

## CAPÍTULO SEXTO

### A SAUDADE DE DEUS E A REDENÇÃO DO MAL NO IDEO- REALISMO DO CRIACIONISMO TEÍSTA

#### 6.1. Criação, Queda e Redenção na monadologia teísta de Leonardo Coimbra

*Samuel Dimas*

##### 6.1.1. Introdução: a metafísica da Criação e da Queda encerra uma gnose cristã?

Não podemos deixar de iniciar a reflexão sobre a noção de redenção escatológica em Leonardo Coimbra sem esclarecer por que razão este autor está situado no domínio de uma metafísica teísta da criação, embora o seu pensamento se fundamente na noção gnóstica de queda e na noção grega neoplatónica de regresso das almas à sua condição de preexistência divina. Recordamos que uma das críticas que a reflexão filosófico-teológica contemporânea faz à metafísica cristã medieval é a de se ter deixado contaminar pela gnose maniqueísta, dando mais valor ao aspeto negativo da queda e do pecado, com a necessidade de remissão e redenção do homem e do mundo, do que ao aspeto positivo da manifestação e desenvolvimento desse Mundo como projeto amoroso de Deus em dinamismo evolutivo de completude até à plenitude escatológica. A consequência desta opção gnóstica tem a sua manifestação mais contraditória na solução para o problema do mal, que inclui a necessidade de se admitir de forma maniqueísta a coexistência eterna do mal e do bem sob a imagética das noções definitivas de céu e inferno. Várias questões se impõem.

Poderemos identificar na filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, que recusa a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, a perspetiva dualista da gnose cristã de oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível e de libertação da alma do cárcere do corpo para a condição preexistente anterior à queda? Ou encontraremos uma perspetiva redentora por via de uma restauração integral da Criação à maneira da apocatástase de

Orígenes, que não significa uma fuga do mundo, mas sim a consumação do próprio mundo na eternidade divina? Ou será que a sua metafísica redentora se fundamenta numa noção de completude, que não se dá na *visio beatífica* e na consumação sobrenatural escatológica após a morte, pela Graça, mas que se dá pela restauração do próprio mundo, por via do dinamismo imanente do progresso histórico e científico, à maneira das utopias gnósticas da Modernidade de Thomas More, Comte, Condorcet e Marx, desenvolvidas a partir da especulação das idades do mundo do monge medieval Joaquim da Flora<sup>483</sup>?

Em Leonardo Coimbra há uma gnose pagã, há uma gnose helénico-cristã, há uma gnose messiânico-positivista, ou há uma superação da gnose com uma posição crítica explícita contra as formas sistemáticas dualistas ou monistas de pensar, que violentam e distorcem o ser ao conceberem a utopia da imanentização do *eschaton* na história? Haverá em Leonardo Coimbra a necessidade de redivinização do mundo pela perspectiva monista de obter um domínio sobre o conhecimento da transcendência que supere o conhecimento proporcionado pela *cognitio fidei*, à maneira da gnose intelectual de Hegel e Schelling, ou à maneira emocional de conceber a presença divina na alma humana dos sectários paracéticos, ou ainda à maneira volitiva da redenção ativista da sociedade dos revolucionários Comte e Marx?

Leonardo Coimbra substitui a noção de transcendência da fé cristã por essas formas imanentes de participação na essência divina que constituem o núcleo da escatologia imanentista, ou preserva a noção de alteridade do Mistério de Deus que se revela como Excesso e cujo conhecimento não é de perfeita adequação mas de misteriosa inadequação, exigindo o recurso à revelação da fé e à razão poética metafísica? A direção da sua teoria da criação e da redenção é para o trabalho místico de auto-salvação rumo à criação do paraíso terrestre, saciando a saudade do paraíso original perdido, ou é para a colaboração no ato contínuo de criação divina que em relação à condição existencial da humanidade tem a sua consumação na realidade escatológica do Paraíso futuro da vida celestial?

### 6.1.2. A superação do gnosticismo pelas teorias da dupla criação e da redenção escatológica integral

Na verdade, a filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra contém alguns aspetos que podem ser associados ao pensamento gnóstico e que se enquadram na teoria geral da metafísica da saudade desenvolvida por autores como Teixeira de Pascoaes. O aspeto mais significativo é o da recusa da noção judaico-cristã de criação *ex-nihilo* e a adoção da teoria platónica da pré-existência das almas, da sua queda no mundo sensível e da ânsia ou

<sup>483</sup> Cf. Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, pp. 94-100.

saudade de regresso à origem. Leonardo não compreende Deus criador em solidão sem as suas criaturas, embora considere que isso acontece, não por carência ou necessidade, mas por superabundância do seu eterno e comunicativo Amor<sup>484</sup>. Em diálogo com Miguel de Unanimo, Leonardo Coimbra afirma que o homem, na sua luta com o destino, vive para conquistar o mérito da própria liberdade e receber o excesso do Infinito e, por isso, sob as mais diversas vestes culturais tem fome de Ser, num sentimento saudoso do lar em que morou com Deus, o que não permite que se perca definitivamente no sem sentido:

No coração, uma edénica saudade que o não deixa, uma como que bússola, que desorientada e tonta, só se revela pelos sobressaltos da sua inquietação, mas, sob a rede emaranhada das suas mitologias defensivas, o calor e a brasa sumida mas quente ainda dum lar onde Deus morou. O monoteísmo de todas as culturas primitivas vive sob a densa floresta das suas desgraças posteriores.<sup>485</sup>

Pela recusa da noção cristã de criação *ex-nihilo*, o seu amigo Teixeira de Pascoaes vai seguir a teoria gnóstica cosmológica da redenção desenvolvida a partir da estrutura neoplatónica e hegeliana circular do movimento do Espírito, em que na Origem imaterial é Deus ainda em si (Paraíso), depois a Criação da materialidade corresponde ao Deus ou Ser fora de si em movimento para si (expulsão do Paraíso) e finalmente, no terceiro momento, Deus ou o Ser novamente em si (regresso ao Paraíso)<sup>486</sup>. Nesta metafísica panteísta da degradação, a natureza é concebida como Deus decaído, pelo que a dor do mundo é a dor do próprio Deus que de si se lembra e a si se procura, ansiando a redenção. Pela cisão, o estado imaterial inicial do ser da ordem da pré-existência e da possibilidade (Subnatural) dá origem à condição existencial do estado encarnado do ser revestido de matéria em vias de espiritualização desdobrando-se da mera existência em vida (Natureza), terminando com o estado espiritual final do divino consigo, reencontrado na ordem misteriosa do inominado (Sobrenatural)<sup>487</sup>.

Assumindo com Jean Jaurès a unidade do Ser e a noção de que toda a realidade é constituída pelo espírito<sup>488</sup>, contra a cisão ontológica kantiana do númeno e do fenómeno e contra o positivismo materialista, Leonardo Coimbra partilha com Pascoaes esta metafísica grega de queda e do regresso ao Bem da Origem, mas recusa as perspetivas panteístas e introduz os

<sup>484</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, 204 [93].

<sup>485</sup> *Idem*, «Acção e Pensamento», in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 307.

<sup>486</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

<sup>487</sup> Cf. *idem*, *Santo Agostinho*, Porto: Livraria Civilização, 1945, p. 45.

<sup>488</sup> Cf. Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1902, p. 9.

elementos cristãos da ação criadora de Deus e do contínuo desenvolvimento do Mundo para a plenitude relacional do Mistério pleno da Vida: «E o grande Mistério é a Vida, que o homem sente em si, atravessando-o sem se deter e sempre fugindo às solitações dos seus afagos sedutores. (...) As religiões são o grito de socorro da vida que passa à Vida que perdura»<sup>489</sup>. Esse desenvolvimento inclui a vontade das consciências e culmina na redenção do pecado e da morte pela graciosa ação misericórdia do Ato Criador através da encarnação de Cristo, o Verbo da Vida. A noção de pecado deve-se à noção cristã de vontade livre do homem que é autónomo e não um instrumento de arbitrarias forças divinas: «Com a organização do cristianismo todos os resíduos de liberdade se condensam na liberdade criadora de Deus e sua livre misericórdia na vinda de Jesus para sinal e guia da Redenção. // O cristianismo é um grande movimento de liberdade, falando a cada alma, em cada uma pondo um *singular e eterno* valor»<sup>490</sup>.

Por isso, a redenção não é um retorno ao mesmo do passado, no sentido de um regresso necessário e imanente de toda a realidade criada e plural à unidade espiritual e indiferenciada da Origem, nem se trata do regresso da condição finita do pecado e da morte ao mesmo das relações preexistentes e puramente espirituais das consciências com Deus-Consciência, mas trata-se de um regresso ao estado escatológico do Paraíso futuro que engloba o projeto da criação da realidade corpórea material das cores e dos cheiros, dos sabores e dos sons, em que, como refere Eduardo Abranches de Soveral, nessa vida futura permanecerão as raízes que nos prendem à natureza, e continuaremos a ver as cores do arco-íris e a sentir o perfume das violetas, mas já sem estarmos sujeitos às necessidades materiais<sup>491</sup>. Na verdade, o platonismo de Leonardo Coimbra é batizado, pelo que a harmonia divina a que a alma anseia regressar não é a Ideia das ideias, mas é o Deus pessoal e vivo que salvou os homens e através destes a matéria: «O Ideal é uma vida, essa vida é a verdade porque é o amor e é o amor porque é a verdade e a vida. O Ideal nem é uma meta inacessível, nem o caminho de um esforço insuficiente; mas uma Pessoa, um coração, um amor, a própria Caridade criadora e redentora»<sup>492</sup>.

Estas referências cristãs de Leonardo Coimbra e de Soveral à espiritualização da realidade corpórea na plenitude escatológica do Paraíso celestial representam de forma paradigmática a perspectiva da filosofia portuguesa contemporânea que se opõe ao pensamento gnóstico dualista, que, na linha

<sup>489</sup> *Idem*, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 320-321.

<sup>490</sup> Leonardo Coimbra, «A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *Obras Completas*, Vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 28.

<sup>491</sup> Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Ensaio Sobre a Sexualidade», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos* (Lisboa, INCM, 2002), 123.

<sup>492</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 38 [25].

dos gregos do Areópago que não compreenderam as palavras de São Paulo sobre um Deus que se fez homem e ressuscitou dos mortos em corpo e alma, sempre reduziu a salvação do homem à libertação da alma do cárcere do corpo, ou então, sempre concebeu a redenção como o regresso da pluralidade da criação à unidade indiferenciada e abstrata do Princípio Absoluto. Citando São Paulo, afirma o filósofo criacionista: «Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade»<sup>493</sup>. Para estes metafísicos, a Origem é a Relação, pelo que o fim significa a plenitude dessa relação numa fraternidade universal que preserva a identidade pessoal de cada criatura, única aos olhos do Criador, sem as contingências do sofrimento, do mal e da morte. A partir do acontecimento da encarnação e da ressurreição de Cristo, podemos afirmar que a Parusia não é a libertação do desterro da vida sensível para mundo inteligível em que se dá a contemplação e a extinção na fusão nirvânica, mas é a participação na Vida plena e integral do conhecimento, da experiência, da vontade e do amor, num crescimento infinito que inclui a realidade material: «(...) não há mais matéria rebelde e despida de toda a *ideia* ou fuscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto, destino transcendente»<sup>494</sup>.

Mas como admitir esta relação autónoma e diferenciada entre o humano e o divino no movimento histórico que tende para a plenitude da origem divina, de que tudo provem, não de forma necessária e panteísta, mas pela ação do esforço e do mérito na liberdade e na vontade, num pensamento que se mantém no plano platónico de uma realidade pré-existente e no plano gnóstico de uma queda que deu origem à realidade corpórea e sensível? Leonardo Coimbra vai seguir uma posição muito semelhante à solução proposta na patrística pela escola de Alexandria de Orígenes, que concebe a redenção como o movimento de regresso à condição preexistente do homem criado em corpo espiritual à imagem de Deus e que deve chegar à sua semelhança por via da liberdade<sup>495</sup>. Nesta linha, considera Leonardo Coimbra que o homem foi criado em natureza para se fazer em liberdade e isso constitui a sua ilimitação ou indeterminação, embora isso não signifique infinitude: «O homem é espiritual e livre, e de aí as suas possibilidades indefinidas no erro ou na verdade, no bem ou no mal, no acordo ou desacordo do seu querer com as articulações originárias de todo o Universo»<sup>496</sup>.

Para Orígenes, tal como para Leonardo Coimbra, a queda deveu-se ao mau uso da liberdade que levou ao afastamento das almas da comunhão originária da vida em Deus e à aproximação da realidade material, dando-se o aumento

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 39 [25].

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 53 [45].

<sup>495</sup> Cf. Orígenes, *Traité des Principes / Peri Archon*, trad. Marguerite Harl, Tournhout, Brepols, 1976, I, 6, 4.

<sup>496</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 41 [29].

do corpo e a reprodução sexuada. Sem poder atribuir a Deus a instauração dessa realidade maligna e fazendo uso da linguagem mítica da época, explica o filósofo de Alexandria que essa separação aconteceu por via da sedução da serpente em que se transformou um dos príncipes dos anjos que caíra antes do homem. Assim, a obra redentora do Logos consiste em proporcionar o regresso universal à origem divina por via da ressurreição corpórea e da espiritualização da matéria<sup>497</sup>. De forma distinta de Bergson que estabelece a relação entre o corpo e a alma na noção de *vida*, que progride, ergue-se e amplifica-se, por contraposição com a *matéria*, que tomba e degrada-se no tempo<sup>498</sup>, Leonardo Coimbra defende sem equívocos a «espiritualização da matéria», recorrendo à noção de «redenção universal» como atividade em que tudo será retomado no esforço ascensional da consciência e reconfigurado na realidade gloriosa dos mundos espirituais e da social pluralidade das almas amantes e divinizadas:

Mas então terá a matéria de reacordar para o espírito e teremos uma redenção universal em que só existirão mundos espirituais. // Tudo quanto é cinza de Consciência espalhada no espaço, desde as galáxias remotas e astros da vida láctea até à lama que pisamos e ao átomo que pressentimos irá ao calor duma nova combustão reacendida em vivo lume de alma? // Foi a matéria e a vida orgânica um episódio da grande experiência das almas e nada será retomado no esforço ascensional das consciências?<sup>499</sup>

Esta valorização da corporeidade é recolhida da filosofia patrística oriental de autores como Orígenes, para quem, na origem o homem é criado por Deus, não sem corpo, como defendiam as teorias platónicas da coexistência eterna das almas com o seu criador, seguidas depois pelos dualismos gnósticos que veem no corpo uma realidade maligna, mas com um corpo espiritual à imagem de Deus<sup>500</sup>. Mas a determinado momento, o homem renuncia à vida de comunhão espiritual com Deus, é atraído pela vida sensível e o seu corpo adquire materialidade com tudo o que isso implica de finitude, mal e sofrimento. Se tivesse usado bem a liberdade na verdade e no bem, o homem continuaria a viver em plena harmonia numa vida sobrenatural perfeita de conhecimento e amor e não teria sofrido esta queda ou afastamento de Deus: «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.

<sup>497</sup> Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, III, 6, 1.

<sup>498</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, II parte: Lisboa, INCM, 1994, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 603 [209].

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 610 [232].

<sup>500</sup> Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, I, 6, 4.

Este o significado do *pecado original*»<sup>501</sup>. Através da participação no projeto redentor de Cristo ressuscitado, o homem tem a possibilidade de «regressar» à vida paradisíaca do Reino de Deus perdido.

Como podemos verificar através da sua obra *Jesus*, editada em 1923, Leonardo Coimbra vai adotar esta solução origenista de um estado preexistente e sobrenatural do homem junto de Deus na vida paradisíaca dos corpos espirituais, apresentando o triádico movimento cósmico de Criação, Queda e Redenção como uma estrutura ontológica. No princípio, antes da Queda, 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 Deus»<sup>502</sup>. Os diversos mundos existiam pela eterna ação criadora de Deus e tinham uma realidade corpórea espiritual: «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»<sup>503</sup>. Na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, já de 1935, Leonardo sublinha que esta queda não corresponde ao desterro platónico do mundo inteligível para o mundo sensível, mas do mundo edénico, que já era corpóreo, para o mundo da prova, do trabalho, da dor e da morte<sup>504</sup>.

Esta noção da unidade essencial e indissolúvel entre alma e o corpo é reforçada por Leonardo Coimbra no seu diálogo com Leibniz que, na sua monadologia, partilha com Orígenes a ideia de que só Deus é espírito puro, recusando a solução escolástica das almas separadas e recusando a visão tradicional da ressurreição universal como meio de restabelecer a união perdida entre as almas e os corpos no momento da ressurreição particular. Para tal, concebe esta correspondência entre a alma (entelequia ou princípio ativo) e o corpo (matéria passiva) através do sistema da *harmonia pré-estabelecida*<sup>505</sup>, numa unidade de mútua influência que é metafísica e que não altera os fenómenos<sup>506</sup>.

Recusando a noção estoica de uma alma universal de que as almas seriam parcelas e recusando o monismo substancial de Espinosa, afirma a existência em toda a natureza de substâncias individuais simples ou mónadas (sem extensão), que são imortais e independentes umas das outras, que são imagem e reflexo do todo superior de acordo com a perspetiva diferenciada de uma

<sup>501</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 43 [31].

<sup>502</sup> *Idem*, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923), in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 255 [9].

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 255 [7-8].

<sup>504</sup> Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 43 [32].

<sup>505</sup> Cf. G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pref., § n.º 29, in *Die philosophischen schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.

<sup>506</sup> Cf. *ibidem*, pref., § n.º 33.

determinada visão, que são dependentes de Deus e que nunca são completamente separadas de um corpo orgânico:<sup>507</sup>

(...) toda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, que cada uma exprime à suma maneira....(...) Assim, o universo é de algum modo multiplicado tantas vezes quantas as substâncias existentes, e a glória de Deus é igualmente redobrada por outras tantas representações todas diferentes da sua obra.<sup>508</sup>

Mas, por outro lado, recusando a noção platónica e origenista da *pré-existência das almas* no mundo espiritual e da sua condenação à prisão do corpo pelo facto de terem pecado, bem como recusando a noção augustiniana *traducionista da geração das almas* a partir das almas dos seus progenitores, Leibniz defende a noção de *criação das almas*<sup>509</sup>. Não há um mundo espiritual pré-existente anterior ao mundo material, como defendem Orígenes e Leonardo Coimbra, mas há um mundo idealmente concebido antes de ser existencialmente criado, tal como defendem São Máximo Confessor e Santo Agostinho. A criação do Mundo é feita por escolha divina, segundo o modelo da harmonia pré-estabelecida, da possibilidade lógica e da necessidade hipotética. Toda a substância transporta o carácter da sabedoria divina, mas as substâncias inteligentes ou almas espirituais exprimem melhor a essência, pensamento e vontade de Deus<sup>510</sup>, porque são pessoas e têm memória daquilo que são<sup>511</sup>.

Mas como conciliar a noção de criação das almas com a noção de pecado original enquanto herança dos antepassados? Considera Leibniz que as almas existiram desde o princípio das coisas com os gérmes da criação nos antepassados de Adão, mas existiram no estado puramente sensitivo ou animal e apenas se elevaram à condição racional com a geração do embrião humano, por uma intervenção extraordinária da divindade a que o autor dá o nome de *transcrição*<sup>512</sup>. Ora, o mundo edénico corpóreo sujeito à queda, de que nos fala Leonardo Coimbra, não é o mundo das almas corpóreas na condição de um paraíso terreno que nunca existiu, mas é o mundo pré-existente da primeira criação de Orígenes criticado por Leibniz, e que tem alguma similitude com o primeiro princípio da matéria espiritual produzida por Deus concebida pela metafísica chinesa. No entender de Leibniz, a noção da

<sup>507</sup> Cf. *ibidem*, disc., § n.º 10.

<sup>508</sup> *Idem*, *Discurso de Metafísica*, § n.º IX, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995, p. 46.

<sup>509</sup> Cf. *idem*, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I part., § n.º 86.

<sup>510</sup> *Idem*, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXVIII, in op. cit., p. 72.

<sup>511</sup> Cf. *ibidem*, § n.º XXXV, in op. cit., p. 83.

<sup>512</sup> Cf. *ibidem*, I part., § n.º 91.

filosofia chinesa sobre a corporeidade originária perfeitamente fluida, sem duração e terminação de partes, produzida pelo ato puro de Deus está mais próxima da teologia cristã do que a matéria eterna da filosofia grega que não era produzida por Deus mas era paralela a Deus e apenas formada por ele<sup>513</sup>. Para este pensamento, o regresso da alma ao Céu não consiste na perspectiva dualista da libertação do corpo, mas sim na passagem da união de um corpo opaco e grosseiro para um corpo nobre e subtil da matéria celestial que é mais capaz de se conformar com a vontade divina<sup>514</sup>. Leonardo Coimbra critica desta visão oriental a noção de que essa reintegração na quietude divina está associada à diluição das almas no Absoluto, aniquilando-se a individualidade pessoal.

O que é comum a Leibniz e a Leonardo Coimbra, por via de autores como E. Boutroux, é a consideração analógica dos diferentes graus de realidade, desde o inerte à consciência, e a noção de unidade diferenciada entre a matéria e o espírito, pela afirmação de que toda a substância corpórea tem uma alma, desde a sensitiva à espiritual. Para os dois autores, as almas ou mónadas não podem nascer e perecer naturalmente, porque são dependentes de Deus, e embora as suas modificações da entelequia e da matéria sejam perpétuas, a substância simples permanece<sup>515</sup>. A única preexistência em Leibniz é a das almas nas sementes da criação, estando destinadas um dia a chegar à natureza humana e à cidade celestial de Deus<sup>516</sup>. O movimento é descendente de Deus para o Mundo sensível, por via da criação, e ascendente do Mundo para Deus por via da progressiva evolução, no sentido sugerido pelas obras da maturidade de S. Gregório de Nissa. A única diferença em relação a Leibniz é que Leonardo Coimbra introduz neste processo a noção metafísica de pré-existência da corporeidade espiritual e da queda desta para a corporeidade material opaca.

No entanto, pela permanência da filosofia cristã, a Queda não significa a cisão no interior do Ser ou do Uno, emanando o múltiplo, como defendem algumas correntes gnósticas de cariz emanatista e panteísta, também não corresponde à corrupção integral do ser humano, mas corresponde ao movimento de afastamento das almas que experimentam a sua autonomia e se separam de Deus. Como diz Leonardo Coimbra, a cisão dá-se na relação com o Ser ou com Deus e não no seio do próprio Deus, como defenderá José Marinho, que afirma não se poder conceber a *cisão*, em que é e pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irreduzível multiplicidade, apenas como *cisão do ser enquanto ser*, ou seja, apenas como o *outro do ser da visão*

<sup>513</sup> Cf. *idem*, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, XXIV, trd. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991, pp. 54-55.

<sup>514</sup> Cf. *ibidem*, LXIV, p. 81.

<sup>515</sup> Cf. *idem*, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, part. III, § n.º 396.

<sup>516</sup> Cf. *ibidem*, § n.º 397.

*unívoca*, no sentido de irremediável trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita<sup>517</sup>; mas também como a cisão do *ser da verdade*<sup>518</sup>, no sentido do ser e existir sem origem e princípio como o que cinde e une infinitamente<sup>519</sup>.

Perante essa queda em direção ao nada, após a rutura na relação originária de comunhão, Deus vem em socorro das consciências e realiza uma segunda criação, a criação dos mundos diversos de corporeidade sensível, em que se inclui a corporeidade humana, que deixa de ser espiritual para passar a ser matéria sensível sujeita à degradação e morte. A vida existencial de mal e sofrimento é concebida, assim, como um exílio, passando «por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida»<sup>520</sup>. Há uma criação contínua de Deus desde toda a eternidade, pela qual se estabelece a relação originária de Deus com os seres por ele criados e há uma segunda criação do Universo sensível, não apenas para salvar as almas em cisão ou rutura da relação com o Ser, mas por ato de superabundância amorosa que no Excesso da sua essência dá origem à realidade outra boa e bela dos mundos infinitos. O drama do Mundo é resolvido no movimento da criação, queda e redenção<sup>521</sup>, em que esta não é concebida como uma libertação do mundo mau e aparente, como se o plano salvífico fosse reduzido à arbitrária e misteriosa causalidade da Graça divina e ao mundo celestial das puras almas libertas do cárcere do corpo. O Mundo não é uma realidade má, presidida por uma vontade irracional, absorvendo-se a pluralidade do Universo no nada<sup>522</sup>, mas é uma realidade boa, em que o mal também está ao serviço da infinita atividade criadora do amor de Deus<sup>523</sup>. Mas, porque é resultado de uma Criação e não de uma Degradação, o Mundo não é Deus e a sua bondade é finita, exigindo uma progressiva espiritualização:

Se Deus espalhasse a unidade supereminente do seu ser nos modos do Universo pluralizado não seria ele Criador, mas uma simples alma do Mundo no sentido platónico. A criação é, pois como o tempo para a eternidade uma imagem móvel da divindade e nunca a própria divindade. De modo que para encontrar Deus é preciso desocultá-lo. É esse o papel de todo o pensamento intelectual.<sup>524</sup>

Na Dor da vida terrena, as almas ficam a relembrar a Alegria desse Paraíso Perdido do Céu a que podem aceder pela participação na Graça da

<sup>517</sup> Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 66.

<sup>518</sup> Cf. *ibidem*, pp. 71-72.

<sup>519</sup> Cf. *ibidem*, p. 76.

<sup>520</sup> Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 258 [16].

<sup>521</sup> Cf. *idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I. tomo I, p. 174.

<sup>522</sup> Cf. *ibidem*, p. 175.

<sup>523</sup> Cf. *idem*, «Tolstoi», in *Obras Completas*, vol. I. tomo I, p. 191.

<sup>524</sup> *Idem*, «Excerto de um trabalho inédito», in *Obras Completas*, vol. VIII, p. 360.

ressurreição de Cristo, pelo que o Exílio da Criação material é concebido como meio de redenção, não apenas para alguns, através do Juízo das alegrias e penas eternas, mas para todos no sentido da apocatástase de Orígenes, na medida em que todo o Universo será espiritualizado ou restaurado no Amor misericordioso. Mas agora, a saudade da Origem já não é a saudade do Paraíso perdido pretérito, mas é a saudade do Paraíso futuro, que inclui os bens terrenos na misteriosa plenitude da sua perfeição eterna. Não se trata de uma mera restauração, mas sim de uma plenificação cujo início, não se situa no tempo, mas na própria eternidade de Deus. Por outro lado, essa redenção não se dá de forma gnóstica por exclusiva iniciação ascética nos segredos da sabedoria, nem de forma imperiosa e arbitrária pela força coerciva da Graça como acontece nas conceções da predestinação para o céu e para o inferno, mas dá-se de forma dialógica na história salvífica pelo mérito da auto-transcendência moral e cognoscitiva: «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»<sup>525</sup>. E como tal, é o homem na sua integralidade que ascende à glória de Deus: «O homem católico é o homem integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível (...)»<sup>526</sup>.

Neste sentido, a metafísica da saudade Leonardina segue a perspectiva cristã de oposição à perspectiva gnóstica do maniqueísmo, pela associação do mal à contingência histórica e não à necessidade ontológica, pelo que esse mal está condenado a desaparecer face ao carácter infinito do bem ou de Deus misericordioso, que vem em socorro das criaturas separadas e esquecidas da sua origem na precaridade de uma vida desconforme com o seu anseio e desejo de imortalidade<sup>527</sup>. Leonardo Coimbra associa o Éden ao estado que antecede o movimento de desamor ou separação das almas do Verbo criador e concebe o regresso a esse estado de forma universal<sup>528</sup>. A presença espiritual da contínua criação no movimento evolutivo do mundo impede a degradação das consciências no *nada* e supera a perspectiva maniqueísta de uma eterna oposição satânica ao plano salvífico de Deus. Reconhecendo que a pura e estéril solidão de Satanás será consumida nas labaredas do Amor de Deus, Leonardo Coimbra partilha a noção alexandrina da apocatástase e 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

<sup>525</sup> *Idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 44 [34].

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 45 [34].

<sup>527</sup> Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis*, Freiburg, Johannes, 1999, pp. 73-83.

<sup>528</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, pp. 255-256 [8-12].

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.<sup>529</sup>

Desta maneira, embora o teísmo de Leonardo Coimbra partilhe com o pensamento platónico a ideia da preexistência e a recusa da criação *ex nihilo*, integra a noção de progresso histórico, pelo que a restauração do estado originário não é um simples movimento circular de regresso ao mesmo, mas sim um movimento em espiral que integra o mérito e a conquista do desenvolvimento cultural. Esta noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo, já estava presente, por exemplo, em Gregório de Nissa, mas sem a visão grega platónica da coeternidade das criaturas com o Criador<sup>530</sup>. O próprio Orígenes não fala da realidade preexistente dos corpos espirituais, antes da queda no mundo sensível em corpos opacos e sexuados, como uma realidade coeterna com Deus, mas sim uma realidade criada, porque só Deus é espírito puro. Neste domínio, Leonardo Coimbra é fiel à metafísica platónica e parece residir aí o maior problema para conciliar a sua teoria da criação com a perspetiva cristã.

De acordo com a antropologia de São Gregório de Nissa, o homem não é concebido de forma platónica como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas é concebido como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo pela presença espiritual no exercício da sua razão e da sua liberdade. Este filósofo cristão recusa a teoria neoplatónica das ideias, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas relativas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres<sup>531</sup>.

Com exceção da noção de criação a partir do nada, encontramos algumas similitudes com a posição adotada por Leonardo Coimbra, no sentido da

<sup>529</sup> *Idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 296 [389].

<sup>530</sup> Cf. Maria Cândida Pacheco, *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, INCM, 1997, p. 145.

<sup>531</sup> Cf. Gregório de Nissa, *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem*, in *Hexaëmeron*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris: Jacques-Paul Migne, 1863, 72A.

integração da noção de evolução e progresso histórico, no sentido de seguir a noção pluralista de criação e não a noção monista de emanção e no sentido de recusar a visão panteísta da multiplicidade como resultante da cisão da unidade. Embora afirme que toda a realidade aspire à harmonia perdida, seja através do homem, seja em si mesma pelo dinamismo vital como sacramento do Espírito, considera que o discurso adequado para caracterizar este percurso para a harmonia do Fim não é o do imanentismo panteísta, mas sim o do transcendentalismo cristão: «(...) nenhum panteísmo excede em intimidade o imanentismo cristão. O cristianismo, por isso mesmo que é o supremo transcendentalismo, é também o supremo imanentismo: as relações são as mesmas que as da natureza e da graça, do natural e do sobrenatural»<sup>532</sup>. Pelo recurso ao discurso paradoxal que reflete a estrutura analógica da realidade, a presença de Deus é concebida pela ação do Espírito na misteriosa relação de liberdade da vida interior e não de forma necessitarista à maneira de uma *natureza naturante* a exprimir-se indefinidamente como *natureza naturada*, numa força modeladora da matéria em evolutiva progressão e involutiva regressão:

Tudo isto são imagens do imanentismo panteísta, imagens que não libertam o prisioneiro, pois que mesmo a absurda evolução ascensional 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. (...) 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<sup>533</sup>.

Acrescenta Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hipercosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado<sup>534</sup>, isto é, quando se der a restauração universal em Deus (ἀποκατάστασις) de toda a Criação<sup>535</sup>. Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência

<sup>532</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 47 [37].

<sup>533</sup> Cf. *ibidem*, pp. 47-48 [37-38].

<sup>534</sup> Cf. Gregório de Nissa, *De anima et resurrectione dialogus*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46, Paris: Jacques-Paul Migne, 1863, 69C.

<sup>535</sup> Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863, 209B-209C

à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos<sup>536</sup>, mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando<sup>537</sup>.

### 6.1.3. A conciliação entre a transcendência e a imanência de Deus no Mundo por via de uma nova monadologia teísta e personalista

No desenvolvimento daquilo que viria a ser a metafísica cristã assumida pelo magistério da Igreja católica, também Máximo Confessor se afasta da posição de Orígenes, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (*logos*), mediante a qual fomos criados<sup>538</sup>.

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida por São Tomás de Aquino para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto<sup>539</sup>. Nesta perspetiva, a verdade das coisas e do mundo (*imago Dei*) não nos é acessível, a não ser, pela exemplaridade das ideias em Deus, e só, enquanto as coisas se ajustarem

<sup>536</sup> Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 181 A-181 B.

<sup>537</sup> Cf. Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, 189.

<sup>538</sup> Cf. Máximo Confessor, *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagitae et Gegerii Theologi; ex eruditione D. Francisci OEhler*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863, 1080C.

<sup>539</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

retamente a essas ideias exemplares: Deus coordenou o reino ideal e o reino real de forma a existir uma concordância entre eles e uma harmonia entre o pensamento e o ser. Daqui resulta o conceito de verdade como *adequação*, em que, como defende Santo Agostinho, a verdade das coisas não está totalmente nelas e a sua inteligibilidade não depende da recordação da contemplação pré-terrena das Ideias, mas depende diretamente da presença de Deus na alma do homem<sup>540</sup>.

Esta noção da verdade criada por Deus seria sustentada na Idade Moderna por Descartes ao defender que a divindade criadora da verdade deu-nos um meio para descobrir o seu vestígio divino proporcional à nossa capacidade cognitiva: esse meio é, por um lado, a dádiva das ideias inatas e, é por outro lado, a *claridade e distinção* das ideias no sujeito (*intuição intelectual*). A esta perspetiva da *adequatio* medieval, das ideias inatas cartesianas e da intuição da essência absoluta de Espinosa e Bergson, Leonardo Coimbra opõe a perspetiva heideggeriana da relação de inadequação entre o pensar e o ser por via da noção metafórica de um *assimptótico movimento* da razão para a verdade do ser, que, em termos ontológicos, exige uma nova monadologia, não panteísta e pampsiquista, e que, em termos gnosiológicos, exige o recuo à realidade pré-conceptual da vida que é revelado pela razão poética: a identidade do pensar com o ser só é possível na consciência Suprema divina<sup>541</sup>.

Embora no mesmo contexto de um espiritualismo dinâmico que recusa todas as tendências positivistas e materialistas, ao panteísmo e pampsiquismo de Espinosa, Leibniz e Antero de Quental, o criacionismo de Leonardo Coimbra vai opor o sistema dialético de uma monadologia idealista que não aceita a ideia brunina do Universo como resultado da queda em Deus, mas que se fundamenta na noção teísta dos seres como núcleos de ação ou mónadas criadas por Deus que após a queda da criação angélica ficaram confinados à experiência temporal. De acordo com a sua «nova monadologia», o Universo é uma sociedade de consciências e os seres hierarquizam-se do inerte menos livre, ao homem e a Deus, único ser a cuja atividade o Mundo não oferece resistência:<sup>542</sup> «(...) quando chega à pessoa, o dinamismo dialético da actividade moral deixa de ser o determinismo das noções inferiores para ser a própria noção de pessoa livre»<sup>543</sup>. Recusando atribuir ao direcionismo dos sistemas físicos intenção e consciência, Leonardo Coimbra afasta-se das tendência pampsiquistas, como o psicodinamismo de Leibniz em que tudo se reduz ao pensamento divino dos compossíveis, afirmando que não é

<sup>540</sup> Cf. St.º Agostinho, *Soliloquios* II, cap. 5, in PL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864, tomo 32, coluna. 888.

<sup>541</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

<sup>542</sup> Cf. *idem*, «Nova monadologia», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, INCM, 2004, p. 249.

<sup>543</sup> Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 312 [253].

possível determinar com precisão a essência das mónadas nos seus limites e interações<sup>544</sup>. A analogia psicodinamista de Leibniz e de Antero de Quental e a analogia panlogista de Hegel são úteis para estabelecer as relações de similaridade entre a natureza e o espírito, permitindo afirmar que o Universo é uma sociedade de atividades ou mónadas (consciencialidade universal)<sup>545</sup>, mas não são suficientes para dizermos que no mundo físico as atividades são monadológicas<sup>546</sup>.

Para a metafísica cristã tradicional, Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo<sup>547</sup> e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. Como explica Leonardo Coimbra em concordância com esta teoria participativa, o conhecimento ascende de uma dialética científica a uma dialética estética e desta a uma dialética filosófica de teor metafísico em que a pessoa se concebe em Deus como mónada e o Universo é apreendido como «Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas»<sup>548</sup>. A esta realidade metafísica do Universo da radicação dinâmica dos seres no Ser divino, em certa analogia com a perspectiva panenteísta do Excesso do Criador, o autor chama de «puro e absoluto criacionismo». Análoga ao Criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma, encontrando-se em permanente dependência ontológica. Esta é a diferença substancial entre uma teoria da Criação *ex nihilo* e uma teoria da Criação eterna, tal como defendem Platão e Leonardo Coimbra. Ao arrepio da teoria da causalidade exemplar, não há dúvida que Leonardo Coimbra procura a solução metafísica para a eterna coexistência entre o Deus Criador e as criaturas, porque «Deus sem os seres é Solidão sem Amor»<sup>549</sup>, em alguns princípios do monismo pluralista e idealista de Leibniz, mas não parece ir muito além da afirmação: «Universo é uma sociedade de actividades ou mónadas, de que em nós temos o vago dum exemplar»<sup>550</sup>. Leonardo Coimbra recusa a posição dos deístas que colocam Deus no princípio e no fim do Mundo e negam a sua Presença espiritual na sociedade monádica, porque nesse caso Deus e Mundo seriam dois absolutos: «Se, com efeito, o mundo não é uma sociedade de mónadas, mas um dado bruto como concluir do Mundo para Deus?»<sup>551</sup>. No mesmo sentido, crítica a teoria

<sup>544</sup> Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV Lisboa, INCM, 2010, p. 424 [218]

<sup>545</sup> Cf. *ibidem*, p. 426 [225].

<sup>546</sup> Cf. *ibidem*, p. 426 [224]

<sup>547</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.2.

<sup>548</sup> Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 311 [252].

<sup>549</sup> Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2010, p. 427 [255].

<sup>550</sup> *Ibidem* p. 426 [255].

<sup>551</sup> *Idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II,

panteísta de Hamelin de que Deus seria a Consciência e as criaturas sub-consciências inferiores e critica o panteísmo de Sampaio Bruno acerca do Mundo heterogéneo como uma diminuição ou degradação do homogéneo divino: «O Mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina»<sup>552</sup>. No mesmo sentido critica o panteísmo naturalista e búdico do Antero de Quental que segue, à semelhança de Espinosa, o «Cousismo duma Substância que, sendo a mesma, se dá ao trabalho de tomar várias formas, sentindo em cada uma as suas relações com as outras»<sup>553</sup>.

A realidade não é contínua em pura identidade sem qualquer determinação como no panteísmo intelectual de Espinosa e no panteísmo voluntarista de Schopenhauer<sup>554</sup>, mas é descontínua, como o comprova a individuação e o dinamismo relacional dos seres. No dinamismo vital da realidade, a continuidade dada pelo despertar da consciência ou mundo perceptual dá-se de forma muda por entre o descontínuo das pluralidades, numa correlação entre monismo e pluralismo que é dada pela compreensão experimental e analógica: «O Absoluto e o Relativo não são opostos irreconciliáveis como o não são a Razão e a Realidade, mas encontram-se na Experiência, como, e igualmente, na Memória se encontra o idêntico e o diverso, o subsistente e o transitório»<sup>555</sup>. Desta maneira, no reconhecimento dos limites da especulação metafísica, considera Leonardo Coimbra que a compreensão analógica da realidade é mais do âmbito da comoção simpática do que da clarividência lógico-analítica e não pode ir além do reconhecimento da consciência e da vida em combinações de mónadas e em luta contra as tendências físicas da degradação: «Um pálido luar de consciência, que sobretudo a Arte por simpatia e *ressonância emotiva* adivinha, se espalha sobre todas as cousas, mas, para além da vida só vagas analogias encontra a metafísica, fora da comoção simpática»<sup>556</sup>. No cosmos material, e dentro das exigências da própria razão, a analogia apenas pode assinalar «um direcionismo, uma penumbra, quase treva, de consciência»<sup>557</sup>, pelo que é pela intuição estética que apreendemos o planeta e o Universo como um complexo relacional de atividade amorosas:

O que é certo, duma certeza não só emotiva mas lógica e científica, é que as grandes linhas da Realidade nos revelam nos seres e nas cousas um fundo comum de actividades solidárias, um pluralismo que a ação liga e unifica, a melhor síntese, uma relação que se

p. 368 [302].

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 370 [304].

<sup>553</sup> *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 361 [72].

<sup>554</sup> *Idem*, «A luta pela imortalidade», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 34.

<sup>555</sup> *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 428 [229].

<sup>556</sup> Cf. *idem*, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 393 [256].

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 394 [257].

complica e enriquece sendo em nossa memória consciente a coexistência de vidas, e palavras de união e concórdia, o prolongamento de cada ser na intimidade de todo os seres.<sup>558</sup>

Esta atividade tem a expressão mais elevada e a mais rica e harmoniosa síntese numa memória consciente, que não é distante do dinamismo vibrante da vida experimental, à maneira do motor imóvel de Aristóteles, mas que é a mais íntima consciência em que se dá a verdadeira unidade dramática dos seres, corpos e almas: «Esse Deus é a memória total, ordenadora das relações cósmicas, retomando posse dum tempo, que é o ritmo das trocas entre os seres»<sup>559</sup>. Deus é concebido como a amorosa unidade da comunicação do Universo, é a Vida coeterna a essa sociedade cósmica dos seres: «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»<sup>560</sup>.

A Monadologia de Leibniz procurou resolver o problema da coexistência dos seres e de Deus ou da relação entre o uno e o múltiplo, e contrariando o dualismo cartesiano acerca do real e da comunicação das substâncias, apresenta uma solução alternativa à questão da relação entre a mente (o reino das causas finais ou teleológicas) e a realidade extensa a-substancial (o reino das causas eficientes ou mecânicas), por meio de uma harmonia pré-estabelecida na relação entre as mónadas e a matéria e as mónadas entre si. Considera Leonardo Coimbra que, para evitar o monismo pampsiquista de Espinosa, Leibniz vai procurar restaurar a noção de substância, desenvolvida por São Tomás de Aquino, caracterizando-a como *mónada*: essencialmente dinâmica, é indivisivelmente composta de *força activa*, que é tendência para o ato, e de *matéria*, que é princípio de imperfeição e exigência de extensão. Existe neste pensamento uma tentativa de configurar a liberdade dentro do determinismo, no horizonte pluralista das consciências e do esforço meritório, mas a sua monadologia acaba por ceder ao eleatismo da Razão, concebendo o divino como a única realidade verdadeiramente existente<sup>561</sup>. No sentido metafísico, a matéria é o mínimo de existência e ação das mónadas cujo direcionismo vem desde o mais simples afloramento de vida à mais ampla e profunda consciência e, nesse plano, Leonardo defende o energismo como garantia de superação do determinismo mecanicista<sup>562</sup>.

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 394 [257].

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 395 [258].

<sup>560</sup> *Ibidem*, p. 396 [260].

<sup>561</sup> Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 362 [74].

<sup>562</sup> Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 355 [291].

Através de um sistema metafísico de carácter simultaneamente monista (só o inextenso é substancial) e pluralista (as substâncias estão disseminadas no mundo em número infinito), Leibniz qualifica a mónada de substância simples<sup>563</sup>, uma força irreduzível que dá aos corpos suas características de inércia e impenetrabilidade e que contém em si mesma a fonte de todas as suas ações, pois estas não podem vir do exterior. Enquanto ser criado, a mónada está sujeita à mudança<sup>564</sup>, que resulta da interação entre o princípio interno de onde provém e o detalhe que nela muda<sup>565</sup>, constituindo a especificação que traduz a variedade das substâncias simples numa pluralidade de afeções e relações (multiplicidade na unidade), presente em todos os seres e não apenas nos espíritos ou almas imortais<sup>566</sup>.

Se todas as mónadas têm perceções e apetites, só aquelas que têm memória se podem chamar almas<sup>567</sup>: só as mónadas racionais têm a capacidade de se aperceberem das perceções, só elas têm reflexão e consciência. E a sua última razão está na Substância Suprema, única, absolutamente perfeita, necessária e universal, que é Deus<sup>568</sup>. A mónada divina é perfeição absolutamente infinita<sup>569</sup>, da qual as criaturas recebem as suas perfeições, embora encerrando também imperfeições porque são incapazes de ser sem limites. Os seres contingentes ou mónadas não poderiam ter a sua razão última ou suficiente, senão no ser necessário que tem a razão da sua existência em si próprio<sup>570</sup>, isto é, em Deus, Unidade Primitiva e originária, que é potência de possibilidade, conhecimento e vontade, da qual todas Mónadas ou Enteléquias são criadas em Fulgurações contínuas<sup>571</sup>, possuindo os mesmos atributos de forma finita: sujeito, percepção e apetite. Cada mónada tem relações que exprimem todas as outras e a tornam um espelho vivo do Universo<sup>572</sup>. O corpo que pertence a uma mónada, constitui nessa unidade um vivente e na unidade com a alma constitui o que se chama um animal<sup>573</sup>. Não há nada de estéril e morto no Universo.

Ora, esta é a terminologia usada por Leonardo Coimbra na sua metafísica criacionista que procura resolver o problema da relação entre a extensão e o pensamento, o sensível e o inteligível, a inteligência e a vontade, através da conceção de um Universo físico-espiritual e de uma convergência entre as

<sup>563</sup> Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 1, trad. de Luís Martins, Lisboa, INCM, 1987, p. 45.

<sup>564</sup> Cf. *ibidem*, § 10, p. 46.

<sup>565</sup> Cf. *ibidem*, § 12, p. 46.

<sup>566</sup> Cf. *ibidem*, § 14, p. 47.

<sup>567</sup> Cf. *ibidem*, § 19, p. 48.

<sup>568</sup> Cf. *ibidem*, § 38, p. 51.

<sup>569</sup> Cf. *ibidem*, § 41, p. 52.

<sup>570</sup> Cf. *ibidem*, § 45, p. 53.

<sup>571</sup> Cf. *ibidem*, § 47, p. 53.

<sup>572</sup> Cf. *ibidem*, § 55, p. 55.

<sup>573</sup> Cf. *ibidem*, § 63, p. 56.

três correntes de evolução: matéria, vida e memória. A consciência divina é a memória perfeita numa atividade criadora de almas que tem na liberdade o seu fundamento amoroso: «As almas precisam crescer em autonomia para que Deus e as almas subsistem em harmonia e beleza»<sup>574</sup>. Assim, refere-se ao pecado original como uma separação das almas dessa união amorosa com Deus, diminuindo-se até aos limites do Ser, naquilo que o autor, usando a representação bíblica do éden, a noção origenista de queda e a nomenclatura de Leibniz, chama de «(...) mónadas físicas, átomos de ser, que o abraço divino ainda cinge na reciprocidade social com que a cada uma respondem todas as outras»<sup>575</sup>. A realidade sensível do Universo físico corresponde a essa sociedade de mónadas decaídas num caminhar para a completa ausência, mas que já usufruem do socorro divino no plano mecanicista de ser, que permite o mínimo de unidade relacional. Desse primeiro nível gélido da ausência no plano inerte, ascende-se ao calor da vida e desta à memória consciente que tem no homem o impulso para o regresso à harmonia divina: «A vida é o rasto das almas que sobem cantando, a matéria o que resta do esforço separatista do pecado original. (...) A vida veio-a queimando, é a luz da presença iluminando as trevas da separação»<sup>576</sup>. Num discurso cristão que em muito antecede o momento da alegada conversão ao catolicismo, afirma Leonardo Coimbra na obra *Razão Experimental*, que a vida é o caminho para a realidade espiritual da consciência e desta para a realidade do *hipervolume espiritual*, que é perfeita omnipresença do amor de Deus, quando tudo for consumado no fim dos tempos:

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 é o Cristo crucificado nas alturas a dar o seu sangue à vida do planeta, a caminho da consciência: o caminho é da luz para a luz.<sup>577</sup>

Leonardo Coimbra partilha com Leibniz esta intuição da filosofia patrística que se opõe à filosofia platónica, segundo a qual não há transmigração das almas nem almas completamente separadas dos corpos, pois, como também salientam Orígenes e São Gregório de Nissa, só Deus é espírito puro e está inteiramente separado<sup>578</sup>. O encontro entre os corpos, que agem segundo as leis das causas eficientes ou movimentos, e as almas, que agem de acordo

<sup>574</sup> Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 293 [385].

<sup>575</sup> Cf. *ibidem*, p. 293 [386].

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 294 [387].

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 294 [387].

<sup>578</sup> Cf. Leibniz, *Principio de Filosofia ou Monadologia*, § 72, p. 58.

com as leis das causas finais, deve-se à harmonia pré-estabelecida entre todas as mónadas<sup>579</sup>. As almas não são pré-existentes e só começam com o mundo: as almas sensitivas podem ser elevadas à condição de racionalidade e espiritualidade, entrando em sociedade com Deus: «Donde é fácil concluir que a reunião de Todos os Espíritos deve constituir a Cidade de Deus, isto é, o mais perfeito estado possível sob o mais perfeito dos Monarcas»<sup>580</sup>. Esta cidade divina universal corresponde ao mundo moral no mundo natural, havendo uma harmonia também entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça, ou seja entre Deus arquiteto da máquina do Universo e Deus monarca da cidade divina espiritual<sup>581</sup>.

Neste sentido de unidade entre matéria e espírito, natureza e moralidade, Leibniz aponta para a consumação do mundo com um juízo divino que implica castigo para os pecadores e recompensa para os bem-aventurados: «Esta Harmonia faz que as coisas conduzam à graça pelas próprias vias da natureza, e que este globo, por exemplo, deve ser destruído e reparado pelas vias naturais e nos momentos em que o requer o governo dos Espíritos, para castigo de uns e recompensa de outros»<sup>582</sup>. De acordo com a relação entre a ação providencial do governo divino, na sua vontade antecedente e consequente, e a liberdade das criaturas, pela ação da vontade, quem vive no amor poderá gozar da felicidade eterna. Leibniz procura conciliar a liberdade da lei divina e da ordem cósmica com a liberdade da ação humana, afirmando que todos os acontecimentos bons e maus concorrem para a consumação do plano de Deus para a Criação. A trágica imperfeição das partes, que se manifesta na miséria das más ações, converte-se na perfeição do todo, por ação da providência divina. O mal e o sofrimento destinados pela vontade consequente de Deus, que resulta do concurso de todas as vontades particulares, são meios para um bem maior, predestinado pela vontade antecedente de Deus. Todos estão predestinados à salvação eterna e muitos estão destinados à condenação eterna, porque a vontade final e decisiva é a consequente, que resulta do concurso de todas as vontades particulares, pelo que se pode dizer que Deus quer antecedentemente o bem e consequentemente o melhor<sup>583</sup>.

Ora, Leonardo Coimbra recusa esta necessidade de uma dicotomia eterna entre bem e mal, tal como aparece no panteísmo maniqueísta de Leibniz e, numa nova alusão à patrística de Alexandria e à parábola do filho pródigo ou do pai misericordioso (Luc 15, 11-32), defende uma salvação universal, condenando a visão pessimista do protestantismo em que «o homem é predestinado para a salvação ou para a condenação»<sup>584</sup>. Conscientes do êxodo de

<sup>579</sup> Cf. *ibidem*, § 79, p. 59.

<sup>580</sup> *Ibidem*, § 85, p. 60.

<sup>581</sup> Cf. *Ibidem*, § 87, p. 61.

<sup>582</sup> *Ibidem*, § 88, p. 61.

<sup>583</sup> *idem*, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, n.º 22.

<sup>584</sup> Leonardo Coimbra, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950

sofrimento, as almas desejam regressar a Deus e todas serão resgatadas sem que haja uma predeterminação para a condenação eterna de algumas, como defende Leibniz em favor do bem comum: «Eu creio, enquanto se complete o resgate e uma só alma ande perdida, pois que não será perfeita a companhia, nem alegria poderá haver sem que volte o filho pródigo»<sup>585</sup>. Deus não deixará as almas e os mundos entregues á inércia do movimento originário, esperando o nada, tal como a matéria no final da degradação entrópica do Universo físico, mas resgata-as para essa harmonia de amor e inventará ciclos de glória proporcionando o aumento da sua Presença na reciprocidade das comunicações angélicas. Considerando a eternidade, não no sentido estático de um adormecimento, mas no sentido dinâmico de eterna criação e inventividade no Mistério de Deus, Leonardo Coimbra defende que essa realidade já é prefigurada nesta vida pelo mérito da inteligência, da ação moral e da oração contemplativa: «(...) depois de olhar a vida do vértice da Vida, preparo audácia e humildade para o voo, que dando-me à Morte, me deite no misterioso mar da Maior Vida»<sup>586</sup>. Para ilustrar melhor esta distinção entre o conhecimento certo dado pela dialética científica e o conhecimento verdadeiro dado pela dialética metafísica, que tem como último momento o reconhecimento explícito da experiência estética e atemática do Mistério do ser, Leonardo Coimbra recorre à metáfora kantiana da ilha também usada por muitos outros autores como Karl Rahner, Ortega y Gasset ou José Enes: «Mas como sabe Kant que o Universo científico é uma ilha perdida no infinito oceano do Ignoto? O que lhe garante a existência da cousa em si, concluída a cousa que aparece?»<sup>587</sup>

Por outro lado, também considera que a comunicação das mónadas não pode ser reduzida a uma realidade aparente, cuja desagregação da unidade original se supera pela imediata dissolução no pensamento de um Deus transcendente ou na imanência do Absoluto, deixando sem voz a caritativa e fraternal bondade<sup>588</sup>. Dessa maneira acusa Leibniz e Antero de Quental de reduzirem o movimento do Mundo a uma condição de aparência, residindo a verdadeira realidade no pensamento divino e na diluição das mónadas no silêncio do Absoluto: «O mundo do movimento abisma-se na aparência e fica apenas, num caso, o pensamento divino, no outro a intraduzível quietude do Absoluto»<sup>589</sup>. Recusa as teorias do resgate e da redenção que fazem da

(edição póstuma numa separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 311.

<sup>585</sup> *Idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 295 [388].

<sup>586</sup> *Ibidem*, 297 [390].

<sup>587</sup> *Idem*, «Acção e Pensamento», in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 282.

<sup>588</sup> Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 397 [154-155].

<sup>589</sup> Cf. *ibidem*, p. 400 [162].

morte a passagem para a tranquilidade nirvânica do Inalterável, propondo como alternativa a relação fraternal e pessoal em eterno aumento amoroso e em eterna inventividade criadora: «Mas, se a consciência é, para nós, o supremo bem, não queremos este resgate e é no acréscimo do Amor que procuraremos o fim»<sup>590</sup>.

Assim, recusa a versão panteísta da monadologia, porque aí não há moral, na medida em que a espiritualização é concebida como um necessário e imanente progresso que culmina numa diluição dos indivíduos no princípio universal do Absoluto<sup>591</sup>. A dialética ascensional de Leonardo Coimbra, à semelhança da dialética de Hamelin, tem como vértice a pessoa, o ser concreto que é liberdade e consciência e que tem como negação o nada<sup>592</sup>. Um movimento que procura conciliar a liberdade e a necessidade, a unidade e a pluralidade e que culmina, não na realidade abstrata e panteísta do Absoluto, mas em Deus-Consciência, a pessoa plena e perfeita, mónada das mónadas que é fundamento e garante da liberdade da pessoa moral: a necessidade dos determinismos inferiores é subsumida pela liberdade que tudo envolve e excede (Graça). Deus manifesta-se às mónadas como infinito excesso.<sup>593</sup> «Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica a mónada religiosa. Irracional, porque incomensurável com ações realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome»<sup>594</sup>.

Podemos dizer que a dialética ascensional de Leonardo Coimbra é igualmente influenciada pelo sistema dialético de Renouvier que se fundamenta nas categorias de causalidade, finalidade e personalidade, na ascensão dos planos ontológicos da matéria (mecanicismo), para a vida e desta para a consciência moral (pessoa)<sup>595</sup>. A solução do personalismo é apresentada, não de forma dogmática, mas como resultado do trabalho dialético do pensamento, que ascende dos níveis inferiores da natureza inerte e da vida impessoal do panteísmo providencialista à realidade excelsa da memória moral e das almas pessoais, em que o regresso à plenificação da comunhão originária se efetiva na liberdade do esforço e do mérito:

A realidade não é um extracto do pensamento com propriedades estereotipadas, é o próprio pensamento movendo-se em círculos

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 442 [262].

<sup>591</sup> Cf. *ibidem*, p. 429 [231].

<sup>592</sup> Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 117, n.º 6 [dezembro de 1983], p. 502.)

<sup>593</sup> Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 357 [292].

<sup>594</sup> Cf. *ibidem*, p. 367 [301].

<sup>595</sup> Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 12, vol. 3 [Outono de 1983], p. 386.

alargados desde o centralismo egoísta do animal, até ao desvairado voo excêntrico do panteísmo estético, até à nova centralização moral dum pluralismo socialista<sup>596</sup>.

Deus que é a Mónada das Mónadas, ou a Pessoas das pessoas, é a garantia deste convívio interpessoal e dos atos morais que constituem o modo de ser da vida espiritual no seu caminho para a plenitude. Sem Deus, as mónadas não seriam, pois jamais teriam saído dos momentos inferiores da vida cósmica e teriam ficado dispersas no nada:<sup>597</sup> «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»<sup>598</sup>. Pela presença de Deus, o Universo tornou-se monadologia, ou seja, sociedade cósmica de fraterna companhia, em que as consciências vivem a esperança no Amor de Deus «em saudoso exílio do seu sonho angélico»<sup>599</sup>. O sofrimento das mónadas vivas, por se ausentarem do seu coração divino, é um desejo saudoso e consciente de mais e melhor Presença que é o concreto amor Universal: «Vemos como que uma queda para a Matéria, mas a meio caminho a saudade retoma as mónadas em asas de ascensão»<sup>600</sup>.

Para além de considerar o panteísmo, apenas como uma perspetiva a ser ultrapassada pela ascensão dialética da inteligência, em termos soteriológicos e escatológicos a metafísica da criação Leonardina, à semelhança do que acontece com Orígenes, acaba por superar a visão pessimista gnóstica introduzida pelo princípio da queda, pois considera a realidade dos corpos espirituais na relação originária e defende que o regresso à origem integra também os elementos constitutivos da criação sensível plenificados e purificados no fogo espiritual do Paraíso futuro. A realidade material do Universo sensível não é uma aparência de Ser e o Paraíso futuro da Vida eterna resulta de um resgate universal: «E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?»<sup>601</sup>

#### 6.1.4. A noção de redenção na perspetiva teísta cristã da ressurreição universal e da participação na liberdade da Vida plena

Entre Orígenes e Leonardo Coimbra podemos identificar a preocupação comum de conciliar a teoria da pré-existência das almas de Platão com a teoria judaico-cristã da Criação e a noção comum de queda ou cisão na

<sup>596</sup> Leonardo Coimbra, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 80 [39-40].

<sup>597</sup> Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, pp. 316-317 [256].

<sup>598</sup> *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 444 [268].

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 444 [268].

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 441 [260].

<sup>601</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 36 [22].

comunhão originária da primeira criação que exigiu a ação redentora de uma segunda criação, mas sem nunca cederem à tese gnóstica da oposição entre o espírito e o corpo e sempre promovendo a esperança na salvação universal de todos os homens e na harmonia final da Nova Criação: «Fim que não é uma estação ou termo de repouso da vida, mas a própria Vida em sua integral plenitude»<sup>602</sup>. Entre Leonardo Coimbra e Leibniz a preocupação comum de afirmar a realidade espiritual da criação, contra os materialismos, através de uma metafísica monadológica que evita o monismo substancial de Espinosa, garantindo a individualidade das substâncias que na configuração mais elevada das almas espirituais são a imagem da natureza divina, podendo agir livremente como Deus e podendo aceder pelo conhecimento da revelação ao seu destino perfeito do reino dos céus<sup>603</sup>.

Na perspectiva de Orígenes e de Leonardo Coimbra, depois do desvio pecaminoso, a ação 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 ação pedagógica de Deus, em que, purificando e iluminado as almas (imortais por natureza) numa dialética 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 opacos e o retorno aos corpos espirituais resplandecentes<sup>604</sup>. A mónada religiosa tem a máxima realidade e é imortal<sup>605</sup>. Como salienta Leonardo Coimbra, esta espiritualização progressiva, para além de encerrar uma tensão dialética 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<sup>606</sup>. Deus é o amor infinito que sustenta o Universo, contemporâneo às mónadas: «Neste sentido é Cristo um afloramento divino. É o transcendente, o absoluto, o eterno mudando a rocha em fonte, exaltando a vida em desmedia certeza, vulcanizando esperanças, jorrando universal dilúvio de fé»<sup>607</sup>.

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

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 45 [34].

<sup>603</sup> Cf. G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXXVII, in op. cit., p. 86.

<sup>604</sup> Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, I, 6, 2, 166 ss; II, 3, 3, 190 ss.

<sup>605</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 358 [293].

<sup>606</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 262 [26].

<sup>607</sup> *Idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 368 [301].

natureza de forma gratuita o ser de bondade e perenidade, por essência (imanência), por liberdade e por graça (transcendência). Para o pensamento de Orígenes ainda contaminado pelo gnosticismo, o Mundo material sensível é apenas 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. Para o pensamento de Leonardo Coimbra, o Mundo sensível da segunda criação não é apenas o meio para resgatar o homem para a condição espiritual da primeira criação, porque a própria materialidade da História fará parte dessa plenificação. Ao contrário das correntes gnósticas da redenção, em Leonardo Coimbra o restabelecimento da Origem 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 integral da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor. Para o filósofo português, 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<sup>608</sup>.

Podemos concluir que Leonardo Coimbra é herdeiro desta tradição da Escola de Alexandria de Orígenes e da Escola da Capadócia de São Gregório de Nissa acerca da noção da presença eterna de Deus no mundo através da teoria das duas criações, defendendo que o cosmos material não é subsistente nem co-eterno a Deus, mas é uma realidade nova, ontologicamente insuficiente, que está em total dependência da plena liberdade do Ato criador. Nesse sentido, opõe-se à noção gnóstica grega da eternidade da realidade material, que depois seria ordenada por um demiurgo, e apresenta uma posição que recusa conceber a corruptível multiplicidade temporal como resultado de necessárias degradações ou emanações sucessivas do ser Uno. 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. A queda é positiva porque resulta da natureza livre do homem criado à imagem e semelhança de Deus e não resulta de uma necessária cisão por deficiência divina ou por necessidade de sua realização e completude. Afasta-se assim da noção platônica de queda no mundo sensível como degradação e degenerescência do Ser que impossibilita a noção cristã de «resgate universal»<sup>609</sup>.

<sup>608</sup> Cf. *idem*, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 261 [22].

<sup>609</sup> Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 31 [16].

Podemos compreender no pensamento leonardino acerca da *dupla criação* uma preocupação em conciliar a *teoria da criação*, acerca da ação da vontade divina na realidade eterna da ordem espiritual, com a teoria da *evolução*, acerca da ação providencial na realidade temporal do cosmos material, porque todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa ação criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material<sup>610</sup>. 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 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<sup>611</sup>. O evolucionismo, nos termos em que Leonardo Coimbra o apresenta, encerra a diferenciação criadora da onnipotência 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<sup>612</sup>.

Leonardo Coimbra defende a união entre o céu venturoso e a terra humilde no amor perfeito e infinito de Cristo redentor, recusando qualquer dualismo maniqueu entre o reino das trevas e o reino da Luz. O reino do amor divino é a totalidade do Universo criado: «O Cristo verdadeiro, o redentor perfeito, diria “eu, que sou o amor, reinarei no mundo”. Amor perfeito tem de ser infinito, alcançar o Universo na sua visão redentora»<sup>613</sup>. Toda a realidade será redimida, retornando à origem do seu fogo espiritual. Dessa maneira, supera a redentora explicação filosófica de Schopenhauer para a pluralidade temporal e efémera do Universo: «Schopenhauer resolve arbitrariamente o problema, suprimindo as individualidades pelo êxtase ascético, pelo Nirvana. Mas isso foi empalmação apenas. // A dificuldade está em achar uma unidade universal, que irmane e justifique as individualidades»<sup>614</sup>. Assim, de forma pascaliana, Leonardo descreve a paradoxal condição humana de fragilidade e anseio pela eternidade que se constitui numa cooperação com o projeto redentor de Deus:

<sup>610</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 262 [25].

<sup>611</sup> *Ibidem*, p. 265 [33].

<sup>612</sup> *Ibidem*, p. 265 [34].

<sup>613</sup> *Idem*, «Excerto inédito», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 112.

<sup>614</sup> *Idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, p. 175.

Mesquinha a compensação a que outorga a felicidade individual. Resgatar o mundo, iluminar o mundo, acender consciências onde só vemos astros, lançar sobre o Universo corações em labaredas é o sonho do homem, e, porque é o sonho do homem, é o seu dever. O homem é alguma coisa de terrível e sublime. Mergulha no *mistério* como náufrago no oceano. É como o náufrago que se sentisse arrebatado para cima por invencível força, assim o homem sente, no que dentro dele mesmo o *excede*, uma força que o arrebatava para a luz, tanto e tão alto que nas infinitas alturas ele se dissolverá em pura e eterna luz. E esse arrebatamento é o Ideal e esse ideal é a fonte da vida, do progresso e da verdade.<sup>615</sup>

A filosofia criacionista anuncia uma eterna Vida de fraterna companhia em que nenhum ser é diminuído ou aniquilado<sup>616</sup>. Na precariedade da sua existência temporal e na fragilidade da sua organização social e política, o mundo caminha para a luz da redenção integral. A existência do mal, que Leibniz diz ter origem nos homens pela imperfeição original de todas as criaturas que as torna capazes de errar, e não em Deus bom ou num princípio maligno como pretendia o maniqueísmo, tem por fim um bem maior<sup>617</sup>, sendo transfigurado pelo bem, tal como a morte será transfigurada na Vida eterna. Leonardo Coimbra crítica o princípio de predeterminação pressuposto nesta tese pessimista do luterano Leibniz e que terá como consequência mais grave a noção de condenação de alguns às penas eternas para o bem de muitos e para que se realize o pré-estabelecido acerca da consumação do melhor dos mundos. Assim, no sentido da apocatástases de Orígenes e ao contrário do pretendido pelos movimentos milenaristas, o sofrimento e a morte não acabam no Mundo pela encarnação de Deus em Cristo, mas adquirem um novo significado, constituindo-se, não como um fim absoluto de tristeza e desastre, mas como meios para a transfiguração e ressurreição universal no âmbito dos insondáveis caminhos da providência e misericórdia divina que a todos quer conduzir ao seu Amor. A fé revela-se, assim, como a resposta fundamental para o problema do pecado e do mal, cuja origem não está na Vontade criadora, mas sim na liberdade das vontades criadas. A transcendência do Criador não significa uma vida separada e distante das suas criaturas e a redenção não é só para os homens virtuosos desta vida, mas é para todos os seres criados que nesta e na outra vida têm a possibilidade de aderir à cósmica fraternidade universal. A natureza inteira reclama a redenção, cabendo ao homem o dever de exaltar a luz do resgate universal: «E que é seu dever erguer e exaltar essa luz, purificada pelo seu esforço e pela piedade em que o *iniciou* o Nazareno, até que todos os recantos do Universo sejam iluminados

<sup>615</sup> *Idem*, «Excerto inédito», in *Obras Completas*, vol.I, tomo I, pp. 112-113.

<sup>616</sup> Cf. *idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, p. 175.

<sup>617</sup> Cf. G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXX, in op. cit., p. 75.

e todas as forças cósmicas fraternizadas»<sup>618</sup>. A sociedade cósmica vive na saudosa Esperança do regresso ao Amor de Deus<sup>619</sup>.

Na interpretação que Leonardo Coimbra faz do plano salvífico da Criação, o influxo real do Espírito na matéria do sacramento, pela mediação do mistério da encarnação e da ressurreição de Cristo, 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<sup>620</sup>. 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<sup>621</sup>, resultando as tentativas niilistas da escravidão e da tirania, dessa mesma liberdade que dá às almas a capacidade de ações boas e más<sup>622</sup>.

Para Leonardo Coimbra, o acontecimento misterioso da *universal ressurreição*<sup>623</sup> ou *ressurreição integral*<sup>624</sup> 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 divinização ou plena posseção do Espírito não significa a diminuição da humanidade ou a absorção em Deus, mas significa a máxima perfeição do nosso ser pessoal, à imagem de Cristo no paraíso celestial da universal redenção da nova terra e dos novos céus<sup>625</sup>. A plenitude da imortalidade resultará da colaboração entre Deus e a ação humana, que pelo cultivo das virtudes morais e cívicas na Graça do Espírito de Cristo Encarnado, prefigura na Terra as delícias do Céu<sup>626</sup>.

Como realça S. Paulo, a salvação já presente na ação do Espírito de Cristo, embora de forma oculta, espera a sua manifestação definitiva na segunda vinda do Senhor (cf. 1.<sup>a</sup> Cor 15, 22 ss) após o juízo definitivo do final dos

<sup>618</sup> Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, pp. 184-185.

<sup>619</sup> Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 444 [268].

<sup>620</sup> Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 45 [34].

<sup>621</sup> Cf. *idem*, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 147 [174].

<sup>622</sup> Cf. *ibidem*, p. 157 [190].

<sup>623</sup> Cf. *ibidem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 257-258 [316-317].

<sup>624</sup> Cf. *ibidem*, p. 62 [61].

<sup>625</sup> Cf. Is 65,17; 66,22; Ap 21, 1.

<sup>626</sup> Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 315-316 [391].

tempos<sup>627</sup>. Em Jesus Cristo, a vida ensombrada pelo pecado e pela morte não se perdeu mas refluuiu, realizando a divinização da humanidade<sup>628</sup> e a reintegração das almas e dos mundos decaídos no Amor e na Harmonia originária, aniquilando a realidade fragmentária atual, 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 numa espiritualização integral»<sup>629</sup>.

Na interação entre a presença da Graça, enviada após a ressurreição de Cristo, 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. 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»<sup>630</sup>. 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 numa contemplação eficiente, até à harmonia das novas terras e dos novos céus.<sup>631</sup>

## 6.2. A saudade enquanto conhecimento por conaturalidade e manifestação do Amor de Deus em António Dias de Magalhães

<sup>627</sup> Cf. Rom 8, 30; Flp 3, 21.

<sup>628</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 262 [25].

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 265 [33].

<sup>630</sup> *Idem*, «O problema do milagre», in *Obras Completas*, vol. II, p. 133.

<sup>631</sup> *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 38 [24].