvável revogação das leis naturais[85], tende a conceber o milagre, sobretudo, como um excesso teleológico dos fenómenos e, ainda assim, considera que seria necessário conhecer de forma absoluta e integral a realidade natural para se poder aferir da virtude miraculosa dos acontecimentos[86]. Por outro lado, só seria concebível afirmar a total impossibilidade do milagre se se demonstrasse a integral supressão do excesso teleológico sobre a capacidade natural, o que não viria a ser feito por nenhum empirismo pela análise biológica e psíquica, nem por nenhuma filosofia crítica a partir das condições da experiência, pois até o kantismo, aquele que em melhores condições estaria para o fazer, acaba por anular a pronunciação sobre a impossibilidade do milagre no campo fenoménico ao reconhecer a acção puramente livre do plano numenal. Desta forma, é no plano do excesso teleológico que o pensador criacionista admite, de forma inequívoca, a possibilidade do milagre: «podemos dizer que o milagre é não só possível, mas até a própria fonte do Ser»[87].

Nesta ponderação de respeito pela autonomia das leis naturais não nos parece que o pensamento leonardino esteja assim tão longe das objecções

---

[83] Cf. Eduardo Abranches Soveral, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 143.

[84] Cf. *idem*, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 129.

[85] «É infinitamente improvável que os rochedos duma costa, talhados em pirâmide, a subam e vão colocar-se nas eminências apoiados sobre o seu vértice; é infinitamente improvável que o metabolismo da alimentação e divisão celular permita regeneração instantânea dum tecido destruído em parte por uma chaga, etc.» («Sobre a Saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 340.)

[86] De forma paradoxal com a sua crença nos milagres afirma Leonardo Coimbra que por esta razão da finitude do conhecimento humano «[…] vão os milagres evoluindo a par do progresso no conhecimento da Natureza. (…) A produção fonográfica excede a capacidade teleológica da matéria vulgar e, por isso, é o fonógrafo miraculoso antes que se conheça a acústica e a anterior inscrição fonográfica, que foi a teleologia realmente implicada no fenómeno. Não poderíamos nada dizer sobre a possibilidade ou impossibilidade do milagre, se não fora o princípio da continuidade a permitir a passagem ao limite.» («O problema do milagre», in *OC*,vol. II, p. 131.)

[87] «O problema do milagre», in *OC*, vol. II, p. 131.

levantadas pela reflexão desmitificadora de Amorim Viana. A diferença reside, sobretudo, na resposta ao problema que, no caso de Leonardo, recorre à noção de livre excesso do Milagre da Ressurreição da matinal Alegria criadora[88], para evitar a contraposição e radical separação entre as realidades material, psíquica, moral e espiritual. Embora o mundo físico encerre um plano mecânico com um ritmo estável necessário para a nossa acção, isso não significa a impossibilidade de interferência nesse ritmo, de seres que estejam noutro estádio de elevação moral pelo milagre de crescimento em liberdade que significa maior capacidade de harmonia e beleza: «Não haverá, em nós, uma hiperconsciência, quando colocamos o centro de gravidade da nossa vida moral no esforço duma pura fraternidade?»[89]. Só uma humanidade que tenha em si a plena concentração de consciência e vontade divina, como no caso de Jesus Cristo, pode desenvolver uma acção de integral soberania da moral sobre a natureza: Cristo passava curando os doentes pela imposição das suas mãos piedosas[90].

Mas o mundo está distante desta perfeita acção espiritual e a presença nele da consciência que advém do milagre da eterna criação é limitada e finita, pelo que a saudade da comunhão nessa plena Consciência só será saciada após a morte terrena pelo milagre da Ressurreição Universal. Só na vitória sobre a brutalidade da morte, a moral penetra integralmente a natureza e a consciência impõe definitivamente a sua soberania. Essa acção está guardada para o insondável e misterioso tempo escatológico de Deus, pelo que na vida temporal do mundo o nosso desejo saudoso de elevação espiritual estará sempre condicionado por múltiplos determinismos, entre os quais o mal físico das circunstâncias naturais e o mal moral do livre-arbítrio humano. Na interacção entre a presença da Graça e o esforço da consciência moral, em contrapor à dispersão e hostilidade do Mal a realização do Bem e da Justiça, a alma pode exceder-se em capacidade teleológica, e, dessa maneira, começar a construir na terra as delícias do céu, prefigurando nas circunstâncias terrenas da sua vida temporal o resultado da força espiritual criadora da saudosa realidade paradisíaca da Origem, que esperamos tudo recapitulará no futuro escatológico da Glória do Fim dos Tempos[91].

---

88 Cf. *ADG*, p. 45 [9].

89 «O problema do milagre», in *OC*, vol. II, p. 132.

90 Cf. *LI*, p. 302 [102].

91 Leonardo Coimbra crê na capacidade dos extraordinários excessos da vida moral humana: «Há, sim, um infinito moral para o qual se pode esforçar a consciência e onde, permanentemente e sempre, pode beber a energia, que em contínuo excesso a erga e sublime.» («O problema do milagre», in *OC*, vol. II, p. 133.)

No nosso entender, é nesta capacidade espiritual de livre crescimento em harmonia e beleza que se realiza no homem o milagre criador da saudosa Origem, pois a acção providencial de Deus misericordioso não se dá ordinariamente na realidade temporal ao nível das causas segundas da realidade fenoménica[92], mas sim ao nível sobrenatural da realidade espiritual, na Alegria e na Esperança de que no Futuro escatológico a mesma acção extraordinária e miraculosa da Criação temporal, revelada nos Mistérios da Encarnação e Ressurreição de Cristo, venha resgatar o Universo, então sim, na glorificação kairológica da sua realidade integral, que não significa anulação ou destruição, mas sim a consumação da transfiguração plenificadora.

5.3. A reintegração do mundo na presença intemporal de Deus: os enigmas da Queda, do Mal e da Morte resolvem-se pela reintegração da realidade temporal na social presença de Deus (cristianismo) e não pela negação da realidade transitória na extinção nirvânica do Todo (budismo)

Na análise da relação entre o homem e Deus, cuja plenificação se consumará na universalização escatológica do Amor, surge como incontornável o grave problema do mal ou do enigma da iniquidade, experimentado no doloroso caminho da existência. Se Deus não está ausente da sua Criação, pode consentir o mal? Recusando a solução de Leibniz, que através da Fatalidade da Lógica dos compossíveis apresenta a impossibilidade de um mundo sem mácula, Leonardo Coimbra coloca a questão em termos de Ausência: «O problema é este: por que se ausentaram as mónadas do seu coração divino?»[93]. Descrevendo o sofrimento como o sentimento da *Ausência*, isto é, ausência de Deus, Leonardo afirma que as mónadas, que se degradaram no esquecimento até quase à matéria não padecem desse sentimento e que o sofrimento das mónadas vivas é o desejo de mais e melhor *Presença*, que não se limite ao mínimo da mecânica. Assim, o Mal constitui-se como a menor Presença de Deus ou Amor universal e, nesse sentido, o sentimento da saudade apresenta-se como a possibilidade de resgate: «Vemos como que uma queda para a Matéria mas a meio caminho a *saudade* retoma as mónadas em asas de ascensão»[94].

---

[92] Considerando a noção de Leonardo Coimbra de que é «milagre o que se furta às leis da causalidade» (C, p. 218 [174]), aguardamos saudosamente o milagre da Ressurreição final em que toda a Terra é transfigurada pelo Espírito de Deus.

[93] *Ibidem*, p. 441 [260].

[94] *Loc. cit.*

Desta maneira, afirmando que a Morte aparece sempre ao lado da ascensão da vida em beleza e Amor, Leonardo Coimbra recorda e recusa as teorias do Resgate que apontam para a tranquilidade da Morte – tomada enquanto a dimensão Inalterável do Nirvana – como o fim da Evolução, significando, nesse sentido, que «a Vida veio inserir o mal do diverso onde existia o bem da unidade»[95]. Essas teses do resgate de uma decaída realidade plural para a unidade da indiferenciada e vazia quietude da origem primordial – que Leonardo Coimbra rejeita, por considerar que o Universo evolui para o convívio universal do máximo Amor e não para a Extinção dos seres na dissolução do Nada –[96] têm origem nas mitologias cosmogónicas, as quais consideravam que o mau uso da liberdade originária precipitara o homem na vida dramática do mal e do sofrimento. Neste sentido, o mundo plural era concebido como prisioneiro do pecado, da dor e da morte, sujeito à necessidade de resgate e reintegração na ordem da Unidade paradisíaca, pelas vontades que o fecundem de amor e benevolência[97].

Trata-se de uma concepção negativa e monista do Universo, que assumida pelo registo mítico da dramática e trágica vivência sagrada do real, numa imanente confluência entre o inteligível e o sensível, o divino e o cósmico, chegaria até nós, com particular destaque para o naturalismo do séc. XIX, expressando-se em propostas de solução materialistas e idealistas e em formas de religiosidade duvidosa, por remeterem o divino para a pura imanência ou por o reduzirem ao plano das ideias[98]. Na perspectiva de Leonardo Coimbra, estas propostas resultam do labor de uma razão mística pré-lógica e de uma razão lógica imobilizante e cousificante, incapazes de reconhecer que a Morte de todos os seres faz parte do movimento ascensional de acréscimo de vida em beleza e bem, e incapazes de reconhecer a imortal dinâmica e alteridade das memórias pessoais[99].

---

95 *Ibidem*, p. 442 [261].

96 Considerando que a Morte acompanha o Amor até à sua máxima consumação, constituindo-se como o sentido último da coexistência dos seres com o Ser, Leonardo Coimbra refere-se ao Fim como a Plenitude da amorosa vida social e não como uma negação da mesma: «Mas, se a consciência é, para nós, o supremo bem, não queremos este resgate e é no acréscimo do Amor que procuraremos o fim.» (*Loc. cit.*)

97 Cf. «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.

98 Cf. Cf. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2000, p. 329.

99 Referindo-se à Morte como um mal, apenas aparente, na medida em que se apresenta às consciências para lhes revelar o carácter incompleto e limitado da sua vida, Leonardo exalta a Vida trazida por ela: «A Morte aparece como o acréscimo da vida para que esta suba em beleza e as tendências ascensionais cresçam. // A morte é, pois, no planeta uma interferência da Invenção na luta contra a degradação materialista; é um bem relativo. Torna-se um mal, quando as cons-

Considerando a realidade natural do mundo físico, como princípio absoluto do ser, o monismo materialista[100] – que tinha na doutrina estóica da alma do mundo e na versão mecanicista do epicurismo algumas das suas expressões mais antigas, depois de desvalorizado durante o neoplatonismo e o cristianismo – viria a ressurgir durante o humanismo renascentista sob as formas de panteísmo vitalista, com Giordano Bruno, e de materialismo mecanicista, vindo este último a expressar-se no empirismo de David Hume e Hobbes, no iluminismo de Locke, Rousseau e Kant, e no positivismo de Comte, Herbert Spencer e Haeckel, também eles citados ao longo da obra do filósofo português. Recordemos que na sequência das investigações de Charles Darwin, que contrapunha à concepção criacionista da revelação bíblica – nos termos em que era entendida na época[101]– a teoria evolucionista da evolução das espécies e da selecção natural, e na sequência das novas teorias sociológicas do século XIX de autores como Auguste Comte, que reduziam a análise da vida social ao método científico experimental, a história da humanidade passou a ser interpretada como um processo de progressiva evolução.

Mas no âmbito do positivismo, radicado no naturalismo ilustrado[102], e ao contrário daquilo que viria a propor a filosofia espiritualista de autores como o português Leonardo Coimbra (para quem a realidade da experiência científica não se reduz aos fenómenos e a evolução significa o ascensional movimento de espiritualização do Universo, constituindo-se a morte fenoménica no regresso ao

---

ciências que por sua virtude conseguem surgir no planeta verificam o incompleto da sua vida e é então que a Morte se torna feia e pesa com a fatalidade do seu horror sobre a humilde consciência humana – pequena luz que mal se conhece logo o Vento da Fatalidade tenta apagar.» (*PFAQ*, p. 442 [262-263].)

100 Minuciosamente criticado por Leonardo Coimbra no diálogo com a obra de Antero de Quental.

101 Nos dias de hoje é consensual na exegese bíblico-teológica cristã que a concepção bíblica de criação não pretende rivalizar com a concepção evolucionista da ciência, tem apenas por objectivo afirmar a relação de profunda dependência entre o Homem e Deus, isto é, não se trata de uma teoria acerca da forma como surgiu o Universo ou do modo como surgiram os primeiros seres humanos. Cf. Armindo dos Santos Vaz, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação» in, Alberto Araújo e Fernando Baptista (Coord.), *Variações sobre o Imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 424-425.

102 Para o naturalismo ilustrado, a noção de sagrado e de mistério é associada à fase infantil do desenvolvimento cognitivo, ao preconceito e à superstição. A *razão,* não sendo contra a religião nem promovendo comportamentos ateus, irá apenas admitir, como forma de *religatio*, a *religião natural*, racional e conforme a natureza, num movimento deísta que recusa qualquer tipo de revelação divina e de mistério, nomeadamente o da Encarnação de Deus em Cristo. Neste caso a simbologia da religião revelada (Judaísmo, Islamismo e Cristianismo) com a sua linguagem mito-poética é interpretada como simples projecção da subjectividade humana (Espinosa, Feurbach, Marx, Freud) e fica reduzida a uma fonte de superstições que gera fanatismo e intolerância.

infinito da origem amorosa criadora)[103], o verdadeiro conhecimento só poderá resultar da observação empírica da realidade através do estabelecimento de leis universais que contribuam para o aumento do progresso social e individual. No âmbito deste positivismo, também se constitui, nas formas de configuração do real, para além de um vago deísmo, um moderado panteísmo naturalista em que a razão crítica reivindica para si a verdade absoluta, dando origem à proposta de uma religião sem *mysterium fascinans* e sem revelação simbólica, porque brota da fonte mesma da natureza e da razão[104].

Neste ambiente, de diálogo e confronto crítico, vai-se desenvolvendo o *idealismo naturalista* português de autores como Amorim Viana, Antero de Quental, Oliveira Martins, Teixeira de Pascoaes, que na esteira de Leibniz, Schelling, Hegel e Hartman, recusa o conhecimento científico como o supremo e definitivo. Sem se deixar aprisionar pelas antinomias entre matéria e espírito, evolução e finalidade, determinismo e liberdade, este *idealismo naturalista* considera-as como tese e antítese, que têm na razão a síntese, constituindo-se numa posição naturalista que recusa o materialismo e o positivismo, indo construir a sua confluência panteísta entre o sensível e a sua religiosidade deísta, sobretudo no panteísmo vitalista de T. Campanella e G. Bruno[105]. E é no diálogo com estes autores que se desenvolve o ideorrealismo criacionista de Leonardo Coimbra, que recusa as expressões naturalistas, comuns no Idealismo e em alguns credos religiosos, como o Budismo e o Hinduísmo, os quais

---

[103] Explica Leonardo como, após negar a realidade absoluta da Morte, que se traduziria na interrupção completa do movimento ascensional, considera que após a degradação na matéria, a morte constitui-se para as almas um regresso à fonte da lembrança e do amor: «Morrer é aqui regressar ao infinito de onde partiram pela impossibilidade de, no exílio em que se encontravam, realizarem mais a finalidade de Amor que os trouxera. // Sim; já vimos que toda a vida é um compromisso entre duas tendências, a ascendente e a descendente. // A Morte verdadeira seria a derrota completa da tendência ascensional; a Morte fenoménica é retirada das tendências ascensionais inferiorizadas na luta para que cheguem novas forças de espiritualização.» (*PFAQ*, p. 442 [263].)

[104] Cf. Eugenio Trías, *La edad del espíritu,* p. 418. Explícita Eugenio Trías que Kant apresenta, neste âmbito, uma fé racional, extraindo dela «[…] las ideas de totalidad e infinito especificadas en trés grandes áreas generales: la idea de espíritu finito, o de alma racional, cuya área es la psicología racional; la idea de naturaleza como totalidad, cuya área es la cosmología; y la idea de Dios, o espíritu infinito, cuya área es la teología racional.»(*Ibidem*, p. 428.)

[105] Neste âmbito situa-se o racionalismo deísta de Amorim Viana, que à semelhança de Kant, apresenta uma racionalização da fé, tentando superar a atitude teológica que condena a autoridade da razão e a atitude dos naturalistas que incompatibilizam a física e a metafísica, recusando qualquer tipo de naturalismo que se traduzisse em formas de mecanicismo e materialismo, e continuando a tradição reflexiva da «alma lusíada», que na perspectiva de Teixeira de Pascoaes, encerra a confluência do elemento espiritualista com o elemento naturalista. Cf. Pedro Calafate, «Naturalismo em Portugal», in *LOGOS*, Vol. 3, Lisboa, Verbo, 1991, cols. 1070-1072.

têm como principal característica, não estabelecer uma alteridade entre Deus e as criaturas, explicando a decaída realidade plural e finita como sendo a própria evolução interna do Espírito Absoluto, tal como se desenvolve no sistema fechado de Hegel. Um sistema evolutivo, que substitui a acção criadora e providencial de Deus por um devir imanentista e anti-teológico, sem lugar para a relação pessoal entre o Mistério de Deus e os mistérios dos homens. É em torno do problema do *mal* e do mistério do seu consentimento por parte de Deus, que se vai centrar a síntese filosófica de Leonardo, procurando responder por que razão Deus consentiu que as mónadas caíssem do seu seio de amor e de que forma se dará o resgate:

> Aqui é que o mais grave dos problemas se enraíza: é o problema da individuação satânica. Os indivíduos eram subconsciências de Deus, viviam em pleno Amor; como se afastaram desse seio de Amor e como não lhes foi prestado pronto socorro? Mistério, a que só com outro mistério poderemos responder: Deus, por um excesso de amor e confiança deixou-se trair; daí o Mal e a Noite negra em que a própria luz estremece e vacila.[106]

A filosofia de Leonardo Coimbra concebe a origem do Universo como um Paraíso Celestial de Vida unitária das consciências na Consciência-Deus, mas onde a Queda original[107] introduziu o exílio terreno, o sofrimento e a morte. Contudo, na sua perspectiva «as consciências, ou as almas são plenas realidades eficientes, inatingíveis na sua pura essência espiritual pelas dores e maldade da aparência temporal»[108], e, nesse sentido, percorrem a vida numa aspiração saudosa do infinito criador. No sentimento saudoso dessa perfeita relação amorosa primordial, a humanidade, através de movimentos filosófico-religiosos como o epicurismo, o cepticismo, o socratismo, o estoicismo, o zoroastrismo, o hinduísmo, o budismo e o cristianismo, realiza uma reacção total da vida em sensibilidade, vontade e inteligência para salvar o mundo através da purificação das vontades egoístas, da negação da separatividade do pluralismo da ilusão e da aparência. Mas neste contexto, levanta-se uma outra questão: «Se as almas existem por si, elas irão para o nosso Espaço, animando outros corpos, para

---

106 *PFAQ*, p. 443 [265-266].

107 Leonardo recusa pensar a criação do mundo no tempo a partir do nada (*ex nihilo*) e dessa maneira é obrigado a admitir que a passagem das almas da eternidade para o mundo corruptível se deu por uma queda separatista que fez surgir o universo visível. Cf. *J*, p. 256 [10].

108 *ADG*, p. 114 [119].

fora do nosso Espaço e para sempre desligadas dele, ou para fora, mas com possibilidades de manifestação dentro desse Espaço.»[109]

De acordo com Leonardo Coimbra, as respostas a estas questões são diferentes ao longo da história da humanidade: para os homens primitivos, as almas desaparecidas continuam a fazer parte da família, estando presentes nos momentos importantes da doença, da caça, da guerra e dos negócios, mas pertencem a outro espaço, sendo as suas manifestações ténues e insubsistentes; para os povos da velha Índia, as almas percorriam um ciclo de vida animando corpos diferentes até ao momento da libertação final com o regresso à Unidade original, doutrina que foi recebida pelos pitagóricos e que ainda hoje é seguida em algumas religiões[110]; para a tradição ortodoxa judaico-cristã, as almas vão para o céu ou para o inferno, de acordo com o mérito ou demérito das suas acções, aguardando o divino juízo final da última vinda de Cristo na esperança da salvação universal e eterna, podendo, no caso dos santos, intercederem a Deus pelos que ainda estão neste mundo; no caso do budismo, o resgate das almas significa a sua definitiva libertação para o desejado estado de Extinção – significado pelos termos *nirvâna* (em sânscrito)[111] ou *nibbâna* (em páli)[112] –, que, como reconhece Leonardo Coimbra, significa pôr termo ao ciclo dos nascimentos e das mortes, dissolvendo-se o indivíduo na indescritível quietude originária da Unidade essencial[113].

Acompanhando o pensador português no diálogo comparativo entre a redenção concebida pelo cristianismo e a libertação proposta pelo budismo,

---

[109] *Ibidem*, p. 116 [121].

[110] Neste caso diz Leonardo que «em cada indivíduo a consciência seria um ponto central duma vasta realidade, normalmente oculta, e que, por vezes, irrompe à luz da superfície.// Não só haveria em cada consciência um prolongamento misterioso, mas a riqueza da memória não se teria perdido, permanecendo virtual e pronta, em certas condições, para uma segura actualização.» (*Loc. cit.*)

[111] Uma parte do Pequeno Veículo (budismo *mahâyânico*) e a quase totalidade do Grande Veículo (budismo *hînayânico*) transmitiram-se na Índia em sânscrito, a antiga língua da revelação védica. Cf. Môhan Wijayaratna, «O budismo nos países do theravâda», in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*, *op. cit*, pp. 443-445.

[112] Idioma em que foi consignado o *corpus* canónico (tradição clássica do Theravâda), bastante próxima daquela que o próprio Buda devia falar. As regiões do Theravâda formam actualmente um todo relativamente homogéneo – Sri Lanka (Ceilão), a Birmânia, a Tailândia, o Laos e o Camboja, mais as regiões chinesas de população *tai* e alguns distritos do Bangladesh – mas a diversidade das escritas utilizadas para as anotações e as pronúncias locais divergentes impede uma verdadeira comunicação entre os budistas destas zonas que têm como cânone búdico o «Triplo Cesto de Flores». Cf. *ibidem*, p. 430.

[113] Cf. «Louvor da liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105; Cf. «O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 451.

verificamos que, no caso da religião oriental, trata-se de uma concepção de morte e resgate, incompatível com a noção análoga cristã do Paraíso Celestial ou Reino dos Céus (relação de comunhão entre os homens e Deus), estado limite da evolução das almas que se constitui na relação cósmica social da companhia divina. Para a sua filosofia, inspirada na Razão mistérica da matriz judaico-cristã, não é compreensível que o *eu* se possa dissolver em alguma coisa de absoluto. Daí a crítica que o autor faz ao cousismo da *eleática* Razão de Antero de Quental[114], que o conduz a um budismo de clara sedução contemplativa e imobilizante, em que o Espírito apreendido de forma absoluta na razão aparece como a verdadeira realidade, num movimento que sem deixar de reconhecer a pluralidade das consciências não consegue vencer de forma definitiva a evolução imanentista e naturalista, que no seu processo dialéctico de espiritualização do Universo conduz cada alma, da maligna dispersão plural para a fusão na unidade do Absoluto divino:

> O seu drama divino é individual; por uma directa sobreposição de Deus ao eu é a fusão deste na formidável quietude daquele. Faltou-lhe a interposição dum nós dum fraterno plural, que é a própria experiência, mas que sempre se furta às tendências monistas da razão. A função *imobilizante* da Razão (função psicossocial) levou sempre Antero, encantado pela dialéctica do realismo idealista pós-Kantiano, a tomar do real a feição *cousa*, como a mais própria às definições fixistas de identidade substancial e variedade de atributos ou modos.[115]

Mas se no alegado budismo ocidental auto-definido por Antero, a que Leonardo Coimbra prefere chamar de cristianismo reformado, podemos reconhecer um movimento, menos imanente que o de Schelling[116] – que se eleva até à ideia de libertação transfigurada em pura atracção do Amor, cuja realidade absoluta é identificada com Deus –, na dinâmica de ascese libertadora configurada pelo budismo ortodoxo não existe a referência específica nem a uma Alteridade nem a uma Unidade com semelhante significação. O budismo encontra na passividade e quietude interior a fórmula de salvação, dando continuidade ao desenvolvimento da via negativa, característica de todo o pensamento oriental[117]. Neste sentido, embora alguns autores considerem que o aparente *niilismo* de algumas noções, como, por exemplo, a de *nirvana* (extinção), não seja de

---

[114] Cf. *PFAQ*, p. 360 [70].

[115] *Ibidem*, p. 361 [71].

[116] Cf. *PFAQ*, p. 372 [98].

[117] Cf. Heinrich Dumoulin, «Excursus on Budism», in *Commentary on the Documents of Vatican II, III,* London, ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968, pp. 145-150.

carácter metafísico e que em todas as variantes do budismo se pode encontrar uma orientação para a transcendência, isso não significa uma necessária referência a Deus ou aos deuses. Isso é justificado, com certeza, pelo facto de Buda, preso a uma cosmologia que não concebe a ruptura entre o transcendente e o imanente e a diferença entre o divino e o natural, contemplada no movimento cristão de dessacralização[118], não ter conseguido conciliar os absurdos do mal e do sofrimento, que observara entre os seres vivos, com a noção de uma suprema entidade divina criadora, boa e providente.

O budismo rejeita, em geral, uma doutrina sobre Deus e, por isso, enquanto os místicos cristãos e os muçulmanos encaram as suas experiências como uma espécie de contacto ou união com Deus, Buda não entende assim a sua iluminação, embora não a deixe de considerar uma ascese espiritual, com vista a um estado que o deixe imune das contingências e angústias terrenas. A sua percepção do transcendente, pelo estado de *nirvana* que atingiu, é, tão só, entendida como uma experiência permanente de paz e sublime apagamento, por contraste com a contingência, a tristeza e a insatisfação da existência empírica[119], reafirmando a insuficiência radical deste mundo mutável de existências sofridas e transitórias, cuja superação só é possível com a suprema e pacífica diluição no Todo.

Em oposição ao panteísmo de Hartman e Spencer, que nas palavras de Jales Ribeiro, não passam de formas de divinizar o Infinito à maneira bramânica e budista[120], Guyau afirma que é a essência do Homem que exprime a unidade substancial do todo, aplicando a filosofia da evolução às cosmologias religiosas, restaurando a ideia de um Todo não criado, uno e imanente, dado na essência de cada indivíduo, que evolui na natureza em geral, apelando à unidade substancial do mundo e à solidariedade de todos os seres que partilham o mesmo destino essencial da vida e da morte. De acordo com Guyau, esta noção de que a morte

---

[118] Revelando um certo grau de dessacralização e desmitifcação, a experiência divina que a linguagem mito-poética cristã exprime – em consonância com a desmitificação também realizada pelo pensamento platónico e aristotélico –, não se dá num registo de imanente indiferenciação cósmica, que de certa maneira seria mantida pelas religiões orientais, mas num registo de aliança histórica de comunhão de um Deus pessoal com o seu povo que vive num mundo autónomo com leis próprias e à disposição da organização e criatividade humana de acordo com a sua liberdade e responsabilidade. Na realidade Gn 1,3 é uma desmitificação radical: não existe copulação entre deuses. Se Deus toca alguma vez na criação é a tangente e esse ponto é a palavra: «Deus disse: «faça-se luz». E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas» (Gn 1,3-4).

[119] Cf. Niniam Smart, *The Religious Experience of Mankind*, London, Fontana, 1971.

[120] Cf. Henrique Jales Ribeiro, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in *Biblos*, volume II, série II (2004) p. 244.

é a absorção do indivíduo pelo Todo, ou a fusão com a Unidade essencial, pressupõe conceber esta última, não como uma substância infinita abstracta, mas como a memória cósmica e universal da essência de cada indivíduo, ou seja do conjunto daquilo que cada pessoa, pelo conhecimento e interiorização da sua vida contribui para o conhecimento desse Todo, permitindo-nos concluir a real inexistência da morte em termos metafísicos[121]. Em relação a este assunto, Henrique Jales Ribeiro afirma que Leonardo Coimbra, na sua obra *A Morte*, subscreve inteiramente a teoria de Guyau e as implicações panteístas neo-budistas da mesma, que se manifestariam nos seus textos até ao período da conversão ao catolicismo, apontando para uma noção de *nirvana*, monista e naturalista[122].

No entanto, como temos verificado, a reflexão de Leonardo acerca da memória pessoal e do pluralismo ontológico, fundamentada numa concepção do Ser como sociedade e inventiva dádiva e convívio[123] – já apresentada na obra *A Morte*, de 1913, e retomada nos anos seguintes, com particular destaque para as obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916, e *O pensamento Filosófico de Antero de Quental*, de 1921, onde esta contraposição com a indiferenciação budista é exposta de forma aprofundada – é demonstrativa da sua permanente distância em relação ao pensamento budista ou neo-budista, assente em interpretações monistas do real e em visões negativas e ilusórias das existências, e demonstrativa da sua distância em relação a uma teoria como a de Guyau, que aponta para o monismo de uma memória cósmica. Interpretações estas que não se compatibilizam com a noção criacionista de socorro divino, que não abandonando o mundo, se empenha em salvar todas as mónadas, incluindo aquelas que dos caminhos divinos desceram à escuridão animal e ao esquecimento da matéria bruta. Na afirmação de uma solidariedade universal, proporciona a elevação ao estado humano e, neste, à companhia divina das almas[124].

---

[121] Cf. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902, p. 472 e ss.

[122] Cf. Henrique Jales Ribeiro, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in *op. cit*, p. 244.

[123] Cf. *ADG*, p. 122 [132].

[124] Perante o pedido de socorro dos seres Deus respondeu no seu Amor: «Eles pediram socorro nas trevas em que se perdiam e o socorro chegou em labaredas de Amor, que incendeiam os astros do firmamento e (se o número valesse) milhões de almas, legiões angélicas voam e cantam em procura dos cegos vagabundos, transviados dos caminhos do Amor. // O socorro entranhou-se em toda a profundidade da desgraça e foi levada companhia às almas mais afastadas; daí a ascensão que é a névoa desta vida, as asas que sempre nos comovem na liberdade ascensional dos seus rumores. O animal fez-se homem, o homem é, em sonho, um vago remover de asas angélicas. // Tão fundo penetrou o socorro que a matéria se animou e subiu em luz, em calor, em vida à fronte do homem em saudoso exílio do seu sonho angélico!» (*PFAQ*, p. 444 [267-268].)

Apesar da ingratidão e do pecado que geraram as trevas, Deus, que é puro Amor e Memória, não abandonou os seus filhos, e levando o seu socorro ao Nada do total esquecimento, através da mecânica, que é o último reduto da Vida[125], inundando o Universo da sua Presença em torrentes de verdade e bondade, permite que as almas, que se volverem para esse Sol, se tornem divinas em cânticos de Luz e Alegria[126].

Este percurso purificador das almas pela existência – que Leonardo descreve como uma experiência do Mal, que é menos Amor, a menor Presença de Deus e o encontro com a Morte, proporcionando a ascensão para mais vida e mais amor[127] – é concebido pelo budismo como a continuidade do ciclo de transmigrações. No entender de Leonardo é uma hipótese[128] que implicaria sermos como uma espécie de canais duma memória ou consciência infinitamente mais rica, em que as almas não se perderiam e continuariam de evolução em evolução pela vida do Espaço: uma hipótese que «encontra o obstáculo da nossa moral, reclamando o mérito e a responsabilidade como qualidades exclusivas da multiplicidade psíquica»[129]. Nesta concepção da vida das almas, teríamos de admitir que a anterior é oculta, sendo esquecida em cada pessoa, o que significaria perder as almas, ou admitir que cada vida espiritual determina a vida seguinte, tal como é seguido pelo ciclo budista das almas, em que os *kamma* ou actos numa vida condicionam as vidas seguintes, se entretanto o ciclo não for interrompido pela ascese *nibbânica*. Nesta configuração, o mal e a miséria de uma vida podem ser justificados pelos actos maus cometidos em vidas anteriores, o mesmo se passando com as vidas boas. Leonardo considera tratar-se de uma bela e responsável moral, inserindo-se na ideia de um Universo que é uma obra dinâmica de progresso e justiça, acrescentando

---

[125] «Os últimos seres corriam ao esquecimento, ao Nada; mas o socorro foi até cingir de novo todas as mónadas afastadas e na última linha do afastamento repassa ainda o abraço divino.» (*Ibidem*, p. 444 [268].)

[126] Cf. *loc. cit.*

[127] Na preocupação de mostrar carácter libertador da Morte para a vida iluminada do Amor divino, Leonardo Coimbra, e por contraste, acaba por descrever o carácter frágil e sofredor da vida das almas pelo mundo: «A Morte será bela e a alma alargada num sorriso crescerá como as águas contentes das levadas cantando para morrer. // E como águas tombadas do Céu, que atravessem o planeta, para de novo e do outro lado, abrirem em asas de névoa de encontro ao fogo em que se precipitam, também atravessem as almas a terra de dor e negrura para do outro lado surgirem radiosas em seu manto de luz incandescente!» (*Ibidem*, p. 445 [269].)

[128] Cf. Depois de fazer uma consideração histórica acerca da concepção de alma no homem primitivo e na velha Índia, reflectindo sobre o sentido das transmigrações, Leonardo tem o cuidado de clarificar que «Tudo isto não demonstra a transmigração das almas, serve apenas para lhe conquistar o direito da hipótese.» (*ADG,* p. 118 [125].)

[129] *Loc. cit.*.

que «Uma sociedade de crentes desta doutrina teria necessidade de praticar a máxima fraternidade e o mais cuidadoso amor, porque a miséria e a desgraça existindo seriam possibilidades abertas perante os novos nascimentos»[130].

Mas, por outro lado, o imanente e monótono ciclo dos sofrimentos e do envelhecimento, impossibilitando o acesso à perfeição desejada, também não seria quebrado, e para corrigir esse aspecto, como recorda Leonardo Coimbra, é introduzido no hinduísmo o pacífico repouso do *nirvana*[131], que para o filósofo português também significa o aniquilamento das formas do mundo e das consciências[132]. Se a mais alta e funda realidade do Universo não for concebida como social, os indivíduos não passam de aparências transitórias, e morrer significará a diluição na Unidade abstracta do Ser ou na unitária Memória cósmica impessoal, realidades que Leonardo rejeita em absoluto[133]. Isto tanto acontece com o realismo da aparência, onde o indivíduo só existe como parte do todo, como acontece com o idealismo de Kant, tal como se pode comprovar pelo pensamento do seu discípulo Schopenhauer, que dissolve os indivíduos numa Unidade que, não sendo a material abstracta dos materialistas, é a de uma Vontade única e contínua (vontade como essência do Ser)[134]. Para Leonardo Coimbra as consciências são realidades comunicando da universal sociedade que é o Ser e, por isso, o *nirvana* não responde à ansiedade com que o homem procura um lugar das almas em que não haja perda da memória pessoal e o tempo não seja entendido como uma ilusão que tenha por oposto a realidade de uma eternidade adormecida, porque o tempo

> é já a vitória da consciência sobre o corpo, da ligação que se conhece e estima sobre a unidade inconsciente. // Será em eternidade, a memória perfeita e absoluta, foco da realidade donde dimanam os abraços que a unem, a conservação de tudo o que existe com universal e substancial existência. Como Deus é a fonte e a harmonia do Mundo, é a eternidade, a origem e a sentinela do Tempo.[135]

---

[130] *ADG,* p. 118 [126].

[131] A contínua existência de uma vida cheia de injustiças e brutalidades levou a que se desse um termo a esse eterno ciclo: «Foi o que na velha Índia pensou ÇaKia-Mouni e deu, por termo ao ciclo de vidas mortificadas de insatisfeitos desejos, tantalizadas de inacessível perfeição, o pacificado repouso do Nirvana.» (*PFAQ*, p. 119 [127].)

[132] Cf. *ADG,* p. 119 [127]. Pergunta Leonardo: «Para onde vão as almas? Para o Nirvana, isto é, para o seu nada.» (*Loc. cit.*)

[133] Cf. *ibidem*, p. 120 [128].

[134] Cf. *ibidem*, p. 120 [129]. «O realismo platónico, realismo das ideias, que deu na Idade Média o problema dos universais, deveria ter permitido a Schopenhauer uma situação capaz de não soçobrar perante a morte, apagando as consciências no vasto silêncio do Nirvana.» (*Ibidem*, 122 [131].)

[135] *Ibidem*, pp. 124-125 [136].

Leonardo Coimbra refere-se ao budismo como uma das atitudes de vida que pretende salvar o mundo do mal[136] e da dor, e, nesse sentido, vai estabelecendo comparações com a atitude análoga do cristianismo que, no seu entender

> oferece o exemplo vivo do homem-bondade, negando o mal e a dor pela afirmação da pura fraternidade da nossa origem divina, ressuscitando em si e no seu exemplo a primitiva liberdade inocente, reintegrando, ao termo, o mundo, degradado pela queda da liberdade originária, no seio divino, em pura e livre dádiva de amor.[137]

Esta queda enclausuradora da liberdade humana, apresentada pelo mito judaico-cristão do *Paraíso perdido* e fixada na estrutura essencial do *credo* pelas noções de criação, queda, providência e redenção, não é a do deicídio original[138] ou da cisão na Origem[139], representada pelos mitos mesopotâmicos e pelos mitos gregos. Segundo esta perspectiva, o mundo teria sido feito com o sangue dos deuses derrotados no combate épico primordial e, por isso, estaria possuído pelo mal e pela desordem de que o homem seria apenas vítima. A queda do mito bíblico tem um fundamento ético, na medida em que resulta da acção livre do homem[140], e deve-se ao facto de a configuração do real, apresentada

---

[136] Leonardo Coimbra recorda que na época moderna se pode encontrar esta ideia da libertação búdica da negação na filosofia de Schopenhauer, bem como a noção de mundo pecaminoso e mau, exigindo o resgate da acção amorosa no pensamento de Renouvier. Cf. «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.

[137] *Loc. cit.*

[138] Como refere Afonso Botelho «A visão judeo-cristã do mito não pode compreender este deicídio primordial, excepto se entregar a paixão de Cristo à mesma indiferença geradora, o que é contraditório do acto amoroso da Criação.» (Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 109.)

[139] Leonardo Coimbra recusa, do ponto de vista ontológico, em situar-se na continuidade da heterodoxia de Sampaio Bruno, que contrapõe ao dogma cristão da criação o tema da misteriosa cisão, princípio lógico sem o qual se tornaria impossível inteligir a alteridade, e que, de acordo com José Marinho, funda ontologicamente todo o existente no «insubstancial substante», que pressupõe um fundo de enigma, supostamente continuando a nossa tradição cultural do «encoberto» (cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. 118-120), e apresenta a perspectiva cristã da criação, possibilitando, de certa maneira, a intelecção da alteridade a partir do tema da relação trinitária originante, num sentido de recapitulação integral da Realidade como Irracional, Liberdade, Mistério ou Razão cósmica, que terá na *razão experimental* a sua expressão relacional humana.

[140] A narrativa de Génesis 2,4b-3, 24 é apresentada como uma novidade em relação à narrativa babilónica de *Enuma Elish*, na medida em que a criação do Homem resulta do sopro do espírito do Deus único omnipotente e não da mistura da terra com o sangue dos deuses maus derrotados no combate épico. Nos mitos primordiais a Humanidade é considerada má por natureza, porque a sua criação é uma consequência da queda primigénia e da luta intradivina, resultando assim da necessidade dos deuses bons se livrarem dos deuses maus e, nesse sentido, os homens não são culpados mas vítimas de uma geração realizada a partir dos restos dos deuses maus, sendo a vida

pela visão cristã, fundamentar-se na noção de acto criador amoroso do Deus único, absoluto e transcendente, não sendo o devir do mundo uma emanação dessa eventual ruptura primigénia. Esta dimensão positiva está bem vincada, não só no relato da criação, apresentado pelo livro do Génesis, em que no fim da criação das várias realidades surge a repetida expressão «e Deus viu que era bom»[141], mas também, e, essencialmente, nos mistérios centrais da *encarnação* e da *ressurreição da carne* para dizer que a libertação do homem, depois da morte, passa, não pela negação da matéria e pela negação das emoções, mas pela redenção, não só do próprio corpo, através da sua espiritualização[142], mas também de toda a criação, tal como admite Leonardo Coimbra ao afirmar que «Um dia o planeta espiritualizado passeará no Infinito uma humanidade pacificada e bondosa, erguendo ao alto a luz eterna da Consciência»[143].

No entanto, Leonardo Coimbra, no início das suas reflexões acerca do *espírito do cristianismo*, considera que, sob o ponto de vista metafísico e moral, uma parte da teologia cristã aparece face ao helenismo como um renascimento do orientalismo hindu, porque a apresentação da necessidade do homem se libertar do caótico mundo sensível, sujeito ao erro e dominado pelo pecado e pelo mal, resultante da desordem introduzida no estado adâmico pela desobediência do homem à lei de Deus, tem algo de comum com a perspectiva em conceber o mundo como algo sem valor ou mera aparência e como lugar de sofrimento, em que para superar a dor se impõe ao homem a absoluta interiorização, a desmundanização e o desprendimento de todas as coisas.

Neste sentido, o pensador criacionista afirma que também o cristianismo, descuidando os seus verdadeiros e originais princípios, terá introduzido o desespero de uma opção violenta em face do trágico dualismo da vida sensível e mortal e da vida intelectual e eterna[144], naquele que afirma ser um pacífico ambiente helénico de amor pela natureza. Descreve, assim, que a cisão efectuada no alvor do pensamento grego entre real sensível, efémero e imperfeito e real inteligível, fixo e perfeito, encerrava uma fácil relação e comunicação, tal como o ilustram as

---

uma tragédia em que o homem sofredor se revolta contra o seu destino. Cf. Joaquim Carreira das Neves, *A Bíblia, o livro dos livros I*, Braga, Editorial Franciscana, 2007, pp. 142-143.

141 Cf. Gn 1. A expressão «viu que era bom» faz parte do projecto de Deus. Trata-se da atribuição de um valor ontológico de bondade à criação que atinge o seu ponto culminante em Génesis «[…] Façamos o homem à Nossa imagem, Nossa semelhança.» (Gn1,26) A palavra Homem – Adam – (singular colectivo) designa o género humano que não é simplesmente um instrumento de Deus na terra , mas que tem algo que se assemelha a Deus – e todo o cosmos aparece em função dele.

142 Cf. 1.ª Cor, 15, 35-55.

143 «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 111.

144 Cf. «O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 450.

diversas mitologias. Sem deixar de reconhecer que é no helenismo de Parménides, Melisso e Zenão de Eleia que aparece, em pleno florescimento, a noção de que o movimento, o sensível e o diverso, são realidades ilusórias e aparentes, Leonardo Coimbra considera tratar-se de um incidente da Razão lógica, que no seu esforço de compreensão vai tomar o inacessível ideal de identidade como a verdadeira essência do Ser, levando a que a razão científica, no seu esforço de racionalização, se mova entre os limites da identidade pura do absoluto monismo (racionalismo dogmático) e a pura diversidade do absoluto pluralismo (cepticismo)[145]. Mas Leonardo está convicto que estes opostos são apenas fenómenos da inteligência discursiva e que nas camadas mais profundas do espírito e da alma, nomeadamente no plano da acção moral e da experiência religiosa, existe um equilíbrio quase perfeito na vida helénica entre o céu e a terra, pelo que a consciência da comunidade não é perturbada pela voz solitária dos filósofos[146].

Ao contrário, religiões como o cristianismo e o budismo vão estender estas noções à vida integral das pessoas, propondo a reacção de forma ascética, pela sensibilidade, vontade e inteligência, contra a pobreza, as doenças, o envelhecimento e a morte, associando estas à pluralidade ilusória deste mundo, que tem de ser negado e transposto. No caso do cristianismo negativista, o mundo passa a ser entendido como o lugar do segundo nascimento em Cristo, pelo baptismo, em que os homens recebem a Graça para lutarem contra as forças de Satanás, que a todo o custo procuram impedir a instauração do reino dos céus. Esta desvalorização do mundo mortal, à semelhança do que era feito pela doutrina persa, é acentuada em muitos períodos da história do cristianismo, insistindo num dualismo que promovia o combate contra este mundo de sombras a favor do verdadeiro mundo celestial, e como salienta Leonardo Coimbra, estas formas de heresia viriam a exigir a intervenção esclarecedora de autores como St.º Agostinho[147]. Para o cristianismo originário, que Leonardo faz questão em recuperar, a libertação do homem dá-se, não pelo combate contra este mundo terreno para ganhar o mundo celestial, mas pela colaboração com Deus na criação e ordenação deste mundo, unidos na oração e no amor de Cristo, esperando serenamente a Morte como total libertação, em que os homens serão redimidos pela comunhão em Deus, de acordo com as suas acções e preservando a sua identidade[148].

---

145 Cf. *loc. cit.*

146 Cf. *ibidem,* pp. 450-451.

147 Cf. *ibidem*, p. 452.

148 Cf. *loc. cit.* Como explica Leonardo Coimbra «O verdadeiro espírito do cristianismo é o puro amor, tudo amando, tudo compreendendo, tudo sabendo perdoar» (*ibidem*, p. 453), não sendo

Deste modo, Leonardo Coimbra, ao comparar o cristianismo e o budismo, no âmbito deste movimento de ascese libertadora do fatalismo cósmico e social, critica a forma como a religião cristã se reconheceu a si mesma em alguns períodos históricos, ao ceder a uma visão dualista e pessimista do mundo, cuja raiz situa no pensamento oriental hindu e à qual o budismo procurou dar solução, constituindo como alternativa a antagónica posição monista. Assim, recuperando os ensinamentos daquilo a que chama o *cristianismo originário*, vai começar a destacar o que, efectivamente, distingue e opõe estas duas configurações religiosas da experiência, encontrando nas noções de Cristo, de convívio cósmico e de razão experimental a solução dialéctica e integral para as antinomias racionais entre o transcendente e o imanente, o uno e o múltiplo, o idêntico e o diverso. Um pensamento que rejeita a razão pura, eterna e imóvel de Descartes e o formalismo da modernidade neo-kantiana, em favor de uma razão criacionista dialéctica experimental, que estabelece um abraço de unidade entre a razão científica e a razão metafísica, procurando a resolução de todos os contrários pela afirmação de uma unidade fundamental do ser e do conhecer, do querer e do julgar, do conhecer e do amar.

Contrapondo ao mito cristão da criação do mundo *ex nihilo* [149], também recusado por Leonardo Coimbra, e contrapondo à revelação da transcendente omnipotência de Deus, as doutrinas da eternidade do mundo e da fusão ou absorção do indivíduo no seio do todo, o budismo ortodoxo, em sentido geral[150], concebe a existência humana como um episódio na série eterna de nascimentos e mortes, da qual só é possível a libertação por uma redução ascética e mística do indivíduo ao *nirvana*. De acordo com a interpretação monista e panteísta do séc. XIX, esta concepção significa a redução do individuo ao Nada ou ao

---

compatível com acções onde impere o ódio, a ambição e a calúnia. A Igreja que seja oração e obras de caridade é a forma visível do oculto, mas presente e vivo, coração da divindade. Cf. *loc. cit.*

149 O cristianismo heterodoxo de Leonardo Coimbra assenta na ideia de acção criadora contínua de Deus, a qual implica pensar numa dupla criação: a Criação Original da coexistência eterna das consciências com Deus-consciência e a segunda criação do Universo sensível e dos corpos da terra e dos homens. De facto, na perspectiva de Leonardo, as almas sempre viveram em Deus e atravessam esta terra em exílio para regressarem ao seio de Deus, pelo que o seu destino é terem «a exultante plenitude da cósmica consciência social.» (*ADG,* p. 124 [136].)

150 Não nos podemos esquecer que o budismo assume diversos contornos e representações de acordo com a cultura em que se desenvolveu, não existindo escrituras universalmente reconhecidas. Para além de não haver uma língua sagrada comum, também não há uma autoridade religiosa geral, não há dogmas com definições gerais e obrigatórias e as modalidades de implantação diferem de país para país. Cf. Jean-Noël Robert, «O Budismo, História e Fundamentos», in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*, *op. cit.*, p. 430.

Não-Ser[151], a qual se pode traduzir por uma experiência *nirvânica* vazia de conteúdo, não só afectivo e moral como também metafísico ou intelectual[152]. Esta visão, comum na época, está presente em Oliveira Martins quando, a propósito de Antero de Quental, diz que para a metafísica contemporânea o Não-Ser é a essência de tudo o que existe, porque o Universo é constituído por realidades transitórias que apenas se tornam realidades racionais quando aparecem despidas dos acidentes, e, como é pelos acidentes que nós as conhecemos, a realidade, verdadeiramente em si, é Nada[153].

Leonardo Coimbra recusa esta posição de reduzir o Absoluto de Antero ao Nada, porque o facto do poeta-filósofo açoriano apresentar a sua metafísica em torno da antinomia entre o *Absoluto*, que subsiste, e a realidade *transitória*, não quer dizer que, pela simples negação das modalidades da experiência transitória, se possa fazer do Não-Ser o verdadeiro Ser. No seu entender, esta ideia tem por base a convicção de que o Absoluto só seria atingível para lá da negação activa do real que é fonte de ilusões, a qual se deve à divisão kantiana entre *essência* e *aparência* e à sua convenção de que o verdadeiro Ser é aquele, inacessível, que está para além daquilo que dele aparece pelo véu do Tempo, de forma transitória, às nossas formas de sentir e de pensar[154]. Leonardo Coimbra contrapõe à categoria de *Tempo*, que nos dá o que *é* na pulverização do que aparece, a noção de *Memória*, que nos dá no tempo a subsistência do que *é*, reconhecendo que Antero de Quental não segue esta via, associando o mal à eternização da ilusória e temporal pluralidade individual, por contraposição com o bem da Unidade do Ser[155]. Ao contrário, Leonardo defende que o mal do egoísmo e do erro[156] não é radical, porque acredita que o Universo se vai

---

151 Cf. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, pp. 416-417.

152 Cf. Henrique Jales Ribeiro, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in *op. cit.*, p. 230.

153 Cf. *PFAQ*, p. 402 [167].

154 Cf. *ibidem*, p. 403 [168]. «O ilusionismo moderno vem da divisão kantista do Universo em essência e aparência; só conhecemos o que dum inacessível x pode aparecer em nossas formas de sentir e pensar. Eis o véu de Maia lançado sobre o Ser e pelas malhas da sua transparência Unidade inacessível, vista em fragmentos e dispersos vultos. // O Tempo é aqui esse véu, dá-nos o que transita e muda; o que será, pois, o além dessa fuga, o firmamento desses astros errantes, o rochoso leito das escorregadias águas?» (*Ibidem*, p. 403 [168-169].)

155 Cf. *ibidem*, p. 403 [169].

156 «O mal é o egoísmo e o erro; o erro é possível porque as mónadas não actualizam inteiramente as suas naturezas, o egoísmo é possível porque a mónada se ignora e não sobe à consciência da universalidade em que se funde e dissolve em Amor.» (*Loc. cit.*)

espiritualizando e que, no fim dessa evolução, as mónadas terão absoluta consciência de si, desaparacendo o erro e o imprevisto[157].

Mas surgem aqui algumas questões. No pressuposto da coexistência das mónadas, esse absoluto saber significaria a introdução do carácter imobilista associado ao subsistente Absoluto e, nesse sentido, enquanto modos ou momentos da Substância, as mónadas chegariam à espiritualização apenas no seu seio, no puro amor intelectual que é o próprio Deus, não sendo possível conceber a espiritualização temporal? Essa parece ser a proposta do substancialismo. Mas Leonardo adverte que o caminho de Deus para Deus não admite distâncias, porque é presente a si mesmo, a não ser que se conceba como *Memória Inventiva* e «o seu Ser seja a própria criação infinita de mais ser»[158]. Mas então, nesse caso, o Universo seria um movimento de Bem sempre maior e o Mal não poderia existir, o que contradiz a experiência do nosso quotidiano. Se o Mal existe, temos de conceber uma distância entre o real e o ideal, situando nesse intervalo a realidade do mal, intervalo esse, representativo da distância das mónadas em relação ao seu centro de amor. E assim regressamos à pergunta acerca da origem ou da causa misteriosa deste afastamento das mónadas da sua divina órbita de amor, problema que Leonardo considera ser o mais trágico da alma humana e ao qual a sua obra propõe um esforço de alguma clarificação[159].

Na sequência daquilo que temos vindo a analisar ao longo deste estudo e ao contrário das teorias substancialistas, para quem o mal não poderia existir, para o filósofo português o mal é uma realidade[160], o que exige, não, tal como defende Schopenhauer, uma mística *piedade universal*, que envolvendo a ilusória realidade fragmentada da vontade impessoal, consuma a sua redenção no momento em que se transforma em consciência intelectual, mas uma *Liberdade do eu*, que pela renúncia do egoísmo, penetra e vive no drama do Universo, espiritualizando-o, sem que isso signifique, tal como defende Antero, a sua dissolução num insondável Absoluto[161]: «E, se assim é, se o Bem penetra na experiência e nela se realiza, porque havemos de negar como ilusório o mundo da aparência, onde afinal o *ser*, a sua melhor actividade de amor, se inscreve

---

157 Cf. *ibidem*, p. 403 [170].

158 *Ibidem*, p. 404 [171].

159 Cf. *loc. cit.*

160 «Ora o Mal existe, é imoral negá-lo; […]» (*Loc. cit.*)

161 Para Antero de Quental o processo evolutivo da espiritualização do Universo culmina no impessoal princípio universal, que não sendo o Nada, é uma substancial e abstracta concepção de Ser estática, imobilista: «O processo de Antero é aquela Liberdade do *eu* que se faz «princípio universal, impessoal, absoluto.» (*Ibidem*, p. 404 [172].)

no puro ouro das virtudes?»[162]. Partilhando com Renouvier a noção de que este mundo, fruto da liberdade, é mau e perverso, estando em via de resgate pela acção amorosa e benevolente das vontades que o embebem e penetram[163], para Leonardo Coimbra a história civilizacional não é um mero momento de uma evolução que culmina na sua total negação, isto é, uma evolução do Espírito que significasse a involução da história e o desfazer da ilusória vida sensível na realidade absolutamente imóvel do Espírito totalmente consciencializado, mas é a efectiva realização do universal voo redentor em que o mal é reconhecido como susceptível de ser diminuído pela acção moral, num resgate de santidade que se eleva até Deus na fraterna companhia de todos os seres, que não sendo meramente fenoménicos, mas reais e verdadeiras consciências criadoras, pelo sofrimento e amor restauram a coexistência efectiva das mónadas[164].

Ao longo da sua obra, Leonardo Coimbra vai dialogando com a perspectiva de resgate apresentada pela experiência religiosa budista, nomeadamente através do pensamento de Antero de Quental, para contrapor a sua visão redentora do Universo, que culmina num estado imortal de convívio e comunhão no universal Amor divino, em contraposição com as formas de evolução ou espiritualização de Universo, que negando a ilusória realidade histórica, tudo reconduzem à Absoluta Unidade Original, num processo de extinção ou diluição no Todo, que para alguns autores significa a redução ao Não-Ser. A visão do budismo partilhada por Leonardo Coimbra é oposta a esta concepção *niilista* de redução do *nirvana* ao Nada ou Não-Ser, e parece um dado adequado que ao contrário das religiões históricas reveladas, em que a salvação surge como uma recompensa pelos actos meritórios, nesta religião oriental a ocupação com estes actos significa a promoção do ciclo de renascimentos, que embora se dêem em existências felizes (por resultarem de actos bons), não interrompem a série das mesmas, o que só poderá acontecer com o progresso interior e com a renúncia

---

[162] *Ibidem*, p. 404 [172-173].

[163] «[…] reencontramos com Renouvier este mundo pecaminoso e mau, fruto de um perverso uso da liberdade, em via de resgate e reintegração pelas vontades que o embebem e penetram de amor e benevolência. // E se em cada um de nós escutamos a íntima voz da consciência ouviremos a respiração ofegante da liberdade tentando libertar-se da cadeia em que uma queda anterior a diminuiu e enclausurou. // Ai daqueles que não podem renovar em si o homem e envelhecem a sua liberdade, como a falta de elasticidade dos vasos sanguíneos lhes envelhece e vai matando o corpo!» («Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.)

[164] «Pelo crescimento da sua vida interior em poder de amorosa compreensão as mónadas chegariam a Deus, não para se negarem em favor dum princípio universal, mas para se afirmarem numa universal e concreta solidariedade tecida da própria divina luz que as banha.» (*PFAQ*, p. 405 [175].)

total, não só às coisas más como também às coisas boas da existência terrena[165], promovendo-se uma real desvalorização dos conteúdos morais, a que se deve ainda acrescentar a leitura *apofática* do além-mundo. Neste sentido, se Buda apresentou aos homens um método para lhes possibilitar a libertação, a qual só se conquista de forma plena por meio do desenvolvimento do recolhimento interior e da inacção, Cristo apresenta-se ele mesmo como a libertação, não sendo uma doutrina que se expõe, mas uma *presença* que abre nas almas a compreensão e o amor, jorrando nos corações humanos as suas águas divinas[166].

Reconhece Leonardo Coimbra, neste texto sobre «o espírito do cristianismo» de 1922, que a graça de Cristo é a presença da infinita superabundância de vida e caridade, fonte de vida eterna, e que não permite confundir Cristo com Buda nem com qualquer outro revelador. Como acrescenta o pensador português, se no budismo a união devocional com o Todo é feita de forma panteísta à margem das obras, pela meditação e desenvolvimento da passividade e apagamento interior, no cristianismo a união devocional faz-se numa dinâmica de relação espiritual no seio do próprio Cristo, procedendo de modo análogo ao que vem descrito no Evangelho, ou seja, pela oração, pelo acolhimento das criancinhas, das mulheres pecadoras, dos cegos em corpo e alma, dos possuídos por espíritos impuros, dos doentes, dos pobres e de todos os que morrem no deserto da vida sem amor[167]. Nestes termos, Leonardo Coimbra é incisivo:

> A negação desta vida pela ascensão faz-se, no budismo pela consciência da Ilusão que ela é: as obras são realizadas e excedidas pela consciência do seu nulo significado. // Em Cristo em cada obra de caridade está o Céu "porque onde se acham dois ou três congregados em meu Nome, aí estou eu no meio deles", porque "na verdade vos digo que quantas vezes vós fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes".[168]

Em relação à importância dada pelas religiões às obras de caridade como forma de libertação ou salvação dos homens, é notório que o budismo desvaloriza a noção de solidadriedade, reconvertendo esse espírito de compaixão num exigente esforço de auto-libertação configurado nas quatro nobres verdades

---

[165] Isto não quer dizer que a pessoa seja imoral ou que não distinga o bem do mal, mas neste sentido o cumprimento das normas sociais e das leis cívicas bem como as acções de solidariedade são actos meramente deontológicos, não tendo significação religiosa ou metafísica. Cf. Môhan Wijayaratna, «O budismo nos países do theravâda», in *op. cit.*, p. 457.

[166] Cf. «O espírito do cristianismo», in OC, vol. IV, p. 455.

[167] Cf. *ibidem*, p. 456.

[168] *Loc. cit.*

preconizadas pelo iluminado[169], as quais se fundamentam em intuições metafísicas, visando penetrar a raiz do Ser e do conhecimento, não pela via de uma reflexão que parte de princípios e axiomas abstractos, mas pela purificação e expansão da consciência moral e religiosa até se atingir um estado de realização supra-consciente ou metaconsciente em que sujeito e objecto são um só, num estado de plena indiferenciação superadora da pluralidade e individualidade da finitude (*nirvana*).

Ao contrário, o criacionismo judaico-cristão de Leonardo Coimbra valoriza o percurso de libertação da fatalidade cósmica pelo esforço meditativo (conhecimento) e activo (trabalho) das individuais liberdades pessoais na relação científica de cada inteligência com o Universo e na relação religiosa de cada alma com o infinito (cristianismo), num processo de espiritualização da realidade, que tem como garantia o ataque aos egoísmos e às obras do pecado, do mal e da escravidão, pela promoção da cooperação económica e da distribuição equitativa e justa da posse dos meios que possibilitam uma vida digna e feliz, enriquecendo a liberdade e exaltando a Beleza[170]. Afirmando que a fatalidade social está bem ao alcance do amor dos homens, Leonardo Coimbra acredita que também o que resta da Fatalidade Cósmica, como o caminho das estrelas para a morte, será um dia uma luz eterna de Consciência no mais perfeito e compreensivo Amor. É possível afirmar esta plenitude a partir do esforço da vida que venceu as resistências fatalistas no planeta e cresceu, formando o homem e, com ele, a consciência, na mais compreensiva unidade social das existências e a partir das conquistas já realizadas pela amorosa liberdade dos homens, ousando prever a concretização de uma sociedade pacificada, acrescida de verdade, justiça e beleza[171].

---

[169] Siddârtha, ao sair do seu palácio e ao deparar-se, primeiro com um velho abandonado pelos seus, depois com um doente, a seguir com um cortejo funerário e finalmente com um renunciante ou asceta que abandonou as prerrogativas da sua casta para procurar a libertação, escolhe a sua via, errante, até à iluminação e até despertar para a compreensão da natureza do mundo e da forma de se libertar dele, para depois, e no âmbito das formas de pensar do hinduísmo onde tinha nascido, propor as quatro nobres verdades para a ascese que com ele tinham dado resultado no seu percurso solitário. Siddârtha depois de alcançar o «olhar puro e celeste» que lhe possibilitava uma visão clara e profunda da condição dos seres vivos e da forma de se libertarem dos sofrimentos do mundo, vai percorrer a Índia propondo a todos o seu método. Cf. Jean-Noël Robert, *O Budismo, História e Fundamentos*, in *op. cit.*, pp. 432-435.

[170] Acusando a degeneração do individualismo em egoísmo que esteve na origem da primeira guerra mundial, Leonardo Coimbra procura a síntese entre o individualismo e o socialismo que permita a libertação da fatalidade social: «Resolver a insofismável contradição entre o egoísmo e a sociabilidade, aparente dilema entre o individualismo e o socialismo, é a tarefa em que a liberdade hoje anda interessada.» («Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 110.)

[171] *Ibidem*, p. 111.

Como reconhece Leonardo Coimbra no seu texto *Sobre a Saudade*, publicado nos nº 11-12 da 3.ª série da revista *A Águia*, em 1923, na religião budista, marcada na origem por ritmos de fatalidade que ao mesmo tempo justificavam e promoviam a rígida estratificação social dos povos onde teve origem, os horizontes de cada vida são toldados com a névoa da saudade do *kamma* das vidas anteriores[172], porque os resultados de alguns *kamma* praticados não se limitam a esta vida. Só a ascensão à Unidade do Nirvana – possibilitada pela aplicação dos exercícios mentais (actos eficazes), prescritos nas Escrituras canónicas que visam esterilizar os novos *kamma* meritórios ou demeritórios e que visam negar o apego aos estados de sofrimento e alegria, nascimento e morte – pode libertar completamente as pessoas dessa ilusória e plural realidade dispersiva[173]. Neste contexto importa referir, no entanto, que, em rigor, no budismo, a vida está condicionada, mas não absolutamente predeterminada pela lei dos *kamma*, no sentido em que, segundo as Escrituras canónicas, Buda terá criticado a ideia instalada no hinduísmo antigo de que tudo acontece por causa das acções cometidas em vidas anteriores, esclarecendo que as circunstâncias da vida têm como causa não apenas a lei respeitante ao efeito causal das acções (*kamma-niyāma*), mas também outras quatro leis naturais: a lei atmosférica, a lei biológica, a lei física e a lei psicológica. Também as consequências dos antigos *kamma* são evitáveis, não através de mortificações, mas pelo progresso interior, permitindo assim a todos atingir a salvação sem que seja necessário esgotar os resultados *kâmmicos* antigos[174].

Partindo do princípio de que existe uma ordem que sustenta os diferentes níveis da realidade, significando, para além da realidade, o discurso sobre a mesma, os elementos fenoménicos a superar e o comportamento a seguir para atingir essa superação (monismo), o budismo apresenta as quatro nobres verdades (ordem do conhecer) ou realidades (ordem do ser) que devem servir de guia à ascese do praticante: a verdade sobre a dor ou análise da condição do indivíduo (*dukkha*), que permite discernir que mesmo aquilo que se toma por

---

[172] Destacamos a natural referência à noção de saudade, no sentido de significar o desejo de retornar à Unidade originária a que já se pertenceu de forma essencial e que por isso se continua a pertencer, a qual é proporcionada na intemporal relação entre a memória pessoal e a memória cósmica. Cf. Henrique Jales Ribeiro, «Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português», in *op. cit.*, p. 241.

[173] «Buda é o libertador das prisões kármicas, salvando os homens e os deuses, pelo ensinamento da renúncia, que irá apagar as pluralidades dispersivas e tudo recolher à tranquilidade da Unidade essencial.» («Sobre a saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 331.)

[174] Cf. Môhan Wijayaratna, «O budismo nos países do theravâda», in *op. cit*, p. 453.

prazer e felicidade não passa de dor, pois amarra o ser ao ciclo das existências; a verdade sobre a origem da dor (*samudaya*), que tem como causa directa o acto ou o *kamma* causado pela apetência insaciável e que tem entre as consequências a ignorância, a velhice e a morte; a verdade sobre a supressão ou cessação ou Extinção (*nirvana*) e que diz respeito à possibilidade de pôr termo ao ciclo dos nascimentos e das mortes, mantido pela produção do *kamma*; a verdade sobre a via (*patipada*), em que se procuram garantir os meios para a sua superação, num caminho de oito ramos, que se reconduzem à tripla prática da moralidade, concentração e sapiência[175].

De acordo com o ensinamento e a experiência do Buda, a pessoa procura apreender a natureza real da sua existência e pacientemente redescobrir as suas raízes autênticas na verdadeira fonte de todo o ser. Quando a pessoa assenta os fundamentos da sua existência na verdade autêntica e no amor, as raízes do desejo esmorecem até desaparecerem. O estado de fragmentação chega ao fim e a verdade é encontrada na integridade e simplicidade do *nirvana*: o estado de perfeita percepção e de perfeita compaixão. O *nirvana* é a sabedoria do amor que atingiu a perfeição, assente sobre si mesmo, como amplíssima abertura do Ser em si mesmo, isto é, a percepção de que o ser Puro é Puro Dom e fica para lá do desejo e das restrições dum ego auto-centrado e movido por desejos egoístas.

Neste sentido, trata-se de um percurso com objectivos análogos aos da experiência orante, apresentada pelos grandes místicos cristãos do Ocidente, cujo limite de ascensão significa o despojamento total e o abandono em Deus, mas que ao contrário do *cristianismo originário*, de que nos fala Leonardo Coimbra, para além de se reduzir a um esforço gnóstico cuja libertação não se realiza pela presença da Graça[176] e para além de não ser uma experiência divina prefiguradora do escatológico Paraíso celestial de comunhão plena com Deus e os homens, a experiência religiosa budista não contempla «a inserção temporal do espírito, a assimilação de tempo pelo eterno, a presença do Infinito modelando

---

[175] Jean-Noël Robert, *O Budismo, História e Fundamentos*, in *op. cit.*, pp. 438-439.

[176] Na perspectiva cristã só se tem acesso a Deus por Jesus Cristo, ponto de encontro entre o mundo ideal e o mundo sensível, através da presença da Graça que não promove a supressão da pluralidade, mas realiza a unidade nessa pluralidade: «A Graça é a vitória da unidade sobre a pluralidade, da qualidade sobre o número, da liberdade sobre a necessidade. // Esta vitória não resulta, porém da superioridade do *eu* sobre os *outros*, da irracionalidade matemática do ser; é pelo contrário, a justificação de uma unidade de reais pluralidades, de uma infinita possibilidade de formas reais, duma liberdade de ligações, de universal comunicabilidade. // O Universo é uma ordenada coexistência. Nenhum ser pode esconder ou furtar às actividades que o cercam.» (*ADG*, p. 144 [168-169].)

o finito e a projecção das linhas de força do transcendente magnetismo da caridade»[177]. Na perspectiva de Leonardo, o encontro cristão com o divino não exige uma capacidade supra-racional e supra-sensível, mas desenvolve-se na vida sobrenaturalizada pela fé e pelos sacramentos[178].

Na moderna interpretação de autores como Thomas Merton, tal como a caridade cristã procura realizar em Cristo esta união com o outro, a compaixão budista procura sarar a fragmentação que resulta da divisão e da ilusão, encontrando a integridade, não num uno abstracto e metafísico, nem mesmo num imanentismo panteísta, mas no Nirvana, que é Realidade Absoluta e Amor Absoluto. O *nirvâna*, na perspectiva de Merton, reencontra-se no meio do mundo sempre que formos capazes de um momento de perfeita autenticidade e de total abertura, com a diferença em relação ao cristianismo, de que isso será conseguido apenas por um esforço pessoal de cumprimento de uma certa ascese e não pela dádiva da graça de um Deus pessoal. Segundo este autor, também no que diz respeito à noção de presença no mundo é possível encontrar intuições filosóficas comuns entre o budismo e o cristianismo, na medida em que as ideias budistas de *dharma* (palavra próxima do *Logos* grego) e de *tatatha* (assim-mesmidade) implicam uma consciência de presença. Desta maneira, Thomas Merton afirma que o próprio *nirvana* é uma questão de «presença pura», mais de que ausência ou negação, porque o sentido da vida não pode deixar de se encontrar na abertura ao ser e em «estar presente» num estado de plena percepção[179].

Para este autor defende, embora o budismo considere que o mundo não é suficiente, não é uma religião que negue o mundo e cujo ideal de vida seria uma existência terrena passada em estado de transe para na morte se esvair em puro nada. Neste contexto, devemos dizer que, à época, também Leonardo Coimbra, na generalidade dos seus textos acerca deste assunto, recusa associar o *nirvana* ao nada, mas não deixa de sublinhar que no velho budismo o processo dinâmico antinómico da Razão, ao procurar o *idêntico* no *diverso*, degradou-se para o limite inferior do idêntico, acabando por reduzir o *nirvana* a uma Unidade, em que se apagam as pluralidades e, por isso, não deixará de ser uma chama viva, mas monocromática, sem que nela possa brilhar o fogo de cada alma[180].

---

[177] *RHHS*, p. 221 [273].

[178] Cf. *ibidem*, pp. 251-252 [309].

[179] Cf. Na descrição que faz do budismo, Merton eslcarece que em vez de *nirvâna* se pode dizer *nibbâna*, de acordo com o idioma *páli* do corpus canónico *Theravâda*. Cf. Thomas Merton, *Nirvana*, London, 1976, pp. 129-137.

[180] Cf. «O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, pp. 458-459.

Esta antinomia entre o limite de pura identidade dos eleatas e o limite de radical pluralismo dos cépticos e agnósticos foi posta por Antero de Quental na base de todo o pensamento, como eterna e insolúvel contradição, representando-a como pura experiência (pluralismo radical) e pura Razão (radical identidade). Leonardo Coimbra afirma ter resolvido esta antinomia com a noção de

> *Razão experimental* onde nem experiência nem razão existem, mais que como os dois limites ideais duma tendência (única real) que adormece no idêntico e se perde enlouquecida na pura diversidade. // Razão experimental que é a unificação do plural, que é, pois, (como o é ainda o último esquema, o esquema mecânico da realidade) a própria essência social do Universo.[181]

Para Leonardo Coimbra, a possibilidade de uma libertação integral do homem e de uma solução para a antinomia entre o uno e o múltiplo, o idêntico e o diverso, não pode ser dada pelo budismo, que acaba por promover uma diluição do carácter pessoal e único na concepção orgânica do todo, o que em termos sócio-políticos pode dar origem a uma desvalorização da individualidade e da liberdade em detrimento da colectividade e da autoridade social e divina estabelecida. A solução será dada pela metafísica cristã: «O cristianismo é exactamente a solução da antinomia pelo acordo social perfeito, pela convivência das criaturas no seio de seu Pai celestial»[182]. Uma convivência que pela noção de criação contínua começa na terra e se prolonga no céu, não pelo abandono da primeira, à maneira da negação ascética proposta pelo orientalista Schopenhauer que proporcionaria um estado consciencial puro do erro, do mal, da separação e da morte[183], mas pela transformação espiritual da realidade mundana, o que significa que a terra não desaparece, mas arde no incêndio do amor cristão e desse modo é também céu[184].

Estas afirmações de Leonardo acerca do cristianismo como a solução mais legítima para resolver o problema da antinomia entre o transcendente e o imanente, a matéria e o espírito, num profundo respeito pela pluralidade do real, são legitimadas, na perspectiva de Manuel Cândido Pimentel, pela sua ontologia do sensível, em que, o corpóreo «desenha a fronteira e o traço de união entre a

---

[181] *Ibidem*, p. 459.

[182] *Ibidem*, p. 459. «Como um coração invisível, aberto em infinitos caudais de fogo a abrasar de amor todos os seres que convivem. Cristo é a pura invenção de amor. De resto o Amor só existe excedendo-se, porque cada abraço de compreensão, que vai a cingir o mundo, encontra-o já aumentado só pelo início de seu gesto, só pela universal comoção que seu pensamento de amor espalhara.» (*Loc. cit.*)

[183] Cf. *ibidem*, p. 461.

[184] Cf. *ibidem*, p. 456.

vida biológica e a vida espiritual»[185], rejeitando os materialismos, que reduzem o homem a forças biológicas e físicas da natureza e rejeitando os idealismos, que apresentam o espírito em conflito com uma matéria rebelde – como de certa maneira está presente nas filosofias do budismo – em nome de uma ordem de sentido que defenda a imortalidade integral para a pessoa e a redenção cósmica do mundo[186]. A realidade cósmica, acessível ao conhecimento humano, que prefigura a Unidade plena entre matéria e espírito, real e ideal, é Jesus Cristo, que é «a realidade ideal em tangível e corpórea presença»[187].

O *cristianismo original*, a que Leonardo adere, rejeita uma concepção negativa, ilusória e aparente da pluralidade da existência, cuja origem podemos situar no neoplatonismo gnóstico de origem oriental. Assentando nas noções centrais da «encarnação de Deus» e da «ressurreição de Cristo», a proclamação da dignidade da realidade sensível entende a espiritualização da matéria e a restauração gloriosa do mundo, como um acontecimento misterioso, em que corpo e espírito, céu e terra, não se anulam, nem se confundem, mas se comungam, numa diferenciação plenificadora da identidade. Nesta perspectiva, a morte é entendida como uma transformação, que coloca a pessoa num estado mais perfeito, que terá como máxima libertação a consumação cósmica final, quando Deus for tudo em todos[188] e se esperarem «novos Céus e nova Terra»[189]. Nas palavras de Leonardo Coimbra, quando o Universo for o Reino da Graça que é o Reino de Cristo, significando que a transfiguração do cosmos e do homem em glorioso convívio celestial é a completa integração de Cristo[190].

---

185 Manuel Cândido Pimentel, *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, INCM, 1996, p. 152.

186 Cf. *RHHS*, pp. 35-36 [22].

187 *ADG*, p.189 [243]. A reconciliação de Deus e do Mundo a que Teilhard de Chardin se refere, considerando que Cristo é o termo da evolução natural dos seres, é apresentada por Leonardo Coimbra como a Unidade plena de idealidade e realidade: «Pensamento e vida tão unidos que são o próprio Verbo fluindo do centro do Universo.» (*Ibidem,* p. 189 [242].)

188 Cf. 1ª Cor 15, 24-28.

189 2 Pe 3, 13.

190 «Assim é Cristo; ele é a plenitude de graça, ele é, para além de si, numa perfeita unidade total, num infinito estremecimento de amor.» (*ADG*, p. 191 [246].)

Capítulo 6

A imortalidade integral da pessoa

A Ressurreição do corpo na escatológica eternidade espiritual
do fraterno e amoroso convívio do Paraíso Celestial.

6.1. A glorificação dos corpos ressuscitados: o regresso à verdadeira Unidade da convivência social da Origem de Deus vivo consuma-se na espiritualização dos corpos ressuscitados e não na libertação das almas, ou espíritos puros, da relação com os corpos sujeitos ao curso entrópico do nada

Tal como salienta José Marinho, desde Amorim Viana, toda a filosofia portuguesa, mesmo a mais racional e argumentativa, culmina na escatologia[1]. Mas ao contrário de Amorim Viana que prevê e prognostica para o fim dos tempos do Mundo a coincidência entre a filosofia e a religião, com a explicitação da verdade de Deus aos homens, Leonardo Coimbra vai interpretar a saudosa realidade das origens e dos fins em sentido transcendente, no reconhecimento de que o discurso humano e finito acerca do Mistério infinito não pode deixar de ser analógico e mistérico-simbólico. Nesse sentido, afirma a consumação do regresso à Origem no tempo glorioso da vida divina após a morte terrena; recusa a noção da separação como cisão em Deus ou a partir de Deus, por sua própria iniciativa e vontade[2]; recusa a noção da tradição do messianismo profético português que defendia a instauração do Paraíso Terreal[3] e preserva,

---

1 Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino*, p. 233.

2 Reconhecendo que em Leonardo Coimbra a queda dos seres da unidade de Deus se deve à pura vontade livre das almas e à consequente necessidade de redenção do socorro divino, e não a um inicial propósito de Deus ou misteriosa cisão, Pinharanda Gomes considera que a separação ou cisão que se dá na comunhão do amor de Deus é realizada para melhor unir: «Na visão leonardina, Deus separa com um propósito, o de melhor unir, assim como se, na realidade negativa da cisão e da separação, houvesse (como há) uma dinâmica superativa – a que permite unir o separado.» (Jesué Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 35)

3 José Marinho reconhece a incompatibilidade entre a visão cristã da saudade leonardina e o saudosismo do messianismo profético de Bandarra, António Vieira e Teixeira de Pascoaes: «Messianismo profético é compatível com diversas orientações filosóficas, e até com uma forma

da tradição lusófona, a noção de *cisão* na harmonia da Origem primordial pelo sentido da livre e autónoma *queda* dos seres do fogo eterno do amor divino, bem como o respectivo dinamismo triádico da saudade redentora que, no seu providencial movimento de regresso ao Paraíso futuro da plena Alegria, contempla a espiritualização cósmica da corpórea realidade criada, numa redenção universal que, como também destaca Pinharanda Gomes, culmina na realidade diferenciada do abraço fraterno e pleno da companhia celestial[4]. A cúmplice relação entre a filosofia e a teologia, ilustrada por esta ontologia do espírito e do sensível, deve-se ao sentido integral do pensamento criacionista, que na sua actividade dialéctica vai revelando de forma dinâmica e integrada todas as dimensões da experiência humana na sua relação com a realidade.

Reconhecendo, precisamente, este carácter universal e integral do pensamento criacionista, em que se insere o carácter escatológico da experiência metafísico-religiosa, Pinharanda Gomes salienta que, na obra leonardina, Deus está em toda a parte, no sentido em que surge como fundamento e consumação de toda a realidade e de toda a actividade sensível, emotiva, imaginativa, cognitiva e agente dos seres. Como tal, defendendo que a separação disciplinar entre a filosofia e a teologia é um acto cousista e minorizador do espírito filosófico, Pinharanda Gomes, convencido de que não há filosofia portuguesa sem teologia, descreve o pensamento do filósofo criacionista como um saber unificado que viaja em trânsito e recurso entre a ciência, a ontologia, a cosmologia e a teologia[5]. No seu entender, à teologia cabe a tarefa do saber acerca da existência de Deus e dos seus atributos, não como um saber em paralelo com a filosofia, mas como um elemento que pertence à paisagem da própria actividade

---

de pensamento que se pretende exclusivamente lógica ou dialéctica, mas incompatível com o criacionismo no modo radical e amplo como Leonardo Coimbra procurou renovar o tão profundo e difícil conceito na conciliação harmoniosa de Deus e homem, eternidade e Tempo, ideias, imagens e mundo sensível, e, finalmente, absoluto e relação.» (José Marinho, *Verdade, Condição e Destino,* p. 239.)

4 Referindo que na dinâmica do saudoso movimento redentor a realidade plural do tempo é abraçada pela realidade una do eterno, Pinharanda Gomes reconhece que o regresso à plenitude da Unidade divina não significa a anulação da diferença da Criação: «O abraço une, mas não extingue a diferença, nem minora a distinção. No abraço, abraço e abraçado permanecem um e o mesmo, o mesmo e o outro, só que, no instante abraçativo, o mesmo e o outro é como se fossem um único mesmo, sem deixarem de ser o mesmo e o outro.» (Jesué Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, p. 35.)

5 Um pensamento que, como descreve Leonardo Coimbra, envolve toda a realidade. Cf. M, p. 99 [71].

filosófica[6]. Uma filosofia que é um *pensamento criacionista* em excessiva e livre actividade, que envolve toda a realidade, ascendendo da unidade mecânica da realidade material à interna unidade da Vida e à superior e transcendente unidade do Centro ideal do Ser: um ideal pensamento cósmico absoluto e infinito, em que nada se esquece, de que o finito pensamento criacionista é assimptota e mendigo[7]. Assim, ao arrepio da visão gnóstica pessimista, que desvaloriza a realidade corpórea e o mundo terreno, Leonardo Coimbra partilha com a teologia cristã da Encarnação e da Ressurreição a exaltação da dignidade da Criação, concebendo o real ou o mundo plural como símbolo ou presença visível e finita de uma realidade excelsa e infinitamente perfeita, cuja Unidade não significa a pura identidade, mas sim o Coração amoroso do Ser no abraço divino da Sociedade eterna em gloriosa convivência[8].

A este propósito, tal como realça Michel Henry, a partir da reflexão de Tertuliano acerca da *Carne de Cristo*, o ser perecível que é o homem, enquanto animal provido de um *logos,* que se desenvolve fora do sensível, não se liberta dessa condenação ou sujeição à decomposição e à morte pelo esforço gnóstico da contemplação dos arquétipos inteligíveis das coisas e pela união eterna do *nous* ao Inteligível puro, na luz do Absoluto, mas pelo acto gratuito de Deus, que através da sua vinda ao mundo em corpo terreno (pela Encarnação numa carne semelhante à nossa)[9] e através da glorificação do seu corpo mortal (pela Ressurreição) arranca os homens da morte na unidade integral dos seus corpos, fazendo-os participantes desse mistério redentor: criados com o mundo fora de Deus, pela Sua vontade omnipotente, os homens podem ser salvos do *sheol*, ascendendo à Vida eterna da identificação e comunhão com Ele[10]. A primeira

---

6 «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.» (Jesué Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, p. 51.)

7 Cf. *ibidem*, pp. 100-101 [72-74].

8 Pela voz de António em *Do Amor e da Morte*, afirma Leonardo Coimbra o carácter relacional e pessoal do escatológico Paraíso Celestial, admitindo que a universalidade da Unidade da Origem não põe em causa o melhor e concreto de cada pessoa, encerrando o termo *dissolver,* neste caso, nunca a perda da individualidade pessoal da vida, naquilo que a caracteriza de essencial: «Dissolver-me num conjunto mais vasto não me repugna, se aí o melhor de mim mesmo, o meu mais concreto universalismo amoroso, se não vem a perder, se os mais puros movimentos da minha bondade, do meu piedoso amor dos seres, ficarem a estremecer de grandeza, afirmação e vitória.» (AM, p. 181 [29].)

9 Cf. Tertuliano, *De Carne Christi*, IX, 1-8 [*La chair du Christ*, introd., texte critique, trad. et notes par Jean-Pierre Mahé, 1 vol, Paris, Cerf, 1975, pp. 250-254].

10 Cf. Michel Henry, *Incarnation:Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000, pp. 11-13. Opondo-se à noção grega de que a libertação dos espíritos se deve ao exclusivo esforço do conhecimento e à possibilidade de ascender à iluminação da sabedoria, Michel Henry sublinha o carácter gratuito

expressão desta novidade do regresso à verdadeira Unidade da convivência social da Origem radica, pois, na identificação do Ser com a concepção de um Deus vivo, que incarna e se faz homem, sem anular a sua natureza divina, tal como se manifesta no Mistério da Trindade e da Incarnação: da perspectiva de uma emanação personalista, em que Jesus Cristo é concebido como *afloramento divino*, para a perspectiva de uma cristologia católica, em que Cristo é concebido como a humanização do próprio Deus, que no seu Filho incarnado se constituiu como verdadeiro homem sem deixar de ser verdadeiro Deus[11], Leonardo assume o divino na proximidade do drama humano, como condição do êxito do plano salvífico.

Opondo-se ao pensamento do grego Sócrates, que contrapunha a insatisfação e ansiedade do amor da imperfeição humana à perfeição e satisfação divina que nada deseja, Leonardo Coimbra procura conciliar a aspiração do Amor com a consciência de Deus e, descrevendo a perfeição como a mais íntima e vasta relação e não como um ideal ou abstracto e frio absoluto, afirma que na acção misericordiosa de redenção do mundo, no socorro das almas (pela queda e pelo medo arrefecidas) e pelo movimento incarnacional de abaixamento ou saudosa *kenose*, Deus não se diminui nem se degrada, porque, segundo o Mistério da sua vontade, quer preservar e aumentar a relação amorosa com as almas[12]. A vida do Amor é a relação das consciências suspensas da Consciência, divina perfeição que deseja e ama (*infinito amor amante*), tal como disso dá testemunho a vida de Jesus Cristo, imitando o amor do Pai celestial[13].

Assim, partilhando com a teologia cristã a afirmação de que o *Logos* é a Palavra do Pai, sua imagem perfeita, seu carácter, sua auto-expressão, seu símbolo, representação, imagem, presença e revelação no mundo daquilo que Deus é em si, Leonardo Coimbra afirma esta qualidade do corpo de Cristo como

---

da acção divina no plano salvífico da integral redenção da criação, tal como é concebido pelo pensamento judaico-cristão: «Seul un acte gratuit de Dieu, de sa volonté toute-puissante, permet à son serviteur de garder l' espoir que'il ne sera pas livré au shéol.» (*Ibidem*, p. 13.)

11 «Se o próprio Deus precisou dum filho para se humanizar.» (*ADG*, p. 88 [78].)

12 Reafirmando que Deus é amor e que não pode conceber Deus sem a relação com as almas e as almas sem a relação com Deus, Leonardo Coimbra rejeita a concepção de um divino impessoal e abstracto absoluto: «Deus não se degrada amando, não foi por um remorso ou saudade que ele mandou aos homens a boa nova do filho. // Se isolamos os seres da divindade, teremos dois novos absolutos, tentando cada um a absorção do outro pela necessária tendência despótica de todos os absolutos. // O mundo sem Deus pára, Deus sem o mundo adormece.» (*AM*, p. 205 [95- 96].)

13 Concebendo a realidade divina de forma não racionalista, Leonardo identifica perfeição com o amor: «Deus é perfeição, porque é o infinito *amor amante* e não porque, sendo o Amor, não deseje nem ame.» (*Loc. cit.*)

expressão da sua divindade[14] e adverte que a possibilidade do corpo humano poder ressuscitar como corpo incorruptível ou corpo espiritual[15] é uma realidade impossível, por exemplo, para a heresia iconoclasta oriental, para quem «o corpo do homem e o mundo físico, que este pode dirigir, são incapazes da inserção espiritual, que os faça expressões do espírito, valores também de vida viva, de vida de eternidade»[16]. Ao contrário desta tradição gnóstica que defendia a desmundanização do homem, enquanto espírito, para poder aceder a Deus, os acontecimentos da Encarnação do *Logos* divino e da Morte e Ressurreição de Cristo apontam para uma outra realidade[17], tal como S. Paulo[18] faz questão em sublinhar ao apresentar a noção de corpo pneumático (dialéctica identidade--diferença)[19]. Esta noção da glorificação do corpo, presente no pensamento

---

[14] «Cristo integral – abraço da Terra e do Céu, da criatura e do criador – Cristo histórico, preexistindo, mas vindo no tempo; Cristo ontológico e não cronológico, do corpo da história e não do seu princípio ou do seu fim, mas, sendo do princípio, do meio e do fim, inserindo-se no seu curso para lhe dar destino explícito, finalidade intencional, consciente e meritória.» («S. Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. VI , p. 630.)

[15] Cf. 1.ª Cor, 15, 35-55.

[16] *RHHS*, p. 223 [276]. «A fúria iconoclasta significa o corte radical do espírito e da matéria. É o islamismo triunfante.» (*Ibidem*, p. 223 [276-277].)

[17] Do túmulo não saiu apenas um espírito ou uma alma, uma espécie de fantasma, que depois andou uns dias a pairar por Jerusalém e foi aparecendo aos discípulos. Jesus ressuscitou em corpo e alma e foi assim que subiu ao céu para junto do Pai. É desse modo que todos os evangelistas nos relatam o acontecimento distinguindo-o claramente das crenças gregas que proliferavam na altura sobre a reencarnação e a presença dos espíritos puros. Embora os relatos da Ressurreição e das aparições sejam diversos e contraditórios, na medida em que uns acentuam o aspecto físico, ao ponto de descreverem que Jesus comeu com os seus discípulos (cf. Lc 24, 29-35), e outros acentuam a sua dimensão "pneumática", descrevendo, por exemplo, que Cristo entrou no Cenáculo com as portas fechadas (cf. Jo 20, 19-23), é comum a todos, a apresentação do Ressuscitado com um corpo.

[18] Autor que Leonardo Considera como «[…] o mais alto intérprete do amor e da caridade.» (*J*, p. 281 [82].)

[19] Iluminado pela experiência de Salvação eterna em Jesus Cristo Ressuscitado através da acção do Espírito Santo, São Paulo dirige-se a Atenas para anunciar a Boa Nova. As suas palavras surpreendem aquela gente que se recusava a aceitar que o corpo pudesse ter tanta dignidade ao ponto de ser possível que o próprio Deus encarnasse, isto é, tomasse a forma humana, e muito menos que depois através da Ressurreição pudesse transfigurar o próprio corpo tornando-o espiritual. Cf. Act., 17, 16-31. São Paulo refere-se assim ao acontecimento da morte de Cristo, como um acto de libertação da humanidade da prisão da morte e do pecado, não se centrando nas trevas da Cruz, como viria ser típico de uma certa tradição latina que acentua a dimensão do sofrimento e do martírio (Senhor dos Passos), mas exaltando a Luz da Ressurreição, a qual, viria a ser particularmente enaltecida pela teologia oriental e pelos seus ícones representativos da glória divina e da salvação celestial (Senhor Ressuscitado). É nesses termos que se dirige à cidade de Corinto, um centro de cultura grega em que se defrontavam correntes de pensamento e de religião diversas e essencialmente dualistas e maniqueias, para explicar o significado da redenção do mundo e do homem, na unidade das suas dimensões material e espiritual: «Cristo morreu por nossos pecados… foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a

filosófico de Leonardo, sendo uma especificidade da tradição religiosa judaico-cristã, fundada nos mistérios desta Revelação de Deus Pai pelo seu Filho, tem a sua expressão teológica mais ilustrativa, não apenas no citado e paradoxal tema paulino da ressurreição do «corpo espiritual»[20], mas também nas descrições evangélicas do túmulo vazio[21], das aparições[22] e da ascensão ao Céu[23].

De acordo com a tradicional reflexão escatológica, presente no pensamento português, em autores como o Pe António Vieira, estes relatos bíblicos pretendem significar que, mesmo depois da morte, a história dos homens santos que morrem na graça de Deus e participam do mistério de Cristo[24] continua em conexão com a história do mundo, adquirindo com a plena realização deste a conclusão da sua perfeição, já iniciada no momento da morte, a qual depois se consuma na absoluta realização em corpo e alma. Realização esta que é representada por Vieira com a noção mítica de que no Dia da ressurreição as almas vão resgatar os seus corpos à sepultura, dirigindo-se para o lugar do Juízo na forma dessa unidade integral[25]. Embora nos seja impossível representar como se dá essa cósmica consumação corpórea e essa realização total dos seres, podemos verificar a preocupação deste autor – contra o gnosticismo que tudo pretendia reduzir ao espírito – em valorizar a unidade corpórea do ser humano e a dignidade da realidade material, referindo-se ao destino imortal dos homens, não nos termos do modelo platónico da libertação das almas da prisão do corpo, mas referindo-se, explicitamente, ao reviver e ressuscitar do corpo e da carne para a imortalidade da vida em Deus[26].

Cefas e depois aos doze. Mas, dirá alguém, como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam? (…) o corpo ressuscita incorruptível…(…) corpo espiritual..» (1.ª Cor, 15, 1-44). A Ressurreição não significa, pois, a reincarnação (voltar novamente a esta vida num outro corpo), crença defendida por algumas correntes do mundo grego e oriental, mas significa voltar à vida em Deus num corpo glorioso que já não está sujeito à corrupção e à morte (cf. 1.ª Cor, 15, 35-55).

20 Cf. 1.ª Cor 15, 44.

21 Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; Jo 20, 1-10;

22 Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 9-18; Lc 24, 13-43; Jo 20, 11-29; 21.

23 Cf. Mc 16, 19-20; Lc 24, 50-53; Act 1, 4-11.

24 Cf. Padre António Vieira, «Sermão de todos os santos», in *Sermões*, vol. III, tomo IX, Porto, Lello & Irmão, 1959, p. 37.

25 Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *op. cit*, vol I, tomo I , pp. 42-44. «Unidas as almas aos corpos e restituídos os homens à sua antiga inteireza, os bem ressuscitados alegres, os mal ressuscitados tristes, começarão a caminhar todos para o lugar do Juízo. Será aquela a primeira vez em que o género humano se verá a si mesmo, porque se ajuntarão ali os que são, os que foram, os que hão-de ser, e todos pararão no vale de Josafat.» (*Ibidem*, p. 44.)

26 «Este homem, este corpo, estes ossos, esta carne, esta pele, estes olhos, este eu, e não outro, é o que há-de morrer? Sim; mas reviver e ressuscitar à imortalidade.» (*Idem*, Sermão da Quarta-Feira

Desta forma, reiterando a reflexão de autores, como Élie Méric, de que o profundo desejo de imortalidade e de vida abundante não é apenas o resultado da educação e dos preconceitos de uma determinada cultura, mas é comum a todas as épocas e a todos os lugares[27], e indo para além da formulação de que a alma simples, imaterial e invisível, não está sujeita à diluição e aniquilamento, como acontece com a realidade material que é constituída por moléculas e elementos diferentes que se separam e destroem a unidade dos corpos[28], Leonardo Coimbra não se vai limitar a defender a existência da vida depois da morte, mas vai também referir-se às condições e aos estados da alma e do corpo nessa nova vida. Na unidade da relação entre os dados da razão positiva, imaginativa e experimental, e os dados da revelação apreendidos pela *visão ginástica*[29], afirma a acção sobrenatural da sua glorificação, partilhando com autores como Turinaz, que a identidade do homem, na sua unidade corpórea de espírito e matéria, nunca se perderá[30]. Mas ao usar os conceitos de alma e corpo e, como iremos ver, ao referir-se aos diferentes tipos de redenção a que estão sujeitas estas duas realidades, não permanecerá o pensador português no mesmo dualismo de origem grega contra o qual se insurge?

No reconhecimento de que para a cultura judaica o homem não está cindido em duas substâncias distintas (dualismo grego), sendo uma realidade una, cujas propriedades diversas pertencem à mesma condição, e no reconhecimento de que durante o helenismo a nova religião cristã vai procurar ser fiel a esta

---

de Cinza, pregado em Roma na Igreja de St.º António dos portugueses, no ano de 1672», in *op. cit.*, vol. I, tomo II, p. 185.)

27 Numa passagem sublinhada por Leonardo descreve Méric a propósito da noção de imortalidade: «N'oubliez pas, en effet, que ce profond besoin d'immortalité n'est pas le résultat de l'éducation, des préjugés, de l'influence des milieux; cari l est universel dans le temps et dans l'espace: à tous les moments de la durée, sur tous les points de l'espace, la nature humaine présente invariablement le même caractère; elle appelle la vie plus abondante, elle appelle l'immortalité. Or, une croyance qui serai le résultat de l'éducation et des préjugés, n'aurait pas ce caractère d'universalité, elle aurait un caractère particulier, local, comme l'éducation et le prejugé […]» (Élie Méric, *L'Autre Vie*, Tome premier, Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1920, p. 125.)

28 Cf. Padre António Vieira, «Sermão da Quarta-Feira de Cinza, pregado em Roma na Igreja de St.º António dos portugueses, no ano de 1672», in *op. cit.*, vol. I, tomo II, p. 119.

29 Cf. *ibidem*, pp. 129-130.

30 Uma identidade que não fica diminuída, mas exaltada e plenificada, com a transfiguração espiritual da eternidade celeste: «L'identité du corps de l'homme n'exige donc pás l'identité de toutes les parties matérielles dont il est composé.» (Élie Méric, *L'Autre Vie*, tome premier, p. 69.) A realidade integral da alma na vida da ressurreição não é apenas racional, mas também sensitiva, preservando a sua identidade pessoal de matéria e espírito: «El poder de Dios es capaz de runir los elementos de los cuerpos creados, y la identidad destos cuerpos no exige que todas sus moléculas sean precisamente las mismas.» (Charles Turinaz, *La vida divina en el hombre ó la vida christiana*, trad. Por Don Juan Moneva y Puyol, Barcelona, Gustavo Gili, 1907, p. 329.)

interpretação por meio dos conceitos da cultura grega – tal como se pode verificar com a desconcertante noção de *Encarnação* do Deus longínquo e invisível de Israel que esconde a sua face nas nuvens, e com a paradoxal noção paulina da espiritualização do corpo[31] –, podemos dizer que esta realidade da integral unidade do Ser pela glorificação da criação corpórea é expressa, no caso concreto dos seres humanos, pelo símbolo de fé acerca da *ressurreição da carne*, proclamado no credo, o qual tem as suas raízes no judaísmo tardio[32] e pertence aos elementos primitivos da doutrina cristã[33], desenvolvendo-se depois ao longo da história da religião cristã.

Atestado pela palavra de Cristo e dos seus apóstolos, este símbolo de fé foi objecto de profunda reflexão filosófico-teológica, sendo defendido calorosamente ao longo do tempo, tendo sempre como pressuposto o acontecimento misterioso da Encarnação do Verbo de Deus, tal como é descrita pelo evangelho de João[34]. Na época dos Padres da Igreja, Tertuliano assim o faz, contra os cristãos radicalmente espiritualistas e contra os gnósticos, ambiência em que se enquadra Orígenes[35]. Na Idade Média esta defesa é feita contra os albigenses e os cátaros, na Modernidade é realizada contra o racionalismo e a filosofia das luzes, sempre em nome da salvaguarda da unidade integral do *Verbo da Vida*[36], que não se reduz, como destacará Michel Henry, ao *Logos* grego das significações, conceitos e representações, mas que se revela na exaltante experiência de Si mesmo, como espírito encarnado com original afectividade: a essência original do *Logos*, irredutível ao pensamento e à linguagem do mundo, não é a logicidade, mas sim a afectividade, e, como tal, a sua captação pertence ao domínio do sentimento[37]. Também aqui identificamos uma

---

31 Considera Michel Henry que os conceitos gregos não são adequados para dizer a mais elevada Verdade do Cristianismo, porque se trata de uma Verdade que não é da ordem do pensamento. Na Grécia, a *carne* é apresentada para definir a animalidade, residindo a diferença específica do homem na noção de *logos*, que dá a capacidade de criar significações, falar e perceber ideais. Só numa outra ordem de inteligibilidade se pode conceber a união das propriedades divinas e humanas numa só pessoa. Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, pp. 16-18.

32 Cf. Dan 12, 2 ss; 2 Mac 7.

33 Cf. Heb 6, 1.

34 Cf. João 1, 14.

35 Cf. Tertuliano, *De Carne Christi*, XV, 1-5, in *op. cit.*, pp. 272-276.

36 Cf. 1 João, 1.

37 «Le pouvoir qué habite la deleur et par lequel, dans le non-dépassement de son dépassement vers soi, elle se dépasse, est celui de l'absolu. C'est porquoi le langage qui l'exprime et qui procéde de cet excedent n'est pas celui de la compréhension ni du concept, le milieu où baignent des choses dans l'extériorité, il reside en elle, *dans* la douleur, dans le s'éprouver soi-même de son essence intérieure, et lui est consubstantiel, n'est pas de Logos de la mort mais de Logos de la

profunda afinidade entre o *criacionismo* de Leonardo Coimbra – que através das experiências noético-emocionais da *Alegria*, da *Dor* e da *Graça*, apresenta-nos a possibilidade de aceder assimptoticamente ao Mistério do *Logos* original da Vida absoluta de Deus, e pressente, na dinâmica e diversificada actividade, a realidade incomensurável da saudosa manifestação criadora – e a *fenomenologia da Vida* de Michel Henry que, através do experiencial sentir do sentimento no sofrimento e na alegria, nos apresenta a possibilidade de aceder à originária afectividade do ser que, no sentir-se a si mesmo, revela a possibilidade de Si: na experiência de si pelo *sofrimento*, que determina o ser a ser na exterioridade do surgir da revelação (adesão perfeita a si)[38] e na experiência de si pela *alegria,* que constitui o triunfo do eclodir desta revelação na fulguração da presença em que se desenvolve o devir histórico e a sua plenificação pela Parusia[39].

Quer num caso, quer noutro, esta *alegria*, por contraposição a um qualquer entusiasmo psicológico, apresenta-se como consubstancial ao ser, constituindo-o na afecção da alteridade do devir histórico pelo movimento infinito da vida, que o criacionismo descreve enquanto eterna criação no excesso da amorosa exuberância. Uma vida, que na perspectiva fenomenológica se experiencia a si mesma, dando origem ao Si pessoal e singular (ipseidade) que reproduz o poder originário da Vida absoluta. Mas como descreve Michel Henry, o carácter fenomenológico ou evidente da vida, em que os homens são gerados, deve-se ao facto de a Vida absoluta, que é Deus, fonte perene do Ser, se revelar a si mesma na autogeração do Primeiro vivente que é Cristo, plenitude do Pai e auto-revelação eterna de Deus comunicada ao mundo[40]. Em Cristo, a Vida absoluta experiencia-se a si mesma numa efectiva ipseidade, num Si absoluto e singular, dando-se Caminho e mediação relacional para o Pai, pois os homens não têm o poder de virem à vida por si mesmos, recebendo, por isso, de Cristo a condição de se auto-experienciar: o Arquifilho precede todos os filhos como

---

vie.» (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, reed. em 1 vol., 1990, p. 840.)

38 Cf. *ibidem*, pp. 590-591.

39 «La puissance du sentiment, la problématique l'a montré, est de rassemblent édificateur, l'être raisi par soi, son embrasement, sa fulguration, est le devenir de l'être, le surgissement triomphant de la révélation. Ce qui advient, dans le triomphe de ce surgissement, dans la fulguration de la présence, dans la Parousie et, enfin, quand il y a quelque chose plutôt que rien, c'est la joie.» (*Ibidem*, p. 831.)

40 Cf. Michel Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Editions Du Seuil, 1996, p. 37.

a essência preexistente sem a qual nada se realiza como um Si vivo e um eu transcendental[41].

Significa isto que a realidade escatológica da *ressurreição da carne* deve ser compreendida para além do âmbito do *aparecer do mundo*, em que se nos mostram os corpos materiais, para o plano do *aparecer na afectividade transcendental da vida*, do qual é possível toda a existência da carne:[42] só através da carne, que experienciamos no desejo e na dor, no prazer e no amor, podemos sentir o corpo que nos é exterior. Na vida que vem a si, sentindo-se na sua carne e fazendo de nós seres vivos, independentemente do nosso poder e querer, a Encarnação de Cristo (sua vinda na história) restaura a relação primitiva e inicial de unidade com a Vida do Verbo de Deus, em quem tudo foi criado no início, tomando o pecado e a morte da nossa carne finita e destruindo-os na Cruz, elevando os homens à sua condição original na glória do Outro Si absoluto, que é a incorruptível Vida divina[43]. Só pela união na Encarnação e Ressurreição de Cristo pode o homem salvar-se, transpondo o abismo entre a sua vida finita e a Vida infinita e absoluta, mas só um *verbo* mais antigo, anterior a qualquer mundo concebível, pode dizer desta realidade: o *logos* grego do raciocínio lógico, pelo qual tomam forma conceitos e significações, representações e imagens, não pode captar o que fala na carne em que se manifesta o Verbo da Vida[44].

Da mesma maneira, ao contrário do pensamento mito-poético, tão difundido entre as seitas milenaristas, a *ressurreição da carne* não pode ser entendida à maneira de uma representação grosseira e por via de uma leitura literal dos relatos bíblicos, como se nesse último dia da ressurreição universal (juízo final), em que se restaura integralmente a Pátria das delícias eternas[45], as almas

---

41 Cf. *ibidem*, p. 56.

42 A carne não é susceptível de ela própria se trazer a si, sendo necessário um último reenvio para o plano transcendental da Vida: «Tel est le sens final du renversement: substituer à l'apparaître du monde où se montrent à nous les corps celui de la vie, en l'affectivité transcendentale de laquelle toute chair est possible.» (*Idem*, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, p. 241.)

43 À semelhança do Criacionismo, a fenomenologia de Michel Henry traduz para um discurso filosófico a fé da experiência religiosa cristã, descrevendo que pelo mistério da Encarnação o Verbo toma sobre si o pecado e a morte, restaurando a vida do homem na original condição do seu nascimento transcendental na comunhão do Amor divino: «En s'incarnant, le Verbe a donc pris sur lui le péché et la mort inscrits dans notre chair finie et il les a détruits en mourant lui-même sur la Croix. Ce qui est restauré alors, c'est la condition originelle de l'homme, sa naissance transcendantale dans la Vie divine hors de laquelle aucune vie n'advient à l avie.» (*Ibidem*, p. 334.)

44 Cf. *ibidem*, p. 28.

45 Em que, como descreve o Padre António Vieira, não se padecem as misérias e violências deste mundo. Cf. António Vieira, «Sermão da Quarta Dominga depois da Páscoa, pregado em São Luís do Maranhão», in *op. cit.*, vol. II, tomo V, p. 325.

bem-aventuradas regressassem às sepulturas e animassem os restos mortais, erguendo-se (revestidas de seus corpos espiritualizados) e marchando triunfantemente em cortejo para o céu ao encontro da última vinda de Cristo glorioso[46]. Porque, como bem distingue Michel Henry, a possibilidade de restauração do homem à condição original de criatura, à imagem de Deus, no *ser-com* em que fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida transcendental absoluta (Parusia do Verbo) antes de qualquer filosofia ou teologia[47], reside no facto de o nosso corpo não ser cousificado (meramente material e corruptível como os corpos inertes e opacos da existência mundana)[48], mas ser um corpo de carne que se sente e experiencia: a carne do homem é, desde o momento da sua criação, habitada pelo Princípio de toda a vida que é o Espírito comum do Pai e do Filho, isto é, matéria fenomenológica pura, substância de sofrimento e de alegria, que só é sensível no segredo das suas tonalidades afectivas e que só é inteligível na aparência exterior do corpo inerte[49]. Só uma inteligibilidade trans-*-mítica* e trans-*lógica* poderá apreender a verdade da unidade divino-humana

---

[46] Cf. Padre António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *op. cit.*, vol I, tomo I, p. 69. Referindo-se à ressurreição como um segundo nascimento, cuja natureza depende do arbítrio humano, António Vieira fala da boa ressurreição como resultado das boas obras: «O ser bem-nascido, que é uma vaidade que se acaba com a vida, é verdade que não pôs Deus na nossa mão; mas o ser bem ressuscitado, que é aquela nobreza que há-de durar por toda a eternidade, essa deixou Deus no alvedrio de cada um. No nascimento somos filhos de nossos pais, na ressurreição, seremos filhos de nossas obras.» (*Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *op. cit.*, vol I, tomo I, p. 43.)

[47] Salienta Michel Henry que antes do mundo e do seu aparecer efectiva-se a Vida absoluta como auto-revelação do Começo, havendo aqui uma coincidência entre as intuições fenomenológicas da Vida e a teologia cristã, no sentido em que antes de qualquer pensamento, antes do pensamento fenomenológico e antes do pensamento teológico, está actuante uma Revelação que tudo supõe: «Avant la pensée, avant l'ouverture du monde et le déploiement de son intelligibilité fulgure l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe en lequel elle s'étreint.» (Michel Henry, *Incarnation:Une Philosophie de la Chair*, p. 364.)

[48] O filósofo francês estabelece a diferença entre a carne do homem que se experiência e o corpo inerte e opaco da matéria corruptível, explicando em que sentido se pode compreender filosoficamente o mistério da ressurreição da carne: «Notre chair n'est pas ce corps opaque que chacun traîne avec soi depuis ce qu'on lui dit être sa naissance – ce corps dont il épiera tout ai long de son existence sans surprise et pourtant dans l'angoisse chaque particularité, chaque qualité et chaque défaut, chaque modification, chaque affaissement, chaque ride qui trace invinciblement sur son visage d'homme ou de femme les stigmates de sa décrépitude et de sa mort. (…) Notre chair porte en elle le principe de sa manifestation, et cette manifestation n'est pas l'apparaître du monde.» (*Ibidem*, pp. 373-374).

[49] Na criação do homem à sua imagem e semelhança, Deus não projecta fora de si uma realidade corpórea inerte e cega, mas uma carne que se gera no processo da sua autogeração no seu Verbo, uma carne que é matéria fenomenológica pura que é inteligível na aparência da determinação material: «Seulement, lorsque Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, ce n'est plus

da Encarnação do Verbo da Vida, em que a vida da carne não é indissociável da Vida absoluta no seu Verbo: uma inteligibilidade *fenomenológica* fundada na Arqui-Inteligibilidade joânica e na Arqui-Revelação – dirá Michel Henry; uma inteligibilidade *criacionista*, que na Vida comovida e total da actividade pensante é assimptota do pensamento integral e absoluto do centro do Ser[50], através da construção progressiva e dialéctica de juízos sintéticos que se plenifica na unidade intuitivo-racional e mistérico-emocional da *visão ginástica*, visão de total dependência da criadora Graça divina –[51] dirá Leonardo Coimbra.

Por causa das evidentes dificuldades em torno da inteligibilidade do mistério da integral reintegração na Glória divina, podemos verificar, também, que na história do dogma, ainda durante a Idade Média, a noção de *ressurreição da carne* é substituída pela noção da *visão imediata de Deus pela alma*, a qual poderia acontecer antes da ressurreição e da consumação do Universo; hoje, este símbolo de fé, para a maioria dos cristãos, está reduzido à noção de que "após a morte os bons vão para o céu". Também a reflexão escatológica de Leonardo Coimbra, sem deixar de valorizar a noção paulina da glorificação celestial do corpo pela Graça da participação na Ressurreição de Cristo e sem deixar de ter implícita a glorificação integral da Criação corpórea, começa por usar um discurso de inspiração platónica, sublinhando, sobretudo, não só a imortalidade das almas, como a queda da sua co-eternidade com Deus, não se demorando em considerações acerca dos mistérios da escatologia intermédia e da última vinda de Cristo: mistérios que, na perspectiva da reflexão teológica, descrevem a conciliação entre o juízo particular no momento da morte pessoal e o juízo universal no Fim dos tempos.

No entanto, o seu sentido de regresso da Criação sensível à Origem da sua Luz espiritual, ao assumir progressivamente a cristã valorização da manifestação corpórea dos seres e dos mundos, vai contemplar uma noção de Paraíso Celestial que não significa o mero retorno ao passado primordial, mas insere também a novidade da permanente e histórica acção criadora, traduzindo-se esse baptismo cristão da filosofia platónica e a consequente valorização do mundo

---

un corps matériel inerte et aveugle qu'il jette hors de soi, c'est une chair qu'il génère en lui, hors du monde, dans le procès de son auto-génération en son Verbe.» (*Ibidem*, p. 366.)

50 Cf. *M*, pp. 100-101 [72-74]; cf. *PC*, p. 186 [25].

51 Cf. *PC*, p. 193 [36]. O *pensamento criacionista* é uma actividade dinâmica e criadora, participando do excesso da imponderável e incomensurável actividade criadora do pensamento Absoluto e não se acomodando às posições interesseiras e pragmáticas: «Porque Poincaré só viu o pensamento sob o ponto de vista estático e ele o *possuia* em activo *dinamismo criacionista* é que recorreu para o pragmatismo das concenções cómodas.» (*Ibidem*, p. 208 [63].)

sensível nas repetidas ideias de *vida integral*[52], *resgate universal*[53], *imortalidade integral*[54], *homem integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito*[55], *destino sobrenatural*[56], *ressurreição integral*[57], *integral acordo do sensível e do inteligível*[58] e *espiritualização da matéria*[59]. Reconhecendo que o discurso lógico-racional não pode descrever o mistério da glorificação dos corpos no ritmo da eternidade, Leonardo Coimbra, ao longo da sua obra, dá particular realce a esta noção da redenção e imortalidade integral, partilhando com outros autores, como Sertillanges, a noção de que a carne faz parte da essência do homem [60] e que também ela está contemplada no plano da redenção, porque Deus criador não abandona nenhuma dimensão do ser criado[61].

De alguma maneira, o pensador português, sempre atento à preocupação teológica de se não perder o sentido da dignidade da Criação corpórea em geral e do corpo humano em concreto, como expressão do divino Amor da Actividade Criadora, antecipa, assim, no âmbito da reflexão filosófica, a abordagem recente de autores, como Michel Henry, para quem, através de uma fenomenologia da Vida, procura dar sentido às vivências da dor e da alegria e procura dar sentido à existência da carne, que não sendo um corpo inerte, experiencia-se a si mesma, sentindo, sofrendo, desejando e amando, tendo a capacidade de experienciar os corpos que lhe são exteriores, como realidades outras que toca e pelas quais é tocada[62]. Porque somos seres encarnados temos a capacidade de experimentar e nessa condição de seres padecentes, penetrados pelo temor e pelo desejo, abismamo-nos no horizonte da existência e do infinito com as múltiplas cores da dor e do prazer, da alegria e da graça, no reconhecimento de que a unidade do *logos* e do corpo que experimentamos se plenifica na unidade do Verbo e da carne que é Cristo, Senhor da Vida, uma Vida que é a palavra de Deus.

---

52 *RHHS*, p. 27 [10].

53 *Ibidem*, p. 31 [16]. «O platonismo não é uma renúncia, nem uma demissão da vida, é, antes, uma impossibilidade de resgate universal porque o sensível só servirá para insinuar o paradigma do inteligível.» (*Loc. cit.*)

54 *Ibidem*, p. 36 [22].

55 *Ibidem*, pp. 44-45 [34].

56 *Ibidem*, p. 48 [38].

57 *Ibidem*, p. 62 [61].

58 *Ibidem*, p. 69 [73].

59 *Ibidem*, p. 240 [296].

60 Cf. Sertillanges, Antonin-Dalmacie, *L'homme après la mort*, Paris, Éditions Montaigne, [1926], p. 21.

61 Cf. *ibidem*, p. 27.

62 Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, p. 8.

Apesar de também no criacionismo leonardino o resgate da Humanidade transviada assumir na Incarnação e Paixão de Cristo o alimento de uma ressurreição integral que, em consonância com o ortodoxo símbolo de fé da «ressurreição da carne», significa «a carne mortal transfigurada em gloriosa carne da eternidade»[63], isso não vai exigir uma demorada reflexão acerca da diferença entre a primeira e a última vinda de Cristo no plano salvífico da Providência divina, assinalando, sobretudo, a morte como o momento de entrada na Parusia enquanto conclusão da peregrinação do homem afastado ou separado de Deus[64], isto é, como o Fim que reintegra o homem pela acção da Graça na Vida plena da eternidade[65]. Pelo que, no plano mais vasto do sentido tradicional e ortodoxo do pensamento escatológico cristão, implícita e explicitamente assumido por Leonardo, sobretudo na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, importa perguntar: se desde logo o morto bem-aventurado está na beatitude junto de Deus Pai, para que serve a última vinda de Cristo?[66] E o Fim, a que Leonardo se refere, enquanto totalizante abraço da Vida, refere-se apenas à

---

63 *RHHS*, p. 65 [66].

64 Cf. *ibidem*, pp. 38-39 [25-26].

65 «[…] e o Fim é a ressurreição integral e o abraço totalizante da vida. // Não: as mediações eram a aspiração do infinito e a dúvida, a ausência, a névoa que o encobria; e o Fim é a claridade, a presença e a posse. // Não: as poeiras levantadas da pedrada no poço da memória são já desfalecidos pensamentos, quasi mortas recordações guardadas exactamente para a Ressurreição na Vida plena do Fim.» (*Ibidem*, p. 61.)

66 De acordo com Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI), nem a lógica, nem a Bíblia nem a Tradição da Igreja autorizam a situar a ressurreição no momento da morte individual, argumentando que o homem que viva num determinado tempo e morra num determinado tempo não pode passar, de imediato, da categoria tempo para a de eternidade. Reconhecendo que a «temporalidade» se dá no homem em diferentes níveis, explica, inspirando-se no livro X de St.º Agostinho, que enquanto é corpo o homem participa do tempo físico, que se mede com parâmetros de acordo com a velocidade de rotação de certos corpos, que por sua vez se movem e são igualmente relativos. Mas o homem também é espírito e essas duas realidades são inseparáveis. Os diferentes níveis de tempo se inserem e transcendem na consciência humana, que a seu modo também se converte em temporal, não enquanto qualidade física, que o afecta de modo puramente externo, mas enquanto realidade antropológica (de conhecimento, amor, maturidade) que afecta a sua condição humana. A este tempo humano St.º Agostinho chama-lhe tempo da memória. Explica Ratzinguer que quando o homem sai do mundo da vida, o tempo da memória desliga-se do tempo físico, reduzindo-se em puro tempo da memória, mas sem converter-se em eternidade. Radica aí o carácter definitivo desta vida e a razão de ser da possibilidade de uma purificação e de um destino último que atinge a sua plenitude através de uma nova relação com a matéria, conastituindo-se a ressurreição como uma nova possibilidade do homem. Cf. Joseph Ratzinger, *Escatologia*, versión castelhana de Severiano Talavero, Barcelona, Editorial Herder, 1992, p. 172. O homem ao morrer sai da história mas não perde a sua relação com ela, porque a rede de relacionalidade pertence à sua própria essência, e nesse sentido, e embora através de um discurso mitológico, o termo purgatório, diz respeito ao juízo particular, e quer significar exactamente esse tempo de sofrimento que resulta da culpa do afastamento de Deus. O lugar definitivo só se atinge quando

morte particular, ou refere-se ao sentido do retorno ou glorificação universal do Universo, identificando-se assim com o sentido do Juízo Final dos relatos bíblicos? A redenção das almas e dos corpos para o luminoso destino da Luz no coração solar do Deus justo e bom[67] faz-se no momento da morte e ressurreição particular ou no momento da restauração cósmica universal? E esse Fim ou Destino para onde a humanidade se encaminha é necessariamente de Luz definitiva, ou pode ser um Fim de trevas?

As respostas a estas questões vão-se delineando em torno da análise do sentido que no criacionismo é dado à relação da consciência humana com a consciência divina no saudoso plano de redenção do Universo pela acção omnipotente e misericordiosa do Absoluto, que, enquanto Fim e Causa de todas as relações, encerra uma espiritual vontade de Caridade que incendeia, pela Graça, o homem sensível nas labaredas de um Amor que o imortaliza no abraço totalizante e vital da Ressurreição integral[68]. Embora haja a tentação em reduzir o símbolo de fé da «ressurreição dos mortos» à simples noção da «imortalidade da alma», e embora possamos reconhecer que as representações ou imagens bíblicas acerca da noção de glorificação do corpo – encerrando sempre a dupla dimensão do conhecimento humano, que é conceptual e imaginativo – ficam aquém da realidade ou do objecto que desejam representar, é evidente que há um mínimo conteúdo de fé que elas transportam, que se fixou no dogma da «ressurreição da carne» e que cabe à reflexão filosófico-teológica explicitar. Os diferentes textos bíblicos que, através de encenações escatológicas, populares e poéticas, apresentam os acontecimentos da consumação do mundo e da consequente ressurreição dos mortos, usam imagens impossíveis de combinar num quadro lógico homogéneo, mas todas concordam com a vitória do poder de Deus sobre a morte[69]. Nas palavras de Leonardo Coimbra, este poder sobre a morte existencial significa que os seres da realidade plural do Universo criado, no doloroso drama da vida, não estão inteiramente abandonados nem dualmente

---

toda a história tiver deixado de sofrer e se tiver consumado no juízo geral e definitivo operado pela última vinda de Cristo. Cf. *ibidem*, p. 178.

67 Cf. *RHHS*, pp. 26-27 [9].

68 Cf. *ibidem*, pp. 61-63 [60-61]. Referindo-se à Parusia como a harmonia das novas terras e dos novos céus, Leonardo define esse Fim ou Ideal como a realidade pessoal da Caridade criadora e redentora, mar infinito de conhecimento e amor, que é alcançado pela cooperação entre a liberdade do homem e a Graça de Cristo: «O coração humano é como o filtro onde a natureza se purifica para servir a vida do Espírito. // Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade.» (*Ibidem*, p. 39 [25].)

69 Cf. Karl Rahner, «Auferstehung dês Fleisches», in *Sämtliche Werke*, *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Band 12, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 515-517.

cindidos em substancialidades boas e más, pois antes de poderem cair no Nada, o Infinito socorre-os com a esmola do Ser, vencendo a liberdade e plenitude do bem sobre a necessidade e carência do mal, pelo poder da memória inventiva[70].

No quadro do pensamento integral leonardino e da relação unificante das criações múltiplas na harmonia da identidade e da diversidade[71] e enquanto expressão do deficiente limite, a morte apresenta-se como um dom divino à natureza[72], quebrando a paixão temporal e introduzindo a graça infinita da ressurreição, que permite a reconquista da original Alegria[73]. No âmbito deste providencialismo, em livre excesso sobre a determinação física, que tem na memória moral o fundamento de toda a harmonia cósmica[74], Deus está presente nas almas pela dádiva do eterno acto da criação e está presente na história e na humana imperfeição da memória saudosa, que eleva pela graça do amor as almas caídas nos corpos físicos à aspiração futurante da inocência perdida dos espirituais corpos celestes: assim é, porque Deus, mais que energia infinita é o perfeito e universal amor[75]. Mas Deus está presente a Si mesmo também na doação do seu Filho, que sendo ao mesmo tempo, Homem e Deus, toma as dores do mundo no monte Getsémani e enche de amor puro e eterno

---

70 Como recorda Pinharanda Gomes, o mistério do mal é o que mais perturba o pensamento lusófono, pois como conceber que o homem criado à imagem e semelhança de Deus, sofra do mal a diversos níveis, que o colocam na situação paradoxal de filho de Deus e poço de ignomínia: «A criatura está sujeita ao mal físico (doença, moléstias, dores), ao mal psíquico (alienação, perda da razão, angústia, agonia, náusea), ao mal lógico (lapsos, erros, inaptidões), ao mal potencial (índoles, tendências, seduções, fraquezas), ao mal actual (ódio, crime e delitos vários), ao mal espiritual (pecado) e, por fim, ao mal existencial, a morte.» (Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, pp. 89-90.)

71 Cf. Manuel Cândido Pimentel, *Filosofia Criacionista da Morte. Meditação sobre o problema da morte no pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, 1994, p. 67.

72 Referindo-se à memória inventiva e criadora como o fundamento da Vida no seu desenvolvimento eterno, Leonardo Coimbra concebe a morte apenas como o regresso da plural realidade criada ao Centro ideal do Ser: «A morte não introduz soluções, quebrando a simples repetição dos tipos específicos. A morte é um rejuvenescimento, é um regresso às águas originais.» (M, p. 107 [84].)

73 Curiosa a analogia que Pinharanda faz entre o saudoso movimento triádico leonardino e a liturgia do rosário, salientando que enquanto actor do mal, todo o homem ressurge sempre que consegue vencer essa condição pela vontade boa: «À alegria equivale a criação, a ordenação do caos; à dor equivale a idade adulta, o tempo do erro e do sofrimento, a paixão; à graça equivale o tempo da ressurreição, do triunfo, da reconquista da original alegria. Quem estiver habituado à liturgia do rosário mariano facilmente verá, nesses três instantes, os mistérios gozosos (alegria), os mistérios dolorosos (dor) e os mistérios gloriosos (graça).» (*Ibidem*, p. 97.)

74 Cf. M, p. 114 [96].

75 Cf. *ADG*, p. 112 [116].

as almas insaciáveis e adoecidas[76]. No seu grito de morte se vai diluir a Dor e, unindo a Terra ao Céu, forma um arco-íris de Esperança sobre a humanidade, anunciando-se a Glória, não apenas às almas separadas do Exílio, mas também às almas unidas da vida Celeste[77].

Considerando o Universo como a transitividade de uma Unidade que se amplia e se refaz pelo regresso ao seu seio dos plurais separados na misteriosa queda, Leonardo Coimbra afirma a ascensão para essa divina e universal Consciência cósmica, como uma experiência de transcensão da dor, por uma nova esperança, na Alegria triunfante da Ressurreição final[78] ou glorificação triunfante de toda a realidade material, que enquanto espírito diminuído ou a alma mais afastada de Deus[79], beneficia do resgate integral, porque, em rigor, toda a existência é social[80] e o Amor é a essência da realidade pela presença insondável do Inominado[81]. Presença de eterno Amor e eterna compaixão que se humaniza na originalidade da morte, paixão e ressurreição de Cristo, enquanto acto de integral unidade da matéria e do espírito, do corpo e da alma, que tem no flagelo do corpo e na transmutação dessa fragilidade física a imagem do milagre redentor do Espírito[82], tal como é ilustrada pelo relato do sepulcro vazio e da glorificação da carne em corpo de eternidade[83].

Em relação ao sentido físico da morte humana no contexto do resgate integral pela acção do amor divino que tudo penetra e redime, a expressão teológica

---

76 «Que milagre de bondade não é toda essa intimidade doce, em que o Homem, que é ao mesmo tempo o Deus, se abandona aos carinhos duma alma adoecida de amor?» (*J*, 276 [64].)

77 Cf. *J*, p. 278 [70-72].

78 O autor invoca o martírio de Cristo para ilustrar a experiência humana da separação ou do exílio: «O caminho de Cristo é uma toalha de lepras e verminas, é depois o Calvário; mas o fim não é a Ressurreição e o triunfo do Amor?» (*AM*, p. 183 [36].)

79 Cf. *ibidem*, p. 188 [50].

80 «Em mecânica o indivíduo aparece na massa e a sociedade na força. Dois singulares associam-se, ou duas massas influem-se pela força da sua presença. // Se a massa electro-magnética varia com a velocidade, seria porque no singular da massa mecânica habitava ainda o social, que é inexaurível.» (*Ibidem*, p. 188 [51].)

81 Referindo que toda a comunicação e todo o entendimento repousa nesta relação da alma e do pensamento com o lume da fraternidade, de que o amor sexual também é uma chama desse incêndio, Leonardo Coimbra refere-se ao amor como superior instância afectiva criadora que tudo penetra: «O Amor como a Luz, jorra directamente do centro criador dos mundos, do Inominado invisível que é o seio onde nos encontramos, o significado comum das nossas palavras, a chispa de fraternidade que nelas reside e constitui o seu entendimento.» (*Ibidem*, p. 191 [59].)

82 «Original é Cristo, consumindo no fogo de sua bondade ardente todo o fumo das paixões, para que clarifiquem, sangrando na cruz todo o sofrimento humano para que o resgate.» (*AM*, p. 195 [70].)

83 Cf. *J*, pp. 278-279 [71-74].

cristã da «ressurreição da carne» significa, pois, a realização definitiva do homem total diante de Deus, na sua realidade plural: matéria e espírito, natureza e pessoa, acção e paixão. Por isso, a realização da sua perfeição não é uma realidade única e idêntica em si mesma e o momento temporal de tal realização também não é o mesmo para as diversas dimensões. No contexto da relação entre a salvação pessoal e a redenção universal, a escatologia actual de autores como Karl Rahner e Adrés Torres Queiruga admite que, logo no momento da morte, o espírito pessoal pode chegar à imediata comunhão com Deus (visão beatífica), mas que, apesar disso, o morto ou cadáver, fica, de algum modo, ligado ao destino temporal do mundo que caminha para a sua totalidade ou consumação[84]. Em termos do discurso criacionista, esta ideia da ligação entre o destino escatológico da realidade integral do ser humano, enquanto espírito incarnado ou alma decaída na manifestação corpórea, e o destino escatológico ou glorioso de todo o Universo criado, está presente na noção de que o Fim do mundo e do homem não significa o aniquilamento e morte no decurso de uma Vida de dor, angústia, ilusões e trevas, mas encerra um sentido ou significado e valor para a existência que se consuma num sobrenatural Destino que, em vez de desprezar a vida natural, envolve-a e contempla-a, fazendo dos seres da natureza, não meros inertes errantes, mas «viajantes convivas iluminados pela luz meridiana do mesmo sobrenatural destino»[85].

Na sua heterodoxa visão cristã, Leonardo defende que, iluminadas pelo destino sobrenatural, as almas depois de terem caído da celestial preexistência, são

---

[84] Esta perspectiva está presente na concepção clássica de escatologia intermédia, que numa leitura apressada, pode levantar a dificuldade radical de vincular a ressurreição com o cadáver, e então nesse caso a «alma» teria de esperar o «corpo», para poder restabelecer a sua plena identidade. Autores como Adrés Torres Queiruga evitam este perigo, reconhecendo, de imediato, a morte como um trânsito actual para o novo modo de ser e, nessa medida, apresentam o Ressuscitado como estando já plenamente com Deus e com os homens, embora permaneça misterioso o modo como se dá essa nova identidade da vida em plenitude, apesar da terrível evidência do cadáver. Cf. Adrés Torres Queiruga, *Repensar la resurreccioón*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 227. Este autor recentra assim a discussão entre católicos e luteranos sobre o tempo intermédio de espera das almas pelos corpos, no final do mundo, em torno do carácter real de espera da realização escatológica plena e universal (Parusia e Juízo final), símbolos, que no seu entender, aludem à existência de uma incompletude real e de uma espera verdadeira para os ressuscitados, porque se todos os homens animados pela vida eterna de Deus constituem uma comunidade, não existe salvação consumada e plena enquanto alguns membros ainda estiverem em caminho, em espera da sua realização plena, livres das ameaças do mal e das angústias da morte. Para este autor, a morte converte-se em porta luminosa por onde todos os homens vão entrando para aquele final em que Deus será tudo em todos, defendendo também a perspectiva de Origines do inferno vazio e da salvação para todos. Cf. *ibidem*, pp. 228-229.

[85] *HMD*, p. 165.

dadas na vida existencial em liberdade com capacidade para reconquistarem, por mérito – nas provações da Dor – e para reconquistarem por Graça – no espanto da Vida e da morte – o ser da Origem[86]. Como descreve o filósofo criacionista, deve-se isto ao facto de os homens na batalha do seu dramático destino, transportarem no coração a edénica saudade, que como uma bússola – embora desorientada pela inquietação e obscuridade do exílio, mas ainda quente do lar onde morou Deus – eleva a vida às formas sociais da convivência e das experiências científica, ética, artística e religiosa[87] em que lateja o Mistério da Vida. Só o Caminho da Graça de Cristo vivo pode responder com verdade a todas as nossas interrogações e pode conduzir-nos a um Fim capaz de saciar o nosso desejo de plena harmonia, amor eterno e felicidade perfeita[88]. A *Vontade-Força* que mantém as consciências no horizonte redentor do Mistério e do Destino sobrenatural não é a extrínseca predestinação da concepção teológica protestante, mas é a Graça do cristianismo ortodoxo que conta com a vontade humana no desejo do Paraíso, pela virtude das boas obras e pela disposição da visão contemplativa[89].

No âmbito desta visão integral do Ser e de acordo com a revelação de Deus que nela se possibilita pela experiência da Graça, e a partir do fixado nos relatos bíblicos, podemos compreender que este mundo temporal e mutável encerra uma história que terá um fim e que esse fim não será um simples deixar de existir, mas significará a participação na realização do espírito que encontra a sua consumação definitiva na comunhão com Deus no fim do tempo histórico. O fim do mundo é a total consumação e realização da história da salvação que, de acordo com a revelação, teve na ressurreição de Cristo o início do caminho

---

86 «Almas livres, dadas em vida, para, vivendo, conquistarem por mérito da própria liberdade o ser natural, que lhes foi dado em primeira natureza e, porventura, receberem um excesso gratuito de ser, que as faça participantes do Infinito e do Eterno?» (*Ibidem*, p. 166.)

87 «As religiões são o grito de socorro da vida que passa à Vida que perdura.» (*Ibidem*, p. 187.)

88 «Queremos a verdade, queremos o amor e queremos a beleza, e só um caminho nos aparece iluminado dos raios da eterna verdade, aquecido dum amor que não desampara, penetrado de uma beleza eterna e perfeita, pois é a promessa fiel dum integral acordo do sensível e do inteligível, dos corpos transparentes à ideia interior, que assinalam. (…) Aqui, no cristianismo, temos a verdade viva, a verdade como permanência de relações que a lealdade garante, como alimento das almas, que, comungando-a, é de uma verdade viva, duma lealdade de amor que se alimentam.» (*RHHS*, p. 69 [73].)

89 «Na forma ortodoxa do cristianismo, o influxo da Graça é como a fonte de Luz que beija o alto da montanha e lhe vai tocando todo o corpo com seus beijos cálidos, mas a Montanha teve de ser ímpeto do coração da Terra subindo dócil e contente, ao beijo das alturas.» (*HMD*, p. 173.)

vitorioso sobre a aniquilação e a morte[90]. Podemos dizer que a noção bíblica da segunda vinda de Cristo quer significar a acção Providencial divina na consumação e transformação do mundo na realidade gloriosa que ele já possui desde o acontecimento escatológico da Ressurreição, porque, como refere Leonardo Coimbra, evitando o ontologismo, o Ideal de Platão já não é uma abstracção, mas sim uma Pessoa viva que configura o abraço do tempo e da eternidade na relação interior e espiritual de cooperação com as livres vontades dos homens e na relação cósmica com toda a Criação: «O Absoluto não é a ideia das ideias, o bem dos bens, a verdade das verdades; mas o Deus abscôndito em presença humana, salvando os homens e, por estes, a própria matéria»[91].

O resgate da realidade na unidade da matéria e do espírito não se dá pela ascensão de uma imanente e progressiva evolução – à maneira do imanente panteísmo evolucionista de autores como Espinosa e Guerra Junqueiro, cujos pensamentos padecem da confusão entre o *infinito* e o *indefinido* de uma evolução sem *termo* e esclarecedora *finalidade*[92] –, mas pela cooperação entre o crescimento ético e metafísico-religioso da liberdade da natureza humana e a Graça da livre caridade divina na pessoa de Cristo, manifestação do Pai celestial. Perante Deus, enquanto Fonte e Origem absoluta de todo o ser, a natureza no seu todo não é encerrada em si mesma, determinada e finita nas suas possibilidades, mas é aberta à livre vontade do Criador na dinâmica de uma ordem natural, em que o *milagre* não é um acréscimo exterior a uma natureza dada, mas um facto providencial, naquilo que Leonardo chama «uma especial linguagem para a atenção, ou antes, para vencer a desatenção dos homens»[93].

Nas antagónicas e distintas realidades da evolução de ordem espiritual em contínuo crescimento para a Vida da Consciência e da evolução de ordem fisiológica em contínuo decrescimento para a morte ou entropia do limite do

---

[90] Cf. Karl Rahner, «Auferstehung dês Fleisches», in *Sämtliche Werke*, *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Band 12, p. 520.

[91] *RHHS*, p. 37 [24].

[92] Comentando as orações poéticas de «Os Simples» de Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra refere-se às influências naturalistas e idealistas na obra deste poeta, que na maioria dos seus textos o impede de alcançar o Deus pessoal do catolicismo, ou o Ser amante e misericordioso que tudo socorre: «Mas esta oração é a de Junqueiro em *acordo simpático* com os homens simples do cristianismo, e, na «Oração ao Pão» e na «Oração à Luz», é Junqueiro, panteísta e evolucionista, influenciado indirectamente por Hegel e directamente pelos naturalistas, que vai falar. // Aqui aparece a influência dum livro notável e pouco conhecido que o Poeta muito amava e é a tese filosófica de J. Jaurés.» (*GJ*, p. 305 [43].)

[93] *RHHS*, p. 68 [71]. «O natural é o que pertence às naturezas dadas como factos e às liberdades em dádiva de ser e graça habitual ou bastante. O que pode limitar então essa graça, se ela é um gesto de caridade divina estendendo a mão ao homem em perigo de se transviar?» (*Loc. cit.*)

Nada[94], apresenta-se a Graça que na sua infinita e criadora dinâmica, excede a Natureza, fazendo aumentar o Espírito pela transformação e glorificação da realidade corpórea, elevando todos os seres saudosos à sua legítima Pátria[95]. Só no âmbito da liberdade e da omnipotência da graciosa Acção criadora se pode conceber o mistério da Origem da Criação dos seres e dos mundos celestiais, bem como dos seres e dos mundos do Universo sensível, e também só no âmbito dessa liberdade se pode conceber o milagre do integral resgate para a Vida plena da Parusia, sem que isso alguma vez signifique uma violentação das almas[96].

Leonardo Coimbra, ao insistir na salvação da realidade material e na sua unidade integral com o espírito, tem uma posição em relação à realização definitiva do ser humano, que partilha das noções do significado da «ressurreição dos mortos», descritas pela Tradição cristã, mas não é absolutamente explícito em dizer se essa ressurreição e entrada na Parusia se dá imediatamente no momento da morte individual[97] ou se apenas quando a história se consumar no fim dos tempos, depois da morte individual. Nesta última concepção, a história dos homens continua em conexão com a história do mundo e adquire com a plena realização deste a conclusão da sua perfeição, já iniciada no momento da morte particular, que depois se consuma no final dos tempos, na absoluta realização em corpo e alma, na medida em que, nesse momento do Juízo final, se efectiva a glorificação da matéria de todas as criaturas e não apenas a glorificação dos corpos humanos. Mas pode-se perguntar: para que precisa a alma do seu corpo, se já desfruta da máxima felicidade? E para além disso, uma alma que já goza da visão de Deus é convocada para que tipo de juízo ulterior?

---

[94] «É, de resto, o que acontece em toda a evolução planetária: a matéria vai envelhecendo, à medida que a revelação do espírito vai aumentando. // (…) A *matéria* vai morrendo à medida que o *espírito* vai *nascendo*; o termo da primeira é o Nada, o termo do último é o Infinito.» (*GJ*, p. 309 [49-50].)

[95] Leonardo Coimbra refere-se à morte como o momento em que a natureza é espiritualizada: «Junqueiro morreu. // Quer dizer: aquele Junqueiro, que todos nós vimos ali na Praça a passear a anedota da sua vida terrena, desapareceu, para ser dado à alquimia da Natureza; […]» (*Loc. cit.*)

[96] Cf. *RHHS*, p. 66 [68].

[97] Tal como descreve Juan L. Ruiz de la Peña, há uma posição escatológica que defende que o estado intermédio acaba com o autêntico significado da morte, da corporeidade, da ressurreição, do juízo e da índole comunitária da salvação, banalizando a morte ao deixar intocada a alma: «La corporeidad es reducida a fenómeno epidérmico, puesto que el alma separada puede no solo continuar existiendo, sino ser sujeto activo y passivo de las más perfectas operaciones (ver y amar a Dios, gozar de esta visión, etc) (…) La resurrección queda relegada al nivel de un suceso irrelevante y superfluo, que no cambia la situación en sua líneas esenciales […]» (Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión, Escatologia cristiana*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1986, p. 335.)

De acordo com a perspectiva ortodoxa, a tese da Parusia no momento da morte particular parece encerrar uma depreciação do corpo e tem como consequência uma radical ruptura com o mundo e uma ruptura com a comunidade, sublinhando a importância do indivíduo singular, em que a sua alma é feliz, à margem do que acontece com a restante comunidade. Aqui coloca-se a questão do carácter social da realidade e da fraternidade universal, tal como ela é tantas vezes sublinhada por Leonardo Coimbra. Por outro lado, acusa-se a tese tradicional acerca do estado intermédio de estar repassada dos desvios dualistas platónicos, sendo espiritualista e acósmica, falando de uma felicidade puramente espiritual sem corpo e sem mundo e sem conexão com o cosmos. Para o evitar, defende-se a morte que nos conduz imediatamente ao termo da história, à Parusia, à Ressurreição e ao Juízo. Ruiz de la Peña defende que a ressurreição não pode deixar de ser um acontecimento comunitário[98].

Sem nunca se deter demoradamente nestas considerações do tempo escatológico e da sua relação com a eternidade, Leonardo Coimbra também se refere à morte como o momento de entrada imediata na vida eterna em que a alma se sujeita aos juízos divinos, presumimos nós, o juízo particular no momento da morte pessoal, e o juízo universal no Fim dos tempos. Mas que sentido há em falar de *juízos da eternidade* [99] se a metafísica de Leonardo Coimbra nos apresenta a Dor da vida terrena como um sinal do transcendente Amor da Pátria primordial, de que todos sentimos saudade e a que todos regressaremos pela acção gratuita do socorro de Deus pessoal e piedoso?[100] Pode a nossa inteligência não ser iluminada por essa Luz e a nossa vontade não aderir a esse Amor? Ou será que estes juízos significam apenas os instantes de encontro das almas com o Paraíso perdido em que se dá o arrebatamento e conversão definitivos, confirmando, em muitos casos o que já tinha sido a alegria da adesão em vida à felicidade da visão em Deus, e transfigurando, noutros casos, o que tinha sido

---

98 Cf. *ibidem*, p. 338.

99 Esta referência aparece a propósito do anúncio da morte do poeta Guerra Junqueiro, cuja obra foi o reflexo da sua inquietação acerca da vida eterna: «Guerra Junqueiro morreu! // (…) E mais viva do que nunca começa a erguer-se diante de mim a figura do Poeta, dobrando a linha de horizonte das duas vidas: da pobre vida mortal que se extingue e da vida eterna que desponta. // Visiona a sua alma, ainda quente das recordações terrestres, das últimas agonias da Carne, e já a contas com os primeiros juízos da Eternidade.» (*GJ*, p. 288 [15].)

100 «É na hora em que tudo parece perdido – a banalidade da glória, que não interessa, e a bondade das afeições que vamos deixar – que o homem, face ao Nada, que parece afogá-lo, grita por socorro. // … 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.» (*Ibidem*, p. 289 [17].)

uma vida de negação da Luz e do Amor? Necessitará o resgate ainda de um misterioso estado de penitência, já na eternidade, antes da redenção definitiva nessa mesma eternidade?

Parece evidente que para Leonardo Coimbra o tempo do resgate encerra dois movimentos concomitantes: o da criação da realidade sensível, como imediato socorro às almas dispersas pela Queda, e o da Encarnação do Verbo, que corresponde à escatologia intermédia da presença de Deus eterno, em Si mesmo, na história do mundo, em cooperação com a livre vontade humana. E como tal, este último e definitivo divino acto redentor parece situar-se entre o momento da aceitação da Virgem ao anjo da anunciação[101] e o milagre da consumação final, quando toda a realidade material for glorificada no Espírito de Cristo, sem que isso implique, necessariamente, um qualquer intervalo de purgatório ou inferno nas almas após a morte física, pois a recusa obstinada da Graça, que conserva as consciências no pecado infernal e impede a salvação,[102] é geralmente associada ao doloroso decurso histórico antes da morte física. Depois desta, o misericordioso Espírito consolador atrai a si todos os homens, orientando a inteligência e a vontade no sentido último do Amor eterno[103]. A não ser que o autor considere, implicitamente, que o processo desta atracção implica ainda juízos e penas. Podemos assim concluir que, nesta perspectiva, caso a aproximação ao amor de Deus não se faça durante a vida terrena, se fará necessariamente no instante da morte pessoal, pela arrebatadora presença da Luz de Cristo, ou há o risco de um fatal aniquilamento? E essa ascensão em conhecimento e amor (crescimento consciente) poderá fazer-se na morte sem que se tenha iniciado na vida, ou esta, qualquer que seja, já é uma oferta para a culminância rumo ao Infinito?

Tendo em consideração uma certa analogia entre o pensamento de Leonardo Coimbra e o de Teilhard de Chardin, no que se refere à consideração da culminância da dialéctica filosófica ou dialéctica da vontade livre no absoluto ou ponto Ómega, que não é uma realidade abstracta, mas uma universal comunhão

---

101 Cf. *RHHS*, pp. 64-65 [65].

102 «Se é o conflito com o caos e a desarmonia das relações do meio separado e desentendido do homem pelo pecado original, esse mal é o erro, o não-ser, e nada se perde, perdendo-o. // Se á a própria posição da vontade, não é mal, é malícia; ora esta não se perde, pois que ou aceita a graça e salva-se em liberdade que se corrige, ou recusa-se e conserva-se na recusa obstinada e empedernida da danação.» (*Ibidem*, p. 62 [61].)

103 «Livremente as almas se inclinam e, como caravelas animadas de força íntima e própria, vão de velas pandas no largo mar da vida, cheias de Graça, demandando o porto e abrigo seguro, o verdadeiro oceano sem limites de praias, de altura ou profundidade – o mar da vida eterna e infinita.» (*Ibidem*, p. 73 [79].)

de pessoas[104], Leonardo vê, no prolongamento da vida até ao absoluto, a inserção no tempo do eterno, numa dinâmica de participação efectiva, já neste mundo, da plenitude da realidade total do *escathon*, que culmina nesse momento último em que «a pessoa se apreende em Deus como mónada»[105]. Os dois negam a possibilidade da perdição eterna, isto é, a possibilidade de alguns seres resistirem incondicionalmente à dinâmica redentora da Graça e não atingirem essa culminância do regresso à felicidade plena da Pátria da Origem. No Universo social das liberdades amantes, sujeito à separação egoísta e à reunião caridosa, o Destino último dos seres não é a diluição no Nada ou a eterna condenação no Mal, porque, na dinâmica criadora da realidade em que se insere a experiência consciente e responsável[106], já está presente o socorro do Bem, que é a Caridade pessoal de Deus, garantindo o saudoso regresso à primordial Origem, apresentando-se a Dor da vida mundana e da natureza contingente[107] também como mensageira do Amor, pelo sentimento de insuficiência que anseia pela completude[108].

À semelhança de Teilhard, também o personalismo de Leonardo, na sua culminância, não significa uma dissolução da pessoa no Absoluto ou em Deus, pelo que a diversidade e individualidade das pessoas não se perdem na integração em Deus, mas pelo contrário, afirmam-se superiormente numa unidade integral plena, que se apresenta como «uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, que, como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo, a entranha metafísica do Universo»[109]. Como diz Leonardo de forma teilhardiana

---

[104] Cf. Teilhard de Chardin, *Écrits du tempe de la guerre*, Paris, 1965, p. 227. «Pela dialéctica filosófica, vai dar-se a plena liberdade, a plena posse dos determinismos, e prolongar num heróico esforço a sua vida até ao absoluto; pôr no quotidiano, o valor e o significado do eterno, unir ao beijo o coração, ao amor a própria eterna fonte do amor, à lágrima a alegria da promessa, da bondade e da íntima compreensão de tudo.» (C, p. 298 [241].)

[105] *Ibidem*, pp. 311 [252.]

[106] «E ser homem é sentir todas as impotências arquejantes duma natureza vagabunda e desorbitada, como todas as alegrias inocentes da sua verdadeira intimidade de ser.» (*RHHS*, p. 64 [64].)

[107] «Na carne mortal do homem palpitam, em protesto e terror desfalecente, as ciclónicas convulsões dos elementos, as quedas dos planetas de suas órbitas, a extinção dos sóis pela imensidade, o fenecer das flores, os estretores da morte de todas as sensibilidades. // E na alma do homem, o vento de ruína e destruição, que passa dissolvendo os seres, é consciência clamorosa, procurando, suplicando e pressentindo a aparição esplendorosa do resgate.» (*Ibidem*, p. 64 [64-65].)

[108] «A dor é o sentimento da insuficiência: o remorso no egoísmo; a angústia no tempo, que se dissipa; o movimento (equivalente incapaz da omnipresença) no espaço que separa. // A dor é, no ínfimo, a presença (não possuída mas pressentida em aspiração aliciante) do máximo.» (*Ibidem*, p. 63 [63].)

[109] C, pp. 311-312 [252-253].

«O imenso oceano da vida é fremente e palpitante como um imenso coração sem fundo, eternamente activo e criador»[110], e sendo a pessoa ou a consciência o momento dialéctico superior de todo o pensamento e de toda a realidade – isto é, «a realidade mais verdadeira e completa»[111]– não pode desaparecer ou perder-se: a consciência é imortal, pelo que apenas desaparece a forma empírica dessa personalidade, não por ser ilusória ou irreal, mas por se transformar na graça da total espiritualização.

Para Teilhard de Chardin, a morte é o momento em que se dá o desaparecimento físico do homem, mas não o fim da personalidade, porque a morte, ao enxertar-nos em Cristo, insere um prolongamento cósmico da nossa personalidade e, por isso, não se pode admitir que nesse momento a alma seja absolutamente desligada ou separada do contacto com o mundo[112]. Em nenhum momento parece o Teólogo francês conceber as almas como podendo estar privadas da conexão actual com o cosmos, porque não as concebe como um grupo de mónadas isoladas, mas formando com o Universo um único bloco cimentado pela Vida e pela Matéria[113]. Para este pensador, à semelhança do que afirma Leonardo em diversas obras, a morte em vez de nos separar do cosmos insere-nos ainda mais nele e, por isso, a corporeidade não desaparece, mas permanece, embora já não sob a forma de átomos, moléculas e células. No entender de Teilhard, de acordo com as leis experimentais da Noogénese, não se pode conceber que a alma, infra-estrutura da Matéria organizada, se possa separar dessa matriz e subsistir sem suporte corporal, embora se trate agora, de um corpo diferente, glorificado. De acordo com esta perspectiva, a relação transcendental da alma com a matéria não fica suspensa no momento da morte, mas, pelo contrário, é aprofundada até adquirir uma dimensão cósmica.

Esta ideia da pancosmicidade da alma na morte seria popularizada por Karl Rahner, constituindo, na perspectiva de Juan L. Ruiz de la Peña, um avanço em relação ao platonismo encoberto da doutrina tradicional, mas ainda insuficiente para resolver todos os seus problemas[114]. Contudo, no seu manual de

---

[110] *Ibidem*, p. 314 [254].

[111] *Ibidem,* p. 316 [256]. «[…] O Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora.» (*Ibidem*, p. 317 [256].)

[112] Cf. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, p. 227.

[113] Cf. *ibidem*, p. 47.

[114] Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión, Escatologia cristiana*, p. 341. Rahner parte da antropologia tomista para dizer que a relação da alma com o corpo é igual à relação da forma com a matéria e, por isso, a alma é, na medida em que funciona como princípio enformador do corpo, mas para Ruiz de la Peña «[…] ni Teilhard ni Rahner se atreven a assimilar la pancosmocidad postmortal del alma a la unión sustancial entre espíritu y materia que especifica a la existencia encarnada.

Escatologia, Joseph Ratzinger vai abordar a temática da corporeidade da ressurreição referindo-se precisamente à tese da universalidade-cósmica da alma em Rahner, para dizer que é essencial a relação da alma com o mundo material, já não no sentido de enformação como *entelequeia* a um organismo, mas na relação com este mundo na sua totalidade[115], o que só acontecerá no final dos tempos quando toda a humanidade for redimida.

Ao contrário do defendido pelo espírito científico através da confiança no poder ilimitado da razão (que nasce a partir da Renascença Europeia), este movimento de ascensão para a culminância da Glória, de que nos fala a escatologia cósmica de Teilhard Chardin e a escatologia da saudade de Leonardo, não resulta de uma força imanente à Natureza. Não é fruto de um evolucionismo panteísta, resultante da mistura entre as teorias da evolução das espécies de Darwin, do evolucionismo naturalista de Haeckel, do panteísmo substancialista de Espinosa e do idealismo evolucionista de Hegel, a que se pode juntar a platonização das sensações de J. Jaurès, como aparece em Antero de Quental e Guerra Junqueiro, afirmando a origem da evolução na realidade inicial de um Deus oculto, reduzido a uma Força substancial, que depois se manifestaria pelo Universo e regressaria depois a si, sem se saber com que objectivo e sem se perceber com que sentido para o destino das almas[116]. Mas resulta da intervenção

---

Por lo qual, y pese a lo bien intencionada que pueda resultar, la idea deja la dificultad en pie: cómo puede un alma existir, más aún, ser perfectamente feliz, al margen de la relación sustancial al cuerpo que constituye su razón de ser?» (*Ibidem*, p. 341.) Este autor espanhol afirma que Rahner, talvez por isso, viesse a estar tentado em dar razão àqueles que colocam imediatamente no céu, em corpo e alma, todos os que morreram na graça de Deus (cf. *loc. cit*), esclarecendo que a tese tradicional não é um dogma e que, por isso, pode ser entendida como um modelo representativo. O Teólogo M. Shmaus também justificava que só uma intervenção divina especial poderia justificar a sobrevivência de uma alma separada do corpo, pelo que argumenta que essa espera da alma pelo corpo no estado intermédio é diferente da espera na vida terrena. Enquanto na terra há uma percepção reflexa da distância que separa o que é esperado, no céu a espera é vivida numa intensidade vital em que a alma não experimenta psicologicamente o estado intermédio como duração. Na perspectiva de Ruiz de la Peña, a ressurreição seria neste caso, a realização ontológica de algo já possuído, de certa maneira, psicologicamente, invertendo-se a ordem de factores, primeiro o registo psicológico e só depois o ontológico, o que não parece o mais correcto. Cf. *ibidem*, p. 342. Outras teses se seguirão no sentido de dar resposta aos problemas levantados, no entanto a doutrina oficial da Igreja continuará a defender a posição tradicional estabelecida, da separação entre a alma e o corpo até à reunião final na ressurreição da Parusia.

115 Joseph Ratzinger, *Escatologia*, p. 179.

116 Cf. *GJ*, p. 349 [116]. Leonardo Coimbra considera que através destas influências, sobretudo na convivência com Antero de Quental e, através dele, com o idealismo de Hegel e com o naturalismo de Ernesto Haeckel, o vago deísmo de Guerra Junqueiro é transformado num panteísmo naturalista, assente na ideia do valor indefinido da ciência e na bondade intrínseca das forças da natureza e do poder natural da razão: «Eis o que basta a transformar o seu vago deísmo dum

extraordinária do amor de Deus transcendente, que pela Graça faz reconhecer nas consciências o mal da desarmonia dos seres e pela Graça do socorro de Cristo tudo espiritualiza no movimento da ressurreição integral[117].

Quer isto dizer que, para Leonardo Coimbra, a realidade tem graus de ser distintos e nessa heterogeneidade – em que os seres não se confundem com o Ser ou Deus, exigindo a coexistência daqueles com Este na Felicidade da Parusia que a natureza seja glorificada – nessa pluralidade ou diversidade das regiões da realidade, como diria Delfim Santos, matéria e consciência têm redenções diferentes, só se concluindo o resgate integral dos homens e dos outros seres no fim dos tempos, quando, à redenção que é feita em cada alma pela sua amorosa adesão ao amor eterno de Cristo, se juntar a redenção de cada corpo, que é feita pela sua glorificação ou espiritualização na Ressurreição da carne:

> Se a matéria é um mal no que se oponha ao instrumentalismo das almas, a redenção será para estas o amor eterno e para aquela a sua glorificação, seja a morte do que nela é a guerra e o mal. É o que o catolicismo resolve com a sua escatologia: o fim dos mundos e a Ressurreição em carne glorificada.[118]

Ao fundamentar a sua teoria acerca do regresso de todos os seres à Pátria celestial da Origem nas noções de *espiritualização da matéria* e da *ressurreição integral*, a partir dos dados da Revelação bíblica – citando alguns textos de S. Paulo, nomeadamente da 1.ª Cor, 15, 51-53, que enquadram a fé na incorruptibilidade dos corpos no âmbito da ressurreição dos mortos proporcionada pela última vinda de Jesus Cristo no final dos tempos – [119], Leonardo Coimbra partilha com a escatologia cristã a fé na nova essência dos corpos e na nova

---

deus-corregedor das supremas justiças na visão mais profunda e poética dum panteísmo palingenético. // Superior, dizia eu, porque se passou dum deus, pura e simples abstracção para um deus, substância e força, unidade interna, *alma do Universo*, alma íntima de todas as transformações naturais, que são apenas momentos ou gestos da sua evolução.» (*Ibidem*, p. 355 [127].)

117 Para Leonardo Coimbra, a Natureza não se salva a si mesma, mas salva-se pela acção sobrenatural do Espírito de Deus: «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 aumento das toxinas, que a produzem.» (*Ibidem*, p. 367 [145].)

118 *Ibidem*, p. 353 [123]. «E o infinito processo religioso é, assim, um infinito de amor para as almas, servidas por corpos glorificados.» (*Loc. cit.*)

119 Num outro texto São Paulo refere-se explicitamente a essa segunda vinda: «Cristo foi oferecido em sacrifício uma única vez, para tirar os pecados de muitos; e aparecerá segunda vez, não para tirar o pecado, mas para trazer salvação aos que o aguardam.» (Hebreus 9,28.) Para Leonardo Coimbra é Cristo quem permite esta glorificação da realidade material: «Cristo é a verdade porque, sendo o Amor, é a reposição de todas as relações na harmonia originária; eis o que Pilatos não poderia entender em seu infecundo espírito de deslealdade.» (*J*, p. 266 [39].)

forma de sensibilidade no domínio do regresso edénico, remetendo igualmente para o Fim dos tempos a consumação da reintegração das paisagens mortais na Glória do Paraíso. O facto de Leonardo Coimbra admitir que as almas, após a morte física, estão sujeitas aos juízos da vida eterna[120] e o facto de distinguir a redenção das almas da redenção dos seus corpos[121], podia levar-nos a enquadrar a sua escatologia, de forma absoluta, na ortodoxia da Igreja Católica e dos teólogos que apresentam a escatologia intermédia como uma instância de Juízo divino, que não só situa as almas numa espera pela consumação corpórea de toda a criação no final dos tempos[122], como também as situa num plano de sujeição ao veredicto de Deus acerca da sua salvação ou condenação eternas. No entanto, a partir da visão global da sua obra e da noção central da sua ontologia do espírito – que apresenta o discurso temporal dos seres criados como uma dádiva generosa do ser ao nada numa graciosa e criadora ordem divina em que tudo é resgatado, estancando o fluir da Morte e transmutando o tempo em eternidade –[123], verificamos que Leonardo, ao afirmar que no amor de Cristo todas as almas podem ser resgatadas e erguidas, pela Graça, à convivência da pura Unidade do Amor sem se desfazerem ou diluírem numa absorvente substância, mas plenificando-se numa «nova vida de melhor companhia em seus corpos glorificados»[124], entende esta consumação espiritual, de forma

---

120 Cf. *GJ*, p. 288 [15].

121 Cf. *ibidem*, p. 353 [123].

122 Na sua perspectiva a consumação corpórea da humanidade dá-se por acção da Graça que eleva as almas com os seus corpos glorificados à Unidade relacional do amor de Deus: «[…] um cristão (…) é um optimista transcendente, porque sabe que, por amor de Cristo, a *Graça* pode erguer as almas à pura Unidade do amor de convivência, sem as desfazer numa substância absorvente, antes resgatando-as para uma nova vida de melhor companhia em seus corpos glorificados.» (*GJ*, p. 318 [66-67].) Leonardo refere-se à nova forma de corporeidade sustentando-se directamente no texto bíblico: «A espiritualizarão da matéria será o seu regresso a uma perfeita e pronta obediência às ordens do espírito. "É semeado o corpo animal, ressuscitará o corpo espiritual…"// "Num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta: porque uma trombeta soará e os mortos ressuscitarão incorruptíveis: e nós outros seremos mudados."// " Porque importa que este corpo corruptível se revista de incorruptibilidade: e que este corpo mortal se revista da imortalidade".» (*J*, p. 266 [36-37]; cf. 1.ª Coríntios, 15, 52-53).

123 Descrevendo que no fluxo da natureza e no discurso do tempo o homem pode ver a presença do eterno que tudo sustenta, Leonardo Coimbra reafirma que a realidade encerra uma ordem que impede o triunfo da Morte e do Nada: «Faltava descobrir no *discurso do tempo* não só a *lei* que ordena e compensa as perdas, mas a chama que, queimando todas as opacidades da matéria, todas as separatividades dos seres, tudo incendiasse em luz eterna, estancando o *discorrer* da Morte na plena e íntegra visão da Vida.» («O Natal – O tempo», in *OC*, vol. VI, p. 109.)

124 *GJ*, p. 318 [67].

heterodoxa, como um regresso à harmonia originária da pré-existência das almas a que se acrescenta agora «terras, sóis e corpos glorificados»[125].

De forma heterodoxa, o pensador português concebe a Criação nas suas realidades de Vida e Morte como uma forma de Deus orientar as almas dispersas para a Unidade do seu Amor, não admitindo a perdição eterna ou desaparecimento no Nada de nenhum dos seres. De forma ortodoxa, o autor defende a íntima relação entre a alma e o cosmos pela mediação do Verbo, considerando que o definitivo regresso edénico das almas se faz na participação do mistério de ascensão de Cristo e na companhia dos corpos glorificados. Embora não explique o que acontece com as almas entre o momento da morte pessoal e do juízo particular e o momento do fim dos mundos e do juízo universal, admite a existência de uma nova morada até à consumação final no fim dos tempos:

> Cristo atravessou a Morte para reaparecer em puro esplendor de glória.// Mas tanto Jesus se prendera à terra, tão comovidas são as almas, que o amaram, que é doce e lentamente, como o crepúsculo duma aurora, que se prepara a Ascensão, é suave e enternecidamente, como o crepúsculo duma longa tarde, que ele vai entrando para o jardim interior das almas, sua nova morada até à consumação dos séculos.[126]

Apesar do seu platonismo, uma vez assumida a escatologia católica, talvez fosse de esperar uma justificação acerca da subsistência das almas nessa nova morada eterna, até ao momento da glorificação dos seus corpos na consumação dos fim dos tempos, mas ao contrário de autores, como Amorim Viana, que sem escatologia intermédia para justificar o mérito do prémio celeste, apresenta como alternativa um percurso de ascensão que passa pela teoria das futuras

---

[125] Cf. *J*, p. 266 [38]. Leonardo Coimbra, recusando a criação *ex nihilo*, explica que os acidentes da matéria não se bastam e, por isso, se fossem entregues a si mesmos, desapareceriam no Nada, significando a «[…] ressonância material da queda, pois que a unidade dos sistemas siderais com uma energia útil sem diminuição, teria sido a primeira obra de Deus.// Essa unidade dos mundos, a harmonia dos seus movimentos revelando a Mão que lhes riscou as órbitas, seria a sua vida sem morte; a unidade de suas órbitas, como linhas de maior declive, revela as órbitas *desviadas* de seu concerto primitivo para a fatalidade de uma queda em comum até ao aniquilamento de todo o movimento ou o encerrar dos tempos, que as almas não produzam por suas obras de amor.» (*Ibidem*, p. 266 [35-36].) O autor português atribui a guerra, o mal e a morte ao pecado original que na alegoria do Génesis significa a rebeldia das almas perante Deus e a consequente *queda*, pelo que Cristo vem ao mundo para fazer germinar nas almas a semente do *reino dos Céus*, salvando-os da tragicidade da vida inferior: «A Vida superior e anterior à morte é, pois, restabelecida pelo germinar dessa semente, que neste vale de lágrimas irá crescendo até tomar todo o vale, transmutando-o assim na nova Jerusalém celeste.» (*VFV*, p. 216 [63].)

[126] *J*, p. 279 [74-75].

e sucessivas transmigrações em novos mundos mais perfeitos (conservando a memória do passado e libertando-se das limitações causadas pela ligação à matéria num movimento interminável) e ao contrário de autores como Teilhard de Chardin e Karl Rahner, que procuram justificar a permanente relação entre a alma e o corpo e a contínua ligação das almas ao cosmos, Leonardo Coimbra afirma, tão-só, tratar-se da morada do amor infinito de Deus que vence infinitamente a Dor e a Morte[127].

A este propósito, e estabelecendo as óbvias relações entre a tese de Chardin e Rahner, o teólogo Ratzinger explica que a relação da alma com o cosmos implica a relação com a temporalidade do Universo, na medida em que a matéria se interpreta temporalmente como devir. Essa temporalidade manifesta-se numa progressiva construção em ordem a unidades cada vez mais complexas até à complexidade ou unidade total que supera todas as unidades anteriores, sendo o espírito, a força unificadora da realidade material que por si mesma se desagregaria[128], e, nessa medida, as noções de *último dia*, *fim do mundo* e *ressurreição da carne* não são mais do que modos de expressar a plenitude deste processo, que embora corresponda à corrente mais íntima do ser cósmico, só pode ser dado a partir de fora, graças a algo qualitativamente novo e distinto (transcendente).

Também Leonardo Coimbra partilha esta noção de que a força que eterniza o tempo e incendeia as resistências da matéria não é o determinismo de um imanente e cego movimento da energia cósmica, mas é a intencional graciosidade misericordiosa do Verbo divino criador feito corpo, não apenas na música das coisas, na harmonia celeste e no murmúrio das almas, mas também no mistério da sua encarnação no Jesus Nazareno, pacificando todas as angústias e oferecendo o Espírito da Redenção e a verdade da Ressurreição integral, em corpo e alma, a todas as almas humildes[129]. A busca de unidade por parte do ser, cuja meta é atingir o ser mesmo, é alcançada no momento em que se encontra totalmente no outro, significando essa incorporação que a matéria é algo próprio do espírito de uma maneira nova e definitiva em que o espírito

---

127 Cf. *SF*, in *OC*, vol. VI, p. 183.

128 Afirma Ratzinger que a aparição de cada espírito no mundo material representa, em termos cósmicos, um momento da história da conjugação entre matéria e espírito. (Cf. Joseph Ratzinger, *Escatologia*, p. 179.)

129 A presença no tempo do vivo coração da eternidade realiza-se no coração de Jesus de Nazaré em quem as humanas lágrimas se transformam em sorriso de amor e perdão: «O tempo vai consumir-se em eternidade; é à luz do amor, à chama do coração de Jesus, que 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.» («O Natal – O tempo», in *OC*, vol. VI, p. 110.)

se unificará totalmente com a matéria[130], ou, usando as palavras de Leonardo Coimbra, essa realidade nova em que se dá a *penetração integral da matéria* pelo Espírito[131].

De uma maneira ou de outra, estes autores procuram superar aquilo que Leonardo Coimbra chama de *dualismo irremediável do Ser*, acentuado, na sua perspectiva, pela metodologia científica que advém da análise cartesiana, a qual, como descreve o filósofo português, «exprime a realidade pela extensão e movimento de um lado, e pelo espírito e pela liberdade do outro»[132], factor determinante para facilitar, por contraposição, os monismos idealistas ou realistas, conforme se dê mais atenção ao corpo ou ao espírito. A escatologia cristã, ao contrário do monismo panteísta, assenta numa originária distinção entre o Ser ou Deus, que *é* eminentemente, e os seres que existem[133], constituindo-se o regresso à unidade da Origem, não como uma absorção do plural no Uno, mas como uma gloriosa coexistência ou comunhão[134].

Em termos antropológicos, esta proposta de procurar estabelecer os contornos de um «homem integral, de corpo, sangue, instintos, paixões, razão e inteligência, da vida corporal, sensível e espiritual»[135], que captamos nos textos filosófico-teológicos de Leonardo Coimbra e cuja plenitude definitiva temos vindo a enquadrar no âmbito da escatologia cristã contemporânea, não significa apenas a salvação da alma do cárcere do corpo e da caducidade temporal do ilusório mundo sensível, à maneira de um angelismo incorpóreo de inspiração gnóstica, mas trata-se de considerar a unidade corpórea do Homem e a relação profunda e real entre a vida terrena e a vida celeste, tal como é enunciada pelas imagens e representações bíblicas da «ressurreição dos mortos» e da esperança

---

130 Cf. Joseph Ratzinger, *Escatologia*, p. 180.

131 Cf. *RHHS*, p. 36 [22].

132 Na perspectiva de Leonardo Coimbra, «O espírito é por Descartes separado inteiramente da extensão, pois, que a matéria é pura inércia, modelada pelo movimento. // O homem é um espírito puro pairando sobre uma matéria inteiramente exaurida de ser para lá da sua extensão. // Começa aqui o problema insolúvel, nestes termos, da relação da alma com o corpo: o paralelismo de Espinosa, o ocasionalismo de Malembranche, a harmonia preestabelecida de Leibniz, o fenómeno e o núneno de Kant, etc, correspondem a este tremendo problema.» (*Ibidem*, p. 77 [87].)

133 «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. // Para que estes coexistam com Aquele necessário se torna que a natureza suba a supernatureza ou *glória*.» (*GJ*, p. 371 [149-150].)

134 O monismo panteísta, sem escatologia, considera a evolução teofânica dos seres em linha recta, reduzindo, no Fim, tudo ao mesmo: «O problema clássico do "mesmo e do outro", que é afinal o problema do *pluralismo* e do *monismo*, em vez de uma solução encontrava a morte pela absorção do plural na Unidade, de todos os *outros* num só *Mesmo*.» (*Ibidem*, p. 373 [153].)

135 *RHHS*, p. 80 [92].

no Reino de Deus. No entanto, pela análise dos seus textos, podemos depreender, sem abuso, que também Leonardo reconhece ser impossível representar como se dá essa cósmica consumação corpórea e essa realização total dos seres materiais. Contudo, parece evidente que todo o seu pensamento acerca da *imortalidade integral para a pessoa* culmina na convicção de que os homens estarão um dia eternamente vivos em todas as dimensões da sua existência e que a matéria não é uma ilusão, mas uma parte da verdadeira realidade, tornando-se participante da consumação definitiva do fogo universal do Espírito, que teve início no Natal quando a Vida Eterna penetrou o tempo[136]. No entanto, é verdade que a representação descrita no texto bíblico desta plena corporeidade, em que o espírito criado encontra o seu acabamento, é inadequada e inacabada, em consonância com o inacabamento dos homens que a fizeram e a escreveram e, por isso, o seu significado permanece obscuro e enigmático. Como tal, para falar desta realidade incomensurável da *imortalidade integral*, o texto bíblico socorre-se da linguagem paradoxal, usada por S. Paulo quando este afirma, que o homem ressuscita em *corpo pneumático*[137], corporeidade que dá plena manifestação à liberdade alcançada na morte e à qual Leonardo também se refere, retomando a tese paulina, quando diz que «Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade»[138].

A este propósito e no âmbito da reflexão teológica contemporânea de autores como Rahner ou James Dunn, devemos considerar a concretude da pessoa ressuscitada, análoga à experiência do Ressuscitado, com imprescindível espacialidade e localização. O Paraíso da vida celeste deve ser representado como um lugar e não apenas como um estado, embora o carácter espacial desse glorioso céu encerre para nós realidades heterogéneas e incomensuráveis, pelo que é absurdo concebê-lo à maneira da espacialidade física que experimentamos neste sistema cósmico[139]. Esta perspectiva acerca da vida dos corpos ressuscitados

---

[136] Pela Graça do Verbo incarnado, todos os seres são redimidos: «Natal! Natal // Vão ressurgir as coisas, os mundos e as almas, porque uma rosa de amor toca com as suas pétalas de luz os astros morimundos, porque uma fonte de vida segreda no coração dos homens.» («O Natal – O tempo», in *OC*, vol. VI, p. 111.)

[137] Cf. 1.ª Cor 15, 44.

[138] *RHHS*, p. 39 [25]. A este respeito, James D. G. Dunn observa que, na sua perspectiva, para São Paulo a ressurreição de Jesus Cristo não significa uma restauração da sua dimensão física, nos termos em que era antes, o que evocaria anacrónicas representações imaginativas que fariam da ressurreição uma crença absurda, mas encerra uma transformação, ou seja, um modo de existência completamente novo como *corpo espiritual* (*soma pneumatikón*), em contraste com o *corpo natural* (*soma psyikón*). Cf. James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981, p. 203.

[139] Cf. Karl Rahner, «Auferstehung dês Fleisches», in *Sämtliche Werke*, *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Band 12, pp. 520-521.

insere-se no contexto da recusa das teses platonizantes do cristianismo que concebiam a vida celeste após a morte física, não como uma espiritualização ou glorificação dos corpos, mas como uma separação e libertação das almas em relação a esses corpos. Insere-se nesta concepção dualista tradicional o pensador português Silvestre Pinheiro Ferreira, que afirma não fazer sentido dizer que as almas estão neste ou naquele lugar, pois estão separadas dos corpos e só estes, enquanto realidades extensas, podem ocupar lugares[140].

A noção leonardina cristã de redenção integral aponta-nos para a ideia de uma consumação plena do fim do mundo, que trará um novo céu e uma nova terra, onde matéria e espírito surgirão reconciliados em pleno acabamento. Isso pode ser testemunhado pelas experiências noético-emocionais da Alegria, da Dor e da Graça, que presentificam a harmonia do Universo e revelam o movimento saudoso da Criação, Queda e Redenção; pode ser atestado pela fé, que nos revela que o próprio Verbo, a Palavra de Deus, se fez carne, assumindo a criação e redimindo-a da imperfeição, do pecado e da morte; e pode ser inferido como razoável, pois a insatisfação e indignação perante a morte e o mal, a dispersão e a desarmonia, e a incessante busca de sentido para a efemeridade da temporal realidade evanescente, reavivam a memória da harmonia originária e a saudade do paraíso perdido. Em Deus, *alfa* e *ómega*, princípio e fim, vivemos a esperança da Salvação já iniciada na criação temporal e na incarnação de Cristo e apenas consumada no fim do mundo quando a Luz converter todos os corações ao Amor do Reino definitivo e escatológico da consumação dos tempos[141].

Ao admitir um tempo diferenciado para a realização ou consumação plena das diversas dimensões do ser humano, à semelhança do admitido por Leonardo no seu texto acerca de Guerra Junqueiro, também Rahner se insere na tradição do desenvolvimento cristológico e eclesiológico acerca de uma escatologia intermédia que não se resume ao futuro intervalo que medeia entre a morte física e a ressurreição final na Parusia, mas que pela ressurreição de Jesus Cristo se tornou já presente na vivência e celebração sacramental da Sua Igreja e na relação pessoal de cada crente com o Ressuscitado através da mediação do

---

[140] Cf. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, n.º334, Lisboa, INCM, 2005, p. 119.

[141] Leonardo Coimbra refere-se a este movimento esperançoso da humanidade e do universo para a plenitude eterna, já não como uma exigência de infinito que esbarra num Ideal inacessível e insuficiente, mas como uma experiência metafísica em que já se pode projectar a integral vida do conhecimento e o reencontro do Amor em crescimento infinito: «Cresce a sede e a água e a sede cresce porque a água é amor e amor de mais amor. // Vida de plenitude, mas plenitude viva, um pleno que se faz e refaz perenemente, porque esfera tangente a um Infinito que a envolve, e, por Amor, a contacta, solicitando-a para além.» (*RHHS*, p. 39 [26].)

Espírito Santo ou da Graça, a qual se torna possível pela fé, esperança e caridade, num exercício, a que também Leonardo Coimbra chama de necessária conversão e mortificação:

> Morrer a cada momento para os interesses finitos, para as amizades limitadas, para as ambições exclusivamente humanas, é renascer, em espírito, amor e verdade, para a inesgotável contemplação, para o amor infinito, para as amizades perfeitas, para a convivência em caridade e ao eterno Sol de Deus.[142]

De acordo com a fé eclesial católica, a celebração do acontecimento da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo pode dar ao homem uma *vida nova* na terra e a *nova vida* dos céus, mas isso depende de uma honesta cooperação entre a sua vontade e a Graça de Deus. Pela Graça de Deus criador e renovador[143] é possível dar-se no ser humano um *renascimento espiritual*, pelo que, como diz Leonardo Coimbra, «O homem velho, tocado do pecado, renascerá em Cristo, novo e puro, porque a sua Bondade lhe comunicou, antes lhe deu a *verdadeira vida*»[144]. Esta glorificação interior, que antecipa já nesta vida terrena a plenitude do Reino dos Céus, tem como condição a atitude humilde da *conversão* para receber a suprema bondade realizada em Cristo[145]. É necessário que a natureza mortal do homem se vista de imortalidade[146] e este mistério, que se encontra realizado em Jesus Cristo – tendo como mais altos actos de Bondade, a sua posição perante a mulher adúltera[147] e a representação da parábola do «filho pródigo»[148] – também se pode realizar em cada uma das pessoas, pela Graça do Espírito Santo, se morrerem para si próprias (para a vaidade, orgulho, soberba, prepotência, ambição, egoísmo, arrogância), na conformidade com o ensino do Reino[149].

A morte consciente para a vida do pecado liberta o homem e renova-lhe a vida quotidiana, elevando-a a um sentido mais pleno e mais real. Se se dispuser humildemente ao Dom da Graça, a Ressurreição não servirá apenas para salvar o homem da morte biológica (num futuro mais ou menos distante), mas actuará desde já para o realizar e transfigurar, fazendo-o crescer do pecado para a conversão,

---

142 *Ibidem*, p. 65 [66].
143 Cf. 2 P 3, 13.
144 *J*, p. 274 [56-57].
145 Cf. *ibidem*, pp. 274-275 [58-60].
146 Cf. 1 Cor 15, 36-55.
147 Cf. *J*, p. 275 [60].
148 Cf. *ibidem*, p. 276 [63].
149 É essa exigência que está presente na pregação de Jesus, quando diz: «Se alguém Me quiser seguir, que se renegue a si próprio, tome a sua cruz e Me siga» (Mt 16, 24), ou «que servirá ao homem ganhar o mundo inteiro se perde a sua própria vida?» (Mt 16, 26.)

do sofrimento para o amor, da morte para a *Nova Vida*, porque, como diz Leonardo na obra *Jesus*: «a Bondade pura é comunicação de vida à morte, de ser ao nada»[150]. A inserção eclesial da escatologia intermédia é consequência do enlace nupcial eternidade-tempo, proporcionado pelo acontecimento cristológico da Ressurreição decorrente da sua Paixão e Morte: «sobe o Gólgota, e, com palavras de Paz e perdão, estende seus braços aos extremos do Espaço, deixando correr um invisível sangue de amor, que vivifica tudo o que a morte tinha tocado»[151].

Desta maneira, também o pensador português alarga o âmbito do tempo intermédio de participação na eternidade de Deus, definindo os contornos de possibilidade da sua vivência histórica. Da mesma maneira, a sua posição está em consonância com a que Rahner virá a defender quando afirma a presença da eternidade na história como um acto que não anula os ritmos de crescimento da liberdade humana[152], porque a vida eterna, dada em participação à história, não coincide em absoluto com a vida eterna de Deus, nem se esgota no tempo histórico e, por isso, encerra a tensão do «já» e do «ainda não», numa dinâmica de crescimento em direcção à consumação final do Reino de Deus, que significará, por um lado, a realização plena do indivíduo na morte (escatologia individual), e por outro lado, a realização plena do mundo todo (escatologia universal) na glorificação de toda a corporeidade[153]. Afirma Leonardo que esta vida terrena ainda não é a vida consumada no Absoluto, mas quando a ciência dá uma técnica «posta em amor de Deus ao serviço dos homens»[154] e quando a arte eleva as almas à luz radiosa do Sol do amor, realiza-se «uma vontade de Caridade espiritual, instaurando na humanidade o serviço de Deus, incendiando o homem sensível nas *transmutantes* labaredas dum amor,

---

[150] *J*, p. 276 [62].

[151] *Ibidem*, p. 278 [69-70]. Como diz São Paulo a este respeito: «Nem a morte nem a vida nos podem separar do amor de Deus em Jesus Cristo» (Rom 8, 38 ss.). De acordo com H. U. Von Balthasar, é o mistério da Eucaristia que revela a presença do céu na terra. Cf. H. U. Von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, p. 380ss.

[152] A experiência religiosa de Leonardo enquadra-se no reconhecimento de uma metafísica que reconhece a ordem das realidades e a hierarquia do ser, nomeadamente da docilidade da matéria criada à maior vida do espírito e da sua inquietação imortal, pelo que concebe a vida das consciências num movimento histórico ascendente de progressiva liberdade, em que tudo se orienta para um Fim, o Absoluto, causa de todas as relações (cf. *RHHS*, pp. 60-64 [58-65]) e cuja verdade integral só se impõe pelo «esplendor da sua beleza e pela harmonia da sua justiça e nem sequer pelo deslumbramento duma graça, pois deixaria então de ser Graça para se tronar o relâmpago que assombra, obnubila e petrifica. // Motivo certo de credibilidade e nunca o imperialismo de uma Fatalidade opressiva; o estupro da liberdade é uma impossibilidade metafísica. // _ Deus não pode violentar as almas.» (*Ibidem*, p. 66 [68].)

[153] Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, pp. 416-417.

[154] *RHHS*, p. 61 [59].

que, atravessando-o, o leve imortalizado no sulco do seu voo para Deus»[155], cuja definitiva chegada já ressoa nas madrugadas da vida interior do homem e da vida universal, mas cuja presença e posse só se darão no Fim, «e o Fim é a ressurreição integral e o abraço totalizante da vida»[156].

Neste sentido, como dirá Karl Rahner, a eternidade não continua para além do tempo experimentado, mas desprende-se do tempo, ou seja, não é um modo de durar do tempo, mas um modo da espiritualidade e liberdade amadurecerem no tempo para a sua realização definitiva[157]. Acrescenta ainda este autor que só porque nos tornamos mortais durante a vida é que o morrer e o seu carácter obscuro se tornam tão mortais para nós (ao contrário do animal que morre menos mortalmente)[158], pelo que a realidade em que estamos inseridos encerra um dinamismo que aspira a mais ser, na medida em que a nossa acção livre nos coloca acima do mero fluir temporal[159]. O tempo vive da eternidade e a natureza humana assim o indica[160], mas só a revelação da Palavra de Deus pela acção do Seu Espírito nos permite fazer a experiência reflexa e objectivada da nossa possível eternidade, na medida em que revela a Sua eternidade realizada[161]: nas palavras de Leonardo, só «a presença viva de Cristo»[162], que nos é dada pela visão ginástica, nos pode inserir na dinâmica da eternidade, porque Cristo é «o eterno vivo, a própria Vida em sua Origem e Plenitude»[163].

---

155 *Ibidem*, pp. 61-62 [60].

156 *Ibidem*, p. 62 [61].

157 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 412.

158 A este propósito afirma Leonardo Coimbra que o homem é «[…] o mais miserável dos seres – não é preciso que o Universo se arme para o esmagar… – só ele conhece a morte, como conclusão fatal de todas as suas vitórias.» (*RHHS*, p. 68 [71-72].)

159 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums,* pp. 413-414.

160 Como descreve Leonardo Coimbra, nunca recusando a unidade simbólica entre a Graça criadora e a realidade criada: «Deus é um formidável orador e o Tempo é o discurso da sua eloquência criadora.» («O Natal, O Tempo», in *OC*, vol. VI, p. 108.)

161 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, pp. 414-415. Para a fé de Israel, a eternidade não é intemporalidade tal como a espiritualidade não é incorporalidade e, por isso, em Jesus Cristo, a imortalidade de Deus incarna na mortalidade temporal do homem. O tempo da Igreja é sacramento ou símbolo da vida eterna. Na Parusia dá-se a plena realização da plenitude do Espírito: já não são necessárias mediações e o sacramento dará totalmente lugar à realidade porque o que era significado para ser realizado, já está aí: tudo será submetido por Jesus Cristo ao Pai (1 Cor 15, 23-28). A manifestação final da ressurreição revela que o fim do tempo é um fim de Graça, diante do qual a humanidade caminha expectante.

162 *RHHS*, p. 66 [68].

163 *Loc. cit.*

6.2. O âmbito transitório e relativo do estado malévolo e infernal das almas: o carácter universal da harmonia final, por contraposição com as noções de condenação eterna e aniquilação dos ímpios, veiculadas pela maniqueia configuração mítica do real

Mas regressando ao debate acerca da preocupação escatológica de Leonardo Coimbra em conceber a salvação definitiva ou o regresso ao Paraíso como uma gloriosa comunhão de Deus com as almas e os seus corpos glorificados, afastando-se da posição dualista platónica de encarar o homem na morte como simples alma liberta e desligada do corpo, também a teóloga portuguesa Maria Manuela de Carvalho se refere ao momento da morte física, apontando para a noção relacional presente na ideia bíblica de corpo, desenvolvida por S. Tomás[164] e assumida pela doutrina da Igreja no Concílio de Viena[165], considerando a morte como uma ruptura com a visibilidade histórica desta existência inacabada, mas não uma ruptura relacional com a história viva de comunhão do Corpo de Cristo, sempre em crescimento de amor esponsal que a Igreja vive, quer nesta terra, quer depois da existência terrena, e cuja dinâmica se estende à recapitulação de toda a criação até à consumação cósmica final, que no processo redentor escatológico exige um tempo intermédio: nem o Céu do amor de Deus, nem o Purgatório da purificação nesse amor, constituem a realização definitiva do Reino ou a redenção universal da Parusia[166]. Na perspectiva ortodoxa e de forma paradoxal, podemos dizer que a necessidade de não conceber o definitivo regresso do homem à Glória divina com as almas separadas dos corpos e a necessidade de conciliar a liberdade humana com a liberdade e misericórdia de Deus Pai, levou a estender o acto redentor para além da morte existencial, desdobrando-o em dois momentos, o do juízo particular no momento da morte existencial, que determina o destino escatológico intermédio, e o do juízo universal da ressurreição final e integral em corpo e

---

164 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.75 a.2; q. 76 a 1.3; *De Veritate* 10, 8 ad 5. e

165 Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, n.º 902.

166 Como descreve Maria Manuela de Carvalho, «É a este estado de crescimento que a Igreja chamou "Escatologia Intermédia", pois, até à Parusia, quer a actividade radical e irreversível de amor em Deus, a que chamamos céu, quer a purificação do amor em Deus, a que chamamos purgatório, não são ainda a realização definitiva da comunhão em Deus – o Reino anunciado para o momento em que Cristo tudo entregar ao Pai e "Deus for tudo em todos" (1.ª cor 15, 28)» (Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, p. 137.)

alma, que determina a consumação definitiva do Reino dos céus da salvação eterna e do reino das trevas da perdição eterna.

Esta distinta redenção da alma e do corpo, a que alude Leonardo Coimbra nos seus textos sobre Guerra Junqueiro, levanta duas dificuldades essenciais, que estão inter-ligadas e que fizeram dividir a reflexão filosófico-teológica ao longo dos séculos: a primeira diz respeito à relação entre o juízo particular e o juízo universal e à definição da condenação e da salvação eternas; a segunda diz respeito à ressurreição do corpo e espiritualização da realidade material. Em relação à primeira, Leonardo Coimbra, na sequência da reflexão realizada por Amorim Viana e opondo-se à solução de Leibniz[167], apresenta-se de forma heterodoxa, não concebendo que o Fim dos mundos terrenos e o regresso à Alegria da Origem permita que alguma realidade se perca no Nada e que alguns homens possam ser condenados à perdição eterna; em relação à segunda questão, opondo-se a Amorim Viana, defende que pela Graça de Cristo o homem atinge a perfeição eterna da vida divina sem sofrimento e sem desespero, constituindo-se a unidade paradisíaca da alma com o corpo como uma realidade espiritual sem as imperfeições da sucessão e do espaço evanescente. Depurando o relato bíblico, que na sua configuração mítica descreve a ascensão ao Céu de Cristo em corpo e alma e descreve o ressurgimento dos mortos de suas campas ao encontro de Jesus que desce do Céu ao lado de seu Pai para os julgar – premiando os bons e condenando os maus –, Amorim Viana vai procurar submeter ao escrutínio da razão os mistérios de fé da ressurreição individual de Cristo e da ressurreição universal dos mortos no momento do Juízo Final, explicando que esta só fez sentido enquanto, nos primeiros tempos do Cristianismo, se julgava próxima a segunda vinda de Cristo.

No seu entender, criticando o absurdo dos relatos bíblicos através de uma paradoxal e igualmente absurda interpretação literal dos textos, o filósofo racionalista português descreve que depois de se deixar de acreditar que os cadáveres inteiros pudessem ressurgir dos sepulcros ao mais leve sopro do Espírito, depois de se deixar de acreditar que perante os cadáveres corruptos e os ossos descarnados as trombetas celestes pudessem chamar a carne aos ossos[168] e depois de já não ser possível deixar aos homens a incerteza do seu destino entre a morte

---

[167] Para Leibniz, a trágica imperfeição dos seres humanos (mal metafísico) permite as acções do pecado (mal moral) e com elas a tragédia da condenação ou sofrimento eternos (mal físico), constituindo uma desordem da realidade criada, permitida providencialmente para que se possa consumar a ordem mais vasta de um mundo melhor. Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnould*, 3.ª ed, Paris, J. Vrin, 1970, cap. XXX.

[168] Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 252.

e o incerto dia supremo do Juízo universal, então a Igreja Católica terá sentido a obrigação de decretar para cada homem, no momento da morte, um juízo particular, o que no seu entender, veio a tornar inútil o Juízo final da última vinda de Cristo, esvaziando-o de sentido moral[169]. Para ajudar a esclarecer o debate acerca desta questão, não podemos deixar de convocar uma vez mais a tese defendida pelo Padre António Vieira, que entre a fidelidade à ortodoxia e o entusiasmo das suas posições proféticas milenaristas, procura justificar a necessidade destes dois momentos de redenção e destes dois tipos de juízo, com base na defesa do juízo moral eterno, que também depende da qualidade da vida temporal, e na defesa da ressurreição universal e integral de todos os povos no fim dos tempos, que se realiza independentemente da adesão da fé (religião) e do cumprimento das boas obras (moral), mas cujo futuro é determinado pela qualidade dessas duas experiências da vida.

Reconhecendo ser o dia da justiça divina, no Fim dos tempos, o momento determinante da história escatológica, o Padre jesuíta afirma que nesse Dia do Juízo universal confirma-se publicamente em todos os ressuscitados o que foi determinado no momento do juízo particular aquando da morte de cada um ao longo da história do Mundo[170], ou seja, realiza-se a pública confirmação da condenação para os pecadores que já tinham sido condenados particularmente e a confirmação da salvação de todos os justos que particularmente já tinham sido salvos, quer em relação aos que foram elevados ao Céu imediatamente após a morte, quer em relação aos que obtiveram esse direito já depois da expiação do purgatório. Mas na perspectiva da heterodoxa e original escatologia de Vieira, que antecipa para o estado milenar dos últimos tempos históricos e terrenos a justiça e a paz universal da glória eterna, esse derradeiro Dia da última vinda de Cristo também encerra a confirmação pública da salvação para aqueles que viveram o tempo da graça da conversão universal a Cristo na reciprocidade plena entre a Igreja e o mundo (futuro paraíso terreno)[171]. Neste sentido, a diferença essencial apresentada por Vieira entre os que morrem no dia em que acaba o mundo e os que morrem antes é que os primeiros estão livres das penas relacionadas com a perda dos bens que construíram e adquiriram,

---

[169] «Enquanto o estado do homem até ao juízo final não foi definitivo, o espectáculo da vinda do soberano juiz, bem que já enfraquecido por mil interpretações alegóricas e morais, tinha certa razão de ser. Desde que se fixa o destino do homem imediatamente depois da sua morte, o dogma necessariamente caduca.» (*Ibidem*, p. 253.)

[170] Cf. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, p. 78.

[171] Cf. *idem*, *Clavis Prophetarum*, edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo, Livro, III, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, p. 723.

e estão livres das penas relacionadas com a separação da família e dos amigos: «A morte do Dia do Juízo não tem esta amargura, nem esta dor; porque ainda que seja morte, não é apartamento. Todos então hão-de ir juntos, sem ter que levar saudades, nem a quem as deixar»[172].

Mas tendo em consideração que Deus é o Alfa e o Ómega, o Princípio e o Fim de toda a realidade, e que esta é regida pela Providência divina, como admitir para todo o sempre a coexistência escatológica do Paraíso celestial com o Inferno? Sendo o futuro escatológico trans-histórico uma realidade incondicional e não contingente ou dependente do exclusivo arbítrio humano, como admitir a posição maniqueia e dualista de que o Mal terá um êxito semelhante ao Bem e de que alguns dos homens – que não viveram o tempo de Graça do império de Cristo na Terra consumado e que não tiveram possibilidade de purificar as suas culpas no purgatório – possam ser condenados ao Inferno para sempre? Leonardo Coimbra partilhará com Amorim Viana a recusa desta posição ortodoxa e a defesa de que a graça é o contínuo efeito da permanente acção de Deus bom sobre a criatura, pelo que o mal não tem essência real, apenas procedendo da imperfeição da criatura. Neste sentido, Amorim Viana afirma que o fim ou o bem a que toda a criatura tende é o Verbo de Deus[173] e embora reconheça que nem todos caminham com igual diligência, considera que a resistência do homem perverso é em vão, pois a Providência divina acaba por arrebatar todos à sua Luz, estando o mal e a dor ao serviço do bem[174]. Daqui conclui o autor que Deus não pode ser ofendido e não tem iras nem castigos para o pecador e, da mesma maneira, conclui que não há Inferno, nem Satanás, porque não se pode supor a existência de uma qualquer criatura desamparada de Deus ou separada da sua causa permanente que a cria e a sustenta durante toda a existência, tal como não se pode supor um estado de vida ou um lugar que possa resistir em absoluto à acção divina:[175] só o Bem é absoluto, tudo o

---

[172] *Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, p. 85.

[173] Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 267.

[174] «Subindo ainda um degrau, reconheceremos que as próprias acções do mau contribuem, como os outros factos do Universo para o bem; e que o mau não difere do bom senão pela disposição interior da sua alma. // Este modo de considerar o mal moral abrange igualmente a dor e, em geral, a todas as imperfeições que nos acanham.» (*Ibidem*, p. 268.)

[175] «Isolar um ser de todo o bem é reputá-lo produto de causas deficientes, é destruir nele toda a realidade, é formar quimeras e monstruosidades absurdas, é estabelecer como princípio ontológico a existência de substâncias negativas.» (*Ibidem*, p. 275.)

resto é relativo[176]. Mas é possível conciliar esta noção de predestinação dos homens à salvação com as noções de livre-arbítrio e justiça divina de acordo com o mérito e demérito?

Em relação a este assunto do destino da criatura de acordo com o plano do Criador, ao contrário de Amorim Viana e Leonardo Coimbra, autores como os portugueses Padre António Vieira e Frei José Mayne ou o alemão Gottfried Leibniz, encontram na posição ortodoxa a melhor forma de resolver o conflito e a tensão entre a liberdade da lei justa divina ou ordem cósmica e a liberdade da vontade individual. Por exemplo, António Vieira, insistindo na ideia de que, sendo a justiça um dos principais atributos divinos, apresenta-nos o Juízo final com a inevitabilidade da condenação eterna, como uma forma da Providência divina corrigir as desigualdades e injustiças deste mundo terreno[177]. Haverá um outro mundo que será um prémio para os méritos e um castigo para as culpas[178], e que resulta do juízo perfeito de Deus que examina, julga e executa[179] a partir de um entendimento que penetra com rectidão a consciência e os corações dos homens[180]. Deus julga com rigor os vivos e os mortos pelos mandamentos, na certeza de que em qualquer momento serão reconhecidos o arrependimento e a conversão[181], estando também entregue à responsabilidade humana, pelas boas ou más acções, a decisão do seu futuro e do seu destino, cujo sentido integral transcende a realidade temporal.

Ao contrário do referido por autores como Alexandre Fradique Morujão, parece-nos evidente que Leonardo Coimbra não tem uma concepção ambígua de Deus, entre uma perspectiva imanentista e naturalista e uma perspectiva

---

176 «A persuasão de que existe o Inferno deriva-se, com efeito, da ideia epicurista que confunde o prazer com o bem, a dor com o mal. Ora o bem, é uma noção absoluta e eterna, as ideias de prazer e de dor são meramente relativas, como há muito demonstrou Platão.» (*Loc. cit.*)

177 Cf. Padre António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga do Advento», in *Sermões*, vol I, tomo I, p. 159.

178 «Se os homens não foram injustos, pudera-se duvidar se eram imortais, mas permite Deus que haja injustiças no mundo, para que a inocência tenha coroa, e a imortalidade prova.» (*Ibidem*, p. 160.)

179 Cf. *ibidem*, p. 163.

180 Afirmando que o juízo de Deus perdoa porque é misericordioso e não invejoso, António Vieira crítica os juízos humanos temerários: «Deus julga os pensamentos, mas conhece-os, o homem não pode conhecer pensamentos e julga-os.» (*Ibidem*, p. 172.)

181 «No juízo de Deus basta ser bom no último instante da vida, para ser eternamente bom; no juízo dos homens basta ser mau em qualquer tempo da vida, para ser eternamente mau.» (*Ibidem*, p. 183.)

transcendente e personalista[182], partilhando com a ortodoxia cristã a noção de que o destino do homem não está absolutamente determinado por uma causalidade necessitante, mas será em conformidade com o mérito ou demérito do esforço dramático, não apenas da vida terrena aquém-morte, mas também da vida celeste além-morte, isto é, no drama da vida total[183]. A moral não é mera aparência e Deus não se reduz às determinações causais da natureza, constituindo-se o momento último dialéctico da realidade num panteísmo, mas Deus é a garantia dos nossos valores morais: o momento último da dialéctica é um teísmo em que o destino da obra moral de Deus é diferente conforme o mérito de cada um. Mas há uma diferença radical em relação à posição ortodoxa que importa realçar: ao contrário de Vieira ou Leibniz, para Leonardo Coimbra o desfecho trágico que pode resultar do drama da vida nunca terá um significado absoluto, porque no Fim prevalecerá o resgate universal da misericórdia divina. O destino do homem à condenação eterna não é conciliável com a noção de redenção integral da criação no Amor infinito da relação originária.

De maneira distinta, defendendo que o mal e a dor surgem como um meio ou instrumento para um bem maior, que é o plano universal de Deus para a obra da Criação, Leibniz irá admitir a condenação eterna, pela defesa dos dogmas da bondade e justiça divinas e pela defesa do livre-arbítrio e da moralidade da acção: o mal moral não tem origem em Deus, mas no livre-arbítrio do homem e o mal físico das penas do inferno é consequência da continuidade e persistência do pecado. Todos estão predestinados à vida eterna pela vontade pura ou antecedente de Deus, mas a vontade final, plena e decisiva é a vontade consequente ou decretória, que resulta do concurso de todas as vontades particulares e a combinação do plano deliberativo entre os bens e os males. De acordo com esta vontade total ou final, a concretização da vontade faz-se no campo da possibilidade: Deus quer antecedentemente o bem e consequentemente o melhor[184]. No melhor mundo possível, o mal físico surge como pena devida à culpa e como meio de aperfeiçoamento para impedir maiores males e proporcionar maiores bens[185]. Apesar de possuírem a luz natural da razão, os seres humanos nem sempre têm a vontade de fazer o bem e de se servirem

---

[182] Cf. Alexandre Fradique Morujão, «O Sentido da Filosofia em Leonardo Coimbra», in *Estudos Filosóficos*, vol. II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 574-575.

[183] Cf. *PC*, p. 285 [202].

[184] Cf. Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal*, I, n.º22, in *Die philosophischen schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 115-116.

[185] Cf. *ibidem*, n.º 23.

dos meios que configuram uma boa vontade e quando são reincidentes no mal têm o proporcional castigo da destinação à condenação eterna[186]. Discordando da ideia escolástica de que na outra vida não há mérito nem demérito, esta afirmação da coexistência da condenação e salvação eternas é justificada por Leibniz com a noção de que Deus não pode mudar a sua natureza e, como tal, não pode deixar de ser justo na temporalidade e na eternidade[187], castigando aqueles que agem não apenas por ignorância, mas também por malícia.

Também este argumento da justiça divina será usado na *Teodiceia* de Silvestre Pinheiro Ferreira para recusar a posição de todos os que dizem que a doutrina das penas eternas é incompatível com a bondade, a sabedoria e a omnipotência de Deus. Contra a tese de que depois da morte as penas não podem continuar porque a emenda das culpas é feita durante a vida e seria um acto cruel e indigno da divindade infligir sofrimentos eternos a seres susceptíveis de conversão, este autor, citando São Justino, São Jerónimo e St.º Agostinho, defende que a noção de condenação eterna deve-se ao facto de a possibilidade do arrependimento cessar no momento em que cessa a vida, pelo que, quem no momento da morte não se converteu, já não terá essa possibilidade[188]. E acrescenta o autor que Deus soube desde sempre (presciência) que nem todos os homens iriam aproveitar a graça do Espírito para a santificação e salvação eterna[189]. Mas quer isto dizer que os homens já estão predeterminados à salvação e à condenação, sendo a moralidade uma ilusão? Em relação a esta questão, Silvestre Pinheiro Ferreira também segue a posição defendida por Leibniz, afirmando que Deus não predestinou ninguém às penas eternas do Inferno, resultando estas, não da vontade de Deus, mas sim da prática humana dos maus actos[190].

De forma completamente distinta da escatologia de Leonardo Coimbra, Leibniz recusa a tese da salvação universal de Orígenes e cita a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho[191] para defender a trágica duração eterna da pena dos condenados[192]. O castigo do fogo das penas que torturam eternamente não é uma necessidade absoluta, mas uma necessidade de justiça, que tem

---

186 Cf. *ibidem*, II parte, n.º 119.

187 Cf. *ibidem*, III parte, n.º 266.

188 Cf. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Teodiceia*, n.º 357.

189 Cf. *ibidem*, n.º 943.

190 Cf. *ibidem*, n.º 944.

191 Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 3,1; 21,8,2 [PL, 41, 710; 721].

192 Cf. Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal*, III, n.º 272.

por fim a reparação e a expiação das acções más e a consumação de um bem maior de ordem universal[193]. Para Leibniz, a existência do castigo contínuo do Inferno, em que as penas dos condenados permanecem, mesmo que já não sirvam para evitar o mal, deve-se ao facto de os condenados atraírem novas dores e novos pecados, tal como as recompensas dos bem-aventurados continuam, mesmo que já não sirvam para os preservar no bem, porque estes atraem novos progressos no bem, de acordo com o estabelecido pela regulação divina da causalidade eficiente e final[194]. Advertindo para os perigos de uma concepção preordenadora do real, assente na necessidade das suas conexões causais, Leonardo Coimbra defende que a justiça da providência divina e a acção misericordiosa de Deus não estão reduzidas ao plano da ordem natural das coisas e ao domínio de uma necessitarista lei impessoal e inexorável. Pela acção da sua graça, Deus pessoal convida todos os seres criados à sua imagem e semelhança a participarem da Sua perfeição, não de forma naturalmente predeterminada, mas de maneira eminente pelo conhecimento e pelo amor[195]. Todo o resto da criação participará da glória desta acção redentora. Comovendo-se com o sofrimento e a miséria dos homens, Deus torna-se presente no Mundo de forma visível pela encarnação do seu Filho, que através da vitória sobre o mal e sobre a morte, faz-nos participantes na acção redentora do sofrimento e da desordem na harmonia e liberdade do belo[196], introduzindo a tranquilidade e a beleza no sofrimento e na angústia da tragédia[197]. A tragédia da necessidade do mal metafísico ou da imperfeição do mundo, que para Leibniz está na origem do mal moral e do mal físico das penas eternas, deixa de existir, porque Deus vem em socorro da Criação e resgata integralmente toda a realidade da sua queda para o nada e da sua inclinação para a perdição. Leonardo Coimbra recusa a concepção necessitarista leibniziana acerca da destinação dos homens à condenação eterna: não há nenhum Destino ou Força última Invencível que possa determinar a vida de alguém, mesmo que o objectivo fosse a realização de um bem maior[198]. E também a salvação não se deve a uma predestinação por acção arbitrária da Graça, mas implica a colaboração do homem através de

---

193 Cf. *ibidem*, I, n.º 73.

194 Cf. *ibidem*, n.º 74.

195 Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, III, c. 97

196 Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 510.

197 Cf. *ADG*, p. 140 [161].

198 Cf. *HMD*, p. 171.

lutas e esforços pelo drama da vida[199]. Veremos como se pode concretizar esta redenção integral possibilitadora da universal imortalidade dos homens sem negação do livre-arbítrio.

Esta noção da imortalidade da alma racional e do seu destino de glória ou condenação eterna como resultado da justiça de Deus perante a vida virtuosa ou pecaminosa da existência terrena também estará presente na escola franciscana portuguesa, em autores como Frei José Mayne. Na sua obra editada em 1778, com dedicatória ao Rei D. Pedro III, intitulada *Dissertação sobre a alma Racional*, este autor defende que, embora a ordem social histórica e harmónica da vida associativa (enquanto expressão natural ou símbolo da ordem do ser que tem origem na acção criadora e providencial da transcendência divina) se estabeleça no reconhecimento da existência de bens morais e sociais e na adesão concreta aos mesmos, mediante o poder regulador da forma jurídica – que, assim, não se fundamenta na subjectividade histórica das tradições culturais e religiosas (tal como defendem os movimentos relativistas da modernidade), mas sim na razão humana universal, que na sua ordenação para o bem se constitui como a participação da Lei eterna de Deus –, é um facto que no devir temporal do mundo esta ordem não é perfeita e plena, acontecendo muitas situações de ignorância, injustiça e maldade, pelo que só no plano da imortalidade e da vida eterna da alma é possível restabelecer a verdadeira justiça e a verdadeira felicidade[200].

Afirmando que a alma não morre com o corpo, permanecendo para sempre[201], e socorrendo-se do texto bíblico que descreve o julgamento do Mundo no dia do Juízo Final quando Cristo vier na Sua Glória[202], Frei José Mayne defende que esse juízo encerra uma separação entre os justos, a quem é dado o prémio do Reino de Deus, prometido desde o princípio da Criação, e os ímpios, a quem é dado o castigo da maldição eterna no fogo do Inferno[203]. Esta comparência no tribunal de Cristo para, recebermos, como diz S. Paulo, o que merecemos de acordo com o bem ou o mal que fizemos em vida[204] também é

---

[199] Cf. *ibidem*, p. 173.

[200] Justifica Frei José Mayne: «Se não houvesse o destino de uma vida futura, como poderíamos nós formar uma justa ideia da rectidão divina, isto é, como poderíamos ter uma noção de Deus perfeitamente sábio, e justiceiro, soberanamente remunerador da virtude, e vingador das maldades dos homens?» (Frei José de Jesus Maria Mayne, *Dissertação sobre a alma Racional,* Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778, p. 92.)

[201] Cf. *ibidem*, p. 78.

[202] Cf. Mat 25, 34.

[203] Cf. *ibidem*, 25, 42.

[204] Cf. 1.ª Carta Coríntios 5, 10.

interpretada por José Mayne no sentido definitivo, não admitindo como possibilidade última a conversão universal dos homens ao Amor de Deus. Referindo que é pelo influxo do natural desejo de imortalidade que tantas pessoas aceitam livremente os mais penosos trabalhos e sacrificam a própria vida[205], o autor descreve essa Região futura, a que acedem as almas depois da morte do corpo, como a concretização da justiça divina: se na Terra, pela inversão da ordem da razão, é possível que os ímpios sejam exaltados, terminando a sua vida em prosperidade com os seus nomes gravados nos altares; no Céu, a virtude não será destituída de prémio e o vício, de castigo, pelo que todos os oprimidos no espírito e no corpo de forma injusta receberão a sua recompensa[206].

Assim, se ao nível do curso histórico e circunstancial do dia-a-dia, as escatologias cristãs de Vieira, Leibniz, Mayne e Pinheiro Ferreira parecem admitir uma certa autonomia e suficiência das criaturas e da humanidade – evitando o panteísmo e determinismo absoluto pela afirmação de que a Providência divina não pode interferir totalmente sobre o arbítrio das pessoas sem o seu consentimento[207] –, ao nível do sentido e destino kairológico do Mundo, que tudo abrange, estas escatologias fundamentam-se num futuro trans-histórico que não está condicionado pela acção humana e que se realizará necessariamente. Uma realização que para Mayne se reconhece na reflexão que o homem faz sobre si mesmo, concluindo que é imortal[208] e concluindo que só Deus pode saciar os desejos infinitos do imenso coração dos homens e que só Deus pode plenificar as grandes ideias, pensamentos sublimes e vastos projectos da inteligência humana[209], dando resposta às suas mais profundas interrogações e dando sentido às suas mais profundas angústias, acolhendo os justos na Glória Celestial e eterna do Seu Amor. Uma realização que para Vieira se consuma, não apenas na forma apocalíptica e abrupta como se instaura o milenar Império de Cristo na Terra que depois se prolonga no Céu, mas também na forma temerosa e miraculosa como irrompe o Dia do Juízo final, após tudo ter sido consumido pelo fogo divino, e na forma como os ressuscitados bem-aventurados são

---

[205] Cf. Frei José de Jesus Maria Mayne, *Dissertação sobre a alma Racional*, p. 85.

[206] «Se Deus pois neste prodigioso silêncio, com que permite desigualdades tão excessivas, não se comovesse, não se penetrasse, reservando para outro tempo o descobrimento, e qualificação das obras, os merecimentos de cada um, e a sua remuneração, não poderíamos nós cair no erro sacrílego de conceber a Primeira Causa envolvida na ideia de uma Divindade injusta, que preferiria o vício à virtude, e que se agradava da confusão, pois que seu poder incomparável deixava a parte mais nobre do Mundo em uma desordem fatal?» (*Ibidem*, p. 93.)

[207] Cf. Padre António Vieira, *História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 348.

[208] Cf. Frei José de Jesus Maria Mayne, *Dissertação sobre a alma Racional*, p. 97.

[209] Cf. *ibidem*, p. 98.

conduzidos para o Céu e os condenados são precipitados no Inferno, porque, como diz Santo Agostinho, toda a realidade é ordenada por Deus e as nossas vontades apenas podem o que Deus quis e previu que pudessem[210]. Uma realização que para Leibniz encerra a permissão divina acerca do mal moral do pecado, como necessidade hipotética para poder fazer o melhor dos mundos, no âmbito da suprema necessidade das verdades eternas e por virtude da sua sabedoria infinita: a existência não é necessária por si mesma, de forma cega e absolutamente geométrica, como defendia Espinosa, mas resulta de uma escolha inteligente entre várias possibilidades[211].

Para Leibniz, no melhor mundo dos mundos possíveis, escolhido por Deus, é necessário que muitos sofram as misérias da vida terrena e a condenação eterna do inferno para que se concretize a perfeição do Todo ou o bem superior do plano universal da criação, o qual não se pode consumar sem a adesão livre de cada um. Embora o autor alemão procure evitar o fatalismo necessitarista, para Leonardo Coimbra, a sua concepção da ordem cósmica encerra a trágica fatalidade do destino à condenação. O autor alemão diz não aceitar o destino do homem como uma fatalidade no meio de um mundo em que os acontecimentos futuros, pré-determinados pela causa primeira, se desenrolam por uma cega cadeia necessária de causas e efeitos[212], limitando-se as criaturas a assistir impotentes ao desenrolar desse drama, sem espaço para a valorização do esforço e do mérito, da recompensa e do castigo. Por essa razão, concebe a acção criadora como uma realidade que não tem Deus como único actor, estando o seu desfecho também dependente da deliberação humana. Assim se admite o mal moral e o mal físico, cuja causa não reside na forma maniqueia de um princípio maligno de poder equivalente ao princípio bom, mas reside na vontade humana. Na ordem cósmica regulada por Deus, a possibilidade do mal e da condenação surge como um meio conveniente para o bem maior e, de acordo com a perspectiva de Leibniz, apesar de muitos se perderem, há incomparavelmente maior bem na glória dos bem-aventurados que mal na miséria dos condenados[213]. No seu plano global da ordem metafísica, toda a realidade está submetida aos decretos da Providência divina, nomeadamente a possibilidade da salvação e condenação eternas.

---

[210] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 9.

[211] Cf. Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal*, I parte, n.º 25.

[212] Cf. *ibidem*, Prefácio, n.º 7.

[213] Cf. *ibidem*, n.º 34.

De forma semelhante, o Padre António Vieira, embora faça depender da vontade dos homens a consumação do império de Cristo no Mundo – ao referir que «os futuros livres ou contingentes (qual é o Império que prometemos) só são manifestos a Deus e a quem os quer revelar» – [214], considera que essa instauração do Reino de Deus se constitui como uma realidade que dependendo, essencialmente, da Providência divina, pertence ao plano da ciência dos verdadeiros factos futuros e como tal, como refere Manuel Cândido Pimentel, «não atende à inteligibilidade do mundo por causas eficientes, que servem a história do passado e a do presente, mas por causas finais»[215]. Nestes termos, António Vieira, fiel à posição de Santo Agostinho, apresenta um pensamento escatológico em que a liberdade humana fica subsumida na infinita e insondável liberdade divina, concebendo-se que toda a realidade está pré-determinada, cabendo à Providência conduzir a História para o Fim a que se destina. A coexistência entre presciência do futuro e o arbítrio da vontade realiza-se na medida em que as próprias vontades humanas pertencem à ordem causal determinada pela vontade e presciência de Deus e, como tal, as vontades humanas não podem deixar de ser as causas das acções humanas, causas essas que à semelhança de todas as outras foram previstas por Deus[216]. Mas esse Fim não é a própria Origem divina e Unidade Amorosa primordial de que tudo procede, de que nos fala a teoria da saudade de Leonardo Coimbra e a teoria da ressurreição de Amorim Viana?

Cremos que sim, e a possibilidade de se poder inteligir e antecipar o sentido destes futuros escatológicos contingentes e incondicionais[217] surge em diferentes representações da mesma mediação da Graça: pela Graça de Deus Omnipotente e Omnicompreensivo, mediante a *razão mística da profecia*[218], no caso de Vieira; pela *visão ginástica* iluminada na graça eterna da dádiva cósmica da Criação e da revelação evangélica, que para além do natural pulsar da Vida, acolhe o relato da experiência de fé no sobrenatural acontecimento

---

[214] António Vieira, *História do Futuro*, p. 348.

[215] Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira,* São Paulo, Ideais & Letras, 2008, p. 73.

[216] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 9.

[217] De acordo com o Padre António Vieira «Dos futuros condicionais e contingentes, ninguém é sabedor senão Deus e seus profetas.» (António Vieira, «Sermão da Primeira Oitava da Páscoa [II]», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 243.)

[218] António Vieira, assumindo a noção de profecia de São Tomás de Aquino, segundo a qual, o profeta é aquele que vê aparecer o que ainda está longe, vai adoptar a posição escolástica de que através da *ciência da visão* dada pela intuição profética se pode compreender tudo o que depende dos desígnios divinos. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 171, a.1

salvífico da Ressurreição de Cristo, no caso de Leonardo Coimbra[219]; pela razão dócil ao mistério, que vislumbra a imortalidade das almas e dos corpos na vida para além da morte, no caso de Amorim Viana; pela *visão transbordante do intuito*, que na consciência espiritual da morte intenta a imortalidade, no caso de Afonso Botelho[220]. Isso faz-nos reconhecer que o sentido da liberdade, em termos ontológicos e éticos, apenas pode ser compreendido no âmbito do gratuito plano salvífico de Deus, do qual fazem parte a condenação e a necessidade de purificação das culpas, sem que isso signifique anular o sentido da infinita misericórdia de Deus. Mas como conciliar o juízo divino com a sua infinita misericórdia? Como descreve Santo Agostinho, só através das boas obras e só tendendo para o Bem e para a Verdade o homem se liberta, pois a opção pelo mal, embora resulte do exercício do livre-arbítrio e não de uma causa externa como o destino ou a fortuna[221], não liberta mas escraviza, sendo certo que Deus não é o autor do mal nem das nossas más acções, pelo que o mal resulta da aversão da vontade livre aos bens imutáveis[222].

As escatologias de Vieira, Leibniz, Mayne e Pinheiro Ferreira afirmam, por um lado, a presença da Providência divina em toda a ordem da Criação e da realidade, mas, por outro lado, admitem que também esse Fim não é unilateralmente determinado por Deus, porque no plano moral e espiritual não é possível conceber uma necessidade absolutamente extrínseca, à semelhança de uma força que não está no nosso poder e realiza, mesmo que o não queiramos,

---

[219] A *visão ginástica* permite reconhecer que o puro homem natural é um esquema abstracto, que na realidade é inexistente, e que, por isso, o verdadeiro homem é aquele que, na suas relações com os outros seres, livremente escolhe, optando pela comunhão ou pela desarmonia com o Universo, e livremente caminha com fome de infinito e eternidade: «O homem real é o homem decaído dum *estado sobrenatural*, em que a natureza, dada em liberdade, pela liberdade se possui aumentando-se no amor de Deus ou diminuindo e perdendo-se em rebeldia e afastamento.» (*RHHS*, p. 43 [31].)

[220] Citando S. Tomás para descrever que o intuito não se esgota no conceber, mas envolve a consciência de toda a experiência do sujeito cognoscente, Afonso Botelho descreve que a consciência da morte não se situa apenas no plano psicológico, mas deve ser interpretada no âmbito da consciência do espírito que exige a presença integral do ser enquanto *intentado*: «Nem sabemos se este intento ou intuito corresponderá à intencionalidade, porque esta cabe nos domínios da *psique*, enquanto aquele constitui, verdadeiramente, uma visão transbordante, segundo a análise de José Enes, um autêntico modo de pensar, a que acresce uma necessidade de presença global do ser, que o exercício da razão dispensa. // Assim sendo, o intuito da morte conduzir-nos-á àquela situação presencial em que o homem, certo da sua morte, intenta a imortalidade, descrevendo agora e finalmente a raiz do absurdo da morte, ou seja, a instância em que ele se espelha, não apenas na lógica, mas no mais íntimo do ser existente.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 78.)

[221] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 10.

[222] Cf. *idem*, *De libero arbítrio*, II, XIX, 52.

como acontece com a morte[223]. Em concordância com a doutrina cristã tradicional afirmam a possibilidade da condenação eterna, como resultado da livre opção de recusa da fé e da conversão, negando, desse modo, que todos os homens estejam necessariamente destinados à bem-aventurança. Perante esta perspectiva tradicional, a questão permanece: como admitir a conciliação entre a determinação providencial da acção de Deus, que é eterno Bem e Amor, com a determinação de um Fim que também é eterno Mal e Inferno? Por outro lado, se presumirmos a orientação de toda a Criação pela acção da Providência divina para o Sumo Bem, como admitir o livre-arbítrio humano e a autonomia do mundo?

A solução defendida por Leonardo para esta relação entre as leis necessárias da ordem divina da criação e a liberdade das criaturas não será a da teoria ontocognitiva e cosmológica de Sampaio Bruno, que na justificação do mal apresenta o milagre e a profecia (negados por Amorim Viana) como naturais consequências, no cosmos e na inteligência humana, de uma revelação que começou na queda e cisão em Deus (acontecimento vedado à compreensão humana) e na consequente instauração do plural tempo histórico pelo envio de emanações para a parte cindida (ontologia emanatista da revelação). Na perspectiva deste movimento emanativo, também defendido pela monadologia de Leibniz, assistimos a um movimento de retorno, em que a dialéctica da ascensão das consciências para Deus, na reintegração salvífica do todo, se apresenta, à maneira do cálculo proposicional de Espinosa, como uma necessidade das premissas[224]. A teoria ontocognitiva criacionista de Leonardo Coimbra oferece uma dialéctica moral da ascensão das almas para o conhecimento e encontro com o ser divino perfeito, incompatível com as ideias de Vieira, de Leibniz, de Mayne e de Pinheiro Ferreira acerca da possibilidade de eternização do mal e prevalência do nada; incompatível com a ideia brunina de queda em Deus e incompatível com a ideia hegeliana de uma ordem indiferenciada de ser em composição de posições, oposições e sínteses em devir, cujo ponto último significaria a absoluta substância na acabada, perfeita, necessária e imanente

---

223 Cf. *idem, De Civitate Dei*, 5, 10

224 No processo de redenção cósmica brunina, em que no movimento final da emergência do devir se dará a reintegração do múltiplo na unidade perdida, a consciência da cooperação humana nesse processo salvífico surge como uma necessidade lógica: «A cooperação do homem com Deus para a salvação do todo tipifica esta concepção reintegracionista de Bruno e exprime, no que à razão toca, que a fé se torna o elemento de uma cadeia lógica de revelações divinas que é o próprio discurso vivo do cosmos.» (Manuel Cândido Pimentel, «Fé e razão no pensamento filosófico português», in AA.VV., *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004, p. 67.)

contemplação de si mesma. O pensamento escatológico contemporâneo de homens como Amorim Viana, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro e Afonso Botelho, vai fundamentar-se no princípio platónico da ideia de Bem e na acentuação neo-testamentária de Deus misericordioso que procura a redenção total do cosmos. Para Leonardo, a colaboração entre os homens e Deus na acção redentora não admite que o mal e a morte possam prevalecer sobre o bem e a vida do Amor de Deus.

A razão criacionista, dinâmica e experimental, abrangendo a totalidade da vida psíquica, anímica e espiritual e aberta à realidade última de uma fé que não precisa da prova do cálculo e que se constitui no grau supremo da experiência religiosa é uma razão que não se reduz aos limites mensuráveis da experiência científica nem se fixa nos estéreis jogos do raciocínio lógico e que, por isso, estende-se aos infindáveis horizontes de si mesma no reconhecimento de que o infinito não pode ser medido porque nele palpita o excesso e a desmesura, reclamando a misteriosa origem sobrenatural dos seres que legitima uma soteriologia e escatologia cristãs[225], cuja redenção não se faz, nem de forma mecânica e necessária por um qualquer naturalismo determinista, nem pelo resgate de uma graça imperiosa e justaposta à natureza caída e irremediavelmente corrompida pelo pecado original, mas sim na unidade de uma acção da Graça que plenifica integralmente a humana natureza na origem sobrenatural, autónoma e livre[226]. Ao contrário do imanentismo panteísta de origem dualista em que a evolução ascensional está sujeita à dialéctica tensional entre o ímpeto genésico da força energética e a resistência da matéria, o imanentismo cristão é também o supremo transcendentalismo em que as relações da natureza e da graça, da matéria e da força se tecem de forma interdependente e unitária na integral dependência do eterno acto criador pela graça da liberdade sobrenatural de Deus Caridade, naquilo que Leonardo Coimbra considera ser um movimento salvífico que transcende as pulsões do «Élan vital» de Bergson[227]

---

[225] Cf. *ibidem*, p. 68.

[226] Descrevendo que o homem é uma unidade, não havendo um da natureza e outro da graça, Leonardo Coimbra apresenta a forma como no processo da redenção gratuita de Deus, o pensamento católica salvaguarda a autonomia da realidade criada: «O pensamento católico, porque é católico, totalizante e universalista, não anula as liberdades humanas: nem a autonomia – diríamos autofagia, pois uma liberdade sem relações teria de devorar-se a si mesma – do pelagianismo, nem a incapacidade total de cooperação e esforço na aceitação da Graça.» (*RHHS*, p. 44 [33-34].)

[227] Leonardo Coimbra descreve a realidade natural no âmbito de um integral destino sobrenatural que resulta da transfiguração operada pela graça de Deus: «Entre o puro esteticismo dum Nietzche, na origem da tragédia, dando ao Uno primordial, pletórico de ser, a criação das formas para catarsis das suas contradições internas e uma estética que palpe na vida não só as pulsões

por via da colaboração livre do espírito humano, que movido por essa caridade, através da técnica, conduz a natureza ao serviço do bem[228].

No âmbito desta relação que Leonardo Coimbra estabelece entre a experiência ética e a experiência religiosa, enquanto movimento dialéctico ascensional para a realização escatológica da sociedade cósmica das consciências, o Fim apresenta-se como uma realidade sujeita aos *juízos de eternidade* em que Deus e Satanás não estão, de forma maniqueia, no mesmo plano[229], pelo que, quer a Dor, quer o Mal, são relativos e impotentes perante a força do Amor divino que tudo atrai a si e transfigura, anulando a possibilidade do Nada e a possibilidade de um estado ausente da sua Graça. No exercício desmitificador da razão metafísica podemos reconhecer que só Deus é Absoluto, e enquanto eterno Sumo Bem e eterno Ser, que possui a plenitude do ser e da vida, não vai determinar nem admitir uma distinta realidade de eterno Mal, eterna Morte e eterno Nada, porque, como salienta Élie Méric, não pode haver dois princípios eternos rivais e antagónicos[230]. O Fim, que é Absoluto e Causa de todas as relações, instaura na humanidade a vontade da sua Caridade espiritual, incendiando o caminho da humanidade para esse destino de ressurreição integral ou plena presença e posse do divino Amor em que nenhum ser se perde: «e o Fim é a ressurreição integral e o abraço totalizante da vida»[231]. O mal que consiste na recusa da graça e da salvação por parte da vontade livre, numa obstinada

---

do «Élan vital» mas as superacções desse «Élan» e, para lá da natureza naturante, pressinta a transcendente madrugada da graça, existe a diferença que o indefinido caótico, cruel, estúpido, informe e vão, da força traçando caminhos para os apagar, erguendo vidas para as devorar, vai até ao infinito real, deixando os caminhos como raios de uma luz que não se apaga, porque o sol da natureza é aqui transfigurado pela luz inextinguível e substancial da graça, fazendo da transitividade vitoriosa a vida eterna da glória.» (*RHHS*, p. 48 [38-39].)

228 Cf. *ibidem*, pp. 74-75 [82].

229 Uma das mais severas críticas que Leonardo faz a Guerra Junqueiro é a de que o poeta situa no mesmo plano da indeterminada natureza eterna e infinita, Deus e Satan, numa batalha sem fim: «A indeterminação deste infinito não nos permite saber se em qualquer momento no tempo se passa a fase da posição da dor ou da sua deposição pela actual vitória do Amor: logo Deus e Satan equivalem-se: sem fim, irredutíveis, sempre em luta nos campos de batalha do infinito.» (*GJ*, p. 364 [139].)

230 Desenvolvendo uma profunda crítica ao maniqueísmo, Élie Méric afirma ser uma contradição conceber que o Ser eterno admita um eterno Nada: «Les manichéens ont cru dénouer le problème en affirmant l'existence de deux príncipes éterneles: l'un bom, en lutte, sans fin, à travers de monde; mais la raison métaphysique a répondu que l'existence éternelle de deux príncipes infinis était une contradiction de l'erreur.» (Élie Méric, *L'Autre Vie*, tome premier, p. 199.)

231 «O profundo instinto, antes, a vontade profunda do homem, vontade de nada querer perder da realidade, é o reconhecimento implícito do valor ontológico de todo o ser explicado e satisfeito, pois é agora que nada se perde. // O ser é indestrutível, não porque exista por si, mas precisamente porque dimana do valor íntimo do acto criador.» (*RHHS*, p. 62 [60].)

e infernal danação, é uma realidade relativa e mesmo que, a par da dor que provoca, não se perca na história[232], pode ser transfigurado pela fé na mais alta Esperança de um caminho rumo ao Amor infinito de eterna Misericórdia, no qual se instaura o definitivo Paraíso universal de matéria e carne glorificadas[233].

Como tal, as afirmações de Leonardo Coimbra acerca da resistência do ódio obstinado e do mau orgulho à combustão temporal pelo incêndio da eternidade e as referências ao juízo de eternidade no momento da morte, partilhando com a ortodoxia católica a salvaguarda do arbítrio humano e da adesão da vontade na instauração do Amor, não podem ser entendidas no sentido de uma eventual vitória escatológica do mal, ainda que parcial, através da eterna condenação dos ímpios, mas tão-só no sentido relativo de que, tendo o homem o poder de no tempo recusar a justiça e o bem, cuja fonte é Deus, ficará reservado para a eternidade da misericórdia divina, em que tudo é, a jubilosa conversão ao Amor Absoluto. Porque todos os homens têm no mais íntimo de si, mesmo que de forma atemática e inconsciente, a presença do Criador e do Espírito do seu Reino glorioso. Sob o olhar da presença gloriosa de Cristo, agora ou na incomensurável latitude do fim dos tempos, o homem reconhece no mais fundo do seu coração a sua origem divina e o poder da força eterna do amor criador que tudo transfigura em Vida plena[234].

Esta recorrente polémica entre a tese da eterna condenação dos injustos e a eterna salvação dos justos, aqui representada nas posições de António Vieira, Leibniz, Frei José Mayne e Pinheiro Ferreira, e a tese da eterna salvação de todos os homens pela universal conversão dos pecadores face à arrebatadora luz do amor de Cristo – ilustrada pelos pensamentos de Amorim Viana, Leonardo

---

[232] Cf. *ibidem*, p. 62 [61].

[233] Cf. *ibidem*, p. 65 [66]. «Dor voluntariamente recebida e dor imposta são incompatíveis: de modo que o sentido cristão da dor é o da sua submersão na beatitude dos que merecem e o da impossibilidade de a produzir nos outros pela invencível oposição da Caridade. // Deste modo, da dor desaparece o sofrimento e fica vivo, e para sempre, o seu sentido de aprofundamento da vida até ao imo das suas exigências de infinito.» (*Ibidem*, p. 64 [64].)

[234] Reconhecendo que as vozes trágicas das criaturas naturais se precipitam para o Nada, Leonardo Coimbra descreve as criaturas humanas como saudosas presenças do eterno Verbo criador, transfigurando-se o mistério da morte e o mistério da iniquidade em feliz reencontro com o Amor, nunca deixando de referir que isso só é possível pela adesão da vontade, já, na existência terrena, ou um dia, no juízo da eternidade: «Só o orgulho, o mau orgulho da separatividade voluntária, do reflectido e teimoso isolamento, será incombustível para o fogo do incêndio cristão. O homem é como o poço da samaritana, sob o doce olhar do Nazareno: tem dentro de si profundas, ignoradas fontes, que, sob o olhar de Jesus, vão entrar em viva e alterosa maré. // O homem tem em si o próprio *reino de Deus*: ele pode alcançar a eternidade naquele ponto da sua alma em que tudo é irmão e amor e fenece, como vã aparência de sonho e do mal, o pluralismo separatista do ódio ou da indiferença.» («O Natal, O Tempo», in *OC,* vol. VI, p. 110.)

Coimbra e Álvaro Ribeiro – está, aliás, assinalada pelo autor do *criacionismo*, através de anotações, na obra *L'Autre Vie* de Élie Méric, publicada em 1920, em que se descreve a indignação de Méric perante a alegação de Charles Lambert, que na obra *Le Spiritualisme et la Religion*, em nome da justiça e dos atributos divinos, defendia a imortalidade dos justos e a aniquilação dos ímpios[235]. Para tal, Méric socorre-se da argumentação de São Tomás de Aquino, defendendo a ideia de que a justiça de Deus é misericordiosa e nunca aniquiladora das criaturas humanas[236]. Em Leonardo Coimbra, a defesa desta posição da universal harmonia final instaurada por Cristo, Senhor do Amor misericordioso, está bem explícita na sua obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, quando critica a posição representada por Dostoïevsky através do personagem Ivan Karamasof que recusa a harmonia universal do perdão final, por considerar incompatível com o valor da Justiça divina[237]. Explica o filósofo português que só se compreende a incompatibilidade da Caridade com a Justiça e a impossibilidade de um *comunismo soteriológico* e de uma *unanimidade na salvação*[238] numa concepção dualista e materialista do real[239], em que o Mundo seja visto como Mal e Deus como longínquo e em que o pecado, considerado como realidade material, não possa ser expiado e redimido na colaboração entre a humildade do arrependimento e da conversão e a Graça do perdão, a qual tem o poder de

---

[235] Élie Méric recusa a posição de Lambert, segundo a qual, Deus apenas tem uma punição para os homens injustos que é a da aniquilação: «C'est toujours au nom de la justice et des attributts de Dieu que M. Lambert demande l'imortalité du juste et l'anéantissement du méchant. Il oublie que c'est précisément au nom de cette justice, que la conscience proteste contre l'erreur de l'anéantissement final.» (Élie Méric, *L'Autre Vie*, Tome premier, p. 101.)

[236] Cf. *ibidem*, pp. 102-103.

[237] Defendendo que o Deus de Justiça não pode deixar de punir os homens que procedem mal, tal como fez Jesus Cristo, Senhor do Amor e da Justiça, que através de chicote expulsou os vendilhões do templo, Ivan não aceita o Fim da universal harmonia: «Mas, em Dostoïevsky, a resposta, calado e vencido Aliocha, é, a de Ivan Karamasov, não aceitando o mundo, onde a harmonia final exige o abraço do general assassino da Mãi e do pequeno assassinado. Nesse momento, diz o nosso Ivan, tudo estará explicado; "mas é contra este fim que eu me revolto." // "… Eu declaro, enquanto tenho tempo, que me recuso a aceitar essa harmonia universal […]"» (*RHHS*, p. 305 [377].)

[238] «Um amor de uniformidade de méritos, descendo todas as almas ao nada do merecimento, para todas abraçar numa unanimidade de salvação […]» (*Loc. cit.*)

[239] Leonardo Coimbra, reconhecendo que em Dostoïevsky palpita a vida do espírito filosófico-religioso, acusa-o de ceder muitas vezes à fuga do mundo para o reino espiritual, incapaz de inserir Cristo na história: «Se por vezes parece fugir da terra e do concreto para o reino espiritual é por uma evasão e fuga, resultantes dum implícito docetismo ou dum dualismo cartesiano, herdado dos alemães e através de Kant.» (*Ibidem*, p. 314 [388-389].)

restabelecer a harmonia perdida[240]. Só neste poder de absoluta transfiguração do mal em bem, eliminando todos os actos maus pela força do renovado amor, se pode conceber a salvação dos homens e do Mundo. Perante a realidade desconcertante do sofrimento e da incompreensível disposição da liberdade, que pode conduzir ao mal, reforçamos a convicção de que é o Mistério quem salva na autoridade do Seu Amor, mesmo que nem sempre se compreendam os caminhos do plano redentor: «A Caridade é também Justiça»[241].

Posição análoga será defendida por Álvaro Ribeiro que, no âmbito do estabelecimento de uma estreita relação entre a antropologia e a cosmologia, concebe a morte como uma libertação para a imortalidade, concedida pela ressurreição, na unidade corporal do conhecimento e das acções e que no termo último vai exigir os juízos do purgatório e do inferno, considerando esses estados relativos em relação ao Bem e em comparação com a condenação na forma limite do nada, a qual, de igual modo, é impossibilitada pelo socorro divino[242]. Da mesma maneira, Amorim Viana, a partir da leitura de Espinosa, já descrevera a impossibilidade humana de ofensa à Omnipotência de Deus[243] e a impossibilidade de Deus se vingar no homem com penas eternas ou com a extinção das consciências, porque o fim da consciência, que está além da morte, é o Sumo Bem, eterna essência do nosso ser em eterna criação[244] e garantia da nossa imortalidade em comunhão de amor e não em ausência do mesmo, porque isso

---

[240] Pressupondo que no plano espiritual da liberdade moral a acção do Espírito não está submetida a qualquer necessitarismo de ordem naturalista, Leonardo Coimbra interroga: «E onde está a impossibilidade de apagar um acto uma vez realizado, senão num materialismo em que a expiação e o pecado voltam a ser, como no pior paganismo, realidades materiais? // Se o pecado é um ser material, pode não haver expiação que seja um dissolvente capaz de o apagar – será nódoa indelével. Mas se o pecado é uma inclinação de vontade, porque não será o arrependimento uma revalorização duma vontade vencendo-se e transfigurando-se na chama dum renovado amor? //» (*Ibidem*, p. 306 [378-379].)

[241] *Ibidem*, p. 313 [387]. «[…] mas só a Caridade conquista directamente cada alma, fala a cada coração. A Justiça antes de Cristo é tacto nas trevas, depois de Cristo é sobretudo ainda um socorro da Caridade.» (*Loc. cit.*)

[242] «Esses mesmos homens, que dizem não temer as penas do purgatório, nem as penas do inferno, numa afirmação de coragem que é meramente intelectual, deveriam reflectir em que para termo da vida terrestre não pode haver maior condenação do que o regresso à não-existência, ao não-ser, ao nada.» (Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 332.)

[243] «[…] se uma injúria vil não pode atingir a alma generosa, como hão-de as blasfémias dos perversos chegar à serenidade do Omnipotente? As vistas de Deus penetram até aos últimos confins do Mundo, mas só para aí descortinar o bem e lançar as sementes da sua graça eficaz; o mal é-lhe totalmente inacessível.» (Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 269.)

[244] «Supor que a consciência se extingue é, pois, supor que Deus deixa de criar.» (*Ibidem*, p. 270.)

contradiz a realidade do próprio Deus:[245] não há Inferno nem Satanás, porque não há criatura que não seja na acção divina[246].

Amorim Viana considera que as penas eternas, caso fossem admitidas, já não seriam o castigo dos pecados desta vida, mas seriam consequência da perversidade que está para além da morte no plano da eternidade de Deus Bom, o que se constituiria uma contradição e um absurdo, pois aí a Caridade enche toda a realidade e, dessa maneira, remove o Inferno para o plano da alegoria[247]. Fazendo um enquadramento histórico dos textos bíblicos que concebiam Deus como juiz e como rei, impondo a vingança aos que O ofendiam, Amorim Viana reconhece que a teologia moderna não pode admitir a concepção de um Deus vingativo que condena eternamente, considerando mesmo que uma Igreja que alimente a noção do Inferno pode levar a que as pessoas, ou, por um lado, se alienem, temendo constantemente esse destino e para fugir dele se entreguem a estéreis práticas supersticiosas e bárbaras mortificações, ou, por outro lado, escondam esse temor, entregando-se exclusivamente à actividade mundana, reservando a sua conversão apenas para a hora da morte, resumindo-se a adesão à virtude pelo temor do Inferno e não pelo puro amor a Deus e pelo bem comum[248].

Em consonância e de acordo com a interpretação escatológica da *razão mistérica* das teologias cristãs contemporâneas acerca da Revelação Bíblica e acerca dos textos da Tradição – a qual, depurada da configuração mítica do real e imune à esterilidade da razão pura, apresenta a Escatologia não como uma análise curiosa sobre a expectativa de um futuro longínquo e utópico, mas como uma meditação acerca da saudade dos mortos na vida do Além[249] e uma

---

[245] «Aspiramos todos a um fim, que é a ideia que possuímos do Sumo Bem; e essa ideia, que se alarga e se aperfeiçoa progressivamente, só pode ser a ideia que de nós tem Deus, ideia arquetípica, causal, eficiente, de nós mesmos, essência eterna do nosso ser. Porque as ideias divinas não morrem, são eternas como a substância em que residem, e a imortalidade do nosso indivíduo é tão segura como a do seu autor.» (*Loc. cit.*)

[246] Cf. *ibidem*, p. 275.

[247] Cf. *ibidem*, p. 276.

[248] «E esta triste alternativa daria, acaso, eficácia aos conselhos da moral cristã? Pelo contrário, o homem que abraça a virtude, não pelo temor do Inferno, mas pelo puro amor de Deus, não espera pelo fim da vida para praticar o bem, não suspira pelas falsas alegrias da devassidão, porque julga que na satisfação interior é que consiste unicamente a ventura; não inveja o triunfo dos maus, porque crê que, mesmo neste mundo, unicamente a virtude, vitoriosa de ruins paixões, é que se pode dizer triunfadora e soberana.» (*Ibidem*, p. 283.)

[249] Numa meditação acerca do dia de todos os santos em que os vivos recordam os mortos e deitam flores nos seus restos materiais, denominado de «dia da saudade», Leonardo Coimbra, recusando o niilismo da Morte do materialismo moderno porque considera que a consciência não é apenas um epifenómeno das atitudes exteriores, interroga se não será também um dia de saudade dos

reflexão acerca do desígnio de plenitude do homem a actualizar no seu dia-a-dia –, podemos dizer que, por força da faculdade do livre-arbítrio, os homens podem escolher, desde já, no decurso da sua vida, o paraíso da justiça e do amor, o céu[250], ou o inferno do ódio e da vingança e no fim da sua existência pessoal serão objecto da justiça divina, que é inerente à situação de culpa que advém da vida de pecado, ou seja, serão objecto daquilo a que António Vieira designa o temeroso juízo particular de Deus, que surge sem aviso prévio, ao contrário do Juízo final que é antecedido pelos sinais da desordem do Universo[251].

Usando as representações do *céu*, *purgatório* e *inferno*, que pertencem à ordem da metáfora, para dar expressão a essa realidade relativa do *entretanto* ou realidade escatológica intermédia, que decorre entre a morte individual e a ressurreição universal, e reflectindo o modo de vida diferenciado de cada um, no momento da morte, a ortodoxa doutrina escatológica dos teólogos e filósofos católicos da actualidade defende que quem viveu em santidade (celebrando os sacramentos e realizando boas obras), no momento da morte será imediatamente recebido no céu, ou seja, na comunhão do Amor de Deus (visão beatífica)[252]. Quem tiver vivido na culpa, embora pouco grave (de acordo com os critérios doutrinais), sofrerá purificação na morte (purgatório). E quem

---

vivos: «Já pensaram os leitores no que possa ser esse dia de saudade dos vivos, para as almas invisíveis, porventura presentes, duma presença que, se não é do Espaço, pode muito bem ser a mais íntima e real presença de amor?» («O Dia da Saudade», in *OC*, vol. VI, p. 99.)

250 A plenitude na graça do amor de Deus, representada pela noção de céu, não é um lugar a-histórico reservado para um futuro distante, mas acontece no encontro com Cristo. Pela ressurreição, Cristo participa do poder régio de Deus sobre a história, e o céu também quer significar que o homem pelo baptismo participa desta forma existencial de Cristo. Cf. Joseph Ratzinger, *Escatologia*, p. 219. Mas céu também significa a realidade da criação que está destinada a converter-se em recipiente da magnificência divina, manifestação do carácter definitivo do amor de Deus cuja realização plena acontecerá quando se encontrarem reunidos todos os membros do corpo do Senhor e que inclui a «ressurreição da carne»: chama-se Parusia ao momento em que se consuma a presença de Cristo, que até aí, apenas tinha começado e que no final abarcará todos os homens salvos e como eles todo o Universo. Cf. *ibidem*, p. 220.

251 «Sinais de que chega o fim do mundo, sinais de que está perto o Dia do Juízo, sinais para que todos estejam notificados e advertidos (que por isso se põem os mesmos sinais no céu, onde possam ser vistos de todos). E um juízo em que Deus antes de vir nos manda diante notificar, e nos avisa primeiro, não é tanto para temer. Muito mais temeroso é o juízo particular sem esses assombros, do que o universal com eles.» (Padre António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652), in *Sermões*, vol I, tomo I, p. 91.)

252 Na sequência do Concílio de Lião (1274) e tal como sublinha o Concílio de Florença (1428-1431) perante as posições orientais que pretendiam remeter o céu e o inferno apenas para o último dia (pois defendiam que a alma não podia ficar separada do corpo), imediatamente após o momento da morte, o juízo particular determina o prémio e o castigo. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, n.º 858.

viveu em pecado grave, numa vida de absoluta rejeição de Deus e de amor ao próximo (fé, bondade, justiça e verdade), no momento da morte, continuará a descida infernal das trevas do desamor, mas numa condenação que não será para sempre, adquirindo à semelhança da imagem metafórica do purgatório, um carácter transitório, porque como também sublinha Afonso Botelho, é um absurdo teológico a justiça de uma condenação eterna[253].

No entanto, esta realidade intermédia do Além-morte, presente em quase todas as religiões, e que Leonardo Coimbra define como «região da justiça *complementar*»[254], nem sempre está configurada pela preocupação ética e metafísica acerca da condição e do destino das consciências no seu ontológico percurso de regresso à Origem do Amor, herdando ainda, dos primeiros esboços de imortalidade das civilizações antigas, uma organização em que os critérios do juízo divino na determinação do destino dos homens estão ainda fundados no valor social e no comportamento ritual[255], sobretudo por se conceber o sacrifício em termos mágicos, como uma determinista comunicação das forças divinas na imanência da causalidade natural[256], em vez de se conceber o sacrifício como uma dialógica celebração de escuta da piedosa voz divina que chama as vontades a uma nova reconciliação com a amorosa Harmonia, tal como se concretiza no acontecimento salvífico da infinita caridosa doação de Jesus Cristo[257]. Sendo a procura de Deus um acto livre da crença metafísico-religiosa

---

[253] «Ao absurdo filosófico de se conceber a morte instantânea e imprevisível como passiva de um juízo de virtudes e pecados, na linguagem tomista, hábitos bons e maus, acresce o absurdo teológico de considerar justa uma condenação eterna pelo último momento da vida.» (Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 77.)

[254] *GJ*, p. 366 [143].

[255] «E, quando o Além, é a região da justiça *complementar*, é ainda, em quase todas as religiões, o *valor social* de cada indivíduo e o seu *comportamento ritual*, a determinante do seu estado ou lugar naquele Além. Mais: o Haoma nos persas, o Sôma nos hindus, o hidromel dos indo-germanos, o mel na Babilónia, o pão e a água de Mitra, a árvore da vida nova de Nemrod, etc, etc., são bebidas ou alimentos que comunicam, aos homens e até aos deuses, a força e a vida imortal.» (*Ibidem*, p. 367 [143-144].)

[256] «Mesmo quando nas religiões superiores como o budismo, o orfismo, os mistérios de Elêusis, etc, é ainda por uma acção de causalidade psíquica que se destroem os laços dos renascimentos, ou se eleva a alma ao grau natural do êxtase para o conhecimento do divino.» (*Ibidem*, p. 367 [144].)

[257] Considera Leonardo que, ao contrário das religiões que ainda guardam uma configuração mítica e mágica do real, no Cristianismo o mundo das relações sociais não é resgatado por nenhuma força divina penetrando a natureza (panteísmo), mas sim pela espiritual coordenação entre o bom uso das liberdades humanas e o excesso da piedade divina: «O sacrifício não é a comunicação da vida imortal por filtros mágicos, não é desencadeamento causal das forças divinas por um apropriado determinismo ritualista, não é uma natural imersão do *atman* individual em *Brahaman*, etc., etc., mas a vontade do homem à Caridade de Deus. E, como Jesus, o alimento e a bebida, o filtro mágico é tão somente o seu coração de infinito amor e piedade.» (*Ibidem*, p. 368 [145].)

na insaciável fome de completude e eternidade que nos arrebata, o encontro com Ele não depende apenas da nossa vontade, nem apenas de uma qualquer acção mágica, mas sim da colaboração entre a nossa decisão e a Sua Graça[258].

No âmbito da consideração do Além-morte como instância judicativa complementar dos juízos da vida terrena, podemos dizer que, enquanto realidade escatológica, este céu, a que estão destinados os bem-aventurados que tiveram uma vida no bom uso das liberdades e no reconhecimento da Graça, não significa ainda a realidade definitiva dos «novos céus» de que nos fala a Bíblia após a ressurreição universal e o Juízo Final. A salvação do indivíduo só é total e plena quando se alcançar a salvação do Universo e de todos os eleitos em Cristo único, momento em que toda a Criação será generosa libertação do ser, penetrando o todo e, ao mesmo tempo, o todo penetrando no individual, num cântico de Alegria em que todas as perguntas alcançam a serena plenitude do Mistério. Por outro lado, a consideração do purgatório deve-se à possibilidade de não ser suficiente o percurso histórico pessoal para que o homem realize a purificação dos seus pecados, se liberte do castigo ou da pena inerente à culpa e atinja a maturidade espiritual.

Podemos compreender, por contraposição com a ideia inflexível de Amorim Viana, que define o destino definitivo do homem na bem-aventurança de Deus no momento da morte, negando a ressurreição universal do juízo final em corpo e alma[259], que se o momento da morte fixasse o destino definitivo de todo o homem, que não recusando Deus, lhe desse o acesso à Sua visão, seria mais difícil justificar o sentido do dado revelado da oração por todos os defuntos, surgindo também, por isso, a necessidade de admitir um estado ultra-terreno de purificação, mesmo que alguns teólogos, recusando a ideia de almas separadas durante um intervalo entre a morte do indivíduo singular e a ressurreição universal, não possam conceber o purgatório como um estádio temporalmente extenso, mas como uma experiência purificadora de encontro com Cristo. O dogma do purgatório está associado à solidariedade eclesial entre os membros do corpo de Cristo, tornando compreensível o sufrágio dos fiéis e dos santos. Como salienta Juan Ruiz de la Peña, por esta razão os textos da *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II insistem na solidariedade do organismo

---

[258] «Mais: há liberdades e Liberdade, Deus é inviolável e não pode ser forçado (magia) a ouvir-nos; vem por caridade, por graça inteiramente gratuita ao encontro de nossa, sem Ele, fome insaciável.» («São Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. VI, p. 620.)

[259] Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé*, p. 253.

eclesial, fazendo a distinção entre a Igreja que peregrina, a Igreja que se purifica e a Igreja celestial[260].

Também compreendemos a consideração do inferno como realidade transitória, na medida em que a bondade de Deus e a sua vontade salvífica impedem que se atribua a Si a responsabilidade directa da existência de um estado de perdição, pelo que o inferno não é criado por Deus, mas é fruto do pecado do homem e, por isso, é relativo e não absoluto. Partilhamos com Leonardo Coimbra a crítica a todas as posições que desvalorizam o Universo plural, definindo a Criação como o mal, porque separa as criaturas da harmoniosa unidade do Criador, ignorando que o mal apenas se pode compreender no âmbito da concepção do Universo como obra de um Deus-Liberdade. A criação não é uma realidade má que resulta da diminuição de Deus por meio de um imanente e degradativo processo de saída de Si, aguardando que a redenção possibilite a reintegração na Unidade preexistente, nem é uma realidade má que resulta da interferência de um poder malévolo[261], nem é uma realidade passível de se tornar, mesmo que parcialmente, substancialmente negativa na forma de uma região ou de um estado intrinsecamente e eternamente infernais ou dominados pelo poder de Satã. A vida de inferno, em que prevalece o mal, o desamor e a morte, é uma realidade transitória, cujo fim não está num qualquer teologismo naturalista, mas na força transfiguradora de Cristo, libertando-nos da dor pelo seu sofrimento e da morte pela sua Ressurreição, perdoando os nossos pecados e enchendo os nossos corações do vigor do Seu Amor.

O perdão de Cristo é possível porque o mal não é substancial, mas é o resultado da acção livre na recusa das solicitações do Amor omnipresente da contínua acção criadora de Deus. O regresso do inferno da vida terrena ou da vida da escatologia intermédia à comunhão originária que, de acordo com Leonardo, existia antes do pecado do afastamento das almas do seio do Amor divino, dá-se no socorro caridoso do mistério da paixão, morte e ressurreição

---

260 Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana*, pp. 318-322.

261 Esta crítica de imanentismo e maniqueísmo é dirigida por Leonardo Coimbra a Teixeira de Pascoaes e Sampaio Bruno, para quem a Criação resultava de duas situações de fatal e necessária imperfeição: «Ou Deus se altera criando e peca, ou um poder malévolo altera a criação de Deus: imanentismo ou maniqueísmo. É com efeito, entre estas duas atitudes que quase sempre oscila a emoção do Poeta. // Deus preexistente, criando – criação saudosa resgatando-se, reintegrando-se em Deus.// Deus limitado em suas criações por uma força de mal trabalhando incessantemente. // Para quem, com efeito, ponha o problema do mal como insolúvel, é impossível sair do maniqueísmo ou duma divindade alterada ou diminuída pela criação. // É o caso de Sampaio Bruno com o seu Espírito puro, espírito alterado e o recurso do que resta de espírito puro enviando um Paracleto às almas em saudosa busca de reintegração.» («São Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. VI, p. 616.)

de Cristo[262]. Não é possível ao homem realizar toda a sua peregrinação com um não incomovível à interpelação de Deus, ou seja, é impossível ao homem uma negação explícita e radical da oferta misericordiosa de Deus, e mesmo depois de ter incorrido em situações objectivas de pecado social e individual de desamor em relação ao próximo, optando por uma vida sem Deus (a recusa da salvação total de Deus significa uma perda total), proporcionando um estado de vida infernal, isso só se aplicará na escatologia individual (estado intermédio), cujo verdadeiro início se dá na Encarnação, e nunca à escala comunitária da consumação do fim dos tempos, em que a fé da experiência religiosa cristã proclama a esperança de salvação para toda a criação.

Como diz Leonardo Coimbra a partir de uma crítica à posição moderna de Lessing que privilegia a acção meritória de «procura» em detrimento da acção graciosa de «encontro»[263], no plano ontológico cuja abóbada se completa no movimento para um «fim-vida» e não para um «fim-coisa» (fim esse que é *encontro* com a realidade sobrenatural da vida infinita e eterna de que tudo participa de forma deiforme), o mistério de Deus apresenta-se como fundamento irrecusável, que é anterior à nossa interrogação e independente da nossa vontade de domínio ou do nosso reconhecimento do seu ser. A sua presença não significa, para nós, uma posse à maneira da moderna apropriação de um objecto dado, comercializável e bem definido[264], mas significa uma misteriosa dádiva que é a fonte da vida, ou seja, a criadora possibilidade de mais ser na

---

[262] Descrevendo que o mal é um livre afastamento do amor e que o perdão é fruto do amor de caridade, Leonardo descreve a salvação como fruto de uma gratuita acção transcendente: «O pecado original é em nós natureza, e, por isso, a economia do resgate implica a Graça, seja, um amor excedente e plenamente gratuito.» (*Ibidem*, p. 617.)

[263] Evitando o cientismo moderno que recusa a noção de «encontro» por esta exigir o reconhecimento da realidade autónoma e independente do ser encontrado, Leonardo Coimbra defende a dimensão plural e analógica do real em que o ser divino se apresenta de forma transcendente e autónoma e não de forma imanente como uma mera projecção da consciência: «"Não quero encontrar Deus, mas procurá-lo": é uma afirmação bem moderna, revelando, até nos que se apresentam como inimigos de um cientismo medíocre implicada a mesma vontade de domínio, o mesmo desejo de ver no homem o seu esforço, ou, através do homem e do seu esforço, a verdadeira realidade criadora. // Como é também a confissão dos que só compreendem um tipo de realidade – o *tipo* inerte da ciência – e correlativamente o *tipo* esforço-conhecimento do sábio.» (*RHHS*, p. 105 [127-128].)

[264] Na perspectiva do filósofo português, para o pensamento moderno Deus apresenta-se como inacessível devido à «[…] ausência duma *concepção analógica do ser*, que obriga a planificar todo o ser, segundo o modelo reinante. Ora este é o modelo científico, e o ser da ciência, é o *inerte*, o dado, o desocultado, o pronto em si ou em suas virtualidades já dadas.» (*Ibidem*, p. 106 [128].)

infinita e eterna dinâmica da Caridade misericordiosa[265]. Desta forma, como salienta Juan L. Ruiz de la Peña, o inferno eterno ou a aniquilação do homem pecador é uma hipótese incompatível com a antropologia cristã, na medida em que Deus não pode renegar a sua criação, dando-Se eternamente na Glória e poder do seu Amor[266].

Como descreve o filósofo português, antecipando estas conclusões, que não podem ser outras, a metafísica dor da realidade mortal que anuncia a desarmonia da relação social das consciências desde a Queda, ameaçando-as de perderem os tesouros espirituais da vida eterna, essa dor é vencida pelo Amor de Deus que, no socorro da sua Graça, dá às almas o acréscimo de que elas precisam, sem nunca sofrer em Si os combates do bem e do mal, da completude e da carência[267]. A natureza manchada não é superada pelo predomínio da platónica realidade superior, na libertação progressiva do corpo até à sua destruição e morte, mas é redimida pela reintegração na sua pureza originária mediante o socorro da Graça de Cristo derramando o amor no coração dos humildes pela doação do seu sangue na cruz do Gólgota, ligando o espiritual e o real[268]. Pela Graça, que é gratuita dádiva da Absoluta Liberdade, é restabelecida a harmonia da convivência entre a realidade da matéria e a vida do pensamento, que significa «Acordo e união entre a alma e o corpo, que é também ligação do espírito do homem com o seu corpo total ou Universo físico»[269].

Quer isto dizer que, sendo Deus eternamente bom, não pode admitir uma realidade eternamente má e, por isso, prevalece definitivamente sobre o mal, não abandonando nenhuma das suas criaturas que esteja no limite do nada ou perdida e prisioneira do pecado. Mas, como adverte Leonardo, porque Deus e as criaturas pertencem a planos distintos de ser, trata-se de uma prevalência que, ao contrário do que poderia ser suposto na teoria do panteísmo substancialista

---

[265] Consciente de que o encontro com Deus misericordioso não significa a morte do exercício da vontade nem a aniquilação do encontrado, mas a incessante procura da fonte de Vida que misteriosamente nunca se esgota, Leonardo esclarece que «Dar significa diferentemente conforme o plano do ser. Dar um objecto é tomá-lo e mudá-lo de lugar, dar a vida é já transmitir um ser que é possibilidade de mais ser, dar a fonte da vida seria a dádiva de si mesmo feita por Deus, portanto, a dádiva dum ser que é certeza de mais ser, mais e renascido, transmutado em infinito e eterno.» (*Loc. cit.*)

[266] Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana*, pp. 263-267.

[267] Cf. *GJ*, p. 365 [141-142].

[268] Cf. *ibidem*, p. 369 [147].

[269] *RHHS*, pp. 98-99 [119]. Como descreve Leonardo Coimbra, reside nesta verdade a especificidade da experiência religiosa católica: «[…] o catolicismo é, já em S. Paulo, e mais ainda no quarto Evangelho, a unificação da alma e do corpo, do Espírito e da matéria, desde o homem às coisas e aos mundos.» («São Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol VI, p. 620.)

de Espinosa, não é imposta de forma heterónoma ou extrínseca ao dinamismo da compreensão espiritual e da acção livre pela imanência da causalidade natural, mas que é imposta pela adesão da inteligência e da vontade humanas: a realidade não é toda vida ou consciência (animismo infantil) e, por isso, as consciências vão despertando para a ascensão redentora no calor do socorro espiritual na mediação amorosa da reciprocidade da vida social[270]. E, por isso, a redenção é dupla: para as consciências, pela livre resposta da vontade ao amor de Cristo; para os corpos, pela ressurreição da carne no milagre da Glorificação do Fim dos mundos[271].

De acordo com esta leitura, presente na escatologia da saudade criacionista, a aplicação da misericordiosa justiça divina a toda a Humanidade significará a salvação universal. Aqueles que viveram no inferno da separação de Deus, não só na vida terrena, mas também na região do Além pela punição do complementar juízo particular de eternidade, serão confrontados com a Luz arrebatadora da última vinda de Cristo (juízo universal final)[272]. Nesse momento, a incomensurável força do excedente e comunicativo Amor iluminará as consciências e os seus corações serão convertidos ao Bem definitivo e eterno da amorosa Vida em Deus, através de Cristo que, pela Graça, reúne os homens no seu Corpo. O corpo de Cristo é o verdadeiro momento do Juízo instaurador dos novos céus e da nova terra do Paraíso Celestial, em que o Nada e o Mal são definitivamente vencidos[273]. Ao contrário da ascensão do budismo, em que a salvação se dá num abraço unitário e as almas se fundem e submergem, a libertação cristã dá-se no fogo do dever pela luz do Sol imaculado, queimando

---

[270] Cf. *GJ*, p. 373 [153].

[271] Cf. *ibidem*, p. 353 [122-123].

[272] Maria Manuela Carvalho, *A Consumação do Homem e do Mundo*, pp. 125-127. «O Julgamento, na vida histórica, é interpelação da liberdade humana; na morte, é encontro da finitude histórica com a vitória já adquirida por Cristo na morte e partilhada na caridade do seu corpo vivo; é na Parusia, o acto de amor divino, que só Deus conhece, e do qual "não nos compete saber os tempos nem os momentos que o Pai fixou com sua autoridade".» (*Ibidem*, p. 135.)

[273] Na descrição da religião cristã que não é doutrina mas vida, Leonardo Coimbra sublinha o poder arrebatador da atracção que o amor de Cristo exerce sobre os homens: «O amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde com o próprio amor de Deus. // Cristo é o amor vivo, excedente e comunicativo, é incoercível como o calor e como ele sempre inundando, e como calor, que de si próprio e em excesso renascesse, saltando do interior de sua alma a penetrar os que o cercam, submergindo, no vórtice de seus insondáveis abismos, as almas, imperiosamente atraídas pelo turbilhão daquela Luz.» («O Espírito do Cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 454.)

as habitações do mal na dádiva do Amor eterno «fazendo da terra e do céu a reunião duma família no convívio imortal dum amor sem desfalecimentos»[274].

Esta perspectiva que esvazia a noção mítica e tradicional de inferno não pertence aos horizontes hermenêuticos de muitos teólogos, como António Vieira, que continuamos a convocar para o nosso debate por, neste assunto, em antítese com a reflexão filosófico-teológica de Leonardo Coimbra, reproduzir fielmente a posição ortodoxa do Magistério Católico, não só de então, como também e, ainda, de hoje. Citando a 1.ª Carta de S. Paulo aos Coríntios[275], o jesuíta português continua a falar-nos de um Dia do Juízo em que, obedecendo ao imperial divino som da trombeta, «o Céu, o Inferno, o Purgatório, o Limbo, o Mar, a Terra, abrir-se-ão em um momento as sepulturas, e aparecerão no Mundo os mortos vivos»[276], que irão a Juízo, no qual já não haverá misericórdia para as lágrimas nem perdão para o arrependimento[277]. Esta posição baseia-se, não apenas nas leituras literais das narrativas míticas proféticas[278] e apocalípticas, mas também nos textos de Santo Agostinho e da doutrina do Magistério, que se referem ao destino do fogo eterno para aqueles que em vida agiram em pecado mortal[279]. De forma diferente, o pensamento escatológico da filosofia portuguesa recente, na sequência do já introduzido por Amorim Viana, não concebe o inferno como uma realidade definitiva. Uma realidade que se determinaria para os maiores pecadores no momento do juízo particular da morte pessoal e se anunciaria e concretizaria publicamente no último julgamento após a ressurreição universal. Concebe o inferno, ou como fantasiosa realidade alegórica, caso de Amorim Viana, ou concebe-o como uma realidade intermédia, ao limite, de derradeira penitência, que se inicia na vida dolorosa da queda na desarmonia da criação terrena (reproduzida no nascimento de cada homem) e que, eventualmente, se pode prolongar nos *juízos de eternidade*

---

274 «A companhia de Jesus», in *OC,* vol. VI, p. 305.

275 Cf. 1.ª Coríntios, 15, 52.

276 Padre António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *Sermões*, vol I, tomo I , p. 40.

277 «Virá o dia final, e então sentirá nossa insensibilidade sem remédio o que agora pudera ser com proveito. Quanto melhor fora chorar agora e arrepender agora como faziam aqueles, e aquelas penitentes do ermo, do que chorar e arrepender depois, quando para as lágrimas não há-de haver misericórdia, nem para os arrependimentos perdão. Agora vivemos como queremos; e ainda mal, porque depois havemos de ressuscitar como não quiséramos.» (*Ibidem*, p. 41.)

278 Estas narrativas apresentam o dia do juízo de Javé como um dia de trevas em que todo o povo será castigado, fincando apenas um resto, em que se realizarão as promessas de Deus. Cf. Is, 10; 20-23.

279 Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 13; Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…,* n.º 76.

de Além-morte, antes da última vinda de Cristo, que na sua Glória arrebatará toda a Humanidade para Ele, cumprindo-se desta maneira o plano divino da História salvífica[280], caso de Leonardo Coimbra.

À semelhança das filosofias de Platão e Aristóteles, mas sem se deter na descrição do que acontece entre a redenção definitiva das almas (iniciada no momento da morte e do juízo particular) e a redenção definitiva dos seus corpos (consumada no momento do juízo universal do fim dos mundos materiais), a reflexão filosófico-teológica cristã de Leonardo Coimbra reserva para os homens um destino bem-aventurado, sem com isso, negar o arbítrio pessoal e sem com isso comprometer o juízo divino, que tem como função advertir e conduzir à conversão e à realização do amor, tal como é sublinhado no discurso evangélico[281]. Um julgamento que em vez de acentuar a condenação, à maneira da justiça dos homens, é um acto da misericórdia divina e da afirmação da sua Providência, que pela sua presença abrirá nas consciências a compreensão e o amor[282], permitindo aos homens aderir à justiça na vida e receber o prémio da Glória na morte, que, como já referira São Justino, é o resultado da colaboração entre o livre-arbítrio humano e a justiça divina[283].

Em contraposição ao *Deus das vinganças*[284], que abate os seus inimigos, isto é todos aqueles que abusam do poder, que são ambiciosos, que padecem da soberba e do ódio e actuam com vingança e inveja[285], o Deus de Leonardo Coimbra é, essencialmente, o Deus misericordioso da salvação universal da revelação cristã evangélica, que apela à conversão e pacientemente perdoa os pecados da humanidade e não descansa enquanto não encontrar todas as *ovelhas perdidas da Casa de Israel*, isto é, enquanto não chamar todos à comunhão

---

[280] De acordo com a Boa Nova do Evangelho Deus enviou o Seu Filho ao mundo para o salvar. Cf. Jo 3, 17; 18, 15;

[281] Cf. Mt 25, 34-35; Mc 9, 40.

[282] Cf. «O Espírito do Cristianismo», in *OC,* vol. IV, p. 454. A presença de Cristo reaviva nas almas o desejo do amor perfeito e eterno: «Cada alma pela essência de amor que em si renasce é de pronto o infinito desejo de dádiva perfeita; compreende-se, *vê-se*, infinitamente crescendo para lá de cada sacrifício, como poço cujas águas aumentam, multiplicando-se, à medida que são tiradas para as sedes da terra.» (*Loc. cit.*)

[283] Cf. São Justino, *Apol*. I, 43-45 [PG 6, 392s.]

[284] «Chama-se Deus das vinganças, porque as injúrias que os poderosos fazem aos pequenos, de que eles não se podem defender, Deus tem tomado por sua conta o vingá-las.» (Padre António Vieira, «Sermão Vigésimo Quinto», in *Sermões*, vol. IV, tomo XII, p. 261.)

[285] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652, in *Sermões*, vol I, tomo I, pp. 92-93, p. 100. «E como estes são os abusos, os excessos, e as durezas do poder, justíssimo é que o Juízo do Omnipotente seja duríssimo, e que dos poderosos (pois assim são poderosos) sejam poderosamente atormentados.» (*Ibidem*, pp. 100-101.)

com Ele[286], pelo que, embora não se preocupe pela sua descrição, a sua filosofia só pode conceber o inferno como realidade relativa e transitória, tal como acontece com a realidade temporal da Dor, transfigurada pela Graça na Alegria do regresso ao Amor de Deus. Esta ideia da restauração universal (*apokatástasis*) com o regresso de todos a Deus – a qual não é aceite por Santo Agostinho –[287] aparece sistematizada pela primeira vez, em termos cristãos, na Escola de Alexandria com Orígenes. Para este autor, o mundo material – criado por Deus para punir as criaturas que em liberdade d'Ele se afastaram, preferindo o mal – é apenas um lugar de purificação no fim do qual todos os espíritos serão salvos, regressando à matricial Unidade da Origem divina[288]. Entre os padres capadócios, S. Gregório de Nissa afirma que os castigos do Inferno não podem ter a mesma eternidade que tem o amor de Deus, defendendo a superioridade do Bem sobre o mal[289]. Embora o Magistério da Igreja nos fale do fogo eterno do inferno para aqueles que fizerem o mal e negarem a Deus[290] – tendo como referência os textos bíblicos que admitem a possibilidade do homem negar a comunhão com Deus[291] –, não podemos deixar de partilhar a reflexão escatológica contemporânea de autores como Leonardo Coimbra, Afonso Botelho,

---

286 Cf. Mt 15, 24. Evoluindo da justiça histórica e individual para a justiça escatológica e universal, o conceito de justiça divina no Novo Testamento será sempre entendido com uma obra de Cristo e coincidirá com o Seu regresso na Glória. Cf. Mt 24, 31; Mc 8, 27; Luc 21, 27. É curioso que o mesmo Deus apareça com um rosto de vingança e de misericórdia, o qual se expressa de forma simbólica, nos momentos distintos da morte individual e da ressurreição universal e, nesse sentido, também António Vieira adverte que é necessário estar permanentemente vigilante a orar e a fazer penitência porque nunca se sabe quando chega a hora de cada um (cf. Luc12, 35- 40): o juízo particular na morte repentina é expressão da ira de um Deus, que desse modo não quer salvar, e o juízo final, precedido por alguns dias de assombrosos sinais que permitem mais tempo para os homens se prepararem, é expressão da misericórdia de um Deus que dessa maneira tudo faz para poder salvar.» (Padre António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652, in *Sermões*, vol I, tomo I, pp. 92-93.)

287 Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 17.

288 Cf. Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, p. 162.

289 Cf. *ibidem*, p. 164.

290 Desde logo, no símbolo de fé *Quicumque* (pseudo-atanasiano), é colocada a questão da eternidade da condenação: «[…] Cristo. O qual padeceu para nossa salvação, desceu aos infernos, ao terceiro dia ressuscitou de entre os mortos, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai e daí há-de vir a julgar os vivos e os mortos. À sua vinda todos os homens hão-de ressuscitar com os seus corpos e dar conta dos seus actos; e os que fizeram o bem, irão para a vida eterna; os que, ao contrário, o mal, ao fogo eterno. Esta é a fé católica: quem nela não acreditar firmemente, não poderá salvar-se.» (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum …, n.º* 76.)

291 Para aqueles que não aceitam Deus, as narrativas bíblicas falam em «perder a vida» (Mc 8, 35) e «perder alma e corpo na *gehena*» (Mt 10, 28). São Paulo fala mesmo no risco de não ser possível «herdar o Reino» (1 Cor 6, 9-10; Gal 5, 21.)

Karl Rahner, Juan Ruíz de la Peña ou Maria Manuela de Carvalho que, a partir das narrativas do Novo Testamento, descrevendo Deus como Amor[292], apresentam uma nova perspectiva, reconhecendo que o único propósito divino é que todos os homens se salvem e conheçam a verdade[293].

Como diz Leonardo Coimbra, é no excesso do Amor infinito de Deus que toma ser o abismo de trevas da existência do Universo. A vida espiritual, de que a realidade carnal é eco degradado, é manifestação de Bondade do Verbo de Cristo, que pela Incarnação vem transformar o *homem velho*, maculado pelo pecado, no homem novo da eterna vida celestial[294]. Neste sentido, a Esperança dada pela ressurreição de Cristo para a Vida do Pai foi exemplar da nossa ressurreição, porque, como diz Leonardo Coimbra, à semelhança do que também dissera, por exemplo, o Padre António Vieira, havemos de ressuscitar como Ele, não só para a imortalidade da outra vida, mas também para a santificação desta[295]. Uma Esperança que se dirige à possibilidade de conversão de toda a Humanidade e de instauração do admirável Paraíso Celestial em que todo o Universo será consumado na Glória eterna e perfeita de Deus. Considerando o divino Verbo incarnado de Cristo como a omnipresença do amor, Leonardo Coimbra descreve a presença de Cristo como a Beleza pura e eterna[296], em que a comunicação e a caridade se fazem universais e infinitas[297] pela acção do Espírito que no coração do homem purifica a sua natureza, transfigurando o seu corpo corruptível em incorruptível corpo de imortalidade na Glória infinita da Parusia que constitui a harmonia das novas terras e dos novos céus, indicando de forma explícita – e neste caso ao arrepio da ilustrativa ortodoxa tese vieirina

---

[292] Cf. 1 Jo 4, 8.

[293] Cf. Jo 12, 47; Cf. 1 Tim 2, 4.

[294] Cf. *J*, p. 274 [56-57]. A propósito do encontro de Cristo com a Samaritana observa Leonardo: «Não precisamos de vasilhas com água, mas da própria nascente das águas vivas: não basta o auxílio temporal que se empresta, mas é precisa a Bondade que *anima* de eterna vida.» (*Ibidem,* p. 274 [57-58].)

[295] Cf. *RHHS*, pp. 38-39 [25]; cf. *J*, p. 30; cf. *VFV*, p. 113; cf. Padre António Vieira, «Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 149.

[296] Leonardo descreve que o caminho para a Unidade total cósmica e perfeita que não absorve as almas, mas que as desperta para a comunhão do mundo espiritual (Unidade essa que transcende o cosmos físico), é a Beleza Pura que é Cristo: «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. // A Beleza pura é Cristo.» («Cristo – Como Ideal de Beleza», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 363.)

[297] Cf. *J*, p. 272 [51-52].

– que também os mundos serão objecto de redenção e glorificação, não ficando nada, nem ninguém, fora desta redenção integral[298].

Deus enviou o Seu Filho, não para condenar, mas para salvar o mundo[299]. Contrariando todas as posições que falam das penas do fogo que torturam eternamente, diz Afonso Botelho acerca da ontologia leonardina que a vontade pecaminosa não tem poder para cindir absolutamente a relação de colaboração do homem na criação divina e, consequentemente, a justiça divina também não condena eternamente[300]. Neste sentido, não podemos deixar de reconhecer com Otto Betz, que é um erro falar-se de eternidade do inferno ou de «males da eternidade»[301], pois o conceito de eternidade só é aplicável a Deus, que é para além do Tempo e Senhor do Tempo e que só pode dar a participação na Sua glória aos redimidos e convertidos a Ele, por contraposição com a vida infernal do pecado que conduz o homem a uma irredutível obstinação que recusa toda a conversão e aspiração a ser perdoado[302].

Ao contrário desta posição que parece esgotar no momento da morte o prazo determinado por Deus para o merecimento[303], o teólogo Karl Rahner, sem

---

298 Na glória de Cristo toda a realidade é transfigurada readquirindo a sua perfeição original: «Antes de Cristo: o homem e o pecado, o homem e a virtude por si inoperante para além de cada e de todas as almas. // Cristo: o homem e a graça, o homem e a natureza capazes de harmonia, readquirida inocência e acordo – a própria matéria penetrável, até à medula do seu ser – ser que foi criado, e não é, pois, pura dispersão – pelas intenções benévolas das vontades amantes. // Depois de Cristo: o homem e o seu esforço, a semente do mérito germinando em glória e eternidade no seio da terra, no âmago do sensível e do múltiplo, transfigurando as almas e os mundos até à beatitude duma contemplação eficiente, até à harmonia das novas terras e dos novos céus.» (*RHHS*, p. 38 [24-25].)

299 Cf. Jo 12, 47.

300 Cf. Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, p. 89. Negando que o pecado possa ter um carácter absoluto e que possa ser herdado (segundo o corpo) de geração em geração, Afonso Botelho refere-se ao pecado como incapacidade de acesso à intimidade do infinito amor divino que significa uma relação diminuída expressa em cada consciência e que não configura a possibilidade de uma condenação infernal: «Assim como o homem não tem, por si, estatuto ontológico para cortar decisivamente a relação com Deus, também a misericórdia e justiça divinas não condenam as almas eternamente, a partir de um acto malicioso.» (*Loc. cit.*)

301 «Com o fim da vida acabam os males temporais: com o princípio da eternidade podem começar os males eternos: os males da vida têm o remédio da morte, que os acaba; os males da eternidade são males sem remédio, porque ninguém lhes pode dar fim.» (Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 178.)

302 Cf. Otto Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg, 1965, p. 223.

303 De acordo com o definido pelo Concílio Vaticano II, na sua constituição dogmática *Lumen gentium*, invocando o capítulo 25 do evangelho de São Mateus, a condenação eterna é atribuida para aqueles que realizarem más acções e não se convertem ao amor de Cristo: «Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: "Apartai-vos de mim malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos.» (Mat 25, 41). O Magistério da Igreja na salvaguarda da justiça divina

negar a liberdade humana, que pode conduzir o homem ao inferno de uma vida sem Deus, afirma que o discurso sobre o céu e o discurso sobre o inferno não se podem colocar no mesmo plano. Vivendo no *eschaton* de Jesus Cristo, nós experienciamos pela fé e esperança cristã, que a Humanidade se salvará, apesar da liberdade dramática do homem individual[304]. Ao arrepio do que descreve António Vieira ao afirmar que a sentença do Juízo divino final, de absolvição e condenação para toda a eternidade, não pode ser revogada, porque então já não pode haver penitência que o possibilite[305], partilhamos com Karl Rahner que de uma interpretação séria e abrangente da Bíblia não se pode concluir que o Senhor Deus possa enviar os maus à perdição absoluta e eterna do inferno[306], impedindo-os, como descreve Vieira, de fazer parte da consumação plena da ressurreição cósmica final[307], porque a plenitude do Cristo Ressuscitado, presente no coração dos crentes pela Graça do Espírito Santo, dá a Esperança de uma salvação final universal que será da ordem da invencibilidade do amor Trinitário.

Esta conclusão filosófico-teológica da salvação universal (*apokatástasis*) repassa toda a metafísica leonardina, que nos define o homem post-adâmico, que à luz da Graça divina, se transforma interiormente, «caminhando para o supremo milagre do Amor, da união de Deus à carne do homem no mistério de Jesus»[308]. O mistério da segunda vinda gloriosa de Cristo, sem negar o inferno relativo, suscita que, em detrimento da eternidade do mal, tenhamos esperança na misericórdia infinita de Deus e na realização da Parusia, quando, «Deus for tudo em todos»[309].

---

defende a possibilidade da condenação: «Mas, como não sabemos o dia nem a hora, é preciso que, segundo a recomendação do Senhor, vigiemos continuamente, a fim de que no termo da nossa vida na terra, que é só uma (cf Hebr 9, 27), mereçamos entrar com Ele para o banquete de núpcias e ser contado entre os eleitos (cf Mt 25, 31-46), e não sejamos lançados, como servos maus e preguiçosos (cf Mt 25, 26), no fogo eterno (cf Mt 25, 41), nas trevas exteriores onde "haverá choro e ranger de dentes" (Mt 22, 13; 25,30).» (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum …, n.º* 4168.)

304 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 410.

305 Cf. António Vieira, «Quarta Dominga do Advento», in *Sermões*, vol. I, tomo I, p. 266.

306 Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 410.

307 Cf. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, *Sermões*, vol I, tomo I, p. 66.

308 *GJ*, p. 352 [121].

309 Cf. 1.ª Cor 15, 28.

6.3. A realidade intermédia tempo-memória do Além-morte entre a morte pessoal e a ressurreição universal do Juízo final: a existência da alma concretiza-se no sensível sistema relacional da organização corporal e a sua redenção integral plenifica-se no reino transcendente da Graça de Cristo ressuscitado

No âmbito do movimento redentor da permanente acção criadora de Deus, desenvolvido pelo criacionismo leonardino, este mistério escatológico da imortalidade das almas e da glorificação da realidade corpórea, representado pela afirmação judaico-cristã da ressurreição universal, no Fim dos tempos – a que Álvaro Ribeiro se refere como resultado, não apenas de uma divina sanção da moral humana depois da morte[310], mas como fruto de um efectivo movimento do espírito e da matéria para a nutrição do absoluto[311] – é rejeitado por Amorim Viana, na medida em que este pensador concebe a imortalidade ou a *vida eterna* ainda como uma imperfeição.

Recusando a noção platónica do corpo como cárcere da alma, em que a inteligência e a mente surgiam com uma natureza superior à parte sensitiva e vegetativa e, por isso, destinada à imortalidade (quer pela absorção na universalidade do mundo, quer pela conservação da consciência individual e introdução na sociedade de Deus e dos anjos)[312]; e partindo da consideração antropológica de que o homem é composto de um elemento material, sujeito às leis naturais deterministas da necessidade mecânica e de um elemento espiritual e imortal, cujas relações são garantidas pela permanente acção criadora de Deus, Amorim Viana afirma que, embora o corpo humano da vida terrena se corrompa e morra, a alma é perene e nunca se poderá tornar isenta de matéria porque «só pode manifestar-se à consciência na sucessão, por meio de ideias e sensações»[313]. Por isso, acusando-as de fantasiosas, recusa as noções tradicionais

---

[310] «Dizer que, para garantir a moral, é indispensável admitir uma metafísica ou uma teologia, é afirmar uma doutrina contraproducente, que não persuade nem convence, antes levanta justas suspeitas no ânimo dos livres-pensadores. A metafísica há-de estar fundamentada na física, e não na moral, há-de valer mais pela verdade do que pela beleza, e mais pela beleza do que pela bondade.» (Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 333.)

[311] Considerando o evolucionismo no plano mais vasto da dinâmica do espírito e não apenas no nível transformista da alteração das espécies animais, Álvaro Ribeiro afirma que todos os homens são chamados a contribuir para a redenção universal, da qual participam os corpos: «Se para além do corpo aparente, que nós vemos ter figuração apolínea, não existisse outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, teríamos sérias dificuldades para entender a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne.» (*Ibidem*, pp. 330-331.)

[312] Cf. Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 255.

[313] *Ibidem*, p. 272.

de *Paraíso celestial* e de *nirvana* como lugares habitados por eternos espíritos puros, para afirmar que essa condição de eternidade infinita está reservada ao criador, pois só Ele é Espírito puro[314]. Reafirmando que a alma e o corpo são um todo indissolúvel[315] e que, por isso, a alma não é algo que se possa introduzir no corpo ou que se possa expulsar dele ou que possa subsistir sem ele – implicando que no momento da morte, enquanto passagem para a imortalidade da vida futura, as almas não saem do corpo, consistindo essa imortalidade apenas na modificação do nosso modo de sentir e na alteração das relações com o mundo empírico –, Amorim Viana defende que a alma não tem origem temporal[316], que não se extingue com a vida terrena, procurando no Além o Fim do Sumo Bem que nesta vida não é atingível, e que nessa imortalidade nunca pode ser concebida desligada de um corpo[317].

No seu entender, a consciência fenomenal apenas pode ter intuições da eternidade, porque só a ideia divina, que não se distingue da sua manifestação, apreende a alma substancial tal como ela é, mas que estas intuições resumem o conhecimento que se pode ter do nosso ser. Nesse sentido, considera que a manifestação constante da alma na experiência consciente da realidade corpórea e da sucessão temporal é tão necessária como a sua essência[318], pelo que são indissociáveis. Sem aceitar a libertação final do tempo e o regresso efectivo e definitivo das almas ao absoluto divino, tal como é concebido nas noções de resgate da ressurreição cristã ou do ciclo *kármico* hindu, Amorim Viana estabelece que as almas viverão num ciclo infindo de existências que estarão ligadas entre si pela reminiscência das vidas anteriores num retornismo ascendente para vidas futuras cada vez mais perfeitas e esclarecidas. Mas como o pensador

---

314 Cf. *ibidem*, p. 256.

315 «Aristóteles havia feito da alma a forma substancial do corpo; os escolásticos adoptando a definição, sofismavam-na e dilaceravam-na com a ideia das almas separadas. Leibniz aceita a definição e rejeita a ideia das almas separadas, que, segundo pensa, conduz ao materialismo.» (*Loc. cit.*)

316 Cf. *ibidem*, p. 258. «Não é pois lícito dar uma origem à consciência e muito menos considerá-la um produto do organismo. Antes para investigar a essência e os destinos da alma, devemos abstrair de tudo o que é orgânico e material no homem e concentrar-nos no recinto espiritual.» (*Ibidem*, pp. 271-272.)

317 «É tão ridículo pensar que a morada de Deus circunda o antigo Empíreo como crer que além do âmbito muito maior, mas ainda assim finito, em que se encerram os astros existem regiões povoadas de espíritos puros que constituem o Reino dos Céus, o qual assim se vai aumentando à medida que o interior do mundo material é transposto pelas almas humanas.» (*Ibidem*, p. 273.)

318 «A alma substancial e contínua é a alma tal qual Deus a considera, ou tal qual na realidade é. // A sucessão de intuições é a alma tal qual ela se pode contemplar a si própria. Depois, a manifestação constante da alma é tão necessária como a sua essência e, portanto, não se pode anular a primeira sem destruir a segunda; e essa manifestação está presa fatalmente ao tempo e à sucessão.» (*Ibidem*, p. 284.)

português insiste que apesar de imortal o homem continua a ser finito e a alma está perpetuamente ligada a um corpo, o seu aperfeiçoamento não alcançará a infinita perfeição que só ao Ser Absoluto pertence[319] e, por isso, todas as vidas exigirão trabalho, aperfeiçoamento, gozo e sofrimento[320], não nos assegurando a Esperança do gozo eterno na paz de Deus.

Esta preocupação de Amorim Viana em recusar o dualismo platónico e a tese da transmigração das almas de autores modernos como Leibniz, leva-o a sublinhar a unidade entre o corpo glorioso celestial do ressuscitado e o antigo corpo da vida terrena, e leva-o a conceber o Paraíso futuro também como um espaço no qual a alma anima um corpo em que actualiza as suas faculdades, um espaço que afinal não é mais que o mesmo Universo criado ampliando-se infinitamente[321]. No infinito progresso das existências futuras, em que pode acontecer que se conviva com aqueles que amámos na Terra, continuando a ter Cristo como guia, e em que se tem a recordação do mal realizado nas vidas anteriores, o autor identifica o purgatório do Catolicismo, pois aí desenvolve-se o desejo da perfeição, num caminho insondável de esforço e satisfação[322].

Embora por caminhos que se desviam da consumação final da Felicidade eterna do Reino glorioso de Cristo, tal como é concebido por Leonardo Coimbra, enquanto perfeita relação de eterna fraternidade, podemos reconhecer na escatologia de Amorim Viana a comum preocupação com a tradição judaico-cristã de não confundir a imortalidade das consciências criadas com a Consciência do Criador, por diluição ou esbatimento, e de não conceber a morte como a definitiva separação entre a alma e o corpo, o que o levará a recusar a tese católica do Magistério da escatologia intermédia em que a alma aguarda a reunião com o corpo no dia do juízo final, para centrar no momento da morte a única e total realidade da ressurreição, não concebendo qualquer intervalo entre a redenção do espírito e a redenção da matéria. Esta questão tem sido objecto de um fecundo debate na contemporaneidade e, nesse mesmo sentido, a fim de evitar o dualismo radical de origem gnóstica e a fim de salvaguardar a unidade do ser humano proposta pela tradição judaica e pela reflexão paulina

---

319 «[…] a alma não pode estar isenta do corpo; porque essa isenção importaria tornar-se ela eterna e infinita, e passar da condição de criatura è de criador.» (*Ibidem*, p. 285.)

320 Cf. *ibidem*, p. 287.

321 «O universo criado alarga-se assim prodigiosamente. Depois desta vida, habitaremos outro espaço, onde nasceremos e morreremos, para começar noutra região uma nova existência, e assim consecutivamente no decurso dos séculos sem fim.» (*Loc. cit.*)

322 «O homem nunca deixará de sofrer, porque é finito; mas sofrerá cada vez menos, gozará cada vez mais, porque é perfectível e imortal.» (*Loc. cit.*)

de que a filosofia de Leonardo Coimbra faz eco, partilhamos com Juan Ruiz de la Peña a identificação de quadro modelos na caracterização da realidade escatológica, procurando enquadrar aquele que nos parece responder melhor às exigências da vida imortal tal como ela é concebida pelo criacionismo, não só no que diz respeito à consciência, que não se compreende como evanescente e mortal, mas também no que diz respeito às sensações, que também exigem, como sublinha Leonardo, perenidade na infinita dinâmica da imortalidade integral[323].

Num primeiro modelo, atribuído à visão tradicional adoptada pela *Congregação para a Doutrina da Fé* e a teólogos como Ratzinger, apresenta-se a morte e a ressurreição como realidades separadas por uma duração extensa (estado intermédio), cujo sujeito é a alma separada. Defendendo a posição ortodoxa, Ratzinger sustenta o fim da história e a distinção entre a situação intermédia – em que o elemento espiritual da pessoa (alma) subsiste dotado de consciência e vontade – e a ressurreição corpórea final, caracterizando essa duração, no entanto, não como um mero tempo histórico (à maneira da existência terrena), mas como um *tempo-memória*[324]. Nesta noção está implícito que a imortalidade do homem não se restringe à consciência e que, por isso, só será integral quando se consumar a redenção sensível, porque, como descreve Leonardo Coimbra, a memória consciente do cósmico sistema de actividades sociais não é uma actividade pura e sem corpo, mas é uma actividade que se actualiza na organização prática da realidade espiritual e corpórea[325]. Assim sendo, poderemos nós enquadrar a escatologia criacionista de Leonardo Coimbra, preocupada com a redenção integral da criação corpórea, neste modelo que admite no mundo

---

[323] Partilhando a mesma preocupação de Leibniz e de Amorim Viana no que concerne à unidade relacional entre a alma e o corpo, Leonardo Coimbra aponta para as exigências de imortalidade do espírito e da matéria: «Atingida a objectividade aparecem as exigências de vida imortal. // A consciência – relação das relações objectivas – não se compreende transitória e mortal. // Nem com Espinosa. // A sensibilidade das sensações objectivas tem as mesmas exigências de perenidade. Lembro aqui o sincero, hiperbólico dito do mais ilustre poeta português, num dia em que lhe falava da imortalidade da alma: "não me interessa, o que eu quero é o meu corpo para ir à Brasileira tomar café". // Não para ir à Brasileira tomar café, mas para continuar uma existência heróica, sulcada de acontecimentos sensíveis, de dramática comunicação social.» (*LI*, p. 317 [128-129].)

[324] Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana*, p. 351.

[325] «Espaço e tempo em termos de actividade, eis o que é uma grande verdade; só faltaria ter mostrado que a realidade é um *sistema* de actividades sociais. // E, porque o é, é que a memória não é pura e sonho etéreo, mas prática e organizadora. Organizando o corpo, sistema de acções reais mais ou menos próximas e limitadas; organizando o espírito sistema de acções reais e possíveis, universais e eternas.» (*LI*, p. 385 [242].)

espiritual do Além-morte um estado intermédio de diferenciada redenção das almas e dos corpos, cuja unidade e continuidade se garantem pela perseverança da memória?

De facto, para o pensador português a imortalidade não se reduz a uma simples memória conceptual, sem actualização da respectiva virtualidade sensível e experimental, como se de um bailado de sombras se tratasse, porque a alma é uma actividade que se revela ou existe no sensível sistema relacional que é a organização corporal: o espírito só existe incorporado[326]. Mas, por outro lado, também já vimos que Leonardo admite nesse despontar da eternidade – em que o destino final das almas está sujeito aos juízos de Deus misericordioso que tudo socorre amorosamente do abismo do Nada[327] – uma dupla redenção, como se nesse Além-morte, antes da definitiva e eterna unidade, se pudesse conceber, provisoriamente, uma certa separação ou distinção entre a salvação das almas que se dá no amor eterno e a salvação da matéria que se dá na glorificação daquilo que em si é resistência, mal e desordem, glorificação esta da carne que apenas se daria na Ressurreição final após o fim dos mundos[328]. Enquadra-se ou não a escatologia criacionista nesta primeira forma de representar o estado dos derradeiros juízos de eternidade que antecedem a consumação dos tempos?

Apesar de não conceber o Além como uma mera continuidade do tempo histórico[329], caracterizando-se por um *tempo-memória*, e apesar de preservar a fundamental noção de ressurreição integral de espírito e corpo, julgamos que o criacionismo nunca poderá admitir uma escatologia que admita a separação entre a alma e o corpo: uma das coisas que distingue o criacionismo leonardino do platonismo é a noção de que a redenção das almas, caídas dos mundos do espírito, contempla a realidade da sua unidade encarnada. Em termos escatológicos, a que corresponde esta diferença apresentada no plano da redenção, a qual se justifica pelo facto de consciência e matéria corresponderem a graus de ser distintos?

Vejamos, recorrendo ainda à reflexão escatológica de Ruiz de la Peña, de que forma se podem enquadrar os elementos comuns e distintos. Partilhando da perspectiva anterior e associando a noção de *tempo-memória* de Ratzinger à

---

326 Cf. *ibidem*, p. 317 [129].

327 Cf. *GJ*, pp. 288-289 [15-17].

328 Cf. *ibidem*, p. 353 [123].

329 Leonardo Coimbra rejeita que o Além possa ser concebido como «um simples prolongamento da existência terrena» em que «as virtudes que dão as garantias de uma *sobrevivência feliz* são as mesmas virtudes naturalistas da força e da coragem ou do valor social marcado pelas categorias e posições sociais.» («O Dia da Saudade», in *OC*, vol. VI, p. 100.)

sua noção de *eternidade participada*, as quais já pertencem à transcendência do *Além* ou *mundo espiritual*, como lhes chama Leonardo Coimbra[330], o pensador espanhol reconhece nestes termos, a que acrescenta a noção de *tempo transfigurado*, a possibilidade de caracterizar a distinção entre a duração da realidade além-morte e a duração histórica, descrevendo, desse modo, a imortalidade da alma no sentido de uma continuidade entre o homem histórico e o homem ressuscitado que encerra, no entanto, a diferença de pertencer a um novo estado de vida já não sujeito aos condicionalismos da natureza. Com esta realidade intermédia fica também garantido o primado do *eschaton* no horizonte da esperança cristã, no reconhecimento de que o homem não pode ser plenamente consumado (ressuscitado) fora da consumação da comunidade humana e da inteira realidade criada e no reconhecimento de que a vitória sobre a morte só é possível em Cristo, o Ressuscitado[331].

Ao contrário do platonismo, para quem a realidade espiritual superior à sensível se conquistava pelo esforço humano de libertação progressiva do corpo, o cristianismo apresenta essa libertação como a reintegração da natureza decaída e manchada na sua originária pureza por via do gracioso socorro de Jesus Cristo através do amor espalhado no coração dos humildes[332]. Neste contexto, a noção de *imortalidade da alma* não se pode confundir com o seu significado no âmbito do pensamento grego, na medida em que para a filosofia cristã a morte não afecta apenas o cárcere do homem e a ressurreição não se aplica apenas à alma, mas uma e outra dizem respeito ao homem na sua totalidade[333], porque como realça Leonardo Coimbra, é o corpo que expressa a diferenciação individual, permitindo que a relação social cósmica se traduza em comunicação

---

330 Cf. *loc. cit*.

331 Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana,* pp. 354-355.

332 Cf. *GJ*, p. 368 [146]. Referindo-se à distinção entre o platonismo e o cristianismo, descreve Leonardo que «O primeiro é pensamento, o segundo é Vida; no primeiro o conceito liga o real com o *ideal*, no segundo é o sangue dum coração trespassado que liga o real com o *espiritual*.» (*Ibidem*, p. 369 [147].)

333 Neste sentido podemos dizer com Ruiz de la Peña que «La murte ha afectado radicalmente al individuo mortal; es muerte del hombre; éste ha cesado de ser. La resurrección devulve la vida al mismo hombre que habia muerto realmente; representa la recuperación del sujeto humano en sua integridad e identidad.» (Juan Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana*, p. p. 356.) Por isso, entre a morte e a ressurreição tem de haver uma situação que dê razão de ambas e certifique sua verdade, esse tal estado intermédio que significa uma situação ontológica excepcional, que não deve ter uma dimensão cronológica nem uma persistência extensa. Cf. *loc. cit*.

sem fusão e em unidade sem identidade[334]e permitindo afirmar que o corpo não se restringe aos limites da pele e que a morte não implica a ausência de comunicações sensíveis[335]. No âmbito de uma metafísica em que «o espírito nunca integralmente se despe de corpo», porque a mónada é uma actividade social concreta organizando o espaço[336], se compreende que o filósofo português, ao reflectir, na sua obra *Jesus*, acerca da criação na Origem, nos apresente a Alegria primordial da coeternidade entre Deus e o Universo (anterior ao tempo)[337] como uma universal sociedade de seres e de mundos ardendo no fogo excelso do Verbo criador: toda a realidade criada, antes do arrefecimento da queda para o Universo sensível, possuía já uma dimensão corporal, embora sem as limitações e insuficiências do carácter histórico e finito.

Por isso se conclui que a ressurreição em Leonardo tenha de ser compreendida no âmbito da sua filosofia da saudade e do movimento do regresso à memória perfeita da eterna Consciência social de Deus de que a Natureza é lembrança e de que as nossas sensações são memória[338]. Significa isto que, em rigor, a glorificação dos corpos como infinito de amor para as almas[339], de que nos fala o filósofo criacionista, não é mais que o saudoso regresso ao convívio fraterno «do homem com todos os seres na vasta comunhão da consciência divina»[340]. Depois da acção manifestativa e simbólica da materialização do espírito (no processo redentor da segunda criação), progride-se na colaboração das vontades com a Graça, pelo ascendente movimento de espiritualização da matéria para a gloriosa e viva unidade do Amor, que tem no Fim dos tempos a consumação definitiva pelo salto milagroso da ressurreição universal. Logo, teremos de concluir a existência de uma diferença entre o estado das almas no Além-morte, após a morte particular de cada homem, e o estado das almas no tempo de eternidade, após a glorificação ou espiritualização de toda a criação corpórea, independentemente de isso implicar ou não um intervalo em duração

---

334 «O corpo é onde se marca a diferenciação individual; sou tudo o que conheço e só desse todo me distingo pela tonalidade das afecções orgânicas em face da tonalidade das sensações noticiosas.» (*LI*, p. 317 [130].)

335 Cf. *ibidem*, p. 318 [130].

336 Cf. *ibidem*, p. 359 [201].

337 «Coeternos, anteriores ao tempo; pois o tempo é a organização das actividades cooperantes, das memórias que convivem.» (*Ibidem*, p. 396 [260].)

338 «Mais que o rio fluindo sobre a solidez granítica dum leito que mal se desgasta, a vida dos nossos sentidos corre sobre a memória que a toma, conserva e eterniza. // Cada sensação sobre a consciência é já memória, como o arco-íris atravessando o céu é a recordação duma velha aliança, que, na consciência divina, fizeram todas as vozes do Universo.» (*Ibidem*, p. 398 [264].)

339 Cf. *GJ*, p. 353 [123].

340 *LI,* p. 399 [265].

e extensão. De qualquer modo, a conclusão deste percurso redentor, que não se realiza na linear imanência da realidade natural, mas sim na imponderável e incomensurável intervenção da Graça transcendente de Cristo no respeito pela liberdade humana, exige um tempo escatológico de remissão ou expiação dos pecados e de conversão ao Bem, que encerra a mediação entre a experiência limite da morte e a experiência eterna da nova Vida na unidade integral do homem em alma e corpo.

No âmbito das representações deste derradeiro tempo escatológico de remissão dos corações faltosos e da natureza manchada, Ruiz de la Peña identifica um segundo modelo que, não admitindo qualquer intervalo de duração ou extensão entre a redenção das almas e a dos corpos (tal como também defende Élie Méric), [341] situa a ressurreição no momento da morte, sem ter de esperar pelo fim da história e sem passar por um qualquer estado intermédio. Este modelo pressupõe a compreensão da corporeidade como aquilo que possibilita que o ser humano se desenvolva no tempo e no espaço na relação interpessoal com os outros homens (o espírito se auto-realiza encarnando-se na matéria) e a consumação deste processo de realização da unidade espírito-matéria, que é o homem, realiza-se na morte. Desta maneira, na morte-ressurreição de cada homem vão sendo salvos o homem e o mundo, não sendo necessário esperar por um «último dia» ou pelo fim dos mundos, pois a realidade material vai conhecendo uma consumação progressiva e dinâmica ilimitada sem um fim. Neste modelo, a história da humanidade não tem fim e, por isso, o mundo e a comunidade humana ficam sem consumação, ficando esta reduzida a cada história individual (privatização da escatologia), desvalorizando ou ignorando as dimensões social, política e cósmica da existência humana. Nesta interpretação, alma e corpo, estando inevitavelmente sujeitos a redenções distintas, não estão sujeitos a tempos distintos nesse mesmo acto redentor, tornando-se mais difícil de compreender como se dá a relação entre a glorificação da corporeidade das criaturas humanas e a corporeidade da realidade natural dos mundos no processo unitário de reintegração da Criação decaída na pureza original da

---

[341] Na sua reflexão acerca da ressurreição dos corpos e do destino do homem, Élie Méric, autor de referência da biblioteca leonardina no que diz respeito às questões da escatologia, também defende a posição ortodoxa da separação das almas dos corpos antes do derradeiro dia da ressurreição universal e do juízo final: «L'âme est seule, pendant l'intervalle quie séoare le jugement particulier du jugement général; le corps ressuscitera à la fin du monde, *au jour du Seigneur*.» (Méric Élie, *L' Autre Vie*, tome second, p. 75.)

Vida em Deus que, como descreve Leonardo Coimbra, não tem modos nem tempos distintos de ser[342].

No terceiro modelo, Ruiz de la Peña apresenta a ressurreição como sendo iniciada na morte e consumada no *eschaton*. Neste caso, a morte-ressurreição não é desdobrável em dois momentos, mas encerra um único evento, o qual é uma realidade escatológica indissociável da transformação do cosmos em nova terra e novos céus e da consumação comunitária do inteiro corpo de Cristo. Esta perspectiva defende que o homem ressuscita no momento da morte, pela assunção a uma nova corporeidade e ressuscita no *eschaton da* última vinda pela consumação social e cósmica dessa corporeidade, recusando a ideia de uma alma separada e mantendo a ideia de um estado intermédio entre o momento da morte individual e o fim da história do mundo. O problema que levanta este modelo diz respeito à dificuldade de conceber uma simultaneidade entre morte e ressurreição, sem pôr em causa o realismo destas duas realidades. Por isso, e para evitar qualquer dúvida, o autor apresenta-nos um quarto modelo, com o qual se identifica e segundo o qual a ressurreição acontece num *eschaton* distinto da morte, mas não distante da mesma em sentido cronológico.

Para Ruiz de la Peña, a morte significa a saída da dimensão espácio-temporal, que caracteriza a história, e a entrada numa forma de duração, que não é a forma contínua e sucessiva da existência histórica, nem a eternidade própria de Deus sem qualquer tipo de sucessão, mas é uma realidade nova, caracterizada pela expressão *final dos tempos*, que é incomensurável de acordo com os parâmetros da temporalidade histórica e que encerra instantes de morte distintos para cada um dos homens, de acordo com a sucessão cronológica dos calendários, sendo no entanto, que o instante da ressurreição integral em corpo e alma é o mesmo para todos. Percepcionado a partir do tempo, o instante da ressurreição surge separado da morte pelo contínuo temporal, mas imaginado a partir do lado de lá desse contínuo, essa distância não se daria, pois ao não haver tempo não faz sentido falar num *entretanto*, pelo que a essa duração enigmática do morto, o autor chama de «eternidade participada», não se dando a separação da alma do corpo[343].

---

[342] Ao contrário do naturalismo evolucionista, que concebe toda a realidade no movimento descendente da queda divina e no movimento ascendente da progressiva espiritualização, para o cristianismo «[…] a existência divina não tem modos nem tempos: *Deus é*. // *Deus será* é uma frase insensata, que resulta de sobrepor o tempo, condicionalismo de acção das criaturas, ao *Acto* que as criou.» (*GJ*, p. 364 [140].)

[343] Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, *Escatología cristiana*, p. 350. De acordo com este autor, este modelo não afirma a ressurreição na morte, uma vez que a morte é uma realidade histórica e individual e a ressurreição é uma realidade comunitária e escatológica, mas nega que

Sem se deter no problema escatológico da realidade intermédia, Leonardo Coimbra afirma a eternidade no mundo espiritual do Além-morte[344], explicando também que o espaço e o tempo da vida espiritual são diferentes do espaço e do tempo da vida histórica[345], pelo que a experiência cristã é já a presença do *eschaton* na vida terrena: o mundo espiritual do amor de Deus já está semeado no coração universalmente amante de cada homem[346]. O filósofo português, não só não nega o tempo e a espacialidade da vida Além-morte, numa duração que não sendo histórica é denominada de *eternidade* ou *céu*, uma vida celeste em Amor, Espírito e Verdade,[347] como também admite a existência de seres espirituais malévolos no mundo espiritual[348]. Sabendo nós que a sua escatologia descreve a consumação da realidade corpórea na integral espiritualização do Reino de Deus pela universal conversão das almas e pela universal glorificação da matéria, só podemos concluir que a existência destes seres espirituais malévolos é concebida no âmbito desse estado intermédio, antes da consumação definitiva da Redenção integral da vida na eternidade amorosa da Parusia[349].

A esta duração intermédia no Além entre a morte e a ressurreição integral, que já não é o tempo histórico da vida terrena, mas também ainda não é a eternidade da amorosa vida em Deus, Ratzinger chama de *tempo-memória*, Ruiz de la Peña chama de *eternidade participada* e Leonardo Coimbra chama

---

haja entre estes dois pólos um *continuum* temporal, uma duração extensa paralela à que existe no tempo histórico e, por isso, chama-lhe «eternidade participada»: a duração do morto não pode ser o tempo nem pode ser a eternidade. Cf. *ibidem*, p. 353.

344 Cf. *GJ*, p. 288 [15].

345 Num dos seus comentários ao dia da Saudade, Leonardo descreve que no Cristianismo o mundo espiritual pode estar já presente na vida terrena e para exemplificar cita a vida santa de Francisco de Assis, que no seu entender, vivia já no seio de Deus: «S. Francisco de Assis não foi para o Céu, Ele vivia já no seio de Deus – o que era banho-flor das ondas fez-se inteiro mergulho no Infinito Abismo. // O nosso Além é um estado de alma mais que um lugar. O espaço e o tempo são formas relativas a cada plano de acção e, por isso, serão diferentes para a vida espiritual consoante os seus graus de *inclusão* e amor.» («O Dia da Saudade», in *OC*, vol. VI, pp. 100-101.)

346 «A experiência humana afirma o mundo espiritual, a experiência cristã é a própria vida do Amor. // Todo o cristianismo é uma invasão da vida terrena pelas ondas do infinito oceano divino, é a plena imortalidade das almas *convivendo* com o esforço dos vivos.» (*Loc. cit.*)

347 Cf. «O Espírito do Cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 461.

348 «E o próprio cientismo ateísta demonstrou já hoje a existência de seres espirituais, malévolos ou benévolos, não interessa agora discutir.» («O Dia da Saudade», in *OC*, vol. VI, p. 101.)

349 A humanidade é socorrida por Deus criador no mistério da Ressurreição de Cristo: «Não é o abandono do humano, porque o homem ressuscitará; nem o abandono das alegrias naturais e legítimas, porque elas ressurgirão também pelo poder transfigurante dum renovado e fecundo amor. // O Cristo de Getsemania é o Cristo herói, preparando, na *aceitação* verdadeira, a integral vitória da vida, por cima e para além da morte.» (*RHHS*, p. 257 [315-316].)

de *região da justiça complementar*[350], onde se procedem os juízos de eternidade que antecedem a vida definitiva do Reino de Deus do perfeito amor e pura companhia. No entanto, Leonardo Coimbra adverte que na perspectiva cristã, independentemente do estado de vida que cada homem possa atingir, existe uma contínua e infinita criação divina em permanente excesso de amor e, por isso, esse estado de vida será sempre Reino de Deus, num permanente contacto entre o céu e a terra, entre o estado angélico ou adâmico e o estado de pecado e morte. Assim, mais que falar em termos de *lugares*, de um *cá* e de um *lá*, como vem referido no Evangelho, o filósofo português prefere falar de *estados*: de amor de divina e universal presença ou de desamor e ódio de menos presença divina[351].

Nesse sentido, o *estado* da vida cristã é realizável na terra, sendo a *forma* de coexistência da exterioridade do espaço heterogéneo da pluralidade material relativa à *forma* de coexistência da interioridade do estado amoroso em Deus. A vida cristã não é uma fuga da terra para o céu, mas é o incêndio da terra e do estado pecaminoso das almas no perfeito amor de Cristo: «Ser cristão é renascer para a *outra vida*; não é mudar, viajando, de simples lugar no Espaço. // Eis o significado profundo dos termos de céu e inferno, de mundo e eternidade»[352]. Partilhando da noção escatológica contemporânea de que, quer o céu, quer o inferno têm o seu início já na vida terrena, porque são estados da vida espiritual, Leonardo Coimbra vai citar a passagem evangélica da aparição de Cristo ressuscitado aos discípulos, que estavam reunidos no cenáculo com as portas fechadas, para reafirmar que a *espiritualização amorosa desfaz o espaço* [353]tal como ele se apresenta na realidade histórica sensível.

Há uma diferença entre a duração do estado da vida do espírito e da alma e a duração do estado da vida da matéria e do corpo[354], mas ambas as durações pertencem ao Reino de Deus no movimento do seu excessivo amor criador,

---

[350] Cf. GJ, p. 366 [143].

[351] Ao arrepio do dualismo grego, Leonardo Coimbra nunca perde de vista a unidade que existe entre a realidade da vida temporal e a realidade da vida eterna: «Esta permeação da vida eterna, inserindo-se nos interstícios, que a humildade abra na bruta penedia da nossa vida mundana, com a vida terrestre, mostra bem que o Espaço não vale para o cristianismo, porventura inteiramente até redutível a termos de Tempo pela condensação atractiva do Amor.» («O Espírito do Cristianismo», in OC, vol. IV, p. 460.)

[352] *Ibidem*, p. 461. Recusando a negação ascética deste mundo em detrimento de um estado consciencial puro, Leonardo Coimbra insiste na unidade ontológica da Criação: «Deus não é o chefe das regiões celestes; mas Amor, Espírito e Verdade.» (*Loc. cit.*)

[353] *Ibidem*, p. 462.

[354] «O tempo é já, por nossa memória, a diferença entre o fluxo contínuo deste mundo e a conservação da consciência. // A ideia de alma vem da diferença de ritmo de duração entre o corpo

pelo que a Glorificação eterna do mundo na consumação dos tempos não significa a renúncia e a negação da duração histórica, mas sim a plenificação dessa história que resulta da *inserção do eterno no tempo*[355], operando a transfiguração do ritmo do tempo e espaço da vida corpórea no ritmo do tempo e do espaço da vida eterna[356] no mistério daquilo que Leonardo apelida de *universal ressurreição*[357] ou *ressurreição integral*[358]. Assim, também em relação a este assunto da caracterização do corpo glorioso na vida espiritual da eternidade, Leonardo Coimbra partilha a tradicional noção paulina da contraposição entre o nascimento natural, em que nascemos mortais e insubsistentes e o nascimento espiritual da ressurreição, em que nascemos imortais e subsistentes[359].

Traduzindo esta contraposição em termos de vida mortal passível e vida imortal impassível[360], o Padre António Vieira descreve o corpo que nasce na ressurreição como «um corpo com condições de espírito»[361], que tem os mesmos quatro atributos do corpo glorioso de Cristo Ressuscitado: a *subtileza,* que permitiu a Cristo sair do túmulo sem remover a pedra e entrar no Cenáculo com as portas fechadas[362]; a *agilidade,* que permitiu a Cristo estar na mesma altura em sítios tão diferentes e distantes, aparecendo a Stª Maria Madalena no Sepulcro e quase ao mesmo tempo aos discípulos a caminho de Emaús,

---

e a consciência, da medida da *passage of nature* pela contemplação superior da nossa memória.» (*Ibidem,* p. 461.)

355 *RHHS*, pp. 239-240 [295].

356 «Eternidade, eternidade, pura *invenção do Amor*, compreensão para lá de todos os ódios, abraço que não aniquila os corações estremecidos, conversa das almas em sinfonias de luz, beijo feito de todos os beijos maternais, berço e regaço de todos os carinhos, as bondades fluindo dos corações, tudo o que foi em beleza e amor, e tudo excedido em *novas* invenções dum amor que só *vive* e *convive* no permanente excesso de Si Mesmo!» («O Espírito do Cristianismo», in *OC*, vol. VI, p. 462.)

357 Para Leonardo Coimbra Cristo sofre o peso da dor universal para a transfigurar em universal amor: «[…] e o dizer sim a essa morte, porque só uma morte integral, uma morte em que num ser morram todos os seres, em que numa consciência se aceite a morte universal, é que podem dar a semente duma universal ressurreição.» (*RHHS*, p. 258 [316-317].)

358 Cf. *ibidem*, p. 62 [61].

359 Cf. *ibidem*, pp. 257-258 [316].

360 Cf. Padre António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, *in Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol I, tomo I, p. 43. Ao contrário do Céu em que todos são impassíveis, a Terra é o lugar dos trabalhos e da necessidade de paciência: «Cá, é a terra do trabalho e da paciência; lá é o porto do descanso, e a pátria da impassibilidade.» («Sermão da Quarta Dominga depois da Páscoa, pregado em São Luís do Maranhão», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 325.)

361 *Idem*, «Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 181.

362 Cf. Jo 20, 10.

e permitiu a sua ascensão para a direita do Pai; a *impassibilidade,* que fez do corpo de Cristo incapaz de dor, de enfermidade e de morte[363]; a *claridade* que tornou o corpo de Cristo mais formoso e resplandecente que o sol, tal como se revelou no monte Tabor aos seus discípulos[364].

Esta descrição da natureza dos corpos gloriosos, que caiu em desuso nos tratados mais recentes de escatologia, era ainda muito comum na época de Leonardo, como se pode comprovar pela sua presença em alguns dos autores da biblioteca do autor português, que tratam a problemática da ressurreição e a questão da vida para além da morte na visão beatífica do paraíso celestial, como, por exemplo, Augustin Hamon e Francisco Turinaz, sendo comum, a referência às qualidades da impassibilidade, claridade, agilidade e subtileza, para representar a vida eterna da nova criação[365]. Apesar da citada referência, a propósito da distinção entre o tempo e o espaço terrenos e eternos, o pensador português não se irá deter na descrição das qualidades das almas eternas e, numa indirecta alusão à noção de A. Aliotta de que a mais simples sensação é já uma obscura revelação do infinito[366], vai procurar analisar, sobretudo,

---

[363] Cf. Jo 20, 27. «É porque um corpo imortal e impassível, é incapaz de padecer e morrer: e são as feridas, e as chagas nele, como rubis sobre neve, que esmaltam a formosura.» («Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 182.) Mas em Cristo e em Deus esta impassibilidade ou isenção de padecer não significa a isenção do sentimento de compaixão e do amor para com os homens. Cf. «Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso, pregado em Lisboa, na paroquial de São Julião», in *ibidem*, vol. II, tomo V, p. 357.

[364] Cf. Mt 27, 2. «E que sucedeu a S. Pedro? Viu os vestidos de Cristo com a mudança da cor, e o rosto soberano com a de raios semelhantes ao Sol (…) E para que depois entendesse ele, e os outros dous discípulos que este era um dos quatro dotes com que haviam de ressuscitar, lhes disse o Senhor: *Nemini dixeritis visionem, donec filius hominis a mortuis resurgat*; que guardassem silêncio do que viram, até que O vissem ressuscitado. Estes são os dotes gloriosos, com que hoje ressuscitou Cristo, e com os mesmos hão-de ressuscitar estes nossos corpos.» («Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, vol. II, tomo V, p. 183.)

[365] Cf. Augustin Hamon, Ad., *Au-delà du Tombeau*, Paris, Pierre Téqui, 1916, pp. 49-83. Diversos autores, como por exemplo Francisco Turinaz, se referem a estas características para descrever o estado dos corpos ressuscitados: «La impasibilidad preservará á los cuerpos resucitados contra lesión, corrupción, asechanza de las cosas creadas. La claridad gloriosa los hará dignos de ser asilo é instrumento transfigurado del alma beatífica. // La agilidade y la sutileza los someterán com perfeccioón absoluta a todos los impulsos y movimientos del alma, cual si los cuerpos se hubiesen vueltos espíritos. Por la sutileza, los cuerpos glorificados penetrarán en outros cuerpos, cual rayos de luz por ele cristal más limpio.» (Charles Turinaz, *La vida divina en el hombre ó la vida christiana*, trad. por Don Juan Moneva y Puyol, Barcelona, Gustavo Gili, 1907, p. 326.)

[366] Cf. A. Aliotta, *L'éternité des esprits : esquisse d'une vision pluraliste du monde*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1924, p. 83. Este autor italiano é, no entanto criticado, por Leonardo Coimbra que o acusa de «ficheteanismo em degenerescência energetista» (*RHHS*, pp. 118-119 [145]), por defender

as progressivas fases de desenvolvimento da experiência humana no seio da sociedade eterna das almas que pertencem a uma mesma realidade que tem diferentes estados de relação celestial e terrena.

A noção de paradoxal e misteriosa continuidade e diferença entre a realidade terrena e a realidade celestial é também apresentada por António Vieira pela distinção que faz entre os bens da glória do Céu e os bens das glórias do mundo. Pela Transfiguração de Jesus Cristo, em que o seu rosto resplandecia como o sol de forma pura e sem mancha[367], podemos compreender que os bens do Mundo têm a mistura de males e que os do Céu são puros e sem mistura. De forma diversa, Leonardo Coimbra faz a distinção entre os bens do céu e os bens do mundo, não tanto em termos de contraste entre o puro e o impuro, mas no reconhecimento de que são duas dimensões da mesma realidade da Criação, tudo participando, embora em graus distintos, da Beleza e Bondade do Criador. Nesse sentido, para descrever a invisível presença da realidade superior da eternidade na realidade inferior da temporalidade, socorre-se da noção de relação entre a *Beleza incriada* que é Deus, fonte esplendorosa de todos os seres e vida integral da plena convivência trinitária, e a *beleza criada,* que é o esplendor do espírito intemporal no fluxo da existência corpórea e material[368]. Em comum, a mesma preocupação de conceber a história no plano salvífico da glória. Para Vieira, na realidade temporal do Mundo, cada um usufrui dos seus bens e goza-os sucessivamente e por partes, mas no Céu, onde existe recíproca e total comunicação, cada um usufrui dos seus bens e dos bens de todos os outros e, goza-os, não por partes mas conjuntamente[369]. Concebendo a realidade escatológica na mitológica forma da distribuição por regiões, por

---

a humanização integral da realidade. Tese reveladora do antropocentrismo exaustivo em que o homem se compreende como bastando-se a si mesmo (*Império do Homem*). Cf. *ibidem*, pp. 119--123 [146-151].

367 Cf. Mat 17, 2.

368 Considerando que a estética não está para além do bem e do mal, porque o Universo é fruto da acção livre e criadora de um Deus pessoal e não é a mera exteriorização de um Deus imanente alma do grande Todo, Leonardo Coimbra descreve a beleza como o movimento maternal que atrai os seres para Deus: «A beleza criada é um esplendor do espírito na alma, um luar da alma no corpo, uma transparência da ideia na matéria. A beleza é a magnetização do inferior pela presença invisível do superior, seja a orientação orgânica e hierárquica dos seres inferiores pelas linhas de força vindas dos superiores, a gravitação do Universo para Deus. É um movimento, mas não um puro movimento dirigido, é como o deslocamento dum berço pela piedade dos braços maternais.» (*RHHS*, p. 260 [319].)

369 Cf. Padre António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, vol. I, tomo III, p. 56. «Neste mundo, onde os homens são mortais e os bens também são mortais, cada um logra somente o seu; porém no Céu, onde os homens e os bens são imortais, cada um logra o de todos e todos, o de cada um.» (*Ibidem*, p. [77].)

contraposição com Leonardo Coimbra que, de forma mais ampla, já a concebe por estados de relação, António Vieira apresenta o Universo dividido em três grandes partes: o mundo em que vivemos na Terra, composto por bons e maus, bens e males, o Céu que está acima da Terra, composto só por bons e por bens, e o Inferno que está abaixo da Terra, composto só por maus e por males. E assim conclui que nesta vida "não há rosa sem espinho", nem sol sem sombra, nem alegria sem dor[370], pelo que as glórias e felicidades do mundo estão sempre misturadas com cuidados, aflições e dores.

Só no Paraíso celestial os bens são puros e sem corrupção, como se pode comprovar pelo facto de o próprio «Paraíso terreal» encerrar uma mistura que se traduziu na existência da árvore da vida e da árvore da ciência, a primeira, só da vida e não da morte, a segunda, do bem e do mal[371]. Estamos em presença de um relato simbólico para descrever a contingência e finitude da realidade temporal, sujeita à morte e ao mal, por contraste com a infinitude do mundo espiritual que, na glória definitiva do Paraíso divino, encerra a plenitude da Verdade, Beleza e Bem, a qual, como sublinha Leonardo Coimbra, não é o abstracto Ideal platónico que se possui pela ascese pessoal, mas sim a real Vida do Mistério trinitário revelada por Cristo no *caminho* histórico e celestial da sua aumentativa dinâmica relacional[372].

Se a escatologia contemporânea estabelece com alguma facilidade a pre-figuração das alegrias celestes na sacramental vida do Espírito da experiência histórica, como se percebe no pensamento de Leonardo Coimbra, não deixa de ser verdade que se trata de uma realidade de *já e ainda não*, pelo que faz sentido recuperar a acentuação que vem desde os padres da Igreja na destrinça entre as alegrias e bens da vida terrena e os bens e alegrias da vida futura da ressurreição. Nesse sentido, invocando St. Agostinho e S. Boaventura acerca do gozo dos bem-aventurados na glória da eternidade, o Padre António Vieira caracteriza o Céu como o lugar onde há todos os bens que a nossa vontade possa desejar e onde há pura alegria, por contraposição com a Terra onde nem sempre temos

---

370 Cf. *ibidem*, p. 57. «Porque não há alegria neste mundo tão privilegiada que não pague pensão à tristeza. Até no monte Tabor, até na pessoa de Cristo, até no milagre da Transfiguração, por mais soberanos que sejam os bens, uma vez que tocaram na Terra, não pode haver gosto sem pesar, nem glória sem pena.» (*Ibidem*, p. 63.)

371 Cf. *ibidem*, p. 66.

372 Leonardo Coimbra descreve a experiência religiosa, não como uma categoria Ideal que se pode possuir pelo esforço pessoal, mas como uma relação com Deus pessoal e vivo que se realiza no caminho inesperado da história e da eternidade: «Mas Cristo não é só Verdade, é também Vida e Caminho. // Como compreender este caminho senão como apoio, na história, e vida aumentativa, na glória?» (*RHHS*, p. 269 [331].)

acesso aos bens que desejamos e onde a alegria está sempre misturada com a tristeza, a paz com o ódio, a saúde com a doença[373].

A partir de uma analogia de S. Paulo entre os diferentes brilhos das diversas realidades celestes e os diferentes modos da ressurreição[374], António Vieira afirma que a distribuição destes prémios do Céu pelos bem-aventurados é feita de acordo com a justiça divina que estabelece para a eternidade diferentes graus de glória, tal como na Terra também foram diferentes os graus da Graça. Na mesma bem-aventurança do Céu há diferentes formas de participação, maiores e menores dignidades, maiores e menores visões de Deus, de acordo com o merecimento pessoal da vida terrena, mas todos estão igualmente satisfeitos, porque aquilo que cada um possui é próprio de cada um, gozando todos igualmente de cada um e cada um igualmente de todos[375], o que significa que a glória da bem-aventurança resulta, não apenas do merecimento pessoal, mas também do merecimento de todos os que habitam a pátria celestial[376]. A responsabilidade e liberdade pessoal, bem como a identidade e experiência de cada um, nunca são postas em causa, porque o prémio daquele que se salva, tendo tido uma longa vida justa e santa, não é o mesmo prémio daquele que se salva por, no último momento, se ter arrependido dos seus pecados e se ter convertido a Cristo, «fundando-se a igualdade do mesmo contentamento na medida da própria capacidade, e na proporção da justiça, com que se vêem premiados»[377].

E nesta república do amor, como lhe chama Vieira, que é o Céu de Deus, ninguém deseja ser o que não é, ninguém inveja a diferente dignidade do outro, porque todos vivem na harmonia e conformidade da ordem sobrenatural estabelecida e alimentada pela perfeição da caridade em que cada um ama tanto o

---

373 «A alegria no Céu é sem tristeza, o gosto é sem pesar, o descanso é sem trabalho, a segurança é sem receio, o sossego sem sobressalto, a paz sem perturbação, a honra sem agravo, a riqueza sem cuidado, a fartura sem fastio, a grandeza sem inveja, a abundância sem míngua, a companhia sem emulação, a amizade sem cautela, a saúde sem enfermidade, a vida sem temor da morte: enfim todos os bens puros, e sem mistura de mal, e por isso verdadeiros bens.» (Padre António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *ibidem*, vol. I, tomo III, p. 69.)

374 «Um é o brilho do sol outro o brilho da lua, e outro o brilho das estrela. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscitará incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual.» (1.ª Carta aos Coríntios 15, 41-44.)

375 Cf. «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, vol. I, tomo III, pp. 80-81.

376 Cf. *ibidem*, p. 85.

377 *Ibidem*, p. 81.

outro como a si mesmo[378]. Também nesta descrição da justiça divina do céu em conformidade com os méritos da vida na terra, podemos reconhecer a íntima relação que o pensamento cristão ocidental estabelece entre os dois mundos, recusando qualquer tipo de maniqueísmo que os separe – concebendo a justiça e a injustiça, a vida e a morte, o espírito e a matéria, como resultado do poder dos princípios antagónicos do Bem e do Mal (Deus e Satã) em eterna luta –[379] e recusando qualquer tipo de panteísmo que os una, confundindo-os e concebendo a pluralidade dos seres e o movimento da história do Universo como uma degradação da unidade e perfeição do Ser[380], tal como, no entender de Leonardo, parece acontecer no apocaliptismo da Igreja ortodoxa Russa ao conceber a história, não como uma realidade a ser transfigurada e glorificada na escatologia, mas como uma realidade a ser destruída por ser concebida como inimiga da escatologia[381]. A salvação do mundo e da história também se concretizam com o progresso económico e técnico[382], pelo que uma religião que se reduza ao vago de uma doutrina sem aplicação social na educação e no trabalho do bulício e da luta do dia-a-dia do mundo, não compreende o sentido da redenção integral da realidade criada[383].

---

[378] «Donde se segue, que ainda que os graus da glória sejam desiguais, segundo o merecimento de cada um, a alegria e o gosto dessa mesma glória ou glórias, é igual em todos, porque todos as estimam como próprias, e cada um como sua.» (*Ibidem*, p. 82.)

[379] «Luta entre Deus e Satan? // E luta para a posse da alma do mundo? // Então há dois princípios, e, mais há um indiferenciado que se oferece à conquista possível dum ou de outro princípio. Maniqueísmo e panteísmo rondando…« (*RHHS*, p. 271 [333].)

[380] Leonardo Coimbra na sua análise à religião ortodoxa russa, acusa Berdiaeff de descrever a realidade plural dos seres como uma realidade má: «Berdiaeff, que é hoje um dos mais compreensivos escritores russos em relação ao problema religioso, escrevera outrora que o Universo é «uma doença do Ser». // E mais tarde ainda, numa interessante interpretação de Dostoïevsky, ele falava da necessidade lógica de reconhecer uma antinomia na própria natureza de Deus, de descobrir em Deus um abismo obscuro, aproximando-se assim das teorias de Jacob Boheme – o *Ungrund*. Explicava deste modo a razão porque o «coração humano é antinómico em sua mesma essência» pois «o coração humano repousa no abismo sem fundo do ser». (*Loc. cit.*)

[381] Descreve Leonardo Coimbra que esta concepção negativa da realidade histórica provoca a sedução pela evasão espiritual desta vida que, muitas vezes, se concretiza em suicídios colectivos: «No próprio apocaliptismo da ortodoxia se encontra esta tendência para a separação, deixando o histórico dissolver-se no não-ser e ficando com a esperança do Ser, que irrompa destruindo a história. // Sérgio Bulgakoff confessa que muitas vezes resulta dessa sedução apocalíptica «uma evasão espiritual, uma fuga pânica, fugindo da vida actual para procurar asilo na escatologia.» (*Ibidem*, p. 272 [334].)

[382] Cf. *ibidem*, p. 273 [335].

[383] «Temos percorrido o caminho da vida histórica da ortodoxia russa e sempre observamos que ela se caracteriza pelo vago da doutrina, pela quasi ausência de disciplina e de ensino, por uma quasi *demissão* histórica, deixando a vida correr em profano, enquanto, ao lado e na altura, uma vida ideal corre paralelamente.» (*Loc. cit.*)

Não sendo a universal harmonia final restabelecida na comunhão amorosa de uma perfeita e universal sociedade histórica (Paraíso terreno), como chegou a admitir o messianismo apocalíptico do Padre António Vieira, mas sim na Alegria do futuro Paraíso celestial da glória divina, este último não é mais que a plenificação da vida mundana, também resultante da colaboração com a acção humana, que pelo cultivo das virtudes morais e cívicas na Graça do Espírito de Cristo Encarnado, prefigura na Terra as delícias do Céu[384]. Como descreve Leonardo Coimbra, o Mundo não é um puro desterro, coração vazio e separado do eterno amor de Deus ausente e inacessível e, por isso, condenado ao arbítrio do Mal e das forças do Diabo, que negado pelas almas, possa vir a ser subsumido no *Éter da beatitude*, sem qualquer conquista e mérito. O Mundo é um *canteiro do jardim das almas,* que pela aceitação do sofrimento, pelo cuidado da inteligência e da vontade, e pela conversão do olhar à visão espiritual que está para além da razão, pode readquirir a transcendente Alegria da Origem na Caridade activa do Amor de Deus[385].

É também esta noção cristã de íntima relação entre a vida histórica da realidade corpórea e a vida eterna da realidade espiritual que levará Karl Rahner a recusar reduzir o corpo humano à consciência e à sua dimensão relacional de âmbito espiritual, e nesse sentido, reconhecendo a dimensão plural do ser humano, vê-se na necessidade de remeter para a linguagem escatológica a mesma duplicidade que se utiliza na linguagem antropológica, a qual não é eliminável e superável de modo absoluto. Também para este autor, a solução para evitar o dualismo grego não poderá ser uma perspectiva monista, mas sim dialéctica, ilustrada na linguagem paradoxal (dialéctica identidade--diferenciação) de São Paulo, através da expressão «corpo pneumático», para descrever aquele que Leonardo considera ser o estado do ressuscitado *corpo de imortalidade* na Vida plena e integral da Parusia[386]. Neste sentido, considera Rahner que corpo e espírito não são realidades totalmente distintas como não são realidades totalmente idênticas, pelo que o homem enquanto ser que confina transcendentalmente com o Absoluto, e enquanto ser espacio-temporal,

---

[384] Não é legítima a renúncia do Mundo em nome de uma impotente espera pela Parusia de uma Graça imperiosa e absorvente que se instaure à margem da colaboração humana e, nesse sentido, Leonardo denuncia as perspectivas dualistas: «O próprio Berdiaeff de hoje nos diz que o homem russo se sente "preso à vida terrestre pelos seus vícios, mas voltado para o céu por suas virtudes", enquanto que o homem ocidental foi educado "em virtudes apropriadas à organização da vida terrestre.» (*Ibidem*, p. 316 [391].)

[385] Cf. *ibidem*, p. 317 [393]; p. 320 [397].

[386] Cf. *ibidem*, p. 38 [25]. Renovado pelo poder da Graça, o homem cristão católico é o homem da vida em integral plenitude. Cf. *ibidem*, pp. 44-45 [34].

é uma unidade absoluta que não se pode cindir em corpo e alma, à maneira do dualismo platónico e gnóstico, porque conhecemos o espírito somente como espírito corpóreo e histórico e, por outro lado, conhecemos a sua corporalidade apenas como a corporalidade de um ser espiritual e livre e, por isso, o homem concreto e uno está plenamente consumado quando estiver realizado em Deus como espírito concreto (validade definitiva da sua história pessoal) e como homem corporal (validade definitiva da sua realidade corpórea), que em termos representativos se pode chamar, respectivamente, de «beatitude da alma» e de «ressurreição da carne», no reconhecimento de que uma afirmação não pode reduzir-se à outra e de que ambas não se podem cindir para dizer realidades distintas e também não se podem dissolver numa afirmação superior[387].

A dificuldade inultrapassável está em saber como se dá esta realização na harmonia do Fim da integral Vida do Espírito Infinito, de que também nos fala o filósofo português[388]. O conteúdo da vida bem-aventurada dos mortos é descrito pela Escritura com as imagens da paz e repouso, banquete e glória, saciedade sem tédio, fazendo-nos ver que tal como Deus é o mistério por excelência, também a consumação do homem e do mundo em Deus é um mistério inefável[389]. No meio deste silêncio da beatitude, a revelação da Escritura destaca o facto de esta eternidade introduzir a temporalidade do homem uno e total na sua consumação definitiva (Boa Nova da Salvação cristã), representando-o com a expressão «ressurreição da carne», a qual é certificada como realidade que irrompe pela fé na ressurreição do Crucificado: a beleza carnal e concreta dos seres do mundo criado por Deus é esplendor do Verbo, tal como o certifica o mistério da sua incarnação e ressurreição[390]. Este é também o argumento usado por St.º Ireneu, que no combate ao argumento gnóstico retirado de

---

387 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, pp. 410-411. Afirma este autor que «[…] a partir desta metodologia e hermenêutica das afirmações escatológicas, em última análise, é supérfluo perguntar o que faz o homem enquanto o seu corpo jaz no sepulcro e a sua alma já está junto de Deus. Certamente não podemos superar estas duas afirmações dialécticas numa firmação mais alta de síntese: assim como na antropologia devemos sempre falar de maneira colectiva e individual, espiritual e corporal, assim também devemos falar exactamente a mesma coisa da escatologia.» (*Loc. cit*).

388 Cf. *RHHS*, pp. 44-47 [34-37].

389 Cf. Rarl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, p. 415.

390 Por isso, Leonardo Coimbra critica o cristianismo ortodoxo russo que apresenta Cristo em oposição ao mundo: «O autêntico cristianismo não foge, nem odeia o mundo. O significado paulino, que é do mundo oposto ao que é de Deus, refere-se à inclinação da vontade – no sentido de finito bastando-se e morrendo no seu isolamento, ou do finito, como a gazela sequiosa acordando a floresta com os gritos da sua sede em busca das águas benéficas, acordando-se a si e ao mundo para o caminho da Fonte, para o infinito mar da Caridade.» (*RHHS*, p. 281 [345].)

1.ª cor 15, 50, sustenta que é a ressurreição de Cristo que fundamenta a nossa e que a própria encarnação do Verbo prova a nossa ressurreição futura, pois tornou-se carne para a salvar[391], isto é, como descreve Leonardo, tornou-se carne mortal para a transfigurar em carne eterna[392].

As recorrentes abordagens do criacionismo leonardino à redenção do cosmos sensível e à glorificação da carne só se compreendem, como temos visto, pela sua preocupação de origem cristã, em estabelecer uma ontologia integral que não cinda e reduza uma parte da realidade ao carácter ilusório do Nada. Esta reflexão filosófica acerca da carne está presente, desde logo, na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, quando o pensador português, referindo-se à criação da realidade corpórea, afirma que através da imaginação e da amorosa relação analógica é possível explicar a atracção dos corpos e conceber a unidade da Vida num equilíbrio que não é meramente material, mas que é garantido pela intrínseca ligação com a excedente unidade espiritual: «a carne é um modo do espírito, como o planeta é um modo da estrela que o gerou»[393].

O mundo exterior, que aparentemente se apresenta como incompreensível e tenebroso, transfigura-se na tranquilidade alada da inquietação amorosa do sentimento saudoso que, presentificando a Alegria originária, permite reconhecer a maravilhosa unidade em que estamos embebidos: «A carne conhece o seu poder criador e afirma ilimitados horizontes»[394]. Há no amor, que oferece a imediata consciência do fraccionamento e o desejo da verdadeira

---

[391] Cf. Irenaeus, *Adv. Haer*. 1, 10, 1 [PL 7, 549]. De acordo com St.º Ireneu os mistérios cristãos mais relevantes têm por objectivo a salvação da carne: «No actual regime histórico, o corpo recebe da *psychê* uma vida efémera compatível com a morte. No regime definitivo, o corpo viverá do Espírito de Deus.» (Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, p. 157.)

[392] Cf. *RHHS*, p. 65 [66].

[393] *ADG*, p. 63 [38]. Num registo imanente que antecipa as posteriores considerações da obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, já a partir da filosofia cristã católica da ressurreição, Leonardo Coimbra situa a dissipação e movimento da realidade física na orla do fogo da Unidade Originária: «A carne tem a sua dialéctica, é uma diversidade esparsa; requer a síntese que a reconduza à unidade a enriquecer-se de novos poderes. (…) A carne é um modo do espírito, como o planeta é um modo da estrela que o gerou. // A carne é o início dum tema musical que o espírito continua e acaba.» (*ADG*, p. 63 [38].)

[394] *Ibidem*, p. 65 [41]. O pensador português recorre à imagem da explosão primaveril da vida: «É um frémito pânico, zumbidos de insectos, plumagens de aves, maresias de pólen, evoluções subtis, falas de cores, profundas vozes da floresta, rentes aos terrosos ouvidos do planeta. // Como longínquo astro correndo pelas alturas a pôr o firmamento em rubras chamas, como incessante chuva de púrpura, como imensa abelha de ouro, pousando de estrela em estrela, e, tonta de Sol e fecundidade, de asas abertas tombando!» // É a teofania da carne; através dela passam os estremecimentos de Pã, como através dos corpos no Espaço perpassam os mútuos abraços, que os enleiam.» (*Ibidem*, p. 65 [41].)

unidade transcendente[395], uma fome de Unidade em que todo o nosso ser de corpo e alma se empenha e que na infinita Alegria do Amor divino se sacia: «o amor é a vontade originária, a Unidade envolvente, insinuando-se entre as criaturas como abraços da onda entre a bruteza das rochas»[396]. Por isso, o instinto sexual da unidade carnal transfigura-se na doação espiritual das almas[397], que poeticamente exigem a presença mútua, em fidelidade ao impulso integral do amor que se alarga, na síntese da carnalidade e espiritualidade, em fortes abraços como expressão comovida da Alegria criadora em que «cada ser é integralmente o seu corpo»[398]. A perfeita unidade entre a carne e o espírito está representada no corpo integral de Cristo, presença no mundo da integral unidade escatológica de inteligência, vontade e sensibilidade, a que o homem está destinado[399]. Da mesma maneira, na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Leonardo Coimbra faz uma longa reflexão criticando a interpretação cristã da Igreja ortodoxa russa que desvaloriza a dimensão corpórea do real e recusa a possibilidade da transfiguração dos seres humanos pela espiritualização da carne[400], remetendo para a destruição deste mundo e para o Apocalipse de um novo céu e de uma nova terra, em oposição aos actuais, o carácter do plano salvífico de Deus[401], num movimento sem distinção da ordem hierárquica do Ser[402].

---

395 A partir da experiência do amor humano o autor, de forma analógica estabelece os contornos da dinâmica saudosa do Amor cósmico que fecunda toda a realidade: «[…] é desejar e pressentir a palavra, que prolongue cada criatura até à intimidade de outra criatura; é ser a praia remota, que, no beijo da vaga que chega, recebe o estremecimento das terras d'além do mar. // Pelo amor recebe o Universo uma ideal interpretação de Beleza.» (*Ibidem*, p. 66 [43].)

396 *Ibidem*, p. 67 [45].

397 «Por isso o homem ergue o amor até às mais nobres ideias e sentimentos, até às culminâncias do seu Espírito. // Como consequência desaparece o simples instinto de unidade carnal sob os seus acompanhamentos espirituais.» (*Ibidem*, p. 68 [46].)

398 *Ibidem*, p. 71 [51].

399 Descreve Leonardo que a verdade total «[…] será não um acto parcelar da vida, mas a vida integral do homem todo, a inteligência, vontade e corpo orientados no *sentido* definitivo e último.» (*RHHS*, p. 70 [75].)

400 «Mas a consciência da *ausência* do Cristo ortodoxo na vida real, da falta de contacto e penetração da matéria pelo espírito, da carne pela alma espiritualizada, acusa-se em alto relevo nas afirmações de Rosanov sobre a Transfiguração.» (*Ibidem*, p. 284 [349].)

401 É assim que se refere a Rosanov como um homem que consciente dos males da sua Igreja não se livre do contágio desses males, nomeadamente pelo seu monofisimo: «E este homem, que põe as premissas do bolchevismo – todos os grandes escritores russos as puseram – quer morrer com Cristo, e, ao ulular da revolução bolchevista, encerra-se num convento, esperando ainda no estranho Apocalipse dum novo céu e duma nova terra, porque se esta não tem flores, há-de haver flores algures: para além, flores e sexos flamejantes.» (*Ibidem*, p. 286 [351].)

402 Cf. *ibidem*, p. 286 [352].

Desta forma, na perspectiva de Leonardo Coimbra, a possibilidade deste percurso cognitivo e do estabelecimento desta unidade integral antropológico-ontologica entre a consciência e a natureza, a alma e o corpo, o espírito e a matéria, fundamenta-se na esperança escatológica cristã da glorificação integral de todos os seres criados, a partir das experiências de fé da «Encarnação» e da «Ressurreição» e exige uma concepção nova de natureza, «uma natureza desocultada de caprichos e, sobretudo, liberta do pessimismo de uma matéria rebelde e incoercível, oferecendo-se aberta à curiosidade do homem para a percorrer, conhecendo-a, e uma vez conhecida, a pôr ao serviço da finalidade de amor do seu alto destino»[403], uma natureza que é obra de Deus e que na carne dolorosa de Cristo se exaltou pela Caridade activa: «a Caridade para os homens é também caridade para com a própria natureza»[404]. Trata-se de uma ascensão até à plenificação corpórea na Parusia, ou consumação do mundo em que

> a sensibilidade magnetizada pelas linhas de força da espiritualidade elevará a natureza até ao homem, o homem à graça; e natureza e homem, reencontrando-se na harmonia da intenção divina, hão de fazer em si uma amizade como a da alma com o corpo, pois que a matéria mais não é que o verdadeiro corpo do homem purificado e livre. [405]

Desta maneira, é proporcionada, já nesta vida, uma participação da plenitude futura, no reconhecimento de que «a matéria não é o mal; criada por Deus, ela será, como o resto das existências, ideia, palavra do Verbo por quem todas as coisas foram feitas»[406]. Neste sentido, parece demonstrado que Leonardo Coimbra, ao acentuar a acção da graça (dom transcendente) no processo de justificação da realidade e ao conceber a necessidade de que o homem coopere activamente na sua recepção, pressupõe uma radical e fundamental continuidade entre o mundo presente e o mundo futuro, a história e a escatologia, porque o mundo é expressão esplendorosa do Deus Criador[407]. A nova criação da nova Terra e dos novos céus não significa a criação de um novo mundo que substitua este (teses apocalípticas), mas sim a transformação deste mundo, que

---

[403] *Ibidem,* p. 55 [48].
[404] *Ibidem*, p. 53 [45].
[405] *Ibidem,* p. 49 [40].
[406] *Ibidem*, p. 51 [42].
[407] Cf. *ibidem*, p. 281 [345].

só pode ser configurada através da dialéctica identidade-diversidade, própria de qualquer enunciado escatológico[408].

Reconhecendo que o acto criador de Deus é contínuo, sendo a sua obra inacabada e em contínuo aperfeiçoamento, o pensamento leonardino acerca da glorificação da vida terrena enquadra-se na perspectiva da esperança escatológica cristã que evita, por um lado, o radicalismo do espiritualismo dualista dos sistemas apocalípticos, gnósticos e maniqueus e do pessimismo antropológico de Lutero, para quem este mundo é mau e deve ser destruído, e evita o radicalismo oposto do materialismo monista, que vê no cosmos uma fonte de progresso permanente e imanente, concebendo uma humanidade prometeica capaz de chegar por si mesma ao vértice da sua consumação[409]. A harmonia final dos novos corpos imortais e do novo estado do mundo não é dada, ao contrário do que defende o docetismo de Mérejkowsky, no abandono da matéria (maniqueísmo) e pela necessária lei evolutiva da matéria eterna, que resulta da demonstração lógica do nosso discurso racional[410], mas sim pelo inesperado e incomensurável socorro da sobrenatural e misteriosa Graça de Cristo, que pela união da carne e do espírito ressurgiu, não como fantasma, mas ressurgiu no seu corpo[411].

Desta forma, Leonardo também concebe a teoria análoga de Teilhard de Chardin, da correlação entre «um certo ponto crítico e evolutivo» e a vinda do Reino (criação da nova terra e dos novos céus), não em termos de uma relação causa-efeito, mas como uma preparação dispositiva, admitindo que a acção da

---

408 Cf. *ibidem*, pp. 285-286 [351].

409 Como afirma Juan Ruiz de la Peña, o futuro da salvação não vem nem por evolução técnica nem por evolução social: «Frente a la utopia del progresso indefinido, el cristiano afirma que la consumação supera las virtualidades inmanentes, es don de Dios. En base a esta transcendencia del *éschaton*, se siente autorizado a ejercer una constante funcion crítica de las realizaciones intramundanas, puesto que ninguna de ellas se identifica con el futuro que le promete su esperanza.» (Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión, Escatología cristiana*, pp. 224-225.)

410 Cf. *RHHS*, pp. 291-292 [359-360]. Leonardo, acusando Mérejkowsky de ignorância em relação à distinção entre inclinação natural e econtro sobrenatural, interroga: «E esta a revelação que nos garante «que o Verbo se fez carne etc, et. Qual é pois o cristianismo de Mérejkowsky? / Um cristianismo garantido pelas necessidades da nossa razão (não admira pois que é infinita)! e pelos *dados* da nossa experiência mística. // De modo que Cristo não é um socorro vindo em graça inteiramente gratuita, mas uma consequência silogística ou a conquista e posse por verdadeiro esturpo espiritual.» (*Ibidem*, p. 292 [360].)

411 Descreve Leonardo que Cristo uniu os aparentemente antitéticos seres da carne do caixão e do espírito do céu, sem abandonar a matéria à aniquilação da podridão: «Cristo uniu-os, porque ressurgiu: mas ressurgiu em seu corpo de homem ou num duplo etéreo, abandonando à podridão a sua carne de dor? // Não é ele mesmo que se mostra como não sendo espírito ou fantasma, mas o homem ressuscitado em toda a força do termo?» (*Ibidem*, p. 293 [361].)

graça nessa nova criação possa requerer um certo grau de preparação intramundana. Na perspectiva de Leonardo, esta participação da glória de que os cristãos reclamam, em dinâmica solidária entre o homem e o cosmos, é possível, porque a matéria não é despida de ideia e ela própria será salvação e, portanto, destino transcendente: «a natureza, obra de Deus, abre-se amplamente à curiosidade e ao amor franciscano e o platonismo dos sábios franciscanos é um platonismo baptizado, seja, um platonismo no qual a ideia não é uma classe ontológica incompatível com o sensível, mas é a sua alma, sentido e significação»[412].

Na recusa do ascetismo de evasão maniqueia de autores como Dostoïevsky[413], em que o divino aparece como distante e severo[414], o pensador português Leonardo Coimbra defende que o cristianismo coerente é aquele em que o céu não renuncia à terra, mas sim, em que a terra é já céu[415], num movimento de progressiva plenificação, que não sendo de imanente evolucionismo naturalista – descrito pela certeza das absolutas técnicas cienticistas –, também não se reduz à força ascensional da vontade de poder de Nietzsche – concentrada nas virtudes do super-homem[416] –, mas amplia-se na integral unidade da metafísica moral pelo reconhecimento da universal acção de criadora colaboração entre a finita vontade da liberdade humana e a infinita e omnipotente liberdade da vontade divina, nas cósmicas e recíprocas relações criadoras entre a realidade material e espiritual, isto é, «no seio do *Mistério da Vida Absoluta*, do Eterno Amor na companhia trinitária de Deus»[417]. Esta atitude do homem

---

412 *Ibidem*, p. 53 [45].

413 Leonardo Coimbra recusa a não aceitação do Mundo por parte da ortodoxa espiritualidade russa que vê na matéria e no corpo o Mal, cujo necessário condicionalismo impede a acção do espírito e a vitória do Bem, porque na profunda dor de um corpo doente se pode revelar uma grande alma: «Para um espiritualista cristão há relações recíprocas, e um bom espírito pode receber um apertado condicionalismo de manifestações pelo estado do corpo. Mas só um autêntico maniqueísmo – vendo na matéria o Mal – pode dar à doença do corpo o predomínio e exclusivo de condicionalismo necessário das mais altas manifestações espirituais.» (*Ibidem*, p. 302 [373].)

414 Cf. *ibidem*, p. 306 [378].

415 «Já o nosso Antero tinha de lembrar aos cristãos incoerentes que a terra também é céu – embora só o fizesse em pobres termos de astronomia – e já o poeta Teixeira de Pascoaes queria o abraço de Jesus a Pan. // Mas, nenhum destes fazia mais do que exprimir o sentimento do seu amor legítimo ao ser da terra, aos seres da natureza, sem nenhuma intenção dogmática e em combate a um ascetismo de evasão, que, em muitos católicos, era o mesmo que o sombrio ascetismo da ortodoxia russa.» (*Ibidem*, p. 295 [363].)

416 «Para Nietzsche o dever é uma força ascensional, uma propulsão bio-psicológica para a libertação do homem-crisália, no super-homem, voando nos frémitos da luz meridiana dum pujante dia estival.» (*Ibidem*, p. 296 [364].)

417 *Ibidem*, p. 311 [385].

perante uma «natureza que é ordem, harmonia e lei a descobrir»[418] significa o reconhecimento de que é uma tarefa impossível de ser realizada pela ciência determinista, a qual apenas consegue abordar os fenómenos «na convergência de linhas causais», ficando sempre de fora «o conhecimento e a razão da ordem dessas convergências»[419], cabendo à experiência metafísica inteligir esta ordem espiritual do real, captar a dinâmica plenificação da Vida, assistir ao Infinito Mar do insondável Mistério, ao eterno e crescente Amor[420].

---

418 *Ibidem*, p. 55 [48].

419 *Loc. cit.*

420 Cf. *ibidem*, p. 311 [385]. Considera Leonardo Coimbra que a verdade total não é uma ideia, mas sim a vida integral: «O finito, que todos vemos, explicado pelo Infinito de que está suspenso e movendo-se em esperança para a verdade eterna, para a Árvore-Fonte, para a vida eterna e infinita […]» (*Ibidem*, p. 72 [77-78].)

Conclusão

E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?[1]

A Presença criadora do Mistério de Deus e a redenção integral do Universo na Glória eterna do Paraíso Celestial

Para a metafísica criacionista de Leonardo Coimbra, fundada no carácter dinâmico e progressivo da *Experiência* relacional do pensar com o Ser, o mundo sensível da matéria não é uma aparência ou sombra do Ser, degradando-se irremediavelmente no Nada, mas é a prefiguração do mundo espiritual da realidade inteiramente plenificada[2]. Pela colaboração entre a liberdade da acção criadora da Graça de Deus e a liberdade da acção criadora do espírito humano, a realidade sensível da Criação ascende progressivamente ao resgate universal[3], que se consumará na redenção total do Universo através da imortalidade integral da pessoa[4] e da espiritualização de todos os mundos e corpos materiais[5].

Contra o dualismo platónico, a teoria integral do Ser de Leonardo afirma a correlação entre a natureza e o espírito[6] e defende a noção metafísica da acção de Deus no resgate integral da natureza criada e na salvação universal de todos os homens do mal e da morte[7]. Um resgate que não significa o movimento emanatista de *egressus* e *regressus* do monismo plotiniano, que constitui a reintegração na Unidade da dispersão da pluralidade degradada, nem significa o movimento dialéctico hegeliano do Espírito, que culmina na diluição dos seres no *Absolutus*, mas significa uma acção sobrenatural da Graça, que restaura a fraterna comunhão do Paraíso Celeste originário das consciências com Deus-Consciência.

---

1 *RHHS*, p. 36 [22].

2 Cf. *ibidem*, p. 30 [14].

3 Cf. *ibidem*, p. 31 [16].

4 Cf. *ibidem*, p. 36 [22].

5 Leonardo Coimbra refere-se à eternidade espiritual do fraterno convívio do Paraíso Celestial, em que toda a realidade corpórea é transfigurada pelo fogo do Espírito: «terras, sóis e corpos glorificados.» (*J*, p. 266 [38].)

6 Cf. *PFAQ*, p. 434 [242-243].

7 Cf. *RHHS*, pp. 44-45 [34-35].

A teoria da Criação leonardina constitui-se sob a estrutura da filosofia metafísica da Saudade que, à luz de uma Razão mistérica, apresenta a relação entre a identidade da eternidade do Ser e a pluralidade temporal da existência dos seres, no âmbito de um triádico movimento cósmico de acção redentora: da co-eternidade das almas com Deus para a separação ou afastamento da comunhão divina originária no exílio da transitividade existencial[8] e desta para o regresso à harmonia da fraternidade social eterna. Movimento que não está assente na tese platónica da libertação das almas do comércio com os corpos, mas na tese judaico-cristã acerca da *ressurreição integral* da natureza humana na Vida plena do Fim[9], através da adopção de uma escatologia que defende que o homem foi criado no mundo terreno com um corpo mortal, mas que na Parusia ressuscitará em corpo de incorruptível imortalidade[10]. Essa transfiguração será consumada através de uma misteriosa acção sobrenatural, que se concretiza na distinção entre o momento da redenção particular das almas e o momento da redenção universal dos corpos dessas almas[11].

*
* *

A dialéctica intuitivo-racional do criacionismo leonardino conduz o pensamento a um ver trans-racional acerca do Mistério do Ser e da harmonia cósmica na sua realidade espiritual, nomeadamente em relação à origem dos mundos criados e ao destino das pessoas depois da morte terrena. É no culminar da dialéctica experimental intuitivo-racional que o sujeito reconhece a experiência antepredicativa do ser, como actividade que está na origem de todo o acto cognitivo. Para o criacionismo, o reconhecimento temático da experiência vital do Mistério originário do Amor realiza-se no carácter dinâmico e progressivo da Razão mistérica, na unidade entre a prevalência da actividade lógico-judicativa da argumentação da *Razão experimenta*l e a prevalência da actividade analógico-intuitiva da *visão mistérica*. Esta experiência vital atemática de relação pré-categorial com o Ser é denominada de «elementar relação cósmica»[12] e está na origem da luta civilizacional pela eternidade. À semelhança do proposto por Heidegger e Bergson, trata-se daquilo a que o autor chama de uma viva experiência inteligente em *acto primeiro*, que purgada das tendências

---

8 Cf. *ibidem*, p. 39 [26].
9 Cf. *ibidem*, p. 62 [61].
10 Cf. *ibidem*, pp. 38-39 [25].
11 Cf. *GJ*, p. 353 [123].
12 *AM*, p. 187 [46].

e dos erros de utilidade biológica, de adaptação social e de comunicação, conhece através de uma intuição que contacta de forma coextensiva, por *preensão* e *assimilação*, o corpo da própria realidade[13]. Trata-se de uma atemática Experiência total do Universo que permite sentir a eternidade da Vida[14]. A arte é a expressão desta actividade contemplativa e cognitiva, dando-nos a provar o sabor primordial do dom da vida, pela conversão do nosso olhar à Origem, isto é, do repetido e exterior natural para o inédito e interior naturante[15].

Mas porque o pensamento é uma unidade indissociável de intuição, razão imaginação e emoção, e está inscrito na concretude social da existência finita, esta experiência atemática pré-categorial – em que, por exemplo, as sensações de movimento e de quantidade do Espaço sem fim surgem como a imediata presença da plenitude do Ser (sentimento do Infinito)[16] –, para além de se não tornar consciente, pode ser desvirtuada pelos erros e preconceitos utilitários da experiência mediata da inteligência nos seus *actos segundos*, desviando-se desse contacto perfeito com a realidade no sentido infinito e harmónico da sua interioridade espiritual[17] que permite a evidência da imortalidade humana. Em acto segundo, a inteligência conhece, já não através de uma intuição apropriada à realidade a conhecer, na vivência pré-categorial da comunhão matricial, mas sim através de uma relação segunda ou mediata, que exige o exercício racional lógico-judicativo, na discursividade pragmática do senso comum, na certeza das ciências e na especulação da filosofia. No entanto, a dialéctica ascensional do labor intuitivo-racional pode conduzir-nos da precariedade sensório-perceptiva ao plano ideal das noções, que na relação última da experiência metafísico-religiosa, em acto terceiro, apresenta a realidade espiritual de Deus como fonte da vida eterna, recuperando a inocência do olhar originário que na beleza e harmonia das criaturas via a Presença do divino e acrescentando a sabedoria da visão da Graça escatológica.

Consideramos que no plano da condição existencial, este terceiro momento traz uma luz à intuição da radicação do Universo no Infinito divino, que o primeiro olhar não podia oferecer: diríamos que se trata da luz que permite passar de uma visão mística e mítica de indiferenciação ontológica e superstição mágica, tantas vezes presente no pensamento comum, para a visão mistérica, em que há a consciência de que essa experiência atemática do homem com

---

[13] Cf. *HMD*, p. 207.
[14] Cf. «A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.
[15] Cf. *HMD*, p. 208.
[16] Cf. *ADG*, pp. 168-169 [208-210].
[17] Cf. *HMD*, p. 207.

o divino, no sentir contemplativo da harmonia cósmica, se dá já de forma analógica e representativa na mediação simbólica do criado e encerra uma ruptura ontológica entre o plano divino e o humano. A coincidência que existe entre a atemática intuição em *acto primeiro* da visão pré-categorial da realidade, através da inocência do olhar infante e contemplativo da oração religiosa e da expressão artística, e a visão ginástica que culmina na ascensão dialéctica do pensamento na experiência-síntese metafísico-religiosa, diz respeito à visão do Mistério do Ser de que todos os seres dependem, mas não quanto à forma de conceber a relação entre eles, nem quanto à descrição dos atributos divinos.

Por isso, quando a partir do descrito na obra *A Alegria, a Dor e a Graça* e na obra *Jesus*, Leonardo faz a correspondência entre cada um destes graus ou *actos* distintos de experiência inteligente – que se concretizam, no plano psicológico-gnosiológico, ao nível do desenvolvimento individual e colectivo da consciência humana – com o nível do plano ontológico dos estados de desenvolvimento redentor da cósmica e eterna Acção criadora, não se está a referir à pura reminiscência platónica. A visão mistérica da graça do lirismo metafísico é edénica ou adâmica, porque permite reconhecer o ser das criaturas como dádiva amorosa do Ser criador divino, e não porque permite recordar o que as consciências já sabiam na pré-existência da co-eternidade divina ou porque permite dizer que o Paraíso futuro será como no passado. A visão da Razão mistérica é muito mais que adâmica, é também escatológica, entrevendo que a realidade da Parusia é mais perfeita. A realidade das consciências na comunhão escatológica da Parusia é mais rica e gloriosa em conhecimento e amor que a realidade adâmica originária, porque é resultado da liberdade do esforço e do mérito, constituindo-se a separação de Deus não uma diminuição, mas um aumento de ser no enriquecimento das experiências pessoais.

A relação de co-eternidade é ela mesma dinâmica e fecundada no excesso de Deus, pelo que há uma permanente novidade criadora no ser de tudo o que é. A realidade não é estática (cousificação), mas eterna acção criadora, original e inventiva. A saudade com desejo de regresso à comunhão original do amor divino é a saudade, não do Paraíso passado e inerte, mas do Paraíso futuro das novas e inefáveis relações de maior liberdade e mais plena fraternidade. A Graça inventiva e criadora de Deus é infinita. A experiência-síntese integra a experiência do pensamento vulgar e a experiência estética, onde a visão inocente pode reconhecer a dimensão espiritual do real e a origem divina de todas as coisas, nas exigências da experiência científica e da experiência metafísica, permitindo conceber a relação com o divino na superação dos dualismos entre espírito e matéria, alma e corpo e na superação dos panteísmos que fazem

a identificação entre Deus e o Universo e concebem o regresso à Origem como a diluição dos seres no Ser. O esforço histórico de eternidade tem o impulso da saudade da Origem e o alimento da Graça na Presença escatológica. Assim, no âmbito do movimento triádico da Saudade identificam-se três níveis distintos da acção criadora e redentora de Deus que o autor faz corresponder a três momentos distintos de experiência consciente. O olhar retrospectivo é-nos dado no discurso poético-metafísico da atitude contemplativa que a Razão mistérica possibilita.

Num primeiro momento: a sensação matinal da Alegria da Vida, na imensidão deslumbrante do Infinito, que cada sujeito experimenta na aurora contemplativa da sua existência[18] e na principialidade do acto cognitivo, corresponde à Alegria da comunhão espiritual da Origem no seio de Deus, antes de os mundos corpóreos terem sido criados. A inteligência em acto primeiro comunica esta relação primigénia (experiência noético-emocional da Alegria)[19], pela alegria da sensação e da experiência atemática da realidade, transmitindo um sentimento de verdade, paz e harmonia que nos introduz na beleza indizível do ritmo cósmico. Trata-se da visão inocente de convivência imediata com o todo da misteriosa realidade, sem a violência de uma razão despótica que reduz o mistério a enigma e o sentimento da imortalidade a delírio imaginativo[20]. Conservar a frescura misteriosa e a imaginação criadora da infância é guardar um sinal da paradisíaca origem celestial[21]. Em termos históricos poderíamos fazer corresponder este sentir a eternidade da realidade, pelo pensamento e amor do Todo, à indiferenciação entre a ordem humana e divina da Razão mística da configuração mítica do Real: o espírito divino está presente em todas as coisas e acções.

De entre as alegrias que na condição de existência nos fazem sair da mediocridade das relações acidentais para a palavra essencial da verdade e do amor desinteressado, reconduzindo-nos analogicamente para a Alegria da comunhão originária da eternidade do Ser, Leonardo Coimbra destaca o berço do lar doméstico como fonte de insubstituível Alegria[22]. À alegria da simples existência, acrescenta-se à consciência a alegria da vida, da emoção estética, do pensamento e da comunidade social e familiar, revelando o sentido amoroso

---

18 Cf. *ADG*, p. 48 [14].
19 Cf. *ibidem*, p. 45 [10].
20 Cf. *ibidem*, p. 62 [36].
21 Cf. *ibidem*, p. 48 [14].
22 Cf. *ibidem*, pp. 90-91 [82].

do Universo e a alegria da Memória ou da Consciência[23], que cria todas as relações mecânicas e sensíveis da natureza e dá aos seres humanos a dimensão psicológica ou afectiva das emoções e sentimentos, a dimensão inteligente e reflexiva e a dimensão deliberativa das virtudes e valores morais[24].

A experiência noético-emocional da *Alegria da memória* é uma participação da perfeita e universal memória de Deus, a qual estabelece harmonia, ordem e proporção no Universo, dando-lhe equilíbrio social, capacidade conservativa e inventiva[25]. As atemáticas alegrias da existência terrena são símbolo ou presença dessa Alegria Original do Universo, que a experiência mistérico-poética da *visão ginástica* da Razão mistérica irá descrever, tematicamente e hermeneuticamente, como torrente luminosa do Verbo originário jorrando no Éden celestial de imaculada brancura antes da degradação dos mundos da materialidade[26]. O Universo dos mundos criados é lugar de revelação da amorosa unidade do Mistério de Deus Criador, que na relação com as criaturas se realiza em maior Beleza e Verdade[27], proporcionando aos seres a elevação meritória à Alegria originária, no reconhecimento de que o fraccionamento da realidade em matéria e espírito constitui o saudoso meio de remissão para a Unidade eterna do inteligível e do sensível[28].

É nesta experiência antepredicativa do Ser que se inicia a reflexão dialéctica, porque o dado inaugural não se encontra na razão, mas antecede-a. O primitivo sentimento de existência e o pensamento intelectivo radicam, essencialmente, no plano ontológico mais profundo do Mistério ou da *Alegria* originária da *Unidade Maternal*[29]. A reflexão filosófica tem início no dado do começo originário, que não sendo arbitrário, também não é uma ideia inata ou um conceito *a priori*, mas procede da única fonte de conhecimento que esse dado pode apresentar, isto é, a *Experiência*. Uma experiência que diz respeito à actividade do ser, que se determina, não apenas na sua expressão fenoménica da pluralidade dos entes, mas na sua presença radical, que configura a própria condição do raciocínio, o qual pressupõe uma primordial visão, reveladora da dependência de todos os seres na realidade infinita do Ser.

---

[23] Cf. *ibidem*, p. 94 [88].
[24] Cf. *ibidem*, p. 95 [89].
[25] Cf. *ibidem*, p. 99 [95].
[26] Cf. *J*, p. 257 [13].
[27] Cf. *ADG*, pp. 66-67 [43-45].
[28] Cf. *ibidem*, p. 67 [44].
[29] Cf. *ibidem*, p. 47 [12].

Num segundo momento: a sensação meridiana da Dor, no caminho interrogativo e consciente da actividade dialéctica intuitivo-racional, corresponde à vida dramática finita que resultou da separação cósmica das criaturas dessa unidade espiritual originária. Devido à separação das almas, a acção divina veio em socorro da humanidade, criando os corpos e os mundos materiais e contingentes (experiência noético-emocional da Dor). A Queda corresponde à criação dos mundos diversos (segunda criação), e ao exílio das almas na condição existencial, em saudade da Pátria perdida com o desejo de regresso[30]. Uma criação por dádiva amorosa e não por necessária emanação. Os mundos criados são lugar de purificação e redenção da humanidade, não para serem depois descartados (no sentido neoplatónico), mas para serem integrados nesse movimento salvífico de progressiva espiritualização, tal como é representado pela noção da Encarnação do Verbo, que fazendo-se carne e tocando as dores do mundo, vem confirmar a participação da criação sensível na glória da redenção, fazendo desta uma redenção integral e não apenas uma salvação das almas ou dos espíritos puros[31].

Na dinâmica consciente dos *actos segundos*, encontra-se o olhar do pensamento na vida dramática da existência temporal, naquilo a que Leonardo chama de visão *aginástica* ou *diurna*,[32] pela qual as criaturas em exílio e penitência vivem a saudade da harmonia e identidade eterna, ou seja, vivem o saudoso desejo da integral unidade relacional da originária comunhão Maternal. Através da mediação da razão discursiva, em esforço de racionalização e interpretação, a experiência pensante procurará a linguagem mais adequada para traduzir o que é visado pela experiência atemática da intuição no contacto imediato e estético com o real. Neste plano, a relação cognitiva entre o pensamento e o ser não é de atemático envolvimento, mas sim de discriminação e destrinça judicativa através de uma tradução simbólica que implica a ascensão da precariedade sensório-perceptiva à estabilidade ideal das noções superiores da realidade social consciente do *volume* e *hipervolume espiritual*[33], fornecidas na experiência-síntese metafísico-religiosa. Se não houver omissões de interrogação e desvios cousificadores em determinados níveis da experiência consciente, a dialéctica intuitivo-racional conduzirá à noção de realidade espiritual e à

---

30 Cf. *J*, p. 258 [16].
31 Cf. *ibidem*, p. 261 [22].
32 Cf. *VFV*, p. 242 [148].
33 Cf. *C*, p. 17 [3]; cf. *RE*, p. 290 [383].

noção de relação das consciências, proporcionando o salto do cume da Vida para o abismo do infinito.

Por um lado, criar é recordar, não as ideias inatas pré-corporais vindas de uma dimensão exterior distante e absurda, mas as noções resultantes da actividade pessoal judicativa (*memória inventiva*). Por outro lado, criar é construir, na dinâmica relação entre a integração do domínio conhecido das experiências realizadas e a abertura à novidade do domínio por conhecer das experiências a realizar (*razão experimental*). Os objectos não são criações absolutas da sensibilidade e do entendimento, mas são criações na forma como são apreendidos e representados pelo sujeito, na actividade sintética do juízo. Para o criacionismo, o ser de qualquer objecto é uma síntese *ideorreal* entre as propriedades formais e lógicas do juízo e as qualidades da realidade que afloram à consciência. A criação do real, que significa a construção do mundo do conhecimento progressivo, realiza-se na correlação entre o acordo e a experiência, a memória e a invenção. Não há formas aprióricas ou prévias determinações lógicas a que o real esteja sujeito, porque as categorias da intuição sensível também têm a sua origem na acção judicativa do pensamento.

Em termos históricos podemos fazer corresponder esta actividade de pensamento às fases de desenvolvimento do conhecimento humano que corresponderam à predominância da *Razão formal abstracta* e da *Razão experimental*: predominância da argumentação lógica no desenvolvimento das ciências, da filosofia e da teologia, que permitindo, superar a visão mítica da relação do homem com o divino, também conduziria à redução deste a ideias puramente abstractas e conduziria a posições materialistas e positivistas, negando a realidade espiritual e a realidade do divino. Mas esta fase, que chegou aos nossos dias, permitiria também estabelecer o diálogo entre a ciência e a religião e, no caso de Leonardo Coimbra, permitiria estabelecer uma dialéctica integradora das diferentes experiências do real.

No momento do distanciamento judicativo e do desenvolvimento crítico do conhecimento, a Razão experimental da modernidade e contemporaneidade, surge aos olhos de Leonardo Coimbra como o estádio mais avançado do progresso do conhecimento da humanidade. Este percurso ascensional da dialéctica intuitivo-racional, de distanciamento crítico, culminará na experiência-síntese recuperadora da experiência auroral atemática do Infinito, na consciência de ser dita, pelo que a queda ou a distância da vida dolorosa da condição existencial não é para a inteligência uma cisão no Ser, mas uma superabundância em contínua e aumentativa relação criadora. Mas como dirá Leonardo Coimbra na sua obra *A Razão Experimental*, a dimensão última do Ser na realidade espiritual

das relações das consciências com Deus-Consciência, no plano do desígnio salvífico da Criação e do desígnio escatológico da Redenção, é um Mistério que não pode ser dito pelo processo dialéctico da *Razão experimental* progressiva e criacionista – que resolve o problema da verdade pela experiência acumulada e resolve o problema da certeza pelo método hipotético-construtivo da ciência –, mas apenas pela *Revelação* e pelo *lirismo metafísico*[34].

As relações físico-espirituais no âmbito da relação do real com o ideal, que tem em Deus o supremo acordo é um problema metafísico de ordem ético-religiosa, cuja inteligibilidade exige uma abertura da razão ao irracional de si mesma, tal como se expressa nas formas de *Revelação* e de *lirismo metafísico*. O movimento triádico da evolução do progresso do pensamento, começa com a pré-lógica Razão mítica da época primitiva, em que a relação entre o mundo e o divino é imediata e indiferenciada; segue com a lógica Razão formal abstracta da época clássica e medieval, que, por um lado, estabelece a mediação diferenciadora entre as duas ordens de ser, mas por outro, remete a sua relação para um plano imobilista, ideal e abstracto; e termina com a lógica científica da Razão experimental da época moderna, que atende à dinâmica evolutiva e progressiva do real e à autonomia das leis naturais, adquirindo em autores como Leonardo Coimbra o alcance de um conhecimento dialéctico integrador das diferentes áreas do saber que, superando o materialismo e o positivismo científico, se abre à realidade espiritual do Ser Infinito, ampliando a dialéctica experimental ao Mistério do seu fundamento, transmutando a Razão experimental em Razão mistérica.

Após séculos de oposição entre razão e experiência, religião e ciência, a época em que vivemos abre-se à síntese dialéctica dos vários saberes com o desenvolvimento de um fecundo diálogo da filosofia metafísica e da teologia com as diversas ciências, num dinamismo que nós consideramos corresponder ao acordo social de uma Razão mistérica. A experiência-síntese, apresentada por Leonardo Coimbra na obra *A Luta pela Imortalidade*, não é mais que a aplicação desta Razão mistérica que estabelece a unidade entre as exigências da razão lógica, analógica e experimental da filosofia e da ciência, com a razão simbólica e poética da arte e os valores da moral e da religião, atendendo à teologia da criação e à escatologia. Procuramos uma teoria integral do Ser através da Razão mistérica, que tem no Mistério do Ser o fundamento criador de toda a realidade e a Experiência de todas as experiências. A filosofia metafísica

---

[34] Cf. *RE*, p. 287 [367].

da Saudade representa o movimento da harmonia cósmica da eterna criação, construído na mediação analógica da Razão mistérica.

Por isso, o terceiro e último momento da acção redentora do cosmos, que tem como correspondência, em termos gnosiológicos, a Razão mistérica da unidade ética e estética entre o saber científico, o saber metafísico e o saber religioso, reconduz-nos à experiência da integralidade do Ser: a sensação crepuscular da Graça, que se dá no culminar da ascensão dialéctica pelo salto da Razão experimental para a visão ginástica do *lirismo metafísico*, corresponde à Graça do regresso ao coração glorioso do Ser, prefigurando na beleza e amor do mundo a perfeita e universal fraternidade do Paraíso celestial futuro. É o momento em que o pensamento se redescobre, pela Graça, na unidade amorosa da Origem onde sempre esteve radicado (experiência noético-emocional da Graça). Trata-se do regresso espiritual do pensamento ao saber intemporal da relação arquétipa de visão mais mistérica e simbólica do que interrogativa e conceptual. A obscuridade do Mistério não se apresenta como uma mera limitação da razão, mas constitui-se como o seu horizonte último e o fundamento da sua existência espiritual[35]. A tematização da experiência antepredicativa, estranha à vontade de domínio da ciência, revelará que esta é oferecida pela capacidade de admiração e pela prática do acolhimento e do amor, num diálogo que, na procura de satisfazer o desejo de imortalidade, revela a dimensão misteriosa do real como essencialmente anterior à provisória dimensão enigmática e problemática. Para Leonardo, a presença do Mistério do Ser é da ordem do metaproblemático e do inverificável, experimentando-se numa amplitude de ser que está aquém e além da prova e da demonstração.

Se o atemático ver intuitivo, anterior ao estado doloroso da discursividade lógico-racional, nos remete para a harmonia infinita do Paraíso original, o ver nocturno e contemplativo da *visão ginástica* do lirismo metafísico e da revelação, na síntese metafísico-religiosa das diferentes experiência do real, eleva-nos para o Fim glorioso de integral espiritualização em que o mundo físico e o mundo moral se unem em perfeita comunhão. A experiência consciente da graça divina significa para Leonardo a síntese entre a sensação, sentimento e pensamento[36]. Se a Alegria representa a experiência imediata do Ser pleno e a Dor representa a experiência dessa Unidade fragmentada e dispersa na ignorância e no mal da condição finita, a Graça é a reconquista dessa Unidade, configurando um novo sentido de Alegria, já não apenas imediata mas também

---

[35] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Mistério», in *op. cit.*, p. 592.

[36] Cf. *ADG*, p. 182 [231].

dramaticamente conquistada em esforço e mérito na liberdade da experiência pensante e da acção moral[37]. Em termos históricos esta actividade do pensamento corresponde à Razão mistérica, que preside ao estado presente do progresso do conhecimento, tal como ele está reflectido politicamente na ordem democrática e secularista, sabendo porém que muitas sociedades se encontram, num ou noutro aspecto, em fases anteriores do progresso racional.

Em termos cósmicos e de acordo com a sua teoria da Criação redentora, a Graça da Glória eterna significará o regresso à Origem da Alegria da relação espiritual das consciências com Deus-consciência e esta noção, criada pelo pensamento na experiência metafísico-religiosa, prefigura de forma simbólica, já no mundo, a plenitude escatológica da vida eterna, mas esta só se consumará no acontecimento misterioso da *universal ressurreição*[38] ou *ressurreição integral*[39] do Juízo final. Ainda assim, e de acordo com o determinado pela sua experiência filosófico-teológica, haverá, pelo menos, uma diferença radical em relação ao estado originário, pois o socorro divino, na dinâmica da sua ampliativa acção inventiva, integrará a novidade da criação corpórea, que não se degradará até ao Nada, mas que será integralmente redimida ou espiritualizada[40]. Não há absoluta coincidência entre a visão temporal intuitiva pré-tética, realizada na finitude deste mundo, com a eterna visão perfeita da comunhão divina originária anterior é queda no mundo. E não há coincidência entre a visão ginástica da Graça na realidade temporal do mundo e a visão beatífica da Glória do Paraíso futuro. Para o criacionismo há uma relação de desmesura entre o pensamento e a realidade incomensurável do Ser, pelo que o conhecimento perfeito e integral só será possível na Glória eterna da espiritualização universal, sendo que, ainda assim, isso não significará o desvendar do Mistério, pois este não tem carácter provisório, mas é a essência da eterna acção criadora de Deus em inesgotável excesso de Amor[41].

*
* *

O plano cósmico criacionista encerra uma teoria da Criação heterodoxa que, por um lado, afirma uma primeira e eterna Criação contemporânea do próprio Deus com a eterna coexistência das consciências com a Consciência

---

37 Cf. *ibidem*, p. 145 [170].
38 *RHHS*, pp. 257-258 [316-317].
39 *Ibidem*, p. 62 [61].
40 *Ibidem*, pp. 37-38 [24-25].
41 Cf. *C*, p. 369 [303].

divina nos mundos espirituais e, por outro lado, concebe a realidade corpórea do Universo, como uma segunda Criação para redimir as almas caídas. Leonardo afirma como absurdo conceber uma criação do mundo no tempo a partir do nada (*ex nihilo*), porque considera que não pode haver tempo abstracto sem a actividade criadora de Deus e sem a realidade criada dos mundos[42]. É a partir da concepção platónica e gnóstica de regresso à pré-existência da coexistência das almas ou das consciências com Deus, proporcionada pela visão ginástica ou edénica da Origem, que o criacionismo começa a construir a sua teoria metafísica da Saudade, mas é através da concepção cristã de *kairós* salvífico, no realismo da Incarnação do mistério de Cristo, que termina a construção dessa teoria de redenção cósmica, admitindo a presença do eterno no tempo e a espiritualização integral de toda a realidade.

O encontro com o Absoluto não se dá na imediata interioridade de uma luz sobrenatural, à maneira da noética anamnese platónica e da experiência mística de origem agostiniana, mas dá-se pela realização desse Absoluto na exterioridade histórica do cosmos, mediante um reconhecimento que exige o paciente movimento aproximativo do pensar dialéctico. Cremos que a possível ambiguidade do pensamento criacionista entre uma concepção platónica do movimento saudoso do regresso espiritual à Origem e a concepção cristã da presença escatológica da eternidade divina, na temporalidade histórica, desaparece com a noção de uma realidade temporal que não se reduz ao movimento de afastamento da Origem, mas se apresenta como o meio de retornar a essa Origem, que já não é a do Paraíso passado, mas sim a da Glória celestial futura. O tempo dramaticamente precário do exílio da condição existencial, pela Presença da Graça eterna de Cristo, transfigura-se num novo tempo de amorosa e progressiva invenção que cresce em harmonia de renovada Presença até ser integralmente recapitulado na glorificação absoluta da eternidade divina.

Significa isto que o salto da *visão aginástica* ou diurna da dialéctica judicativa da realidade temporal para a *visão ginástica* ou nocturna da Graça da realidade eterna, é um salto para fora do tempo, mas com um novo alcance, não no sentido de o descartar, mas no sentido de o integrar no crescimento harmonioso para a plenitude divina. A visão intelectual criacionista não é inteiramente eterna, é uma visão ainda da experiência temporal, embora já abismada na eternidade do Infinito. É uma visão mistérica que faz a unidade entre o ideal e o real. A visão ginástica não significa a visão repetida de um mundo imóvel que ficou esquecido no passado, mas significa a visão de radical interiorização

---

[42] Cf. *ibidem*, p. 317 [257].

e aumento de consciência do mesmo mundo, que na comunhão originária teve uma forma e agora, pela relação da eterna acção criadora de Deus com a acção criadora dos homens, tem outra forma em progressivo dinamismo de aumentativa experiência. A ambiguidade do sentido da temporalidade fica desfeita se considerarmos que o pensamento criacionista da Razão mistérica propõe a unidade entre o sentido redentor proposto para a segunda criação da realidade temporal corpórea dos seres e dos mundo e o sentido do mistério salvífico da Incarnação, que vem confirmar e plenificar essa acção redentora, pela presença sobrenatural da Graça do seu Espírito, através dos mistérios da Encarnação e da Ressurreição. O resgate já não é apenas das almas, retirando-as do tempo para a eternidade, mas o resgate significa a transfiguração do próprio tempo pela eternidade.

Em termos gnosiológicos, a actividade pensante não é uma mera recordação e a visão mistérica ou ginástica, que Leonardo caracteriza também de edénica ou adâmica, não é uma visão estática do passado: é uma visão do futuro da vida em eterna criação e em imortalidade integral, e não apenas do futuro das almas no regresso a uma imóvel vida anterior, como uma visão gnóstica poderia levar a supor. É um ver na Origem, que reconhece todos os seres e mundos suspensos do amor divino infinito[43], porque toda a criação está na Origem eterna, por contraposição com a visão aginástica que é um ver na contingência da temporalidade sem o alcance panorâmico da visão integral do ser na unidade da sua dimensão material e espiritual[44]. A visão edénica tem este sentido de visão originária que permite reconhecer a realidade imortal das consciências na dependência da Consciência divina, mas a visão ginástica é também o olhar da fé que, pela Revelação, alcança o futuro do homem e do Universo no Amor eterno da vida divina em integral redenção[45]. No culminar da ascensão dialéctica dá-se o salto para o abismo da visão do Mistério no plano da *Revelação* e do *lirismo metafísico*, isto é, dá-se a transfiguração da Razão experimental em Razão mistérica, que encerra não apenas a visão edénica da Origem na comunhão divina das almas com Deus, como a visão escatológica do Fim, na fraternidade gloriosa da redenção integral.

Por um lado, é verdade que, à semelhança da teoria gnóstica neo-platónica de Orígenes acerca da dupla criação, o criacionismo recusa a doutrina da criação *ex nihilo*, que defende o tempo como o único meio onde se realiza a

---

43 Cf. *VFV*, p. 208 [38].

44 Cf. *ibidem*, p. 242 [148].

45 Cf. *SF*, in *OC*, vol. VI, p. 190.

Criação[46], em nome de uma doutrina que afirma uma primeira criação, que se constitui na co-eternidade entre Deus e as almas, e uma segunda criação a partir da separação da unidade da coexistência das almas com Deus. Por outro lado, também é verdade que, de acordo com a tradição da filosofia cristã, o criacionismo recusa o dualismo ontológico e antropológico da filosofia grega, concebendo a restauração plena da Criação e a imortalidade integral do homem[47], pela escatológica eternização do mundo e glorificação do corpo[48].

Reconhecendo que na harmonia da Presença de Deus criador[49] tudo está orientado para a Vida infinita e transcendente da Caridade[50], Leonardo afirma que, pela cooperação entre a liberdade humana e a liberdade divina, a Vida é o caminho para o mundo espiritual da omnipresença do Amor, que se consuma no fim dos tempos, quando a matéria se incendiar no fogo da pura luz redentora[51]. A salvação para a eterna Glória da absoluta Presença divina encerra um resgate universal, porque o *espírito de companhia* da evolução socorre o Universo de se perder no Nada. A redenção humana da morte e do mal, que conduz à salvação eterna, exige o esforço e o mérito pessoal, porque a moral é um valor cósmico absoluto. Por isso, esta evolução é concebida, não sob a forma determinista do naturalismo positivista, mas como o amoroso ritmo da consciência criadora de Deus[52], que se consuma nos mistérios da imortalidade integral da pessoa e da penetração integral da matéria pelo espírito[53].

---

46 Cf. Agostinho de Hipona, *De civ. Dei*, XI, 6;
47 Cf. *J*, p. 277 [65].
48 Cf. *ibidem*, p. 280 [77-78].
49 Cf. *RE*, p. 292 [385].
50 Cf. *RHHS*, p. 69 [73].
51 Cf. *RE*, p. 294 [387].
52 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol IV, p. 167.
53 Cf. *RHHS*, p. 36 [22].

Bibliografia

1. Leonardina

A) Livros

O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico, Porto, Renascença Portuguesa, 1912;

A Morte, Porto, Renascença Portuguesa, 1913;

O Pensamento Criacionista, Porto, Renascença Portuguesa, 1915;

A Alegria, a Dor e a Graça, Porto, Renascença Portuguesa, 1916;

A Luta pela Imortalidade, Porto, Renascença Portuguesa, 1918;

A Questão Universitária: Discurso Parlamentar, Lisboa, Rio de Janeiro, Portugal-Brasil-Limitada, Sociedade Editora, s.d., 1919;

Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria: separata de AA.W., Camões, Discursos pronunciados na Sessão Comemorativa do seu 340° ano, Porto, Junta Patriótica do Norte, 1920;

O Pensamento Filosófico de Antero de Quental, Porto, J. Pereira da Silva, s.d.;

Adoração: Cânticos de Amor, Porto, Renascença Portuguesa, 1921;

Do Amor e da Morte, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922;

A Razão Experimental (Lógica e Metafísica), Porto, Renascença Portuguesa, 1923;

Guerra Junqueiro, Porto, Renascença Portuguesa, 1923;

Jesus, Porto, Renascença Portuguesa, 1923;

O Problema da Educação Nacional, Porto, Maranus, 1926;

S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida, Porto, Maranus, 1927;

Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo, Porto, Maranus, 1927;

A Filosofia de Henri Bergson, I parte, Porto, Renascença Portuguesa, 1934;

A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre, Porto, Livrada Tavares Martins, 1935.

B) Títulos Póstumos

Acção e Pensamento, in António de Magalhães, S.J. (organização de), *separata da Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n.º 1[1945];

O Homem às Mãos com o Destino, in António de Magalhães, S.J. (organização de), *separata da Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 6, fasc. 1 [1950];

Leonardo Coimbra, 1 (antologia de inéditos), in António de Magalhães, S.J. (organização de), *separata da Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 12, fasc. 4 [1956];

A Filosofia de Henri Bergson, II parte, Lisboa, INCM, 1994.

C) Obras Reunidas

Obras Completas, vol I, tomos I, II; vol II; vol III; vol IV; vol. V, tomos I, II; vol. VI, vol. VII, Lisboa, INCM, 2004 – 2012;

Obras Completas de Leonardo Coimbra, vols. 4, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956-1964;

Obras de Leonardo Coimbra, selecção e coordenação de Sant'Anna Dionísio, vols. 2, Porto, Lello & Irmão, 1983;

Dispersos I: Poesia Portuguesa, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Editorial Verbo, 1984;

Dispersos II: Filosofia e Ciência, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de António Braz Teixeira, Lisboa, Editorial Verbo, 1987;

Dispersos: III: Filosofia e Metafísica, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Francisco da Gama Caeiro, Lisboa, Editorial Verbo, 1988;

Dispersos IV: Filosofia e Religião, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Manuel da Costa Freitas, Lisboa, Editorial Verbo, 1992;

Dispersos V: Filosofia e Política, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Henrique Barrilaro Ruas, Lisboa, Editorial Verbo, 1994;

Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral, compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994.

2. Sobre Leonardo Coimbra; da colecção Leonardo Coimbra (Biblioteca do Paraíso); outras fontes

Bibliografia editada no primeiro volume intitulado *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica.*

Índice Onomástico

A

Agostinho de Hipona, 53, 101, 106, 120, 270, 298, 328, 350, 376, 405, 409, 410,41, 426, 428, 446, 470

Agostinho da Cruz (Frei), 30, 35, 46, 187, 189, 190, 268, 288, 298-299, 406, 466, 472

Agostinho da Silva, 311

Aliotta, A., 444

Anselmo, Santo, 281

António de Lisboa (Santo), 97, 333

António Vieira (Padre), 53,115, 363, 368-369, 372-373, 401, 403, 408, 410, 415, 419, 426-429, 431, 443, 445-447, 449

Aristóteles, 55, 187, 255, 273, 285, 317, 327, 427, 433

B

Balthasar, H. U. Von,397

Berdiaeff, Nicolas, 448-449

Bergson, Henri, 19, 76, 78, 206, 250, 260-261, 413, 458, 471

Betz, Otto , 430

Bíblia de Jerusalém, 76, 312, 349, 376, 421, 431

Blondel, Maurice, 288, 315

Boaventura, São, 30, 46, 71-75, 243, 446

Borges, Paulo Alexandre Esteves, 47, 119, 140, 146-149, 150-152, 154, 156-157, 159-167, 179

Botelho, Afonso, 22, 34, 42, 46, 49, 53, 98, 111-112, 114, 121, 130, 140, 144-146, 148, 173, 176, 185-186, 193, 197, 241, 247-248, 250, 253, 255-260, 348, 411, 413, 420, 428, 430

Bruno, Sampaio, 12, 47, 92, 129, 131, 140, 166-167, 177-178, 180, 191, 233, 235, 256, 303, 306, 348, 412, 422

C

Caeiro, Francisco da Gama, 472

Calafate, Pedro, 247, 340

Carvalho, Joaquim de, 22, 173

Carvalho, Maria Manuela de, 399, 425, 428, 429, 451

Castro, Maria Helena Lopes, 130

Chardin, Pierre Teilhard de, 54, 94, 320, 361, 385-388, 392, 454

Chesterton, Gilbert Keith, 75

Clemente de Alexandria, 46, 88

Comte, Auguste, 339

Costa, Dalila L. Pereira da, 32, 184

Cunha Leão, 247,

Cunha Seixas, 306

D

Darwin, Charles, 94, 309, 334, 339, 388

Delumeau, Jean, 342, 351

Denzinger, Heinrich, 106, 198, 217, 226, 399, 419, 426, 428, 431

Descartes, 283, 289, 330, 351, 393

Dionísio, Sant'Anna, 472

Dom Duarte, 130, 137, 171

Domingues, Joaquim, 179

E

Enes, José, 97, 411

Espinosa, Bento de, 53, 253-254, 261, 279, 339, 382, 388, 393, 409, 412, 417, 425, 435

F

Ferreira, João, 343, 173

Ferreira, Silvestre Pinheiro, 395, 405, 412, 415

Fragata, Júlio, 95

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, 30, 35, 46, 187, 189, 190, 268, 288, 298-299, 406, 466, 472

G

Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, 62
Gomes, Jesué Pinharanda, 103, 132, 178, 194, 259, 363-365, 378 , 472
Gonçalves, Joaquim Cerqueira, 46, 71-72, 74, 243
Gonzalez, O., 73
Gregório de Nissa (São), 46, 53, 90-92, 94, 428
Guyau, M., 344-345, 352

H

Haeckel, Ernest, 339, 388
Hamelin, Octave, 230, 237,
Hamon, Augustin, 444
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 61, 94, 144, 178, 234, 269, 270, 272, 274, 289, 295, 309, 312, 320, 340-341, 382, 388, 412, 457
Heidegger, Martin, 29, 35, 105, 458
Henry, Michel, 52, 271, 323, 324, 329, 365, 370-375
Hume, David, 339
Husserl, Edmund, 22, 318

I

Ireneu de Leão, 106, 450-451

J

Janeira, Ana Luísa, 320
Jaurès, Jean, 52, 201, 300, 329, 382, 388
Justino (São), 405, 427

K

Kant, Immanuel, 22, 44, 47, 184, 206-207, 214, 234, 256, 280, 283, 289, 296, 309-310, 316, 330, 335, 339-340, 347, 351-352, 393, 416
Kasper, Walter, 53, 301, 322, 324-325

L

Ladaria, Luis F., 102-104, 200
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 65, 67, 245, 274-277, 279, 337, 340, 393, 400, 403-406, 408-409, 411-412, 415, 433-435
Levinas, Emmanuel, 22, 83, 289, 314
Lima, Sílvio de, 22
Locke, John, 339
Lonergan, Bernard, 318

M

Magalhães, António Dias de, 19, 46, 121, 170-173, 471
Malebranche, Nicolas, 289
Marcel, Gabriel, 245
Maréchal, Joseph, 213, 270, 316
Marinho, José, 47, 49, 98, 129, 135, 140-145, 147, 167, 192, 197, 228, 229-244, 246, 250-253, 256, 259, 261-262, 295, 304, 348, 363-364
Martins, Oliverira, 340, 352
Mayne, Frei José de Jesus Maria, 53, 403, 407-408, 411-412, 415
Méric, Élie, 369, 414, 416, 439
Migne, Jacques Paul, 88, 91
Mill, Stuart, 302, 303
Morujão, Alexandre Fradique, 403-404

N

Neves, Joaquim Carreira das, 349
Nicolau de Cusa, 14

O

Orígenes, 46, 53, 87-89, 91-92, 104, 106, 370, 405, 428, 469

P

Pacheco, Maria Cândida Monteiro, 90-92
Pascal, Blaise, 130, 144, 288-289, 293
Pascoaes, Teixeira de, 32, 42, 46, 87, 105, 115, 129-135, 137, 139-140, 142, 143-146, 166-167, 170, 176, 186, 193-194, 321, 340, 363, 367, 421-422, 424, 455
Patrício, Manuel Ferreira, 20

Peña, Juan L. Ruiz de la, 53-54, 315, 383-384, 387-388, 321-422, 424, 429, 435-437, 439-441, 454
Pimentel, Manuel Cândido, 20, 22, 29, 31-34, 36, 41-43, 46-47, 49, 60-61, 63, 72, 81, 84-85, 94-95, 97-99, 112-113, 116, 118, 140, 167-171, 173-177, 182, 193-194, 211, 227, 241, 243-244, 246, 250-256, 259-261, 263, 288, 360-361, 378, 410, 412
Piñeiro, Ramón, 23, 152-155, 169, 172-173
Pinho, Arnaldo Cardoso de, 270, 316
Platão, 47, 55, 65, 126, 153, 180-181, 184, 210, 221-225, 285, 290, 304, 317, 327, 382, 403, 427, 429
Poincaré, Henri, 198, 374

Q

Quadros, António, 247, 253-254
Queiruga, Adrés Torres, 22-23, 27-32, 46, 116-121, 168, 380
Quental, Antero de, 20, 47, 52, 73, 84, 166, 179, 274-276, 281, 305, 339-340, 343, 345, 352-354, 360, 388, 471

R

Rahner, Karl, 343-35, 53, 82, 209, 212-213, 217, 225, 300, 313, 324, 377, 380, 382, 387-388, 392, 394-395, 397-398, 429-431, 449-450
Ratzinger, Joseph, 376
Rego, Teixeira, 41, 60
Reimão, Cassiano, 288
Renouvier, Charles, 44, 273, 348, 354
Ribeiro, Álvaro, 49, 53, 111, 226, 229, 230, 237, 413, 416-417, 432
Ribeiro, Henrique Jales, 344, 345, 352, 357
Ricoeur, Paul, 22
Ruas, Henrique Barrilaro, 472
Russell, Bertrand, 22

S

Santos, Delfim, 389
Schelling, 114-115, 234, 340, 343,
Schopenhauer, Artur, 310, 347-348, 353, 360
Seixas, José Maria da Cunha, 306
Sérgio, António, 236
Sertillanges, Antonin-Dalmacie, 375
Sève, Bernard, 289
Silva, Carlos Henrique do Carmo, 73
Sousa, Eudoro de, 167, 179, 241
Soveral, Eduardo Abranches de, 50, 270, 281-282, 288-289, 293, 305-306, 308-309, 311-314, 318, 326-328, 330, 331-332, 335
Spencer, Herbert, 184, 309, 339, 344

T

Teixeira, António Braz, 34, 42, 46, 87, 93, 108-109, 121-122, 130-131, 133, 135, 140, 162, 170, 173-174, 176-177, 185-186, 191-192, 233, 235, 237-238, 247, 258, 305, 472
Teixeira, Joaquim de Sousa, 50, 288, 291, 296
Tertuliano, 53, 365, 370
Tomás de Aquino, (São), 14, 53, 97, 272, 399, 406, 410, 416
Trías, Eugenio, 338, 340
Turinaz, Charles, 369, 444

V

Viana, Pedro de Amorim, 52-53, 131, 192, 304, 330-336, 340, 363, 391, 400, 402-403, 410-415, 417-418, 421, 426, 432-435
Voegelin, Eric, 114-116

Z

Zubiri, Xavier, 30, 118

Índice Analítico

A

a posteriori, 283

a priori, 212213, 217, 462

abismo, 17, 34, 84, 89, 104, 116, 126-128, 138, 168, 175, 273, 275, 283, 311-312, 314, 372, 425, 429, 436, 441, 448, 464, 469

Absoluto, 33, 42-46, 50-54, 67, 71, 80-84, 94, 117-118, 120-121, 123, 128, 142, 154-155, 159, 160, 166, 172-175, 181, 187, 202, 208, 213, 227-228, 231, 232-233, 246-247, 250-259, 267-270, 276-278, 280-282, 286-289, 292, 294, 296, 306, 308-309, 311, 313, 314, 318, 322-323, 326, 329, 331, 341, 343, 352-353, 359, 365, 372, 374, 377, 382, 386, 397, 414-415, 432-434, 449, 468

abstracto, 23, 43, 64, 83, 96, 105-106, 123, 135, 159, 170, 172, 181, 183, 206, 239, 255, 262, 273, 277, 281, 291-292, 296, 318, 356, 359, 366, 411, 446, 465, 468

acção criadora, 17-18, 26-27, 30, 32, 36, 41-43, 51-52, 62, 72, 74, 81, 88, 90, 93-94, 98, 104-105, 109, 111, 140, 160, 164-165, 168, 171, 177, 187, 200, 203-204, 209, 212, 214-215, 243, 252, 263, 295, 300, 302, 306, 315, 341, 351, 374, 383, 407, 409, 422, 432, 457, 460-461, 467, 469

acção justa, 137

acção milagrosa, 51, 52, 114, 330

acção providencial, 90, 337, 382

acção redentora, 17, 21, 36, 89, 177, 180, 193, 215, 406, 413, 458, 466, 469

acção salvífica, 51, 78, 104, 108, 215, 240, 284, 315

acordo entre o sensível e o inteligível, 77

acordo social, 360, 465

actividade pensante, 13, 33, 81-85, 113, 136, 190, 232, 234-239, 241, 255, 262, 271, 374, 469

acto criador, 7, 9, 42, 46, 60, 66, 77, 80-81, 85, 90, 92, 95, 97, 99, 101, 136, 156, 162, 167-168, 179, 210, 233, 259-260, 286, 293, 318-319, 330, 335, 349, 413-414, 454

Acto puro, 14, 99, 275, 320, 326-327, 332

adequação, 95, 190, 192, 249, 305, 316

admiração, 25, 39, 73, 201, 255, 284, 333, 466

afectividade, 25, 45, 270, 329, 370-372

agnosticismo, 269, 290

Alegria, 14, 19, 21, 25-29, 32, 36-40, 45, 52, 54, 57-76, 80, 85-86, 92, 94, 97-98, 100, 102, 105, 113-114, 118, 121, 125, 128-130, 132, 137-138, 144, 148, 153, 165, 173, 175, 177, 181-182, 188-189, 194, 196-197, 203, 207, 209, 227, 230-231, 239, 241, 244, 251, 254, 262-263, 293, 306, 314, 330, 336-337, 345-346, 357, 364, 371, 373, 375, 378-379, 384, 395, 400, 421, 428, 438, 446-447, 449, 451-452, 460-462, 466-467, 471

Além, 192, 307-308, 420, 425, 433, 436-437, 441

além-morte, 54, 324, 404, 417, 420, 421, 427, 432, 436-438, 441

além-mundo, 126, 305, 307-308, 355

alma, 14, 17, 24, 31, 33, 36, 40, 42-44, 49, 50, 52-54, 58-62, 65, 68-71, 73-75, 77-79, 82-83, 85-96, 98-112, 115, 122-125, 127-132, 134, 137, 140, 143, 145-147, 156, 160-161, 163, 168, 174, 176, 179-181, 183, 185, 187-189, 191-192, 194, 196, 198, 201-205, 207-210, 212, 214-228, 231, 237, 241, 247-249, 252, 255, 258, 261, 268, 270-271, 273-274, 278-280, 283, 286, 290, 294-295, 300, 303, 306-307, 309-310, 312-314, 316-317, 319, 321-332, 336, 339-347, 350-353, 355-356, 359, 363, 366-369, 372, 374, 377-381, 383-397, 399-400, 402, 407-408, 411-412, 415-417, 419-422, 424-425,

427-430, 432-445, 448-453, 455, 458, 460, 463, 468-470
alteridade, 22, 27, 31, 33-34, 42-43, 48, 59, 72, 82-83, 100, 105, 113, 147, 156, 159, 167-171, 173-174, 177, 181-183, 187, 228, 233-234, 243, 252, 256, 299, 308, 338, 341, 343, 348, 371
amor, 14, 18-21, 24-25, 28, 31-36, 38-44, 46-50, 52-53, 57, 60-66, 68-71, 73, 75-80, 82-83, 85-116, 118-119, 121-122, 124, 126-131, 133-136, 138-140, 144-146, 148-150, 152, 154, 155-167, 169-177, 179-183, 185-189, 191-199, 201-205, 207-210, 211-265, 267-273, 276-280, 287, 290-296, 300, 302-304, 306-308, 311-314, 317, 321, 322-323, 325-327, 331, 334, 337-341, 343, 345-350, 352-356, 358-361, 363-367, 371-372, 375-381, 384-386, 389-392, 394-397, 399-400, 401-404, 406, 408, 410-438, 441-444, 447, 449, 451-453, 455-456, 458, 460-463, 466-471
amor de Deus, 14, 24, 34, 36, 40, 46, 85-86, 88, 91, 94, 96-97, 101, 121, 134, 150, 159, 160, 167, 172-174, 183, 188, 193, 195-196, 198, 205, 208, 212, 214, 216-217, 220-221, 229, 239, 246, 252, 270, 293, 295, 323, 325, 363, 385, 389, 390, 397, 399, 408, 411, 413, 418-419, 424-425, 428, 441, 444
analogia, 30, 33, 41, 51, 65, 72, 78-79, 84, 87, 94-95, 129, 151, 175-176, 188, 192, 206, 223, 239, 260, 262, 273-275, 277, 282, 305, 378, 385, 447
anamnese, 194, 210, 223, 259, 468
angústia, 26-29, 117-121, 126-129, 143-144, 165, 168, 170, 173-175, 182, 189, 193, 263, 308, 344, 378, 380, 386, 392, 406, 408,
aniquilação, 43, 53, 66, 173, 278, 305, 382, 399, 416, 424, 454,
antropologia, 102-106, 200, 226, 297, 317, 387, 417, 424, 450,
aparição, 36, 42, 72, 147, 165, 175, 221, 256, 386, 392, 442
apofática, 355
aporia, 98-99, 250, 316
apriorismo, 184
aristotelismo, 99
assimptota, 365, 374
atemática experiência religiosa, 9, 50-51, 267, 283
atomismo, 280, 311
autoconsciência, 296, 335
autonomia, 32, 46, 87-88, 98-100, 105, 107-108, 165-199, 234, 248, 270, 280, 307, 320, 332, 335, 408, 412-413, 465
autoridade, 65, 297-299, 340, 351, 360, 417, 425

B

beleza, 25, 36-37, 39, 50, 58, 63-65, 75, 78, 87, 88, 89, 99, 100, 120, 122, 125, 126, 128, 139, 175, 183, 184, 189, 191, 199, 205, 204, 214, 216, 219, 268, 271, 275, 276, 278, 279, 280, 300, 302, 307, 312, 313, 336-338, 356, 381, 397, 406, 429, 432, 443, 445-446, 450, 452, 459, 461, 462, 466
bem, 14, 15, 29, 30, 51, 54, 64, 69, 75, 78, 79, 89, 101, 120, 133, 137, 143, 147, 162, 164, 168, 174, 175, 180, 181, 184, 186, 187, 189, 205, 209, 213, 222-223, 256, 269, 273, 280, 284, 299, 302, 308, 312, 314, 336, 338, 352, 353, 355, 386, 402, 404, 407, 409, 411-414, 417, 423-425, 428, 433, 439, 445-446, 448, 455
bergsonismo, 78
boa vontade, 204, 405
bondade, 51, 58, 69, 88-89, 94, 98, 102, 104-107, 109, 208-209, 215-217, 257, 268, 273, 276, 278, 280, 285, 303, 315, 346, 348-349, 365, 379, 384, 386, 388, 396-397, 404-405, 420, 422, 429, 432, 443, 445,

C

caridade, 75-79, 95-96, 144, 177, 189, 192, 204, 212, 214, 217, 286-288, 292, 294-296, 314, 322, 329, 351, 355, 359, 367, 377, 382, 386, 396, 397, 413-418, 420-421, 423, 424-425, 429, 447, 449-450, 453, 470
categorial, 25-29, 31, 40, 71, 82, 171, 173-174, 226, 228, 230, 291, 458-460
catolicismo, 330, 345, 382, 389, 424, 434

causalidade, 44, 71, 73, 81, 123, 209, 212, 272, 313, 337, 404, 406, 420, 425
cepticismo, 190, 317, 341, 350
certeza, 43, 60, 64, 66-67, 73, 89, 92, 128, 138, 165, 189, 190, 200, 211, 236, 242, 274, 277, 283, 291, 294, 299, 303, 314, 344, 403, 424, 455, 459, 465,
cientismo, 76, 423, 441
circunstancial, 191, 209, 408
cisão, 13, 25-27, 33-34, 36, 42, 46, 48, 61-62, 64, 66, 70, 79, 80-81, 86, 98, 130-132, 140-142, 144-148, 157, 161-167, 169-170, 177-179, 181-182, 193, 212, 225, 230, 231, 233-240, 242-243, 250, 251, 257, 259, 262, 301, 331, 332, 348-349, 363-364, 412, 464
cogito, 84, 283
cognição, 25
coisa, 27, 65, 68, 72-73, 75, 79, 100, 108, 118, 138, 148, 150-152, 156, 158, 192, 204, 210, 217, 222, 235, 240, 259, 284, 286, 294, 295, 304, 308, 313, 329, 332, 355, 394, 406, 423, 424, 453, 460
colectivo, 58-59, 137, 267, 285, 349, 360, 450, 460
compreensão, 13-14, 51, 61, 66, 68, 69, 84, 112, 115, 119, 126, 138, 154, 182-183, 185-186, 191, 206, 208-209, 213, 217, 219, 238, 241, 251, 257-258, 298, 315, 354-355, 386, 425
conaturalidade, 283, 292
concretude, 25, 27, 292, 394, 459
condenação eterna, 53, 143, 340, 399, 403-407, 409, 412, 420, 430
configuração mítica do real, 10, 125, 399, 418, 461
conhecimento absoluto, 82, 137, 240
conhecimento amoroso, 228, 239, 253, 259
conhecimento analógico, 49, 261
conhecimento discursivo, 72, 244
conhecimento divino, 82
conhecimento judicativo, 17
conhecimento natural, 8, 49, 228, 291, 297, 299, 316
consciência divina, 17-18, 31, 35, 98-99, 131, 146, 171, 175, 185, 191, 275, 366, 377, 438, 469
consciência humana, 18, 26, 36, 114, 238, 271, 300, 339, 376, 377, 360
consciência moral, 46, 53, 205, 268, 269, 284, 336, 356
consciência religiosa, 43, 44, 50, 271, 284
construção, 183, 206, 244, 267, 374, 392, 464, 468
contemplação, 25, 55, 63, 68, 71, 72, 74, 76, 79, 88, 11, 155, 156, 172, 185, 191, 209, 249, 250, 253, 261, 283, 304, 317, 322-324, 365, 396, 413, 430, 443
contingência, 21, 33, 35, 38, 116, 138, 143, 154, 170-172, 175, 284, 289, 292-293, 319, 446, 469
continuidade, 9, 38, 48, 51, 73, 94, 144, 158, 219, 275, 280, 307-308, 311, 315, 328, 334-335, 343, 346, 348, 404, 436-437, 445, 453
contradição, 204, 302, 356, 360, 414, 418
conversa, 86, 221, 327, 443
conversão, 38, 74, 75, 89, 100, 115, 148, 165, 215, 241, 244, 253, 285, 298, 345, 384, 396, 401, 403, 405, 408, 412, 415-416, 418, 427, 429, 430, 439, 441, 449, 459
convivência, 10, 24, 37, 53, 58-59, 60, 65-66, 79, 121, 129, 131, 146, 185-186, 190-191, 246, 273, 278, 360, 363, 365-366, 381, 388, 390, 396, 424, 445, 461
corpo, 17, 21, 24, 25, 35-36, 52-54, 60, 65-70, 77-78, 88, 90, 92-93, 103, 106-107, 125-127, 134, 139, 147, 162-163, 173, 178, 183, 168, 187, 197, 200-201, 210, 218, 220, 222-225, 229, 246, 270, 273-275, 277, 286, 294, 300, 307, 316-317, 321, 323, 325-326, 328, 330, 332, 341, 342, 347, 349, 351, 354-355, 363, 366-387, 389-391, 392-394, 395, 399, 400, 407, 411, 421, 424-425, 427-429, 430, 432, 433, 434, 437, 438-444, 447, 449, 450, 451-455, 457-459, 460-467, 469-470
corpo espiritual, 368, 390, 394
corporeidade, 25, 29, 45, 49-50, 75, 86, 100, 105, 188, 123, 139, 323-324, 329-331, 360-361, 364-365, 388, 394, 397, 432, 445, 451, 468
corpos glorificados, 34, 53, 107, 131, 191
corpos ressuscitados, 93, 188
correlatividade entre sujeito e objeto, 24

cosmos, 12, 42, 44, 85, 87, 88-91, 96-97, 101, 103, 107, 109, 128, 132, 161, 175-177, 211, 237, 251, 255, 259, 260, 267, 302, 320-321, 349, 361, 384, 387, 391-392, 412-413, 429, 440, 451, 454-455, 466, 468
cousar, 44, 48, 59, 127, 203, 273, 276, 243
crença, 25, 144, 161, 231, 233, 236, 238-239, 262, 235, 367-368, 394, 420
Criação, 21, 26, 29, 31-32, 35-36, 38-39, 42, 45, 45-47, 50, 52, 57-58, 64, 71, 73, 85-87, 90, 92, 94-96, 97-98, 99-14, 106-114, 115, 125-126, 129, 131-135, 140-141, 144-145, 146, 151, 162, 167, 176, 180, 190, 199, 203, 210, 214-215, 220, 234, 239, 246, 262, 270, 301, 314-317, 319, 320-329, 333-337, 348, 351, 364-365, 370-375, 378, 382-383, 390-391, 395, 404, 406-407, 445, 457-463, 465-470,
criação celestial, 45, 57, 61, 64, 86
criação contínua, 202, 212, 236, 232, 360
criação eterna, 102
criação *ex nihilo*, 7, 46, 93, 96-97, 106, 108, 131, 209, 306, 331, 341, 351, 391, 468, 469
criação intemporal, 7, 46, 96
criação simultânea, 91, 103
criação temporal, 46, 61, 71, 105, 196, 205, 262
criacionismo, 19, 21, 45, 48, 50, 52-53, 58, 74, 81-82, 84, 87, 93-96, 98-99, 104, 107, 112-113, 116, 134, 145, 148, 156, 158, 161, 174, 180, 194-195, 228, 230, 250, 253-254, 256-257, 269-260, 262, 267-268, 273, 297, 301, 318, 320, 330, 331, 332, 335, 356, 364, 371-372, 376-377, 386, 416, 432, 435, 436, 451, 458, 464, 467-471
criança, 57-59, 62-63, 65, 103, 114, 124, 138, 194, 201, 283, 300
cristianismo, 9, 52, 79, 85, 105, 124, 129, 131, 133, 144, 146, 160, 186, 189, 191-192, 197, 201, 216-218, 220, 225, 255, 285, 288, 294, 299, 314, 318, 324, 337, 339, 341-343, 348-351, 355-356, 358-361, 370, 381, 382, 384, 395, 400, 420, 425, 427, 437, 440-443, 450, 454-455,
Cristo ressuscitado, 10, 54, 131, 196, 198, 212, 367, 431-432, 442-443
culpa, 22, 34, 116, 215, 285, 348, 376, 402-405, 411, 419, 421
cultura, 23, 67, 150, 155, 218, 226, 248, 304, 316, 319, 351, 369-370

D

dado, 46, 76, 116, 118-119, 369, 389, 452
dedução, 180
degradação, 37, 70, 82, 145, 150, 161, 188, 199, 277, 309, 321, 338, 340, 448, 462
demonstração, 39, 43, 49, 76, 228, 454, 466
desejo, 8, 21, 26-29, 31-42, 46-48, 60, 64, 66, 68-69, 89, 111, 116, 121, 130-134, 137, 140, 145-147, 149, 156-157, 159, 167, 168, 170-173, 176-177, 181-182, 189, 193, 203, 208, 215, 207, 313, 333, 336, 357, 369, 381, 408, 427, 460, 466
desenvolvimento científico, 286
desespero, 28-31, 118-119, 129, 150, 189, 263, 312, 349, 400
desmitificação, 286, 297, 344
desvelação, 67, 114, 185, 226, 253, 271
determinismo, 8, 38, 44, 48, 107, 123, 199, 205-206, 261, 267, 320, 333-334, 336, 340, 386, 392, 408, 420
Deus, 12-14, 17, 21-22, 24-25, 28-54, 58, 61-64, 68, 69-109, 111-112, 114-126, 128-147, 149-150, 152, 154-155, 160-165, 167-273, 275-309, 311-316, 320-332, 335-361, 363-368, 370-386, 388-399, 402-455, 457-470
Deus *Absconditus*, 9, 14, 51, 267, 281, 313, 388
Deus *ad extra*, 209
Deus cindido, 42, 76
Deus criador, 9, 35, 40, 168, 181-182, 229, 270, 292, 300, 302, 315, 331, 375, 470
Deus das vinganças, 427
Deus imanente, 267, 300, 445
Deus misericordioso, 285, 337, 427, 413, 424
Deus pessoal, 38, 39, 83, 121, 163, 176, 181, 210, 233, 246, 253, 256, 271, 288-289, 293, 299, 313, 331, 344, 359, 382, 384, 406, 445, 446

Deus transcendente, 50, 51, 79, 267, 272, 276, 389,
Deus-Caridade, 295, 413
Deus-Consciência, 7, 17, 40, 45, 47, 85, 160, 190, 192, 305, 320, 327, 341, 351, 457, 465, 467
dever, 76, 127, 180, 203, 206, 294, 312-313, 425, 455
devir histórico, 148, 371
dialéctica, 17, 24, 26, 38-39, 40-41, 43-45, 49, 54, 61-62, 75, 88-89, 111, 117, 119, 135, 170, 211, 232-234, 237, 240-244, 254-255, 267-268, 271, 276, 290, 295, 309, 312, 316, 318, 343, 351, 364, 367, 374, 385, 386, 404, 412-413, 449-451, 454, 458-466, 468-469, 472
Direccionismo, 45
diversidade, 65, 81, 115, 131, 280, 310, 350, 360, 378, 386, 389, 451, 454
dogmatismo, 126, 307
douta ignorancia, 281, 314
dupla criação, 45, 87, 98
duração, 152, 175, 279, 319, 388, 435, 437-443,
dúvida, 64, 128, 312-313, 376, 403

E

Éden, 37, 41, 55, 58, 70, 86-87, 108, 115, 118, 122, 130, 144, 146, 158, 181-182, 186, 199, 212, 216, 218, 225, 231, 263, 381, 390, 391, 457, 460, 462, 468-469
Élan vital, 77-78, 413, 414
emanação, 7, 36, 46, 73, 80, 102, 107, 140, 167, 178, 180, 182, 207, 301, 306, 311, 331, 349, 366, 463
emoção, 25, 27, 31, 41, 45, 49, 50, 57, 74, 113, 128, 135, 152, 161, 186, 195, 201-202, 207, 226, 262, 283, 422, 459, 461
empirismo, 161, 268, 335, 339
encanto, 58-59, 175, 189, 247, 257, 279
Encarnação, 9, 12, 32, 35-36, 39-42, 51, 57, 83, 90, 92, 108, 119, 121, 160, 175, 186, 190, 202, 209, 212, 215, 224-225, 247, 252, 294, 299, 307, 313, 322-323, 328, 330, 332, 337, 339, 349, 361, 365, 366-367, 370, 372, 374, 376, 385, 392, 395, 406, 423, 429, 432, 450-451, 453, 463, 468-469
enigma, 8-9, 13, 18, 22, 37, 39, 41, 49, 50, 52, 59, 63, 72-73, 82-84, 97, 112-113, 128, 141-142, 145, 170, 187, 226, 228-229, 231-244, 246-247, 248-256, 258-260, 262, 269, 337, 348, 365, 394, 440, 461, 466
entendimento, 273, 278, 299, 303, 379, 403, 464
entropia, 24, 27, 131, 279, 320, 382
epicurismo, 339, 341
epistemologia, 286
escatologia, 53-54, 126, 129, 144, 169, 184, 194, 322, 363, 374, 376, 380, 383, 385, 387, 388-399, 401, 408, 411, 413, 418-419, 422-425, 434-441, 444, 446, 448, 450, 453-454, 458, 465
escatologia intermédia, 53-54, 374, 380, 385, 390-391, 395, 397, 399, 422, 434
eschaton, 35, 41, 431, 437, 440-441, 454
espaço, 25, 67-70, 73, 85, 92, 114, 122, 126-127, 132, 137, 144, 152, 158, 178, 197, 201, 203, 214, 219, 221, 224, 241, 260, 269, 274, 300-301, 305, 307-308, 310-313, 325, 332, 335, 341-342, 386, 397, 400, 419, 435, 438, 439, 441-444, 451, 459
esperança, 17, 21, 26-28, 31-32, 35, 42, 48, 50, 58-59, 85-86, 88, 95, 97, 106, 113, 115-120, 124-125, 128-133, 144, 160, 168-169, 175, 178, 182-183, 185-186, 189, 191-194, 259, 263, 269, 284, 286, 291, 299, 301, 312-313, 321-322, 325, 328, 337, 337, 395, 396, 415, 423, 429, 431, 434, 448, 453-454, 456
espiritualização da matéria, 21, 49, 91, 133, 178, 180, 220, 361, 389, 438
espiritualização integral, 9, 49, 51, 91, 105, 220, 315, 321, 468
eterna criação, 7, 57, 64, 86, 100, 333, 336, 371, 466-467, 469
eternidade, 17-18, 26, 35, 37, 41, 46-48, 52-54, 58, 67-68, 72, 86, 90, 103-108, 114-15, 126-127, 129, 136, 140, 142, 144-145, 156, 159, 160, 169, 171, 175-176, 178-179, 181, 186, 190, 218, 221, 238, 245, 249, 278, 291, 294, 309, 312, 321-322, 328, 330-332, 341, 347, 351, 363-364, 367, 369, 373-376, 379, 382,

384-385, 390, 392, 397-398, 405, 411, 414-415, 418, 421, 425-426, 428, 430-431, 433, 436-438, 440-443, 445-447, 450, 457-459, 460-461, 468-470
evolução, 44, 48, 65, 78, 90-92, 94, 101, 105, 131, 150, 177-178, 180, 188, 206, 209, 246, 257, 276, 308, 310, 319, 320-321, 338, 340-341, 343-344, 346, 353-354, 361, 382-383, 388-389, 393, 413, 454, 465, 470
excesso, 8, 18, 24, 33, 39, 41-43, 47-48, 61-62, 65, 68, 77, 80-81, 84-85, 97-98, 99, 104, 109, 129, 135-136, 140, 151, 156, 160-161, 165, 170, 175, 177, 183, 187, 189, 190, 192-193, 195, 198, 201, 203, 205-207, 214, 217, 219, 229-230, 233, 242-243, 244, 247, 251-253, 259-260, 262, 271-273, 278, 287, 290, 295, 303-304, 306, 326, 333-336, 341, 371, 374, 378, 381, 386, 413, 420, 425, 427, 429, 442, 443, 460, 467
Excesso, 18, 24, 33, 85, 97, 98, 252-253
existência, 9-10, 18, 21-22, 26-27, 29, 31-32, 35-37, 39, 40, 44-45, 47-48, 50, 54, 58-64, 66-68, 70-73, 75, 81-88, 92-97, 100, 103-104, 106-107, 112-115, 117-118, 122-123, 126-128, 132-134, 137, 143-146, 148-149, 151-155, 158, 162-166, 170, 172, 177, 179-180, 190, 192, 194, 197, 202-204, 210-214, 217, 221-223, 228, 235, 242-246, 250-253, 255, 258, 260, 263, 269-270, 277-278, 280, 283-293, 295-296, 302, 305, 307-313, 317, 321, 324, 326-327, 331, 337-338, 344-347, 351, 353-356, 358-359, 361-364, 369, 372-373, 375, 377-381, 387, 389, 391, 393-394, 399, 402, 405-407, 409-410, 415, 417, 419, 422, 429, 432-446, 453, 458-464, 466-468
existência de Deus, 9, 51, 144, 214, 230, 283-284, 287, 312, 364
experiência, 12, 24, 31, 37, 39, 51, 199, 206, 219, 221-223, 267, 280, 285, 289, 457, 465
experiência antepredicativa, 39, 63, 254, 262, 458, 462, 466
experiência atemática pré-categorial, 27, 58-59, 65, 119, 293, 296, 458-459
experiência científica, 209, 339, 413, 460
experiência consciente, 25-26
experiência de Deus, 72, 261, 262, 290, 296, 214
experiência do Mistério, 9, 43, 265
experiência do pensamento vulgar, 460
experiência estética, 112, 165, 460
experiência fundamentante, 97
experiência imediata do Ser, 39
experiência mediata, 28
experiência metafísica, 7, 11, 17, 29, 31, 55, 121, 171, 210, 211, 213, 297, 395, 456, 460
experiência metafísica da Saudade, 7, 55, 113
experiência mística, 73, 82, 122, 260, 261, 454, 468
experiência moral, 112, 208
experiência noético-emocional da Alegria, 7, 25, 37-38, 45, 47, 65, 69, 461-462
experiência noético-emocional da Dor, 27, 46, 57, 111, 463
experiência noético-emocional da Graça, 38, 48, 193, 466
experiência noético-emocional da Saudade, 38
experiência ontológica, 241
experiência pensante, 32
experiência psicológica, 22, 28
experiência-síntese, 50, 460, 464-465
experiencia-síntese metafisico-religiosa, 29, 40, 44, 58, 460, 463
exterioridade, 68, 81, 152, 208, 280, 371, 442, 468

F

fé, 9, 12, 14-15, 17, 50-51, 67, 72, 74, 88-89, 95, 109, 115, 124, 143-144, 189, 192, 197, 202, 204-205, 211-214, 216, 218, 228, 231, 237-239, 242, 248-249, 251-252, 262, 267, 269-270, 283-284, 287-288, 290-295, 297-299, 312-314, 321-323, 340, 359, 370-372, 374, 376-377, 389, 395-396, 398, 400, 401-402, 410, 412-413, 415, 417, 420-423, 428, 431-432, 435, 450, 453, 469
felicidade, 25-26, 28, 31, 78, 86, 96, 109, 115, 117-118, 120, 184, 147, 150, 153,

158, 163-164, 168, 180, 191-192, 209, 312, 358, 381, 383-384, 386, 389, 434
fenómeno, 67-81, 95, 123, 163, 173, 187, 221, 330, 333, 335, 383, 393
fenomenologia, 234, 256, 270, 281, 312, 314, 318, 371-372, 375
finalidade, 162, 207-208, 305, 340, 367, 453
finitude, 13, 22, 24-25, 34, 37, 95, 122, 129, 154, 165, 171, 174-175, 190, 217, 252, 270, 280-284, 289, 291, 293, 297, 308-309, 311, 313-314, 318, 327, 335, 356, 425, 446, 467
firmamento, 65, 71, 122, 165, 221, 345, 352, 451
Força, 42, 59, 67, 69, 77, 91, 101, 105, 108, 127-129, 132, 140, 159, 190, 196, 207, 214-215, 224, 272, 274, 276-277, 302-307, 312, 319, 333, 336, 339, 379, 388, 392, 406, 411, 413, 420, 422, 425, 455
formalismo, 65, 216, 327, 351
fundamento, 12, 24, 29, 33, 62, 135, 154, 161, 170, 178, 197, 206, 211, 213, 221, 251, 258, 271, 295, 314, 348, 364, 423, 465.
fundamento espiritual, 12, 211
futuro, 25, 31-32, 35, 39, 40-41, 54, 69, 92, 100, 112-113, 115, 121, 138, 142-145, 151, 168-169, 173, 180, 186, 189, 210, 230, 233, 259, 300, 319, 336-337, 364, 395-396, 401-403, 408, 410, 418-419, 434, 449, 453-454, 460, 466-467, 469

G

Glória, 17, 21, 31-32, 35-36, 40-42, 72, 82, 85, 89, 93, 104,-105, 107, 109, 121, 134, 138, 148, 151, 156, 168, 174, 176, 181-182, 195, 200, 202-204, 210, 212, 216, 222, 227, 229, 240, 243, 253, 263, 308, 313, 322, 325-326, 332, 336, 367, 372, 374, 379, 388, 390-391, 393, 399, 401, 406-409, 414, 424, 427-430, 445-450, 455, 457, 463, 468, 470
glorificação dos corpos, 10, 53, 363, 375, 383, 395, 438,
gnosiologia, 84, 129, 172, 184, 229, 297
gnosticismo, 368
Graça, 8-10, 17-19, 21, 31-33, 35, 37-41, 43, 45, 46-49, 51, 54, 58, 61-65, 71-75, 78, 82, 84, 86-89, 98, 100, 105, 107-109, 111-115, 118-119, 121-122, 125-126, 128-131, 134, 145-146, 148, 150-151, 156, 158-169, 171-177, 180-181, 183, 185-189, 191-235, 237, 239, 240-255, 257-263, 270, 272, 281, 283, 288-289, 301, 304, 306-307, 313, 315-317, 319-322, 326-327, 329-332, 336, 345, 350, 355, 358-359, 361, 368, 371, 374-378, 381-383, 385-390, 394-402, 405-406, 410, 413-414, 416-417, 419, 421, 423-425, 428-432, 438-439, 447, 449, 451, 453-455, 457, 459-461, 466-469

H

harmonia, 8, 10, 17, 23, 25, 33, 35, 37-39, 45, 47, 49, 51, 53, 57-58, 62, 65, 68-69, 76-77, 96, 99-100, 109, 111, 114-115, 124-127, 135, 137, 140, 143-144, 165, 172, 174, 180, 183, 190-192, 197, 199, 201, 206, 209, 212-213, 219-220, 227, 271-271, 275, 277, 280, 285, 290, 293, 295, 300, 301-304, 306, 308, 313, 315, 321-322, 325, 327, 333, 336-337, 347, 364, 377-378, 381, 389-393, 395, 397, 399, 406, 416-417, 420, 424, 429-430, 447, 449-450, 453-454, 456, 458-463, 466, 468, 470
humanismo, 76, 78-79, 126, 282, 290, 311, 329, 339

I

ideal, 19, 24, 50, 64, 78-79, 86, 93, 105, 124, 128, 140-149, 153, 169, 172, 181, 184, 186, 188-189, 205-206, 221-224, 228, 253, 266, 271, 276, 278-279, 293, 296, 304, 310, 317, 350, 353, 358, 359, 361, 365-378, 382, 395, 429, 437, 446, 448, 452, 459, 463, 465, 468
idealismo, 55, 78-79, 201, 222, 278, 304, 317, 340, 347, 388,
identidade, 8, 33, 37-38, 47, 61, 64-65, 81-83, 90, 103, 111, 114, 115, 131, 133, 149, 159, 174-175, 177, 215, 278-280, 292, 295, 300, 308-309, 315, 324, 328, 343, 350, 360, 361, 365, 369, 378, 380, 447, 454, 458, 463
ideorrealismo, 148, 340
iluminação, 58, 62-63, 75, 115, 125, 147, 176, 184-185, 192, 2111, 239, 241, 253, 281, 285, 289, 332, 334, 356, 365

ilusão, 126, 148-152, 167, 176, 206, 281-282, 294, 296, 305, 310, 326, 332, 341, 347, 355, 359, 394, 405,
imaginação, 25, 27, 37-38, 60-61, 63, 65, 67, 70, 135, 152, 166, 229, 282, 308-309, 311, 313-134, 318, 327, 451, 459, 461
imanência, 29-30, 42, 46, 49, 70, 76-77, 81, 89-90, 101-103, 118-126, 149, 229, 252, 256, 276, 303, 312, 338, 420, 425, 439
imitação, 95-96, 105, 189
imobilidade, 138, 188, 273, 276
imortalidade, 10, 19, 25, 28, 37-39, 52-53, 55, 69, 77, 80, 90, 107, 127-128, 131, 137, 195, 295, 297, 312, 317, 324, 328, 361, 363, 365, 367-369, 374-375, 377, 390, 394, 398, 403, 407-408, 411, 416, 418, 420, 429, 432-437, 439, 441, 449, 457, 459, 461, 465, 466, 469, 470-471
imortalidade integral, 10, 52-53, 55, 107, 297, 317, 328, 361, 363, 375, 394, 457, 469, 470
inadequação, 33, 151, 230, 261, 296
inatismo, 222
incognoscível, 90, 230, 245, 256, 258
incondicionado, 121, 161-163, 167, 217, 287, 291, 296
indeterminismo, 261
individualismo, 68, 310, 356
indução, 180, 470
infância, 37, 58, 60-61-65-66, 68, 193-195, 231, 461
inferno, 53, 168, 342, 380, 385, 402-406, 409, 412, 417-419, 422, 424-426, 428, 430-431, 442, 446
infinito, 18, 20, 24, 28, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 42-43, 47, 50, 52, 61-63, 74-79, 81, 83, 89, 92, 94, 95, 97-98, 100, 103-104, 107, 109, 121, 127, 129, 130, 135-137, 139-140, 145, 147, 150-156, 158, 160-163, 167, 170-175, 177-178, 182-183, 185-189, 190-191, 194, 196-197, 201, 207, 210, 211-214, 217-221, 224-226, 237-241, 244, 251, 255, 258-259, 268, 271, 274, 275, 278, 281-282, 288-296, 300, 303-304, 311, 317, 3225, 327, 329, 331-332, 336, 340-341, 344, 349, 356, 358, 361, 363, 365-366, 371, 375-378, 381-385, 389, 392, 395-396, 404, 411, 413-415, 420, 424, 427, 429-430, 434, 438, 441, 450, 456, 459, 461, 464-465, 468, 469
inocência, 40, 57, 61, 66, 72, 227, 322, 378, 403, 430, 459-460
inominado, 186, 192, 208, 210, 226, 295, 304, 379
insondável, 43, 61, 65, 72, 74, 83, 108, 149, 160, 168, 210, 213, 226, 243, 246, 248, 251-252, 260-261, 268-269, 277-278, 281, 283, 308, 322-323, 336, 353, 379, 410, 434, 456
insubstancial substante, 141-142, 233, 235-238, 240, 348
intelecto, 24, 36, 96, 118, 153, 155, 172, 175, 221, 253-254, 272, 296, 316
inteligência, 22-23, 25-26, 28, 30, 33, 41, 45, 58, 61, 74-75, 77, 79, 80, 84, 95, 100, 113, 129, 151, 169, 185, 194-195, 201, 203, 211, 213, 217, 220, 226-227, 229-231, 235, 239, 241, 243-249, 246-248, 250, 253, 255, 257, 259, 261, 270, 272, 281-283, 292, 298, 309, 316, 322, 330-331, 341, 350, 356, 384-385, 393, 408, 412, 425, 432, 449, 452, 461, 464
inteligência afectiva, 73, 145
inteligência cordial, 29
inteligência discursiva, 261
inteligência em *acto primeiro*, 25, 37, 39-40, 458, 460-461
inteligência em *acto segundo*, 26, 459
inteligência em acto terceiro, 38
inteligência emocional, 26, 151, 156, 244
inteligência integral, 201, 230, 246-247
inteligência intelectual, 156
inteligência intuitiva, 59, 234
inteligência sensível, 213
inteligível, 24, 33, 36, 47, 55, 58, 74, 77-78, 81, 87, 95, 194, 225, 259, 281, 285, 287, 290, 296, 299, 304, 317, 323-324, 338, 349, 365, 373, 375, 381, 462
intencionalidade, 22-24, 29, 45, 92, 254, 277, 306, 367, 392, 411
invariante, 48
irracional, 24, 38, 47, 52, 84-85, 129, 135, 149, 186, 191-192, 198, 201, 204-208, 225, 228, 233, 235-237, 252-254, 259-

260, 270, 272, 295, 300, 303-306, 348, 358, 465
irracional por excesso, 272, 304, 135, 192, 233,
irracionalismo, 45, 84
irreal, 124, 150, 387

J

júbilo, 98, 118, 159, 166, 216, 246, 269, 415
Juízo Final, 10, 40, 53-54, 146, 221, 342, 372, 377, 380, 383, 400-401, 403, 407-408, 419, 421, 428, 432, 434, 439, 467
justiça, 31, 75, 44, 50, 52-54, 78, 115, 126, 148, 191, 204-205, 207, 218, 268, 286, 307, 313, 336, 346-347, 356, 389, 397, 401, 403-404, 406-408, 415-417, 419-420, 425, 427-428, 430, 442, 447-448
justiça divina, 53-54, 401, 403-405, 407-408, 416, 425, 430, 447-448

K

kantismo, 335

L

lealdade, 66, 70, 216, 381, 389
liberdade, 8, 31, 34-35, 38-42, 44-45, 48, 50-41, 54, 59, 61, 63, 67, 76-80, 82, 84, 89-90, 94-95, 98, 100, 102, 108-109, 115, 129, 135, 141, 143, 147-150, 152-153, 157, 159-166, 168, 171, 179, 180, 181, 193, 195-202, 204, 206-208, 211, 213-214, 216-217, 219, 221, 225, 227, 229, 230-231, 233-234, 236, 238, 240-241, 243-244, 250-253, 257-258, 260, 263, 268, 270-272, 275, 277, 290, 293, 296, 302, 304, 307, 314-315, 317-322, 325, 327, 329, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344-345, 348-349-353-354, 356, 358, 360, 377-378, 381, 383, 385-386, 393-394, 397-399, 403, 406, 410-413, 417, 420-422, 424-425, 428, 431, 439, 447, 455, 457, 460, 467, 470,
liberdade divina, 51, 54, 63, 76, 95, 109, 160, 185, 196, 233, 240, 243, 257, 260, 315, 470
liberdade divina da Graça, 9, 51, 257, 315
liberdade essencial, 94, 153
liberdade humana, 89, 107, 160, 196, 331, 348, 397, 399, 410, 425, 431, 439, 455, 470,
liberdade originária, 34, 338, 348
libertação, 53, 78, 106, 119, 130, 132, 147-148, 152, 156, 158, 160, 162, 180, 185, 207, 209, 218, 241, 290, 304, 306, 317, 326, 330, 342-343, 348-351, 355-356, 358, 360-361, 363, 365, 367-368, 395, 417, 421, 424-425, 433, 437, 455, 458
libertação das almas 10, 53, 209, 326, 368, 395
linguagem mistérico-poética, 70, 248, 313
linguagem poético-analógica, 269, 272
linguagem poético-mitica, 248, 272, 339
lirismo metafísico, 8, 12, 17, 33, 39, 41, 49, 95, 161, 210-212, 227-228, 233, 240, 153, 155, 160, 262, 272, 294, 460, 465-466, 469
louvor, 20, 76, 218, 338, 342, 348-349, 354, 356
luz, 27, 43, 57, 60-61, 64-67, 70, 72, 76, 80, 82, 87-88, 92, 100-104, 106-108, 111-112, 114-115, 118, 121-122, 137, 139, 151, 161, 165, 181-184, 186-191, 194, 201, 204, 207, 210, 213, 217-218, 224, 236, 241-242, 244, 247-253, 257-259, 261-262, 265, 268-270, 277-278, 281, 284-285-298, 304, 307, 319-320, 331-332, 339, 341-342, 345-349, 354, 356, 365, 367, 370, 374, 377, 379-385, 390-397, 402, 404, 414-415, 425, 431, 443-459, 468, 470
luz da Origem, 118, 158, 224
luz da verdade, 84, 151
luz divina, 27, 41, 101, 114, 218, 265, 276, 282
luz espiritual, 137-138, 184, 187, 204, 374
luz invisível do Mistério, 112, 248
luz natural da razão, 217, 269, 272, 283, 315

M

mal, 9, 10-11, 18, 26, 35, 39, 44, 50, 52-53, 62, 67, 75, 78, 89, 93, 101, 103, 108-109, 115, 121-125, 127-128, 130-135, 140, 143, 145-147, 156, 160, 162, 164, 170, 177-178, 180, 182, 185, 188, 191-193, 202, 204, 212-213, 223-224, 240,

244-245, 255, 257, 270, 273, 276, 279, 280, 284-286, 292, 302-303, 305, 308, 312-315, 324, 331-332, 336-338, 341, 343-344, 346, 348-349, 352-356, 360, 368, 378, 380, 385-386, 389, 391, 395, 399-400, 402-407, 411-417, 422-428, 430-431, 434, 436, 438, 441, 445, 446, 448-449, 452, 452-453, 455, 457, 466, 470
mal físico, 336, 378, 400, 404, 406, 409
mal metafísico, 400, 406
mal moral, 336, 378, 400, 402, 404, 406, 409
materialismo, 73, 94, 177, 268, 331, 339-340, 361, 417-418, 433, 454, 465
máxima racionalização, 295
mecanicismo, 340
mediação, 14, 21, 25, 40, 48, 71-72, 74, 80, 82, 100-101, 111, 148-149, 180, 193, 196, 200, 202, 221, 224, 234, 244, 248, 251, 255, 261, 286, 371, 391, 395, 425, 439, 460, 463, 465-466
mediação da Graça, 82, 202, 410
mediação da oração, 180
mediação da realidade criada, 74, 82, 200
mediação da visão ginástica, 193
mediação do logos, 101, 196, 391
mediação existencial, 82
memória, 8, 10, 17, 21, 24, 32, 38, 48, 54, 63, 69, 70, 80, 83, 98, 101, 111-112, 119, 123-124, 126, 129, 133, 135-140, 143-144, 146-147, 149, 153, 156-157, 159, 169, 173-174, 179, 181-182, 184, 188, 194, 211, 225, 233, 273, 278-280, 293, 300-301, 303, 305, 307, 314, 320, 327-328, 338, 342, 345, 346, 352, 357, 376, 378, 392, 395, 432, 435-436, 438, 441-443, 462
memória conservativa, 38, 305
memória cósmica, 345, 347, 357
memória criadora, 143-144
memória da Origem, 113, 142
memória divina, 47, 69, 124, 111
Memoria Inventiva, 273, 353
memória inventiva, 38, 135, 279, 378, 464
memória ontológica, 136, 140
memória pessoal, 345, 347, 357
memória saudosa, 80, 143, 184, 378
menos ser, 9, 51, 85, 97-98, 109, 145, 330-332,
metafísica, 7, 8, 21, 25, 27, 31, 43, 45, 48, 51, 71, 73, 77, 79, 122, 129, 133-134, 136, 139-140, 144, 147, 154, 165, 171-172, 181-182, 185, 198, 205, 211, 213, 248-251, 256-257, 267-268, 270, 278-281, 283-285, 288, 291, 294, 306, 313-314, 316, 318, 316, 335, 340, 351-352, 355-356, 360, 384, 386, 395, 397, 409, 414, 420, 424, 431-432, 455, 457, 460, 465, 471
metafísica da Experiência, 51, 285
metafísica da Saudade, 17, 21, 46-47, 50, 53, 55, 57-58, 115, 122, 129, 133-134, 136, 140, 161, 166-167, 171-172, 182, 185, 458, 468
metafísica do Mistério, 21
misericórdia, 17, 31, 40, 94, 124, 177, 191, 204, 399, 404, 411, 415, 426-428, 430, 431
misericordiosa redenção, 9, 52, 330
mistério, 7-9, 21-25, 27, 29, 31-43, 45, 48-50, 58, 59-63, 64-67, 69-43, 79-80, 82, 83-86, 90, 93, 95, 98-99, 108, 111-12, 116-119, 121-122, 124, 126, 129-130, 134, 141-143, 145-146, 152-154, 158, 160, 168-169, 170, 172, 164,-175, 177-178, 180-182, 185-187, 189, 191, 192-194, 197-198, 202, 205-208, 210-211, 215, 218, 224, 226-234, 237, 239-263, 265, 268-269, 272-273, 279, 281-282, 284, 294, 298-299, 300-304, 307, 319, 326, 328, 330, 339, 341, 348, 363, 365-366, 368, 371-375, 378, 381, 383, 391-392, 396-397, 411, 415, 417, 421-423, 431-432, 441, 443, 446, 450, 455, 456-457, 460-462, 465-469
Mistério, 7-8, 17-18, 21-22, 24, 27, 29, 31-36, 39-41, 43, 48-50, 58, 60-61, 65-66, 68, 70, 72, 80, 82-86, 90, 99, 108, 111-112, 116, 119, 122, 124, 129, 134, 154, 158, 168, 170, 172, 174-175, 177, 180-182, 185-187, 189, 192-193, 197, 205, 207-208, 210-211, 218, 225-230, 232-234, 240-244, 246-248, 250-253, 255-259, 261-263, 265, 269, 272-273, 281-282, 284, 296, 298-299, 301-304, 326, 341,

348, 363, 366, 371, 381, 417, 421, 446, 455-458, 460, 462, 465-467, 469
Misterion Absoluto de Deus, 9, 50, 267
Mistério criador, 41, 79
Mistério da Origem, 45, 70, 143, 170, 181, 255, 383, 458
Mistério da Trindade, 446
Mistério de Deus, 43, 49, 68, 84, 119, 177, 197-198, 233, 240-241, 243, 248, 251, 259, 269, 282, 283 292, 294, 341, 423, 457, 462
Mistério do Ser, 21, 39, 40, 48, 49, 59, 99, 152, 175, 205, 227, 229, 232, 233, 239, 241, 251, 282, 458, 460
Mistério pessoal da Revelação, 21
Mistério redentor, 365
Mistério saudoso, 33, 146
mística, 24, 73, 78, 82, 119, 122, 160, 233, 260-261, 285, 289, 333, 338, 351, 353, 410, 454, 459, 461, 468
mito, 143-145, 258, 348, 351
mónada, 44, 50, 163, 165, 245, 268, 271, 274-275, 277, 279, 352, 386
monismo, 49, 78, 90, 102, 107, 135, 166, 261, 280, 293, 313, 339, 345, 350, 357, 393, 457
moral, 9, 38-39, 42, 45-46, 48, 50-51, 53-54, 58, 60, 79, 84, 112, 125, 127, 129, 136-137, 144, 150, 179-180, 198-199, 204-208, 212-214, 217, 240, 257, 267-269, 271, 273, 278-279, 280-281, 289, 306, 308, 312-313, 401-402, 404, 406, 409, 411-412, 417-418, 432, 455, 465, 466, 470
morte, 9, 10, 18-19, 26, 39, 41-42, 44, 50, 52, 53-54, 59, 62, 64, 68, 70, 77, 86, 100, 105, 108-109, 111-112, 114, 116, 118, 122, 124, 126-127, 128-129, 132-133, 139, 144, 148, 150, 156-157, 170, 178, 182-183, 185, 188, 190, 191, 193, 195, 202, 210, 212, 216, 220, 222-223, 225-226, 237, 240, 244, 246, 255, 256-260, 275, 279, 285, 290, 292, 304-305, 307, 312-313, 314, 317, 319, 321, 322-324, 327-328, 330-331, 334, 336, 337, 338-339, 340-341, 343-347, 349, 350, 356-359, 361, 363, 366, 367-369, 373, 374, 376, 377-387, 389-391, 393-403, 405-406, 408, 411, 413-415, 417-422, 424-428, 430, 432, 433, 435, 437, 444, 446, 448, 451, 458, 470-471
mundo, 9, 21-23, 25-26, 28-29, 30-32, 34, 36, 38-45, 55, 59, 60-68, 70-76, 79-82, 84, 86-90, 92-93, 95-96, 98-99, 101, 103-109, 113-115, 117, 122, 124-137, 141, 148-152, 153-158, 163-166, 169, 173-180, 183-185, 187, 191, 193-194, 196-197, 199-200, 202, 204-210, 212, 214-216, 218, 221-226, 242-249, 254-256, 258, 270-271, 274-276, 278, 280, 284, 286-287, 290, 292, 295, 297, 300-302, 305, 307, 310, 312-317, 319-321, 323-324, 326, 329, 331-332, 334, 336-339, 341-342, 344-351, 353-354, 356, 358-361, 364-368, 370-374, 376-378, 380-389, 391-393, 395-397, 399-404, 406-407, 412, 416-420, 425-429, 432, 435, 437, 439-443, 445-446, 448-455, 457-458, 463-470

N

nada, 9-10, 18, 20-21, 27, 40, 42, 52-53, 57, 62-63, 68, 70, 75-76, 80, 89-90, 93, 96-99, 101-105, 108-109, 114, 117-118, 122-124, 126-127, 132, 138, 164, 166, 182, 188, 192, 198, 200, 219, 223, 235, 252, 270, 273, 290, 302, 304-306, 308, 311-312, 320, 326-327, 329-333, 338, 341, 346-347, 351-354, 359, 363, 378, 383-384, 386, 390-391, 397, 400, 406, 412, 414-415, 417, 424-425, 451, 457, 467-468, 470,
natureza, 8-9, 49, 51-52, 60, 62-63, 66-67, 71, 75-80, 84-85, 87, 89, 93, 95, 103, 115, 122, 125-126, 129, 132, 133-134, 136, 138-139, 143, 151-152, 157, 164, 180, 185-186, 189, 191, 201, 210, 212-217, 223-224, 248, 257, 274-275, 277, 279, 285, 286-287, 291, 296, 301, 303-304, 306-308, 312, 314-329, 333-336, 340, 344, 356, 361, 375, 377, 380, 382-383, 386, 388-390, 392-393, 404, 411, 413, 414, 420, 423-424, 429-430, 432, 437-439, 444, 453, 455-457, 462
necessidade, 61, 65, 70, 91, 93-94, 99, 108-109, 115, 136, 141, 155, 172, 177, 193,

231, 232, 238, 243, 262, 338, 358, 363, 405-406, 411-412, 432, 448
niilismo, 28, 67, 123, 126, 165, 224, 307, 343, 418
nova criação, 198, 453, 455
núcleos, 62, 98, 129, 135, 320
númeno, 256, 393

O

objectividade, 33, 291
objecto, 23-24, 26, 59, 73, 76, 80-81, 147, 150, 156, 158-159, 173, 221-222, 297, 356, 377, 423
ontologia, 20, 78, 84, 92, 95, 135-136, 140, 143, 158, 182, 193, 207, 214, 229, 233-234, 251, 254, 259-260, 290, 294, 297, 316-317, 320, 360, 364, 390, 412, 430, 451,
ontologia do espírito, 78, 84, 92, 234, 294, 316, 320, 364, 390,
ontologia do sensível, 360
ontologismo, 74, 290, 382
opinião, 26, 221
ordem, 17, 21, 31-32, 38, 63-64, 76-79, 85, 90-91, 96, 103-104, 107, 111-113, 115-116, 118, 124, 127, 133, 147, 158, 162, 164-165, 169, 171, 173, 182, 199, 201-202, 204, 209, 212, 235, 250-251, 254, 269, 279-280, 284, 286-287, 299, 300-304, 311, 313-314, 319, 338, 370, 403, 406, 408-411, 452, 456, 461-462, 465
ordem cósmica, 204, 409, 165, 403
ordem divina, 96, 199, 390, 412
ordem espiritual, 90, 103, 382, 456
ordem moral, 334
ordem natural, 212, 313, 382, 406, 417
ordem sobrenatural, 202, 447
ordem social, 21, 115, 207, 279, 311, 314, 407,
ordem temporal, 32, 107, 111, 113, 169, 173
orgânico, 309, 319, 433
Origem, 7, 10, 29, 33, 37-38, 40, 45-46, 53, 55, 57-59, 61, 63-64, 70, 75, 79-81, 86-88, 91, 94, 99, 104-105, 112-115, 118, 122, 132-133, 143, 145, 156, 164, 166, 170, 179, 181, 187, 190-191, 194, 203, 210, 224, 239, 241, 248, 257, 259, 261, 263, 271, 293, 305-306, 332, 336-337, 363-366, 374, 382-383, 386, 389, 393, 398, 400, 404, 410, 420, 428, 438, 449, 459, 461, 466-469
origem da Unidade do Ser, 32
origem misteriosa do Ser, 45

P

paixão, 137, 204, 332, 348, 376, 378-380
Paixão de Cristo, 348, 376, 379, 396, 397, 422
panteísmo, 8, 49, 73, 97, 103, 166, 197, 214, 234, 261, 279, 281, 313, 318-319, 339-340, 344, 382, 388-389, 404, 408, 430, 424, 448
Paráclito, 85, 142, 259
paradoxal, 113, 256, 297, 305, 331, 335, 368, 370, 378, 394, 445, 449
Paraíso Celestial, 21, 31-32, 39, 52, 54, 58, 70, 100, 115, 159, 195, 200, 210, 263, 341, 343, 358, 363, 365, 374, 402, 425, 429, 433-444, 446, 449, 457, 466
Paraíso passado, 41, 460, 468
Paraíso perdido, 32, 87, 103, 115, 146, 169, 171, 186, 193, 195, 234, 257, 348, 384, 395
participação, 9, 30, 35-36, 38, 47, 51, 69, 71, 86, 94, 101-102, 111, 114, 126, 136, 151, 154, 175, 196, 200, 212, 217, 222-223, 233, 253, 283-284, 292, 308-310, 312, 326, 329, 374, 381, 386, 391, 397, 407, 430, 447, 453, 455, 462, 463
pensamento, 17, 20, 24, 27, 37-38, 40, 43-44, 49, 62-69, 71, 74, 80-81, 83, 85, 95-96, 112, 116-117, 123, 130, 134-135, 137, 141.145, 148, 151-152, 165-167, 170, 176-177, 183-185, 190, 192, 195, 201-202, 205-206, 211, 216, 219-220, 223, 229, 231-232, 236-238, 241, 243-244, 247, 353-254, 257-259, 269, 271, 272, 274, 276, 283, 286, 288-289, 294, 295, 297, 303, 305, 308, 323, 326, 349, 364-365, 372, 424, 458-460, 462, 464, 466-469
pensamento absoluto, 374
pensamento compreensivo, 231, 243, 247, 250, 251

pensamento criacionista, 20, 48, 52, 71, 95, 130, 134, 247, 259, 308, 364, 365, 374, 468-469, 471
pensamento enigmático, 238
pensamento formal abstracto, 23
pensamento integral, 74, 374, 378, 459
pensamento judicativo, 65, 239
pensamento lógico, 172, 239
pensamento metafísico, 43, 166, 246
pensamento mítico, 172
pensamento transcendental, 116, 296
pensamento vulgar, 28, 246, 267, 323, 334, 460
pensamento de Deus, 276, 277
percepção, 58, 97, 148, 150, 157, 159, 165, 221-222, 274-275, 280, 344, 358, 388
percepção inteligível, 74
percepção sensível, 74, 221
perfeição, 32, 47, 81, 88, 90-91, 93-94, 109, 133-134, 147, 153, 162, 175, 177-178, 200, 229, 256, 293, 302, 311, 347, 358, 366, 368, 400, 409, 430, 434, 447
perfeição de Deus, 145, 178, 221, 280, 326, 366, 380, 406
Perfeição diminuída, 47, 448
personalismo, 230, 386
pessoa, 10, 43, 52, 55, 60, 85, 89, 95, 113, 137, 141-142, 169-170, 175-176, 179, 224, 230, 256, 260, 267-268, 273, 279, 281-282, 292-293, 296, 313, 317, 321, 346, 358, 361, 363, 365, 370, 380, 382, 386-387, 394, 435, 446, 470
Pessoa divina, 95, 294, 301,
planos ontológicos, 46, 77, 85, 131, 294, 318
platonismo, 55, 191, 194, 223-224, 256, 292, 294, 304, 316, 375, 387, 391, 436-437, 455
pluralismo, 280, 341, 345, 350, 360, 393, 415
poesia, 22, 23, 67-68, 144, 192, 229, 282, 304, 472
política, 115, 141, 150, 262, 439, 472
potência, 34, 99, 157, 161-163, 165-166, 171-174, 187, 228, 257, 275
pragmatismo, 65, 165, 318, 374
primeira criação, 194
Presença, 7, 17-18, 21, 30-35, 40, 45, 48-49, 58, 62-64, 74, 80-83, 85, 96-97, 125, 180, 189, 192, 193, 195, 221, 226, 246, 255, 259-260, 315, 337, 346, 379, 457, 459, 461, 468, 470, 481
Princípio, 30, 47, 50, 106, 162, 192, 195, 226, 269, 290, 305, 313, 373, 402

Q

queda, 7, 8, 9, 21, 29, 36, 41, 46-47, 49, 52, 57, 61, 63-64, 85-87, 89-93, 96, 105-106, 109, 111, 122, 124, 130-134, 138-140, 144-146, 149, 154, 156, 158, 164, 170, 176-178, 180-183, 186, 188, 191, 193-195, 198, 204, 212, 214-215, 220, 222, 224, 230-231, 233-234, 237, 239-240, 251, 259, 252, 260, 279, 284, 308, 320-321, 327, 331, 337, 341, 348, 354, 363-364, 366, 374, 379, 383, 385, 391, 395, 406, 412, 424, 426, 438, 440, 463-464, 467
Queda, 9, 64, 86-87, 111, 122, 154, 224, 337, 385, 395, 424, 463, 491
Queda originária, 36, 46, 105, 154, 156, 164, 204, 212, 214, 341,
queda divina, 47, 92-93, 124, 130-134, 140, 177-178, 230, 234-235, 308, 412, 440
queda separatista, 97, 108, 111, 133, 193, 251, 341

R

racionalismo, 36, 67, 94, 95, 175, 206, 254, 330, 340, 350, 370, 400, 402, 417, 421, 432
racionalismo aberto, 95
racionalismo abstracto, 206
razão comovida, 194, 261, 262
razão cósmica, 135, 142, 191-192, 198, 295, 303-304, 348
razão experimental, 20, 39, 99, 135, 234, 240-241, 259, 268, 273-274, 279, 285, 290, 348, 351, 360, 458, 464-466, 469, 471
razão formal abstracta, 250, 464-465
razão lógica, 64, 74, 234, 247, 255-256, 282, 285, 293, 303, 313, 338, 350, 465
razão mistérica, 8, 18, 31, 36-37, 40-41, 49, 74, 82, 87, 228, 233, 255, 294, 303, 343, 418, 458, 460-462, 465-467, 469, 472

razão mística, 272, 285, 338, 410, 461
razão mítica, 145, 250, 285, 465
razão simbólica, 8, 216, 228, 261, 465
razão social, 161, 184, 309
redenção, 8-10, 18, 25, 31, 33, 36, 42, 45, 48-49, 51-54, 58, 85-86, 88-89, 93, 98, 101, 109, 114, 128, 132, 134, 139, 145, 148, 157, 160, 164, 167, 173, 177-178, 180, 193-194, 196, 200, 203, 205, 212, 216, 220, 239, 263, 265, 292, 296, 301, 308, 314, 326-330, 342, 348-349, 353, 361, 363-364, 366-367, 369, 375, 377-380, 385, 389-390, 392, 395, 399-401, 404, 407, 412-413, 422, 425, 427, 430, 432, 434-436, 439, 441, 448, 451, 457, 463, 465, 468-470
redenção particular, 458
redenção universal, 178, 327, 364, 380, 399, 432, 458, 491
redenção cósmica, 326, 361, 412, 468
redenção integral, 8, 31, 33, 36, 38, 44, 51-52, 54, 200, 239, 265, 301, 326, 395, 404, 407, 432, 435, 441, 448, 457, 463, 469
reflexão, 22, 62, 84, 112, 143, 160, 172, 232, 256, 258, 286, 293, 316, 462
Relação, 33, 72, 80, 158, 183, 189, 232, 252, 271, 293
relação entre o pensar e o ser, 33
relação entre a fé e a razão, 9, 51, 192, 193, 283
reminiscência, 130, 133, 142, 170, 181, 184, 433, 460
representação, 7, 57, 63, 102, 149, 154, 166, 194, 197, 235, 245, 249, 253, 260-261, 281, 284, 325, 366, 372, 394, 396
ressurreição, 10, 18, 35, 41, 54, 83, 91, 105-108, 134, 195, 204, 259, 321-325, 330, 332, 361, 369, 370, 372, 475, 379, 381, 383-384, 389, 393, 395, 398-401, 414, 417, 419, 421, 425-426, 428-429, 431-435, 437, 440, 443, 444, 446-447, 451
ressurreição da carne, 106, 323, 349, 370, 372-374, 377, 380, 414
ressurreição do corpo, 324, 368, 400, 435, 439
ressurreição universal, 10, 18, 54, 83, 86, 100, 204, 210, 222, 401, 419, 421, 426, 428, 432, 438-439, 443
ressurreição integral, 40, 49, 54, 195, 259, 375-376, 389, 392, 398, 414, 436, 441, 443, 458, 467

S

sabedoria, 74, 75, 142, 152, 185, 116-117, 221, 272, 302, 326, 358, 365, 405, 409, 459
salto transracional, 17, 38-39, 41, 43, 75, 78, 84, 111, 161, 211, 234, 240-241, 244, 254, 257-258, 260, 272, 274, 327, 438, 464, 466, 468-469
saudade, 17, 21-23, 25-26, 27-50, 53, 57, 60-61, 68, 71, 75, 80, 86, 87, 93-95, 109, 112-115, 117-122, 129, 130-162, 164-194, 211, 220, 222, 225, 239, 247, 250, 263, 269, 273, 283, 321, 336, 337, 357, 363-364, 366, 381, 384, 388, 395, 410, 418-419, 425, 438, 460-461-463
saudade da Origem, 132, 461
saudade de Deus, 121, 232, 191, 225
saudade em Deus, 36-37, 41-42, 93, 140, 146, 167, 175-176, 178
saudade imanente, 38, 138, 154, 181
saudade transcendental, 111, 117, 168, 120
saudade transcendente, 29, 31-32, 38-39, 42, 175, 154
saudoso exílio, 7, 46, 96-97, 193, 345
segunda criação, 60, 70, 87, 89, 193, 463
sensação, 38-39, 59, 63, 65-66, 135, 200-202, 211, 213, 219, 227, 236, 238-239, 248-249, 252, 254, 257, 259, 261-263, 283, 300, 438, 444, 461, 466
sensação da Alegria, 461
sensação da Dor, 463
sensação da Graça, 39, 63, 115, 119, 121, 150, 160-161, 165, 172, 176, 202, 227, 248-249, 252, 257, 259, 260-263, 300, 466
sensação da liberdade, 193, 197, 219
sensação de Deus, 202, 207, 219
sensibilidade, 68, 76, 79, 150, 125, 285, 294, 304, 316, 341, 350, 390, 435, 452-453, 464

sensível, 33, 36, 47, 54, 64, 66-67, 69-70, 77-78, 85, 90-91, 93, 148, 176, 184, 213, 221, 225, 285, 291, 292, 296, 299, 301, 312, 316-317, 322-323, 326, 328-329, 331-332, 338, 340, 349, 350-351, 354, 358, 360-361, 364-365, 337-375, 477, 381, 383, 385, 393, 430, 432, 435-436, 438, 451, 455, 457

Ser, 8, 17-18, 21, 24, 25-37, 39, 41-45, 48-63, 65, 70, 74-75, 78-79, 93, 97, 99, 101, 103, 106, 113-114, 116-118, 120-121, 126-127, 131, 136-137, 140, 145-146, 153-155, 158, 160, 162, 164, 167-173, 175-177, 182-183, 187, 191, 197, 201-202, 204-309, 212, 214, 218, 221, 225-228, 230, 232-238, 242, 243, 253, 262, 268, 271, 275, 277, 279, 282, 288-289, 293, 295, 298, 300-303, 305-306, 309-314, 320, 324, 326-327, 329, 332-333, 335, 338, 345, 347-348, 350, 352-353, 356, 358, 365-366, 370-371, 378, 381-382, 389, 393, 406, 414, 434, 442, 448, 457-467

Ser supremo, 21, 221

símbolo, 37, 66, 70,-71, 73, 75-77, 79-81, 85, 102-103, 107, 151, 175, 193, 256, 301, 321, 365-366, 370, 474, 376-377, 398, 407, 428, 462

síntese, 24, 33, 39, 50-51, 59, 61, 63-64, 66-67, 72, 81, 86, 89, 95, 131-133, 169, 211, 236, 267-268, 271, 279, 283-285, 287-288, 291-292, 295, 340-341, 356, 450-452, 460, 464-466

social presença de Deus, 9, 52, 337

subjectivo, 25, 106, 112, 121, 150, 157, 218, 262,

sublime, 66, 68, 111, 139, 149, 201-202, 214, 289, 336, 344

substância, 42, 128, 132, 147, 169, 177, 237, 249, 293, 309, 345, 373, 389, 390, 412, 418

superabundância do Amor, 8, 47, 94, 134, 167, 218, 262

superação, 82, 156, 161, 164, 171, 239, 271, 277, 285, 304, 344, 357-358, 460

superacção, 78, 271-272, 286, 317

T

teísmo, 36, 113, 177, 279, 291, 404

teleologia, 169, 335

tempo, 18, 26, 30, 32, 34-36, 41-42, 44, 47-48, 68-70, 85, 89, 91-92, 95-97, 106, 108-109, 112, 116, 120, 124, 126, 131-132, 138, 140, 144, 146, 154, 160, 162, 166, 169, 171, 174-175, 179-180, 182, 193, 199, 209-210, 221, 231, 233, 235, 238, 241, 242, 256, 259, 260, 262, 268, 272, 274, 294, 306-307, 319, 328, 331, 341, 347, 358, 363-364, 367, 376, 378, 380-382, 386, 390, 392, 394-395, 397-398, 401-408, 412, 433, 435, 437-444, 468

tempo abstracto, 96, 105, 468

tempo aginástico, 194

tempo cronológico, 35, 144, 162

tempo da saudade, 35, 175

tempo escatológico, 336, 384, 439

tempo ginástico, 259

tempo kairológico, 32, 35, 41, 332

teologia, 73, 82, 172, 177, 198, 216, 226, 248, 254, 257, 259-260, 271, 287, 289, 290, 297, 306, 312, 326, 330, 340, 349, 364-367, 373, 418, 432, 464-465,

Todo, 9, 33, 46, 50, 52, 69, 76, 150, 166, 179, 181, 219, 227, 234, 254, 276, 282, 310, 313, 337, 344, 345, 354-355, 406, 409, 441, 445, 461

Transcendência, 17, 26-27, 30, 41, 49, 70, 72, 73, 80-81, 83, 89-91, 101, 107, 113, 115-116, 118-120, 126, 145-146, 149-151, 153-155, 165, 205, 213, 225, 227-229, 240, 245, 248, 252, 278, 285, 303, 307-308, 320, 332, 344, 407, 437, 454

transcendência de Deus, 49, 70, 107, 248, 278, 332, 407

transcendência imanente, 30, 161

transcendental, 8, 73, 11, 116-117, 120, 168, 213, 227, 245, 271, 287, 288, 291, 293, 296, 318, 372-373, 387

transcendente, 10, 26, 29-33, 37-38, 42, 50-52, 54, 60, 66, 74, 78-79, 93, 97, 104, 108, 112-113, 115, 120, 122, 126, 128, 130-133, 137-139, 142, 145-146, 153-154, 165, 170, 172, 175-176, 181-

182, 184-185, 191, 197, 199, 203, 205, 211-213, 218-219, 226, 229, 233, 236, 246-247, 250, 254, 256-258, 261, 267, 269-270, 272, 273, 276, 278, 281, 286-287, 290, 293-295, 297, 299-301, 304, 305-306, 312-314, 318, 321, 326, 327, 331, 349, 351, 360, 363, 365, 384, 389-390, 392, 404, 414, 423, 432, 439, 449, 453, 455, 470

transnatureza, 136

U

Unidade, 8, 10, 26, 32-33, 36, 39, 41, 48, 53, 60, 62-63, 64, 69-70, 75-77, 85-86, 91, 122-123, 126, 160, 181-183, 187-190, 193, 197, 199-201, 204, 206-209, 214, 216, 218-219, 225, 228, 230, 233, 242, 245-246, 302-303, 307, 309-310, 331, 338, 342-343, 345, 347, 352, 354, 357, 359, 361, 363-365, 366, 337, 390-391, 393, 410, 422, 428, 429, 451-452, 457, 462, 466

Unidade da convivência social, 53, 363, 366

Unidade divina originária, 75, 307, 354, 357, 365, 428

Unidade do Mistério do Amor, 122, 218, 390-391, 410

Unidade maternal, 64

Unidade original do Ser, 62, 218,-219

Universo, 7-9, 21, 25, 32, 35, 37-38, 45-47, 49, 51-52, 57-58, 64, 66-71, 75, 79, 81-82, 85-87, 90-94, 101-104, 111, 114-116, 121-124, 126-128, 130, 132, 134-140, 148-149, 151, 156-163, 165-170, 172, 176-178, 180-181, 183, 188, 190-191, 193, 195-206, 208-216, 219, 221, 223-225, 227, 239-241, 245, 248, 250, 254, 268, 273-279, 281, 285, 287, 294-295, 297, 299-303, 305-311, 313, 315, 320-321, 326-341, 343, 346-347, 351-354, 356, 358, 360-361, 374, 377, 379, 380, 383, 386, 377-389, 392, 395, 398, 402, 411, 419, 421-422, 424, 429, 434, 438, 445-446, 448, 452, 457, 459, 461-462, 468-470,

Uno, 42, 48, 65, 82, 179, 198, 306, 309, 393, 413

V

valores, 8, 48, 59, 89, 96, 204-209, 248, 269-270, 289, 291, 214, 267, 404, 462, 465

valores morais, 69, 96, 205, 207, 208, 291, 404, 462

valores espirituais, 218, 224, 270, 284

valores religiosos, 465, 291

verdade, 24, 26, 35, 37, 68, 71, 77-78, 81, 83-84, 88, 91, 96-98, 107, 112, 116, 187, 141-144, 148-151, 157, 160, 165, 170, 172, 175-176, 180, 185, 191, 211, 213, 216, 219, 222, 226, 228-232, 234-243, 245-246, 248-251, 253, 254-259, 262, 271, 273, 278, 281-283, 285-286, 289-290, 294-297, 299, 304, 312, 321, 324-325, 340, 346, 356-357, 358, 363, 373, 381, 382, 389, 392, 394, 396-397, 420, 424, 432, 435, 437, 446, 452, 456, 461, 465, 469-470

verdade absoluta, 296, 340, 242, 271

verdade amorosa, 91

verdade do Ser, 24, 80, 260

verdade revelada, 259

verdade total, 77, 255, 325, 452, 456

verdade última, 24

verdade vital, 299

verdades eternas, 409

virtudes morais, 54, 69, 449, 462

virtudes cívicas, 28, 209, 249

virtudes naturalistas, 436

visão aginástica, 8, 32, 37, 47, 111, 258, 263, 463, 468-469

visão ginástica, 7, 18, 32, 37, 39-41, 45, 48, 55, 62, 64, 70, 72, 75, 84, 96, 102, 111, 114, 121, 125, 128, 144, 164, 181, 185, 193, 199, 205, 204, 210-212, 224, 226-228, 233, 234, 239-242, 248-254, 257-258, 260-263, 331, 374, 398, 410-411, 460, 462, 466-469

visão mistérica, 17, 33, 40, 58, 72, 84, 112, 227, 242, 246-247, 249-252, 254-255, 260, 458-460, 468-469

visão mística, 459

vivência, 22-23, 25, 28, 30, 71, 73, 113, 153-154, 156, 168-173, 182, 184, 202, 254, 284, 289, 294, 306, 332, 338, 395, 397, 459

vivência da Dor, 182
vivência da incompletude, 28
vivência de ausência-presença, 30
vivência mística, 289
vivência pré-categorial, 71, 459
vivência saudosa, 113, 168-169, 254
vontade, 9, 17, 23, 25, 30-31, 33, 36, 39, 43, 51-52, 54, 60, 63, 66, 69, 77, 87, 96, 100-102, 113-115, 118, 122, 127-128, 130, 137, 148, 150, 152-153, 155, 163, 164-165, 169, 172, 175-177, 181, 188, 189, 194, 199, 203-205, 208-212, 217, 223, 225-226, 240, 267, 272, 275, 277, 278, 285-286, 294, 299, 303, 306, 310, 313-317, 324-3230, 336, 341, 347, 350, 353, 366, 365-366, 377-378, 381, 384, 385, 396-397, 403-405, 410-411, 414-415, 417, 421, 422, 424, 430, 435, 446, 449, 450, 452, 455
vontade de domínio, 39, 60, 76, 150, 185, 323, 423, 466
vontade de socorro, 69
vontade divina, 43, 51-52, 54, 66, 90-92, 101-102, 104, 115, 129, 163, 176-177, 203, 205, 210, 217, 223, 225, 315, 329, 330-331, 336, 377, 382, 405
vontade humana, 17, 114, 115, 122, 128, 130, 148, 162, 164, 181, 203, 204, 209, 211, 240, 315, 324, 381, 385, 409-411, 414, 420, 425
vontade moral, 278, 306, 334

Posfácio

1. Intelectual, filósofo, tribuno e mestre controverso, que, em vida, suscitou grandes admirações e não menores críticas ou oposições, Leonardo Coimbra (1883-1936) é reconhecido, hoje, como figura maior do pensamento filosófico português da primeira metade de novecentos e como mestre incomparável de mais de uma geração de filósofos, permanecendo viva e incitante a lição da sua obra e do seu pensamento.

Se foram os seus mais destacados discípulos – Sant'Anna Dionísio, José Marinho, Álvaro Ribeiro, Delfim Santos e António Dias de Magalhães – os primeiros a valorizar o seu legado filosófico, a enaltecer o seu magistério e a interpretar a sua filosofia, logo seguidos pelos pensadores da geração seguinte, reunidos em torno dos jornais *Acto* e *57* e da revista *Espiral* e congregados no movimento denominado de "filosofia portuguesa" (Afonso Botelho, António Quadros, Orlando Vitorino, António Telmo, Francisco Sotomayor, Pinharanda Gomes), cabe não esquecer o relevante papel que, no reconhecimento e na projecção da obra e do pensamento leonardinos, vieram a ter, depois, por um lado, a Faculdade de Filosofia de Braga e a Universidade Católica Portuguesa, de que hoje faz parte e, por outro, os movimentos que se reivindicam do legado cultural e especulativo da *Renascença Portuguesa*, como a *Nova Renascença* ou a *Nova Águia* ou, mais recentemente, várias universidades públicas, com especial destaque para as do Porto, de Lisboa e de Évora.

Neste amplo movimento de reconhecimento, estudo e divulgação da obra leonardina assume particular relevo o trabalho realizado pela Universidade Católica Portuguesa através da respectiva Sociedade Científica, do Centro de Estudos do Pensamento Português (CEPP), do seu Centro Regional do Porto, e do Centro de Estudos de Filosofia (CEFi), sediado em Lisboa.

Enquanto aquela, por ocasião do centenário do nascimento do filósofo, promoveu um importante colóquio sobre a sua obra, o segundo, um decénio depois, realizou um novo colóquio com o mesmo objetivo e levou a cabo a edição crítica de toda a obra leonardina, e o terceiro apoiou a investigação que veio a traduzir-se em dois estudos fundamentais acerca do autor de *A Alegria, a Dor e a Graça*: *A ontologia integral de Leonardo Coimbra. Ensaio sobre a intuição do Ser e a visão enigmática* (2003), de Manuel Cândido Pimentel, e *A teoria metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra. Sobre a razão mistérica e a redenção integral* (2011), de Samuel Dimas, que constituíram as teses de doutoramento desses dois investigadores.

2. Por razões editoriais, decidiu o doutor Samuel Dimas dividir a publicação do texto da sua tese em dois volumes autónomos mas complementares, o que intitulou *A metafísica da experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, dado à estampa em 2012, e o que constitui a presente publicação, que, como aqui se informa, corresponde às duas últimas partes da referida tese.

Porque se trata de uma obra pensada e escrita como um todo unitário e coerente, natural seria que alguns dos conceitos com que o autor trabalha tenham sido objecto de mais completa definição e mais acabado tratamento no volume anterior, designadamente o de *razão mistérica*, nuclear não só na hermenêutica do pensamento leonardino que Samuel Dimas propõe como na sua própria e pessoal reflexão, em que se combinam, fecundamente, a perspectiva teológica da sua inicial formação universitária e a filosófica do seu ulterior percurso intelectual.

O que acaba de escrever-se não significa, no entanto, que o presente volume não possa ler-se e inteligir-se autonomamente, pois o autor tem o louvável cuidado de esclarecer o sentido dos conceitos hermenêuticos com que labora, garantindo, assim, a autonomia deste seu novo livro, que confirma a sua qualidade de compreensivo e subtil intérprete, bem como o rigor e a clareza da sua exposição, servida por uma prosa rica, de elegante recorte literário e abundante imagética poética, qualidades reveladas já no estudo sobre *A intuição de Deus em Fernando Pessoa* (1998) e no notável volume de ensaios *Deus, o homem e a simbólica do real. Estudos sobre metafísica contemporânea* (2009), que marcam, de forma significativa, o trânsito da sua inicial preocupação teológica para a sua atual demanda filosófica, a qual, no entanto, não renega aquela mas a integra, em dinâmica complementaridade, como o presente volume exemplarmente revela.

3. Havendo tratado, na obra anterior (correspondente às três primeiras partes da sua tese de doutoramento), de identificar os estádios do progresso do pensamento e da superação, que nele se processa, da antinomia entre a razão e a experiência, da razão mística à razão mistérica, da razão formal abstrata à razão experimental (Parte I), para, em seguida, estudar a actividade dialéctica do pensamento criacionista leonardino e a metafísica da experiência em que vem a concluir-se (Parte II), bem como o que designou por "níveis heterogéneos da consciência e as suas experiências secundárias progressivas" (Parte III), Samuel Dimas ocupa-se, no presente volume, de dois aspectos essenciais do pensamento do filósofo portuense, a partir do conceito, nele nuclear, de

experiência: *a experiência metafísica da saudade* (Parte I) e *a experiência metafísico-religiosa do mistério e a redenção integral* (Parte II).

Tal como acontecia já no volume anterior (ou nas três primeiras partes da obra), o atento e compreensivo hermeneuta do pensamento especulativo leonardino, com o qual mantém uma relação de evidente grande empatia intelectual, não se restringe à obra do mestre portuense, alargando a sua perspectiva, de modo a pô-lo em diálogo, ora convergente ora crítico e divergente, não só com o mais significativo pensamento luso-galaico contemporâneo, de Amorim Viana a Afonso Botelho, de Bruno a Pascoaes, de Antero a Marinho, de Álvaro Ribeiro a Eduardo Abranches de Soveral de Ramón Piñeiro a Torres Queiruga, de António Dias de Magalhães a Manuel Cândido Pimentel, como ainda com autores como Karl Rahner e Bernard Lonergan, a quem dedicara inteligentes e inovadores estudos no volume *Deus, o homem e a simbólica do real*, atrás referido.

Por outro lado, em ambas as partes por que se distribui o presente volume, como ocorria já na obra anterior mas agora, porventura, com maior e mais vivida intensidade, a interpretação do pensamento filosófico do autor de *A Razão experimental* abre, frequentemente, caminho à expressão do pensamento do seu intérprete sobre as duas questões metafísica e metafísico-religiosa aqui objeto de demorada e reflectida análise hermenêutica.

Com efeito, na primeira parte do estudo, talvez a mais interessante e original deste livro, Samuel Dimas vai dialogando com o filósofo criacionista sobre o sentido ou a dimensão metafísica do sentimento saudoso, bem como com a filosofia da saudade de Manuel Cândido Pimentel, desenvolvendo do mesmo passo, de forma, por vezes velada mas nem por isso menos perceptivel ou reconhecível, a sua própria metafísica da saudade ou o que designa por "saudade metafísica do mistério", e cuja matriz é a relação que o autor estabelece entre o sentimento saudoso e a dialéctica da Alegria, a Dor e a Graça, sustentando que, para o autor de *O pensamento criacionista*, no plano metafísico, a saudade se concretiza e efectiva "na mediação entre as experiências noético-emocionais da Dor e da Alegria, apenas se satisfazendo na esperança futurante da Graça", pois, "na realidade temporal da vida dolorosa da existência mortal, o homem sente saudade da Vida eterna de Deus", só se satisfazendo plenamente este seu desejo saudoso "com o regresso à Vida feliz do Amor originário na Graça gloriosa do Paraíso Celestial".

É esta compreensão da saudade que permite ao autor não só estabelecer uma intrínseca e substantiva relação entre a saudade e o mistério como considerar o Mistério como o vero objeto da saudade.

Com efeito, sustenta aqui Samuel Dimas que aquele estado espiritual da vida celeste para que aponta a saudade vem a ser algo que, na vida terrestre, pode ser prefigurado pelo mesmo sentimento saudoso, o qual actua, duplamente, na consciência, como presença pré-tética da acção redentora divina na história do mundo criado e como presença reflexiva da acção escatológica de Deus por meio "do Mistério pessoal da Revelação". Deste modo, para o nosso autor, "a presença saudosa do Mistério" vem a dever-se "à própria essencialidade dinâmica e criadora" de Deus e não ao carácter contingente do humano saber, porquanto o ser divino não é um enigma que possa vir a ser decifrado mas constitui um "Mistério que na espessura afectiva da sua acção saudosa perpetua as relações inauditas e inventivas da alteridade".

4. Iniciando a sua análise do sentimento saudoso pelo domínio psicológico e fenomenológico, atendendo, de modo particular, ao pensamento de dois filósofos galegos contemporâneos, Ramón Piñeiro e Andrés Torres Queiruga, adverte Samuel Dimas, fazendo sua a posição leonardina, que a dimensão emocional da consciência não esgota a revelação da verdade ontológica, visto que entre as noções puras de sentimento, intuição, experiência e razão há uma união indissociável e uma correlação dialéctica. Por outro lado, recusa, igualmente, que a saudade possa ser concebida, unicamente, como um sentimento da finitude, que exprime a incompletude e a insatisfação das criaturas, sustentando que ela só emerge à consciência, pelas suas manifestações concretas e particulares, numa tensão entre a alegria e a dor, a angústia e a esperança, tanto na "espontaneidade da vida psicológica e espiritual" como "na mediaticidade da vida reflexiva", o mesmo é dizer que tal emergência tanto pode revestir uma mera dimensão psicológica, antropológica e imanente como uma mais alta dimensão metafísica, ontológica e transcendente. No primeiro caso, virá a situar-se ou a circunscrever-se ao nível categorial do mero desejo de posse de entes, estados ou situações que se vão tornando ausentes no espaço ou distantes no tempo, enquanto que, no segundo se alcandora ao plano ontológico da lembrança da Pátria divina com o desejo de regresso, apresentando-se como abertura absoluta à transcendência que a fundamenta e move, mas que nenhuma realização limitada e relativa logra satisfazer.

Será, por isso, que na interpretação que Samuel Dimas dá ao pensamento leonardino, apenas a dialéctica da Alegria, da Dor e da Graça poderá ser adequado e integral fundamento da ontologia da saudade, abrindo-a à sua dimensão mistérica metafísico-religiosa, e dar suficiente resposta às grandes interrogações que, a seu respeito, se levantam, como as referentes às formas

de temporalidade que lhe são próprias ou à natureza do tempo saudoso ou aos sujeitos e ao objeto da saudade.

5. Quanto à primeira destas decisivas interrogações, pensa o autor, interpretando o pensamento leonardino, que a consciência saudosa transcende a ordem do tempo, pois, para além da lembrança da Alegria originária, acompanhada ou fundida com o desejo de regresso a essa Origem da primeira unidade ontológica, ela é, também e acima de tudo " o próprio sentimento redentor da Criação que deseja perpetuar os seres na universal relação de Amor", aqui se revelando a sua essencial dimensão cósmica e não só limitadamente antropológica. Daí, igualmente, a sua radical e substantiva relação com o Mistério da "incomensurável Presença" que nela se revela.

Esta a razão por que se deverá entender que "a saudade não significa *deficiência*, que emerge na separação ou cisão que deu origem ao tempo e ao mundo visível, mas significa a *eficiência* da Presença divina, que na incondicionalidade do Amor supremo, preserva a eterna reciprocidade do uno e do múltiplo, do Criador e das criaturas, numa sede de fraterna comunhão que se sacia perpetuamente".

Deste modo, para Samuel Dimas, a saudade, em vez de se reduzir ao sentimento da humana plenitude, deverá ser concebida e pensada como o sentimento da presença cósmica de Deus, o que explica que nela se verifique a transcensão ou a anulação do tempo cronológico e a antecipação do tempo *kairológico*, em que ocorrerá "a recapitulação de todo o Universo na Glória de Deus, com a ressurreição dos mortos e a espiritualização dos corpos na realidade misteriosa da Parusia", revelando-se, assim, o tempo saudoso como "prolongamento da eternidade".

Por outro lado, neste modo de pensar a saudade, a Alegria representará "a experiência imediata do Ser pleno", enquanto a Dor virá a representar a experiência dessa "Unidade fragmentada e dispersa na ignorância e no mal da condição finita" e a Graça se configurará como a reconquista dessa mesma unidade originária, conferindo um novo sentido à Alegria, não já unicamente "imediata e atemática, mas também dramaticamente conquistada em esforço e mérito", na liberdade das experiências do pensamento e da actividade moral. Será, precisamente, esta actividade do pensamento que, para Samuel Dimas, corresponderá ao que designa por *razão mistérica*, segundo a qual, no modo como interpreta a cosmologia de Leonardo Coimbra, a Graça da Glória eterna virá a significar "o regresso à Origem da Alegria na relação espiritual das consciências com Deus", a qual prefigurará, simbolicamente, "a plenitude escatoló-

gica da vida eterna", que apenas na misteriosa ressurreição universal ou integral do Juízo final virá a consumar-se.

6. O modo como o subtil e rigoroso hermeneuta que é Samuel Dimas compreende o sentido do pensar leonardino quanto à dimensão ou à natureza substantivamente metafísica e cósmica da saudade e a funda relação com o cristianismo que nela vislumbramos abre, naturalmente, pertinente caminho ao tratamento da forma, como, na filosofia criacionista, a experiência metafísica se conclui em experiência religiosa do mistério e vem a articular-se com a imortalidade integral da pessoa e com a redenção integral do universo na glória eterna do Paraíso Celestial, matéria que constitui o objeto da II parte desta obra.

Parte aqui o autor do reconhecimento de que, para Leonardo Coimbra, a consideração da experiência-síntese religiosa do cristianismo coloca o diálogo entre a fé e a razão no âmbito de um discurso analógico, simultaneamente, filosófico e teológico, que, longe de contrariar a luz natural da razão, a penetra da liberdade e sabedoria divinas, do mesmo passo que, nesse discurso, a razão parte da realidade e a assume na sua integralidade antropológica e cosmológica, vendo-a como "possível expressão simbólica do divino Mistério inefável e transcendente".

Lembra ainda Samuel Dimas que, na filosofia leonardina, Deus é concebido numa relação de convivência com a pluralidade dos entes e dos mundos e, partindo da analogia da relação das consciências com a Consciência, compreende a verdade do Universo como uma interiorização, nela procurando explicar a comunicação entre a mónada e o problema ou mistério do mal. Daí que, para a razão criacionista, a um tempo dialéctica e cósmica, a ascensão das mónadas até ao ser divino signifique o "acesso ao infinito Amor de companhia e progresso, na verdade do reencontro harmonioso e pleno do pensamento, e na realidade do inventivo amor de que as almas e o mundo se alimentam", como escreve Samuel Dimas.

Efectivamente, no pensamento do autor de *O homem às mãos com o destino*, os entes sem Deus, perder-se-iam na exterioridade, assim como Deus, sem os entes, quedaria remetido a um estado de Solidão sem Amor, do que decorreria que, unicamente, a coexistência entre a bondade e a perfeição de Deus e a finitude das criaturas poderá explicar um mundo em que há manifestações de harmonia e beleza, de maldade e sofrimento. Na sua contínua relação criadora com o mundo, para Leonardo, Deus é, simultaneamente, transcendente e imanente, "uma presença que é paradoxal ausência".

Aqui radicaria, para Samuel Dimas, o modo como o filósofo criacionista entende a unidade da experiência religiosa com a experiência metafísica, a qual resulta da actividade da consciência na busca de conhecimento da realidade última do Universo, "cuja apreensão absoluta não é possível na actual condição humana, mas cuja razoabilidade de sentido vai aumentando na fecunda e dinâmica unidade da relação entre a razão e a fé".

É a esta luz que o autor considera, detida e profundamente, a forma como Leonardo pensa e explica o milagre e a realidade do mal, bem como resolve o que denomina "os enigmas da Queda, do Mal e da Morte", por via da reintegração da realidade temporal na presença social de Deus.

7. A parte final deste estudo é dedicada à interpretação do modo como o filósofo criacionista pensa o problema da imortalidade integral da pessoa e a redenção integral do Universo criado.

Na interpretação que dele aqui nos propõe Samuel Dimas, o pensamento leonardino sustentará que a noção de Paraíso Celestial a que se refere a escatologia cristã não se identifica com o regresso da criação sensível à origem da sua Luz espiritual ou com o retorno ao paraíso primordial, vendo-a antes, como espiritualização da matéria e resgate universal de todos os seres criados, assim como compreenderá a morte como o Fim que, pela acção da Graça, "reintegra o homem na Vida plena da eternidade" e em que a sua existência se consuma num destino sobrenatural.

De igual modo, para Leonardo, a imortalidade não se restringe ao elemento espiritual do homem ou do composto humano, mas abrange a integralidade da sua pessoa, traduzindo-se numa espiritualização do seu corpo material e, consequentemente, numa imortalidade integral do seu ser pessoal. Por outro lado, para o pensamento criacionista do filósofo portuense, acompanhado aqui pelo seu intérprete, não seria admissível a perdição eterna ou o desaparecimento no Nada de nenhum dos seres criados, o que significaria, então, que a redenção seria universal, não deixando de fora nenhum aspecto da amorosa criação divina.

Advertia, contudo, Leonardo que a redenção universal de toda a criação, o regresso à unidade da origem não deve entender-se como " uma absorção do plural no Uno, mas como uma gloriosa coexistência ou comunhão" em que os homens estarão eternamente vivos em todas as dimensões da sua existência, por via da espiritualização do elemento corpóreo da sua pessoa, nele se realizando, em pleno acabamento a reconciliação final entre matéria e espírito.

O pensamento escatológico leonardino conduz, assim, naturalmente à recusa da possibilidade de que alguma coisa venha a perder-se no nada e de que alguns homens venham a ser condenados à perdição eterna, já que nem uma nem outra seriam conciliáveis com a "noção de redenção integral da criação no Amor infinito da relação originária", como escreve Samuel Dimas.

Em diálogo com Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Álvaro Ribeiro, bem como com teólogos como Karl Rahner, Teilhard de Chardin e Joseph Ratzinguer, o autor nota que, para " Leonardo, a colaboração entre os homens e Deus na acção redentora não admite que o mal e a morte possam prevalecer sobre o bem e a vida do Amor de Deus", pois a dor e o mal se revelam "relativos e impotentes perante a força do Amor divino que tudo atrai a si e transfigura, anulando a possibilidade do Nada e a possibilidade de um estado ausente da sua Graça".

Deste modo, no pensamento leonardino, o mal apresenta-se como não substancial, como o resultado da acção livre do homem que recusa as solicitações do divino amor omnipresente na eterna acção criadora de Deus, o que não poderá deixar de significar que a ideia de um inferno eterno ou da aniquilação do homem pecador envolveria, necessariamente, a ideia de que Deus poderia renegar a sua criação ou coexistir com uma realidade eternamente má.

Assim, na interpretação que aqui desenvolve Samuel Dimas, a escatologia da saudade criacionista imporia a conclusão de que "a aplicação da misericordiosa justiça divina a toda a Humanidade significará a salvação universal". De igual modo, a saudade como desejo de regresso à comunhão original do amor divino deveria entender-se, não como saudade do Paraíso perdido, passado e inerte, mas como saudade do "Paraíso futuro das novas e inefáveis relações de maior liberdade e mais plena fraternidade".

Páscoa, 2013

António Braz Teixeira