Samuel Dimas

A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra

Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica

A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra

DIMAS, Samuel

A metafísica da experiência em Leonardo Coimbra : a dialéctica criacionista da consciência e a razão mistérica. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2012. – 560 p. ; 23 cm
(Investigação)

ISBN 978-972-54-0346-4

I – Tít. II – Col.

CDU 1(469)
113
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

Licença: este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2012
© Samuel Dimas

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.
Revisão Editorial: Helena Romão
Capa: Pano de Frontal de Altar do séc. XVII (Museu Nacional do Azulejo) **Pré-impressão, impressão e acabamento:** Sereer, soluções editoriais **Data:** Abril 2012
Depósito Legal: 343258/12
ISBN: 978-972-54-0346-4
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 Experiência em Leonardo Coimbra

Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica

Lisboa **Universidade Católica Editora** 2012

À Elvira dos Reis Torgal, à Madalena Maria do Mar,
à Mariana Flor e ao Pedro Francisco,
pela Graça da amorosa presença
em todos os instantes de Alegria e Dor.

A quem fraternalmente me iniciou nos caminhos
saudosos da filosofia portuguesa e da ascensão
indizível às suas montanhas sagradas do Mistério…

António Braz Teixeira
Joaquim Cerqueira Gonçalves
Manuel Cândido Pimentel
Manuel Ferreira Patrício
Maria Celeste Natário
Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Índice

Carta a Samuel Dimas 13

Nota prévia 19

Siglas dos textos de e sobre Leonardo Coimbra 21

Introdução 23

PARTE I – O progresso do pensamento: a evolutiva superação da antinomia entre a razão e a experiência

Capítulo 1 – O carácter social do progresso do pensamento

1.1. A evolução intelectual e afectiva da consciência humana: a procura de resolução para o problema fundamental da oposição entre a imobilidade do Ser e o fluxo da realidade plural dos seres 55

1.2. A constituição dinâmica e experimental da realidade: o bem humano, a que tende a educação integral, é um histórico processo acumulativo em desenvolvimento, que encerra o exercício da liberdade em obediência à ordem racional e justa 63

1.3. As formas diferenciadores do bem do progresso social: o desenvolvimento científico, mediante a evolução tecnológica, económica e política; o desenvolvimento filosófico-cultural, mediante a aceitação ou recusa da metafísica e dos valores estéticos, éticos e religiosos; a cósmica acção divina da criação redentora 79

1.4. O desenvolvimento civilizacional e os três estádios distintos de razão social ou consciência colectiva: a razão afectiva e pré-lógica primitiva; a razão abstracta e lógica grega; a razão experimental científica moderna 88

Capítulo 2 – Da razão mística à razão mistérica

2.1. A radical distinção entre as narrativas imagéticas e dramáticas da *razão mítica* pagã e da *razão mistérica* judaico-cristã: um modo de conceber a religação com o ser divino originário que encerra o carácter iluminador e redentor da desmitificação 99

2.2. A relação entre *mito* e *logos*, *mistério* e *razão*: para uma ontologia integral que permita conciliar a *Experiência da transitividade* da Natureza com a *Razão de identidade* da unidade do Ser 115

2.3. O labor pré-lógico e afectivo da *razão mística*: pela negligência da unidade da razão com a experiência, a origem dos fenómenos da natureza é atribuída, não a causas lógicas e empíricas, mas a ocultas e místicas acções sobrenaturais 128

2.4. A dimensão analógica e simbólico-conceptual da *razão mistérica*: a autonomia e alteridade da Criação; a diferenciação entre a ordem moral e a ordem natural; a analógica relação entre a finita e imanente realidade mundana e a infinita e transcendente realidade divina 135

Capítulo 3 – Da razão formal abstracta à razão experimental

3.1. A correlação entre a *razão* e a *experiência* na progressiva ascensão para a harmonia do *idêntico* e do *diverso*: para um pensamento dialéctico construtivo que concilie o saber de identidade da estrutura essencial com o saber de individualidade do devir histórico e com o saber do amor 157

3.2. O sentido estático e dogmático da *Razão formal abstracta*: a cisão kantiana entre a realidade numenal inexperienciável e a realidade fenoménica experienciável; a dialéctica necessitarista hegeliana da identificação entre o ser e o saber e da absorção dos seres pelo Absoluto 169

3.3. A compreensão do Ser pelas noções de *Relação* e *individualidade* e não de *Substância* e *identidade*: o Universo não é o desdobramento imanente e espiritual de um ser *em si,* que nessa evolutiva emanação se vai realizando até à sua total plenitude (panteísmo idealista) 189

3.4. O carácter dinâmico e relativista da *Razão experimental* e a superação do formalismo e do materialismo: da metafísica apriorista do pensamento absoluto, que reduz os indivíduos a determinações lógicas de uma substância, para a metafísica da experiência, que reconhece a autonomia relacional das consciências pessoais 207

PARTE II – A actividade dialéctica do pensamento criacionista e o *sentido metafísico da experiência*

Capítulo 4 – A objectividade da verdade metafísica da síntese ideorreal

4.1. A distinção entre o imediato objectivismo e a *objectividade-relação*: a objectividade não é apenas científica e o verdadeiro critério de objectividade da reflexão filosófica é sempre caminho de perfectibilidade social 229

4.2. A *correlatividade* entre o *sujeito* e o *objecto*: não existe um puro subjectivismo, porque o sujeito precisa de um corpo que sinta a realidade; não existe um puro objectivismo, porque o pensamento não é uma cópia da realidade exterior 237

4.3. Para uma harmonia entre o pensamento e o conhecimento, o ser e a acção: o ser da verdade traduz-se numa certa analogia do desconhecido com o já conhecido e numa certa desproporcionalidade entre o ser pensado (experiências parcelares) e o ser a pensar (*Experiência* mais vasta) 245

4.4. A correlação entre ser e pensamento e os diferentes planos ontológicos de objectividade do conhecimento: o ser não é opaco ao pensamento, mas é pensável e penetrável no dinamismo amplificante e relacional da sua permanente acção criadora 252

Capítulo 5 – A razão mistérica criacionista e a relação de desproporcionalidade com o ser

5.1. A demanda irrestrita da actividade pensante e a verdade do ser: só em Deus, Mistério pessoal de inteligência infinita, se dá a Identidade do Ser absoluto com o Pensamento 261

5.2. A concepção de Deus como *Acto puro* de ser, conhecer e amar (Uno) e a participação dos seres na dispersão da *potência* (múltiplo): o recurso ao idealismo realista aristotélico para superar o dualismo platónico que caracteriza a realidade sensível como aparência de ser 266

5.3. A inadequação do pensar com o ser e a razão mistérica criacionista: a actividade cognitiva não se define em termos de *veritas est adaequatio rei et intellectus*, porque a verdade objectiva da metafísica experimental não é total e guarda ainda regiões insondáveis 274

5.4. O *salto* do *lirismo metafísico*: a actividade pensante, no seu unitário labor afectivo, intelectivo, intuitivo e deliberativo, ascende à dimensão espiritual da realidade e reconhece a analógica relação de conaturalidade com o Mistério do Ser 299

Capítulo 6 – A metafísica da experiência

6.1. A experiência ontológica: o diálogo essencial com o ser tem no seu momento último a conversão espiritual da inteligência (*visão ginástica*) da parcelar experiência científica para a unitária e integral *Experiência* de memória, beleza, verdade e amor 327

6.2. A moral transcendente do teísmo: a noção de Deus como fonte da harmonia do Universo, memória absoluta ordenadora das sociais relações cósmicas e plenitude do Espírito livre que tudo conserva e renova em actividade de infinito amor e excesso 341

6.3. A experiência antepredicativa do ser: o discurso lógico-racional é antecedido pela experiência noético-emocional moral e religiosa da *Alegria* matinal da harmonia amorosa da Origem e da íntima comunhão no Mistério (*elementar relação cósmica*) 348

6.4. A relação solidária da razão e do sentimento: a moralidade como fundamento ontológico do Universo e a acção justa e virtuosa do homem como meio de encontro definitivo da natureza com o seu fundamento espiritual 356

PARTE III – A unidade heterogénea da consciência e as suas experiências secundárias progressivas

Capítulo 7 – Da anónima e impessoal memória do mundo físico à perfeita e universal memória da consciência de Deus

7.1. A construção dialéctica da evolutiva realidade experimental: o diálogo unificador do *pensamento pensante* com o *pensamento pensado* e a configuração da unidade social do Universo em total analogia e fraterno convívio 373

7.2. A imanente *Presença* manifestativa de Deus no mundo: a ordem e harmonia do Universo como diferenciação da Memória omnipresente do pensamento integral do Ser supremo 382

7.3. A realidade eterna da memória pessoal das consciências: a subsistência das pessoas morais, que são pensamento, sentimento, vontade e acção, deve-se ao personalismo divino do absoluto centro do Universo 386

7.4. Do necessário e mínimo pensado da *natureza* ao livre e criador pensamento da *transnatureza*: o real encerra a *Direcção* da simples acção do mecanismo até à acção da consciência religiosa (mónada superior), consciente de si, dos homens, do mundo e do infinito excesso de Deus 391

Capítulo 8 – A unidade heterogénea da consciência humana e a ascensão para a consciência divina

8.1. A experiência humana do ser na unidade plural da consciência: a dinâmica do livre acto criador no convívio cúmplice do mundo material com o mundo espiritual e do conhecimento sensível com o conhecimento inteligível 397

8.2. A unidade humana do espírito e da matéria: o corpo não é o cárcere da alma, mas sim a simbólica manifestação da consciência 403

8.3. A Vida como movimento ascensional da Consciência: o movimento evolutivo do Universo encerra uma manifestação de relacional alteridade e reciprocidade amorosa (vida social) que tem na pessoa a realidade mais completa 409

8.4. A corpórea consciência humana como mediação entre o real e o ideal: a vital actividade criadora da realidade espiritual realiza-se simbolicamente nos actos criadores científicos, filosóficos, artísticos éticos e religiosos 414

Capítulo 9 – As experiências secundárias e progressivas da consciência

9.1. A experiência biopsicológica, a experiência do pensamento vulgar e a construção dialéctica da experiência científica: a experiência humana não é uma mera recepção passiva de realidades feitas, mas encerra uma elaboração conceptual que vai do sentido particular utilitário ao sentido universal teorético 423

9.2. A experiência estética: a verdade da sensibilidade e da realidade corpórea; a noção da arte, como obra imanente da natureza, que tem a função da socialização das criaturas, através da harmoniosa unidade simbólica do corpo e da alma, da sensibilidade e da inteligência 433

9.3. A experiência moral: a liberdade da harmonia e da comunicação; pelo dever, a vontade amante promove a unificação coordenadora das tendências e desejos, na concretude da fraterna e justa relação social 450

9.4. A experiência-síntese metafísico-religiosa: a unidade entre a natureza, a consciência, a ciência e a moral, constitui a manifestação da maior e verdadeira realidade; a procura de sentido libertador para os problemas dramáticos, do sofrimento, do mal e da morte 458

Conclusão 469

Bibliografia

1. Leonardina 499

2. Sobre Leonardo Coimbra 500

3. Da colecção Leonardo Coimbra (Biblioteca do Paraíso) 511

4. Outras fontes 519

Índice Onomástico 551

Carta a Samuel Dimas

Pediu-me um prefácio para o seu livro. Quando comecei a escrevê-lo, saiu-me aos cachões em forma de epístola. Assim inevitável como surgiu, a si o deixo, admitindo que alguém possa aproveitar do arrazoado ou ignorá-lo, saltando para a sua obra, que é o miolo e o que verdadeiramente importa. De facto, se um prefácio é um pórtico, é predicado dele ser sempre um pórtico singular, pois que podemos entrar no palácio sem ser por ele, ignorando-o como a entrada principal ou as adjacentes.

Estou convencido de que, a si, o prefácio em nada afectará, nem se mostrava necessário para apresentá-lo a um público que o conhece pelo que tem editado com perseverança e qualidade, a única prova de que necessita para confirmá-lo como investigador e homem que pensa, para o que as minhas palavras serão sempre de corroboração e, por isso mesmo, nunca essenciais.

Não intentarei a demonstração lógico-dialéctica das suas teses, que as tem em grau e altura, preferindo, pelo contrário, o diálogo consigo, esquecendo-me salutarmente das canónicas formas académicas para assumir-me seu leitor, partilhando dos entusiasmos da leitura, navegando ao sabor dos ritmos do pensamento e das ideias, sem com isso depreciar o viso da crítica.

A crítica, aliás, como bem sabe, é um exercício salutar quando o juízo procura modos de mais unir do que cindir, residindo na união o segredo de ser o juízo, ainda que crítico, criacionista e descobridor de mundos pelo convívio de inteligências de que seja capaz. A crítica que destrói ou procura destruir faz como o mau jardineiro que sufoca a planta com o adubo. Assim desconhece a arte de gerar e fazer gerar, comum à arte de pensar e fazer pensar, evocadoramente maiêutica e socrática. Podem aqui as almas verídicas e leais recordar aquele naco de prosa grandiosa de Leonardo Coimbra em *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916): «*Conhecer, compreender* e não *aniquilar!*»

Este livro investiga a noção criacionista de «experiência», a que o Samuel se dedica de forma vasta e cuidada no quadro do pensamento de Leonardo Coimbra, e a cuja significação acede, epistemológica, ética, estética, metafísica, ontológica e teologicamente. A teoria da experiência constitui um tema maior da filosofia criacionista. Não havia sido até ao momento devidamente estudado, constituísse embora um dos ricos núcleos teóricos do racionalismo leonardino. A pregnância da noção e o estudo da nuclearidade da experiência são encarados por si sem esquecimento do pensamento português e europeu

contemporâneos, caminho que lhe outorga preciosa consciência para desbravar e afirmar a originalidade do filósofo português em tal matéria.

Além disso, ao atender à totalidade da obra de Leonardo Coimbra, não ignora a sua mais recente hermenêutica, domina com suficiência fontes e autores, dialoga com a filosofia europeia da época (séculos XIX-XX) e com a História da Filosofia, aí procurando situar o filósofo e o seu pensamento, abrindo-se à discussão crítica de correntes e perspectivas, aqui estando um dos aspectos enriquecedores do debate de ideias que propõe, com acentuação inédita pela introdução de pensadores cujas filosofias nunca foram comparadas com as de Leonardo Coimbra, nomeadamente Bernard Lonergan e Eric Voegelin, cujo estudo já lhe vinha de outros voos.

A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra inicia-se com as questões que dizem respeito à dinâmica cultural da razão e da experiência. Do mito e da mística ao surgimento da razão experimental, a sua obra progride no aprofundamento da estrutura metafísica da experiência, a que o Samuel consagra a segunda parte, aqui destrinçando o sentido capital do mistério para a consciência humana, que analisa na parte seguinte, reflectindo sobre as experiências biopsicológica, estética, moral e metafísico-religiosa, considerada, a última, como o cume máximo a que o pensamento pode aspirar subir e onde, no trajecto que afirma, culmina a filosofia leonardina.

Em certa medida se pode dizer que na experiência metafísico-religiosa e no questionamento sobre o sofrimento, o mal e a morte se encerra o seu livro, não fosse o facto de o Samuel Dimas ter prosseguido na via de uma reflexão aprofundadora de núcleos essenciais, já reflectidos entretanto nas páginas que dá a público. Esta última parte, que deverá ser objecto de outra publicação, avança sobre a experiência metafísica da saudade e a visão ginástica da origem, ordenando-se para a experiência metafísico-religiosa do mistério e a redenção integral.

As noções de «experiência», «razão experimental», «lirismo metafísico», «visão ginástica», «enigma», «mistério», «razão mistérica» e «visão mistérica» são recorrentes no seu texto, o que anuncia a metafísica e a filosofia do ser como cruciais preocupações suas, a que tudo, da ciência à epistemologia, subordina. Se a essa linha de atracção associarmos novas noções recorrentes no texto, abrigadas por contexto semântico diverso, como «revelação», «redenção integral», «resgate universal», «paraíso» e «escatologia», cedo veremos delinear-se o horizonte extremo – o mistério do ser divino – para que tendencialmente a investigação desta obra se destina, a par dela caminhando a primeira linha de noções.

Ao investigar as articulações últimas do pensamento de Leonardo Coimbra, o Samuel introduz a teologia e a reflexão teológica, dando entrada plena à sua noção pneumática de «razão mistérica» e lançando uma ponte da filosofia à teologia. Álvaro Ribeiro anunciava isto como o trânsito que vai do fundamento ao firmamento. O projecto que o Samuel Dimas encarou toma tal trânsito por itinerário. O investimento de que foi capaz a este nível não é comum e tem a ver com a sua formação em teologia, anterior à graduação académica em filosofia. Socorre-se de tal valência científica para alargar o horizonte hermenêutico da filosofia criacionista. Uma tal abordagem filosófico-teológica tem de mérito o interrogar de relações da filosofia criacionista com a visão católica do mundo e da existência, a que o filósofo nortenho regressou na fase final de vida.

Desde a primeira vez que a formulou perante mim, não deixei de reagir à noção de «razão mistérica», noção que não é da forja de Leonardo, e que me pareceu inicialmente uma correcção indevida da razão experimental, uma declaração da insuficiência de esta para o abeiramento do mistério do ser, interrogando-me eu se não haveria na sua proposta algum preconceito cientificista radicado numa concepção limitada de «experiência», tal a que alguns pretenderam ao sugerir a substituição do «experimental» por «experiencial», reservando o primeiro para a experiência científica e o segundo para a experiência humana em geral, com o que não deve concordar-se por ser a experiência científica um grau possível, de entre outros, da experiência criacionista. Descansei quando compreendi que pela «razão mistérica» queria traduzir uma experiência noético-emocional da inteligência na relação com o mistério do ser, não necessariamente o divino, embora especialmente o inclua.

Expresso-lhe a minha concordância quanto a este ponto e estanciaria confiado nas suas argumentações não fosse o caso de ter ultrapassado esta intimidade ontonoética da inteligência por outro sentido mais extensivo ao propor como identificáveis a razão experimental e a «razão mistérica», que eu reservaria para a tradução daquilo que *A Razão Experimental* entende ser o *lirismo metafísico* e tem o Samuel traduzido por *metanóia da inteligência.* A nossa discordância reside aqui, nesta generalização da «razão mistérica» à razão experimental, não no argumento com que defende a aproximação da «razão mistérica» e do seu «ver» da realidade da *visão ginástica* e do *«ver» ginástico.* Para a epistemologia, para a lógica da tentativa e do erro, para o mundo dos valores estéticos e éticos, e sua explicação nocional e dialéctica, em suma, para o trânsito terrestre da nossa inteligência, parece-me suficiente o que Leonardo teorizou da razão experimental e de esse outro conceito que lhe é adrede, a *memória inventiva*.

O que traz realmente a sua «razão mistérica» não é, todavia, pouco: recolhe das hesitações de Leonardo e das suspensões do seu percurso para a experiência última e ultimante, que é a religiosa, os fios perdidos e reconcilia-os para a empresa de interrogar o mistério de Deus, a cuja porta nos conduz o lirismo metafísico, a visão ginástica e a oração. A sua «razão mistérica» aproa o criacionismo ao que, por limitação da própria filosofia ou do tempo de existência que ao filósofo foi dado, não pôde Leonardo fazer: a passagem a uma teologia do mistério.

Mas o que é o mistério?

Eu creio, meu caro Samuel, que uma vez mais nos separamos. E ainda bem, porque tal significa riqueza de perspectivas, combustível para o pensamento. A noção de mistério não pode deixar de implicar como possíveis o limite e o ilimite da sua decifração cognitiva, o que supõe sempre para a inteligência que afronta o mistério ou se deixa afrontar por ele a instância do enigma como ponto de recolhimento e de reconhecimento do que plenamente à inteligência é impossível de dar-se. Ao percorrer as suas páginas, trouxe delas a convicção de que maltrata o enigma ou lhe reduz a acepção ao problemático e ao meta-problemático. Não é esse o meu entendimento do assunto.

Não há sentido de cisão entre enigma e mistério, mas conivência lógico-cognitiva e hermenêutica. É porque o mistério cognitivamente nos atinge que há crucialidade do enigma. O que de mais essencial existe nesta crucialidade é irresolúvel no ponto de vista do problema e da solução, mas é evidente que todo o problema e solução emergem de um fundo que os ultrapassa e que perpetuamente alimenta a dialéctica do saber e a perenidade interrogativa do pensamento. Nesse fundo espreita a verdade do ser como o que se supõe ser o ser e o que ele não é.

Na verdade e enquanto vive, o ser humano é a todo o momento instado pela decifração e a tentativa dela (do quotidiano à mais altíssima teologia), e concordo necessariamente consigo quanto ao equívoco de determinar-se o mistério como enigma ou de reduzir-se aquele à lógica especial de este, mas já fico pouco à-vontade perante a ideia de tratar o enigma como a instância do que é inteiramente proposto à decifração enquanto problema a resolver. Suponho haver uma outra ordem do enigma, que eu insinuaria dizendo que é em situação enigmática, como decifração de algo para si e por si, que o eu, sujeito, *cogito,* subjectividade, razão, inteligência, reconhece a fronteira do problema e do que a tudo e a todos ultrapassa como enigma, o que genesiacamente emerge para a inteligência como desmesura, excesso e infinito.

Não há inteligência do mistério, o que, a haver, suporia ser este para nós o objecto e o inteligível reunidos, o que «há-de dar-se» – sem tempo, porém, de *dar-se – sub specie aeternitatis*, mas há reconhecimento intelectivo dele pela situação existencial perene da nossa cogitação na gramática do enigma, que implica linguagem e discurso, fadiga e diligência. O mistério do ser pondo-se como enigma cognitivo há-de ser sempre o do objecto e a sua decifração, mas sem nunca atingir-se esta na plenitude da posse de aquele. E esta decifração é já a tentativa lógica de definir o indefinido, de ouvir o inaudível, de escutar o inescutável, de ver o inescrutável até à diluição plena de todas as concreções e definições. É nesta medida que digo que o silêncio é ainda uma metáfora do discurso que socorre a nossa inteligência noética intentando compreender além do discurso e das verdades parcelares.

Para mim, o ângulo metanóico da visão ginástica não se compreende sem a dialéctica recíproca do enigma e do mistério, uma inteligência soçobrando no que não compreende para voltar à tentativa da compreensão, tal assim o dita a cada instante a vida intelectual e espiritual do ser humano, se não recusarmos o trabalho de inteligir, interrogar e amar até ao fim e fuga de todas as forças.

A teorese do mistério, tão do gosto da nossa filosofia noética, espiritual e existencial, engloba, a meu ver, uma teorese do enigma, e esta, por seu turno, não pode deixar de abordar, como algo a elucidar, o que sejam o problema e o problemático, a adivinha e a adivinhação, tanto quanto a profecia e o profético, o vaticínio e o oráculo, a poesia e o poeta.

É correcto o sentido da penetração recíproca da razão e da intuição que o Samuel Dimas nota na visão ginástica e que, na aventura livre de pensar que constitui este seu livro, não deixo de contemplar no conceito autoral, ou categoria, de *razão mistérica,* cujo nascimento o próprio Samuel remonta ao ano de 2007. A sua «razão mistérica» descobre-nos no que nos descobria a visão ginástica leonardina: o insituado.

É a descoberta de que toda a situação é limitada e falsa e que, na verdade radical em que está e a que compreensivamente se pode alçar, o homem está sempre insituado, porque é da natureza do infinito, que ele mede ou procura medir, insituá-lo. Perante o infinito são falsas todas as filosofias situacionistas. Uma teorese do enigma como antecâmara do mistério revela isso mesmo. O enigma é ainda um istmo ou uma ilha num imenso oceano rasgado de luz e noite, de bonança e tempestade.

Ele circunscreve a forma designativa que socorre a nossa inteligência quando descobre que o aí que a conforma e em que se estimava descobrir não tem a solidez da terra mas a fragilidade da nau. O saber tem origem no inabarcável, e

penso tantas vezes, olhando para a nossa condição, e especialmente me revendo na minha condição geográfica de origem, se não seria mais eloquente para a via de acercamento ao ser as metáforas marinhas do que as metáforas terrestres do pastor e do rebanho, mais assertivas que são e menos dadas do que o sopro do vento e o fortuito oceano a traduzir a imponderabilidade do mistério.

Sintra, 17 de Abril de 2012

Seu
Manuel Cândido Pimentel

Nota Prévia

A presente obra, sobre a filosofia criacionista do progresso dialéctico da consciência e sobre a filosofia da Experiência redentora do Universo, corresponde ao texto das primeiras três partes da tese de doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade Católica Portuguesa, cuja defesa ocorreu, em Lisboa, no dia 28 de Setembro de 2011.

Este estudo procura 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. Através da correlação entre a razão e a experiência, no progresso dialéctico da memória consciente, que tem na Razão mistérica o seu corolário, apresentaremos a solução criacionista para a ancestral questão metafísica acerca da relação entre a Unidade essencial da Origem e a pluralidade existencial das criaturas.

Na experiência-síntese das parciais e progressivas experiências científica, estética, moral, metafísica e religiosa, a consciência luta pela *imortalidade integral*, procurando cumprir a lei cósmica do amor que excede o carácter abstracto e vazio das ideias puras. O sentido metafísico da *Experiência* é a história terrena deste saudoso esforço de eternidade da consciência, que terá na visão em Deus a harmonia universal de cósmica e plena fraternidade.

Recusando a *Razão mística* pré-lógica do pensamento mítico e a *Razão formal abstracta* do idealismo radical, o pensamento criacionista, através da actividade dialéctica intuitivo-racional e hipotético-construtiva da *Razão experimental*, em cúmplice experiência de convívio com o Ser, constrói as diferentes *noções* da realidade, desde a inerte à espiritual, considerando que o regresso à Origem divina não significa a realidade abstracta da redução das ideais à Ideia ou da diluição dos seres no *Absolutus* (monismo panteísta), mas significa a concepção personalista da relação de fraterna sociabilidade das criaturas com o Criador (pluralismo teísta).

É o momento para expressarmos o nosso grato reconhecimento a todos aqueles que tornaram possível a realização deste projecto, em particular ao Professor Doutor Manuel Cândido Pimentel, pela inestimável orientação, incansável apoio e estímulo dispensados ao desenvolvimento e concretização dos trabalhos. Agradecemos também pelo incentivo ao estudo do pensamento filosófico português e pelo acolhimento no convívio intelectual e fraterno dos inúmeros fóruns partilhados, nomeadamente através das actividades promovidas pelo Centro de Estudos de Filosofia da FCH da Universidade Católica Portuguesa.

Uma palavra de gratidão também para o Pe. Joaquim Cerqueira Gonçalves. Foi quem nos sugeriu, pela primeira vez, o nome de Leonardo Coimbra para um trabalho mais aprofundado de investigação em Filosofia. Pela amizade, pelo encorajamento e sugestões ricas e oportunas na identificação e estruturação do tema de trabalho, o nosso mais profundo agradecimento.

Ao longo deste trajecto realizado pelos horizontes da filosofia ibérica e luso-brasileira, não podia deixar de fazer um agradecimento especial também aos Professores Doutores Manuel Ferreira Patrício, António Braz Teixeira, Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho, que de forma sábia e cordial sempre me acompanharam na abismal vontade de ascensão a voos mais altos e mais distantes.

Uma última palavra para quem, de uma forma generosa, tornou possível a edição desta obra. A Universidade Católica Editora, na pessoa da Dr.ª Anabela Antunes; o Centro de Estudos de Filosofia da FCH da UCP, na pessoa do seu coordenador, Prof. Doutor Manuel Cândido Pimentel; a Câmara Municipal de Proença-a-Nova, na pessoa do professor João Manso, vereador do Pelouro da Cultura, terra de pinhal em que habitualmente passamos férias nas agradáveis praias fluviais do Malhadal e da Cerejeira; e a Câmara Municipal do Cadaval, na pessoa da Vice-presidente Maria Eugénia Rodrigues Correia de Sousa, Município de onde sou natural e em cujas terras de vinhas e pomares, ao abrigo da serra sagrada de Montejunto, recebi o perfume misterioso da Saudade de Deus. Bem hajam.

Vila Nova da Serra de Montejunto (Cadaval), Natal de 2011

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;
OC	*Obras Completas*, vols. I, II, III, IV, V e VI, Lisboa, INCM, 2004-2010;
OCLC	*Obras Completas de Leonardo Coimbra*, I, II, IX e XI, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956-1964;
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;
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;
PLC	Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991;
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;
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

Compreendemos muito bem a necessidade da Experiência,
que só é uma longa e meditativa conversa com o Ser[1].

Das relações empíricas imediatas para as relações mediatas,
mas verdadeiras, é o progresso da nossa memória consciente[2].

Iniciámos o estudo da obra de Leonardo Coimbra com o objectivo de compreender o alcance da sua teoria, apresentada na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, acerca da *imortalidade integral da pessoa* e da penetração integral da matéria pelo espírito[3]. Mas o caminho para a unidade da transitividade histórica do mundo finito material com a identidade eterna da vida infinita do ser espiritual exigiu uma profunda reflexão sobre o *sentido metafísico da Experiência*[4]. Na metafísica da Experiência fundamentam-se a possibilidade de harmonia entre o Ideal e o Real e o sentido das noções de imortalidade e redenção integral. A nossa investigação centra-se, pois, na análise da argumentação criacionista que procura demonstrar, contra o dualismo de origem platónica, que a realidade material do Universo sensível não é uma aparência de Ser e que o Paraíso futuro da Vida eterna resulta de um resgate universal: «E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?»[5].

Em termos metodológicos, optámos pelo seguinte percurso. Em primeiro lugar, identificar o problema essencial a que o pensamento leonardino procura dar resposta e que vem expresso no seu método criacionista: de que forma se dá a relação entre a experiência e a razão, a transitividade e a identidade? Dito de outra maneira, como conceber que o pensamento possa conhecer a unidade integral da realidade na pluralidade dos seus diferentes níveis de manifestação criadora? Em segundo lugar, analisar o conceito de razão filosófica que preside ao método criacionista, enquadrando-o no contexto do movimento da filosofia

---

1 *ADG*, p. 160 [195].
2 *LI*, p. 386 [243].
3 Cf. *RHHS*, p. 22.
4 «A Luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.
5 *RHHS*, p. 22.

universal e da filosofia portuguesa. Em terceiro lugar, acompanhar o trabalho do autor no conhecimento da realidade ontológica da *Experiência* e da realidade psicológica e metafísica das *experiências* parcelares da consciência, ou seja, no conhecimento da dinâmica e progressiva relação do pensamento com o Ser. A análise da fundamentação metafísica da *Experiência* será feita na devida atenção aos seus três grandes domínios: gnosiológico, ontológico e filosófico-teológico ou metafísico-religioso. As questões de epistemologia, de antropologia e de filosofia da cultura aparecerão de forma transversal, de acordo com a necessidade da compreensão.

Por *experiência*, no sentido gnosiológico, entenderá Leonardo Coimbra, não a passiva e imediata recepção das propriedades das coisas ou do conhecimento que deriva das coisas, por parte da consciência cognoscente sensitiva ou intelectiva, mas a ordenação e elaboração da intuição sensível em *noções*. Operação que é realizada pela dialéctica racional, constituindo-se assim o conhecimento construtivo e progressivo da realidade:[6] a experiência é progressiva e variável. Não há *experiência pura* nem *razão pura*, não há *intuição pura* nem *pensamento puro*: na experiência confluem de forma correlativa o momento indutivo e o momento dedutivo. A experiência é racional e a razão é experimental. O vício cousista consiste em considerar que há factos puros:[7] os objectos não são realidades exteriores dadas passivamente, os objectos são, simultaneamente, imagens pela sensação e imagens pelo pensamento, porque a sensação é já uma actividade de síntese sem a qual não seria nada[8]. A *experiência* adquire diversas formas de acordo com os diversos campos do pensamento e da acção: sensível, científica, estética, ética, metafísica e religiosa. Por *Experiência*, no sentido ontológico, entenderá Leonardo Coimbra a relação de socialização do nosso ser com os outros seres e com o supremo Ser, na unidade integral da memória, beleza, verdade e amor[9].

Subjacente ao nosso percurso estará o sentido dialéctico-construtivo e o sentido pedagógico do método criacionista, de começar por conhecer as noções mais simples da realidade físico-química, passando pelo conhecimento da realidade biopsicológica e ascendendo, depois, às realidades sociológica e espiritual, pelas noções superiores de infinito, liberdade moral e eterna criação. As noções, que vão construindo a realidade num movimento dialéctico e progressivo

---

6 Cf. *C*, p. 24-26 [10-12].
7 Cf. *ibidem*, p. 150 [117].
8 Cf. *ibidem*, p. 205 [163].
9 Cf. *ADG*, p. 161 [196].

de mais complexas determinações[10], não são fruto da mera associação de sensações ou da espontaneidade do espírito[11], mas resultam da racionalização do *dado* ou da intuição (*confuso imediato*), que se vai fazendo em cada domínio científico a partir das noções recebidas das outras ciências[12]. Assim, *cousar* uma noção é interromper este processo dinâmico de racionalização, concebendo a totalidade da realidade, exclusivamente, a partir do *já pensado* de uma parcelar experiência científica. Para Leonardo Coimbra não há intuições puras: aquilo a que se chama intuição, numa ciência, é aquilo que é *recebido*, que é *dado* e que é racionalizado noutras ciências[13]. E, por isso, a experiência não é a recepção passiva das propriedades de *cousas* feitas, mas é uma realidade dinâmica, cuja amplitude e qualidade resulta do nível de desenvolvimento cultural de determinada sociedade e do nível de desenvolvimento emocional e intelectual de cada membro dessa sociedade[14]: «cada nível de pensamento tem a sua simbólica, que lhe permite e constitui a experiência»[15].

Deduzida a noção superior da ideal liberdade criadora divina, a partir das noções inferiores de possível experimentação científica, procuraremos identificar o alcance metafísico dessa *vida* de acção voluntária e consciente, quer no plano das diferentes coordenações espirituais (*volume espiritual*), quer no plano da fonte amorosa e infinita dessa coordenação (*hipervolume espiritual*)[16]. Para Leonardo, o pensamento metafísico é o das noções últimas e superiores da fonte ideal da Vida, a qual está subjacente às obras de verdadeira Arte. Define esse plano metafísico como sendo a própria actividade progressiva do pensamento, que no íntimo diálogo com o Ser se apreende como eterna acção criadora[17]. Como veremos, neste plano, encontram-se a dialéctica filosófica e a dialéctica religiosa, que, através da *experiência*, que resulta da íntima união da razão com a intuição[18] e com o sentimento, encontram na noção de Mistério a expressão última da realidade: Mistério que não é abismo de trevas, mas oceano de Luz e de fraternidade universal (amor, liberdade e criação) em que navegam as almas[19].

---

10 Cf. *C*, p. 49 [32].
11 Cf. *ibidem*, p. 19 [5].
12 Cf. *ibidem*, p. 45[28-29].
13 Cf. *ibidem*, p. 21 [7].
14 Cf. *ibidem*, p. 65[46-47].
15 Cf. *LI*, p. 256 [25].
16 Cf. *C*, p. 17 [3]; cf. *RE*, p. 290 [383]. O itálico assinala conceitos que são de Leonardo Coimbra.
17 Cf. *ibidem*, pp. 16-17 [2-3].
18 Cf. *ibidem*, p. 92 [70].
19 Cf. «O mistério», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 181.

Obedecendo ao ritmo dialéctico da própria vida do pensar, iniciaremos o trabalho pela atenção, identificação e contextualização histórico-cultural do problema (dados), acompanhando a proposta realizada pelo próprio autor no breve itinerário pela história do pensamento filosófico ocidental. Durante esse percurso faremos um esforço hermenêutico em torno das noções e teorias mais importantes para o âmbito do estudo, como, por exemplo, *experiência* e *razão*, *mistério* e *redenção*, *consciência* e *pessoa*, *imortalidade* e *espiritualização*, *formalismo*, *materialismo* e *criacionismo*. Em simultâneo, iremos fazendo um trabalho de problematização e de criação de novas relações interpretativas, sempre no horizonte de análise da teoria do conhecimento do autor. O estudo à análise do *sentido metafísico da Experiência* irá permitir uma melhor compreensão da questão inicial da *imortalidade integral da pessoa*, não apenas nas suas exigências gnosiológicas, através da identificação dos conceitos de *visão ginástica* criacionista e razão mistérica; não apenas nas suas conexões antropológicas e teológicas, através da descrição dos diferentes níveis da consciência e da redenção desta na graça de Deus; mas também na sua amplitude ontológica e cosmológica, através de uma necessária reflexão acerca do Mistério do Ser e da redenção integral do Universo. Estas noções da imortalidade integral do homem e da universal redenção cósmica resultam do trabalho realizado pela actividade dialéctica da razão mistérica criacionista, actividade de superação da aparente antinomia entre a experiência e a razão, a matéria e o espírito e de superação do preconceito racionalista em cindir o mundo em realidade inerte e realidade moral, no reconhecimento de que o inerte só existe pela liberdade e o contingente só existe pela eternidade[20]. Actividade, cuja ascensão intuitivo-racional dialéctica culmina no salto da visão poético-analógica do lirismo metafísico. A experiência não é um dado bruto, recebido de forma passiva, mas um conjunto de noções, constituindo-se na dinâmica e profunda relação de convívio do pensamento com o Ser.

*
* *

Nas obras *A Razão Experimental* e *A Luta pela Imortalidade*, Leonardo Coimbra faz uma reflexão crítica sobre o valor da filosofia e sobre o *sentido metafísico da Experiência*, que se constituirá como fundamento para a análise das noções de progresso do conhecimento científico e filosófico, de Mistério do Ser, de imortalidade do homem e de redenção integral do Universo.

---

[20] Cf. *ibidem*, p. 182.

A filosofia é definida como actividade de conhecimento e órgão da liberdade, como teoria e prática da experiência, que não se resume à análise da experiência científica, mas também das experiências estética, ética e metafísico-religiosa[21]. Reconhecendo a génese da metafísica na espontaneidade do homem primitivo em contemplar a natureza que o rodeava e na progressiva necessidade histórica de compreender o fundamento e sentido da dramática vida da organização social humana e cósmica, o pensador português afirma que, na origem, «os cuidados com o céu dos contemplativos excederam e muito a atenção, para a experiência, dos homens práticos, artificies das utilidades directas e instantes da vida económica»[22].

Esta atitude amorosa de contemplação do Todo proporciona o sentimento da saudade da Origem na atemática evidência da sua eternidade e proporciona a necessidade de sua sistematização racional e compreensão prática. A história terrena da consciência consiste nesta procura esforçada do eterno, plasmada nos grandes templos e epopeias das várias civilizações. Para Leonardo Coimbra, a *Experiência* não é mais que a história ou a imagem deste esforço ético e religioso da vontade em atingir a eternidade. O significado metafísico da *Experiência* reside na acção da livre vontade amorosa e no horizonte ideal da visão em Deus[23]. O pensamento que advém desta vontade moral é activo e criador e, na procura da cósmica fraternidade e da absoluta harmonia, revela a sua essência divina: «Ser imortal é *procurar* cumprir a cósmica lei de amor, é arder em santa vontade redimida»[24].

Assim, o filósofo português considera que essa riqueza de reflexão metafísica está presente em gérmen, desde logo, nas mais antigas religiões, como, por exemplo, no hinduísmo, a propósito da relação entre a Unidade da Origem e a pluralidade da realidade fenoménica, a que faz alusão, por exemplo, a metafísica de Schopenhauer[25]. Como já adiantámos, esta é a fundamental questão

---

[21] Defendendo uma teoria integral do ser, Leonardo Coimbra critica as filosofias positivas de A. Comte e Bertrand Russell por reduzirem a especulação filosófica a uma *Teoria da Experiência científica*: «Mas é pouco ainda, porque o filósofo não terá apenas de contar com a experiência de uma forma científica, mas com todas as suas formas, sobre as quais terá de construir uma teoria e uma prática da experiência.» (*RE*, p. 58, [69]). Cf. *ibidem*, p. 65 [78].

[22] *Ibidem*, p. 20 [18].

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

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

[25] «Se, com efeito, pensarmos nas mais antigas religiões, que nos ensina a história, vamos nelas encontrar uma ampla e volumosa riqueza metafísica, de tal modo que um requintado do séc. XIX, como Schopenhauer, é inteiramente contido de antemão nos livros sagrados da velha Índia.» (*RE*, p. 20 [18].)

metafísica, que vai motivar todo o percurso criacionista e que será colocada em termos da relação entre o Uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o Ser e os seres, o Infinito e o finito, a imanente identidade e a imanente pluralidade, a fusão panteísta e a fraternização teísta. Questão fundante, acerca da existência das criaturas, cuja origem Leonardo Coimbra situa, desde logo, na reflexão religiosa do hinduísmo: «A poesia religiosa da Índia diz-nos que Deus, na sua imensa solidão, suspirou – *Ah! Se eu fosse muitos!* E o mundo fez-se»[26]. Para o pensador criacionista é evidente que a solução para estas ancestrais antinomias implica uma crítica do conhecimento. No entanto, Leonardo Coimbra reconhece que as metodologias gnosiológicas kantianas, como considera ser a de Schopenhauer, não dão respostas absolutamente satisfatórias e, por isso, também exigem, elas mesmas, uma crítica. Assim, propõe-se a essa tarefa.

A solução kantiana pelos limites da actividade cognitiva, que redunda num dualismo entre o *pensamento* universalista de uma *Razão imóvel* e a *acção* de uma *Razão prática* autónoma e individual[27], exige uma análise crítica[28]. Mas essa reflexão crítica não pode deixar de ser feita a partir daquilo que o pensador português considera ter sido o contributo positivo de Kant para a filosofia actual, isto é, o reconhecimento de que o trabalho filosófico tem de estudar «não só a Razão Teórica (Teoria da Ciência) como a Razão Prática (Teoria da Moral) e a Razão Estética (Teoria da Beleza) a unir numa síntese hipotética (Teoria da Experiência), que acabará na própria definição da atitude do filósofo dentro dessa Experiência»[29]. A partir do criticismo kantiano, o criacionismo vai demonstrar que a razão sem a experiência apenas leva a contradições e absurdos e vai explicar que não se pode *cousar* a realidade: o espaço e o tempo não podem ser admitidos como absolutos *a priori* de uma razão de identidade, como também não podem ser admitidos como *cousas* de uma experiência bruta, entendida como passiva recepção de objectos totalmente alheios ao sujeito[30].

Como tal, Leonardo Coimbra, nas obras *O Criacionismo* e *O Pensamento Criacionista*, vai procurar apresentar uma teoria do conhecimento que, na consideração dialéctica dos diferentes níveis ontológicos da realidade e dos múltiplos

---

[26] *PC*, p. 280 [193].

[27] Cf. *RE*, p. 22 [21-22]. Desenvolveremos este assunto no capítulo n.º 3.2 da I parte sobre a Razão formal e abstracta, a propósito da crítica leonardina ao formalismo kantiano.

[28] «Como Kant tem uma metodologia de solução das antinomias pelos limites das funções cognitivas, que, em Renouvier, degenera em dilemas do real, também a solução das antinomias estéticas e morais é o motivo interno da crítica e da metafísica hindus. E já aqui se vê um carácter bem notável do problema do conhecimento.» (*Ibidem*, p. 20 [18].)

[29] *Ibidem*, p. 23 [22].

[30] Cf. *ibidem*, p. 233 [306-307].

níveis de experiência da consciência humana, resolva a clássica oposição entre a imobilidade do Ser de Parménides e o fluxo incessante da Natureza de Heraclito, ou seja, o problema da relação entre o inteligível e o sensível de Platão ou o número e o fenómeno de Kant. Percorrendo o sistema dialéctico de noções ou núcleos da realidade, desde a noção científica mais geral do número até à representação social mais complexa da consciência pessoal, a qual tem a capacidade de coordenar a sensibilidade e a vontade, Leonardo Coimbra apresenta o pensamento criacionista como a teoria do conhecimento mais adequada para uma teoria integral do Ser, não cousando ou reduzindo a realidade a nenhuma das suas dimensões e experiências parcelares: não aceitar que a liberdade da personalidade moral é a suprema realidade, resulta de um *vício cousista*[31].

Em diálogo crítico com o *materialismo*, que apresenta o conhecimento como uma imagem simétrica, na nossa consciência passiva, dos objectos do mundo existentes em si independentemente do sujeito (empirismo ignorante do real), e em diálogo crítico com o *formalismo*, que apresenta o conhecimento como imagem assimétrica, na nossa consciência activa, dos objectos do mundo, que só o são pela *informação* do pensamento do sujeito (apriorismo deformador do real)[32], Leonardo Coimbra propõe como solução alternativa o *criacionismo*, que apresenta o conhecimento como resultado dinâmico e progressivo da actividade criadora do pensamento na relação de convívio com o Ser: «o pensamento dialéctico, contemporânea e indissoluvelmente, material e formal»[33]. Um pensamento que, na interacção do sujeito com o objecto, labora incessantemente na unidade da intuição com a razão e da indução com a dedução e que, liberto de princípios necessitantes, inclina-se para o ideorrealismo crescente da harmonia integral[34]. Para o criacionismo, a realidade apresenta-se como o próprio movimento criador do pensamento[35] na unidade indissolúvel do conhecimento e da acção ou da ciência e da moral: «o criacionismo voga em pleno idealismo substancial, onde o real, o núcleo da existência, é a ideia moral, isto é, a consciência»[36].

---

31 Cf. C, p. 312 [253].

32 Cf. *PC*, p. 181 [15-16].

33 Cf. *ibidem*, p. 245 [129].

34 Tendo como *forma* o esforço autónomo da conquista e como *matéria* o estranho e resistente apoio desse esforço, o criacionismo gnosiológico é «Pensamento activo, circundante, livre, mas de uma liberdade apoiada em provisórios e contínuos esforços, é a única realidade que conhecemos e somos.» (*Ibidem*, p. 274 [183].)

35 Para Leonardo Coimbra pensamento e realidade não são cousas isoladas (cousismo). Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 138.

36 *PC*, p. 276 [186].

A solução criacionista passará pela *Razão Experimental* ou *Memória Inventiva* que, na dinâmica da sua acção relacional, une o idêntico e o diverso, o que subsiste e o que transita[37]. Pela actividade judicativa o homem reconhece a dimensão espiritual do real e reconhece-se, não apenas como natureza que flui e matéria que transita, mas também como *memória* que o liberta desse fluxo e o resgata para a plenitude da eternidade originária:[38] «Eis a situação do homem: um ponto de ser espiritual e um Universo de realidade física, a vida espiritual *actuando* por pontos de ser e vida física enchendo a existência com os volumes de suas dimensões»[39]. O contacto entre a realidade espiritual do monismo da razão e a realidade física do pluralismo da experiência dá-se na *razão experimental* pela actividade dinâmica conservativa e progressiva do juízo e da memória.

Considerando que a *relação* não fica relegada para o plano do puro fluxo transitório e que a unidade encerra uma pluralidade que não é pura dispersão, Leonardo rejeita o monismo eleático, em que essa *relação* é absorvida pelo pensamento absoluto e a heterogeneidade do mundo é absorvida na unidade do Ser, e rejeita o ilusionismo kantiano, em que o mundo fenoménico se apresenta como ilusória aparência e em que a capacidade de conhecer se restringe a esse domínio da ilusão. O criacionismo não aceitará uma cisão entre número e fenómeno ou Ser e aparência, porque considera que é precisamente nos seres que o Ser aparece ou se manifesta na sua eterna dinâmica criadora: tudo é Ser. Ao afirmar «que o Ser é Universo»[40], Leonardo Coimbra apresenta a sua ontologia pluralista, reconhecendo na alegada aparência o valor de realidade: os mundos materiais são uma manifestação simbólica dos mundos espirituais e o movimento redentor da evolução conduzirá à sua integral consumação social.

Como solução para a antinomia gnosiológica e epistemológica entre a necessidade e universalidade da Razão de identidade e a particularidade e contingência da experiência da transitividade sensível[41], o criacionismo apresenta o unificador princípio da *Experiência* mais vasta que não se reduz à simples adição de sensações-fenómenos (mera descrição de factos), mas que significa a correlação do pensamento com a realidade (possível previsão de factos), em que, por um

---

37 Cf. *PFAQ*, p. 422 [213-214].

38 «A natureza flui para ritmos cada vez mais idênticos, o seu destino é a identidade dos mesmos ritmos até ao puro presente sem fluência, ou nada. // O homem flui igualmente para a morte ou entrega de seus elementos orgânicos ao seu destino de natureza; mas, sobre esse fluxo, surge no homem o resgate da Memória libertando-se em ampliados e indefinidos domínios.» (*RE*, p. 238 [313].)

39 *Ibidem*, p. 243 [320].

40 *PFAQ*, p. 111 [115].

41 Cf. *RE*, p. 232 [305].

lado, não são os fenómenos que dão a si as leis que os governam (empirismo) e, por outro lado, não é o espírito que impõe as leis que governam os fenómenos (formalismo), mas em que o pensamento se insere numa realidade experimental, isto é, evolutiva e mutável. Exigindo, por isso, um ritmo de permanente esforço ampliativo de assimilação e adaptação em confronto problemático das antecipações lógicas do saber anterior com as representações do novo saber: «A Experiência não só corta as grandes linhas da realidade, mas organiza a própria realidade em forma e matéria. Jamais conhecemos a matéria sem *informação,* jamais conhecemos formas sem conteúdo»[42]. A complementaridade entre o processo indutivo e o dedutivo permite esta construção da realidade no equilíbrio entre a identidade e o diverso, o mesmo e o outro, no sentido da unidade social da pluralidade, que é a vida da relação entre o pensamento e o real:[43] «O trabalho criacionista do pensamento é, pois, sempre a indução construtiva, tendendo para a integração sintética»[44]. A experiência é a fonte da construção sintética indutiva.

Ao reconhecer a unidade essencial entre razão, sensação e emoção e ao identificar as diferentes formas de experiência da realidade – cujo movimento dialéctico encerra a relação gnósica pística, onde decorre o drama existencial religioso –, a teoria criacionista leonardina reconduz-nos à noção de uma experiência integral do ser, cuja concretização é fundamentada no mistério da Origem e reconhecida no exercício de uma razão experimental aberta ao irracional de si mesma e aberta ao espírito, enquanto acto criador livre que tudo sustenta e desenvolve. Trata-se de um pensamento experimental dialéctico que procura superar as perspectivas tradicionais dualistas e monistas acerca do Ser, da Vida e do Homem. Nesse sentido, Leonardo Coimbra reconhece que o platonismo, não sendo uma demissão da vida, será sempre uma impossibilidade de resgate universal, na medida em que o sensível apenas servirá para sugerir o paradigma do inteligível[45]. É uma doutrina incompleta, que se apresenta incapaz de superar a dicotomia entre as ideias e a matéria, considerando esta uma realidade rebelde e inimiga da alma, que apenas serve para dificultar o percurso para o conhecimento verdadeiro e para a acção justa.

Da mesma maneira, o autor também rejeita as soluções do realismo de origem aristotélica e do idealismo de origem hegeliana, que apresentam, no

---

42 «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 142.

43 Cf. *ibidem*, p. 143.

44 *Ibidem*, p. 167.

45 Cf. *RHHS*, p. 16.

primeiro caso, uma concepção logicista e estática do ser, e no segundo caso, uma concepção necessitarista e absolutista do ser, geradoras de materialismos e conceptualismos estéreis redutores, que não permitem abarcar a verdadeira dimensão da experiência do real nos seus diferentes planos ontológicos. A consciência, que se afirma no juízo e se liberta do fluxo na memória, reconhece a dimensão espiritual (reflexão metafísica da *positividade filosófica*) [46] – em que residem não apenas essas realidades, mas de onde dimanam o ideal artístico e o poder da acção moral – e vislumbra a possibilidade da Vida eterna no coração do Mistério: uma Vida que só no salto da Revelação e do lirismo metafísico pode ser dita e representada[47]. De que forma Leonardo Coimbra irá conciliar a Revelação com a experiência imediata dos sentidos, com a acção moral e com dinâmica da actividade pensante? Como irá conciliar o conhecimento proporcionado pelo labor da razão discursiva, através do juízo e da demonstração, com o conhecimento da razão intuitiva, que apresenta o dado ou o conhecido, gerando inadaptação ou problema? Para Leonardo Coimbra a tarefa da filosofia é encontrar a justa harmonia entre a intuição sensível, que faz voz da realidade natural de forma obscura e insubsistente, e a razão, que dá ordem e certeza a esses dados por um processo dialéctico de máxima racionalização[48]. Para o criacionismo não existe anterioridade e independência das leis do pensamento (*a priori*) relativamente à experiência.

O pensamento criacionista aponta para uma solução metafísica do ser integral, que inclui na sua constituição o dinamismo da dialéctica científica e gnosiológica em permanente ascensão para o plano ideal das experiências artística, moral e religiosa: o *sentido metafísico da Experiência* reside no fundamento moral e divino da organização social de toda a realidade e no esforço histórico e progressivo da consciência humana em atingir a harmonia imortal desse puro amor, que está na origem de toda a realidade. O Ser não é uma ideia abstracta e o Mistério, para que tende o Universo no seu movimento saudoso, encerra o dinamismo de uma universal e fraterna companhia. Nesse sentido, espírito e matéria apresentam-se no conhecimento criacionista em acção recíproca e não como realidades paralelas: o espírito não

---

[46] Um positivo metafísico, que é racional e que abrange todas as relações do coordenável do volume espiritual, contactando o volume físico da matéria, vida e memória. Cf. *RE*, p. 291 [383]; cf. *C*, p. 17 [3].

[47] Cf. *RE*, p. 285 [376]. Um lirismo metafísico, que é mistérico-racional e que abrange a fonte mesma do coordenável, a qual é definida como actividade transcendente de amor e criação. Cf. *ibidem*, p. 291 [383].

[48] Cf. «Excerto», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 279-282.

é uma duplicação da matéria, porque há uma coexistência das duas dimensões[49]. Os ideais da imortalidade integral do Homem e da redenção integral do Mundo encontrarão acolhimento na laboração *mediadora* de um pensamento criacionista que, herdeiro da filosofia cristã reconciliada com as suas raízes no realismo judaico, concebe a consumação da realidade no Mistério da ressurreição universal e da gloriosa realização corpórea do Reino. Realidade misteriosa da plenitude do espírito, que é inefável para a observação empírica e para a conceptual análise lógico-científica da *razão experimental* – não indo para além da dedução das relações de coordenação do *volume espiritual* –, mas que pode ser vislumbrada na interacção desta com a *razão mistérica*, através da linguagem emocional da imaginação poética, pondo a noção ideal da fonte da vida, da beleza e do bem, que pertence já ao domínio do *hipervolume espiritual*[50].

Neste âmbito, ao procurarmos identificar de que modo Leonardo Coimbra caracteriza a estrutura ontológica do ser humano e a sua actividade cognitiva de experiência pensante, deparamo-nos com a afirmação de uma realidade dinâmica onde a interacção da sensibilidade, da inteligibilidade e da vontade configura heterogéneos estádios de actividade cognoscente e agente. Revelam-se à consciência níveis distintos da experiência – biopsicológica, científica, estética, moral, metafísica e religiosa –, os quais «resultam da diferenciação duma unidade original, que é o próprio movimento da Vida»[51]. Exigindo uma teoria integral do ser, o Criacionismo leonardino propõe uma adequada teoria integral da experiência pensante ou consciência, a qual encerra um criativo exercício dialéctico ituitivo-racional, alimentado pelo convívio com o mistério totalizante do ser originante: «essa consciência, actividade de síntese, que se faz e se apresenta como tal para si, é muito mais que um pensamento que se pensa, é um sentimento e é uma vontade»[52].

Às experiências metafísica e religiosa o autor dá o nome de experiências-síntese, isto é, aquilo que existe em nós de mais nobre e que faz um constante apelo à unificação de todas as experiências parcelares, numa dialéctica dinâmica criacionista de vontade de harmonia na acção de conservação dos valores que dignificam o ser humano[53]. O diálogo da consciência humana com o Ser e

---

[49] «Não há, pois, dualidade de duas dimensões indefinidamente paralelas, mas contacto de duas dimensões, que existem precisamente porque se influem, pois que existir é actuar. // Uma acção recíproca da matéria e do espírito é o conhecimento.» (*Ibidem*, p. 286 [377].)

[50] Cf. «O mistério», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 182.

[51] *LI*, p. 285 [73].

[52] *C*, p. 212 [169].

[53] Cf. *LI*, p. 286 [75].

o seu acolhimento significam esta capacidade que o próprio Ser lhe concedeu na Origem, da qual todos participam, constituindo, assim, uma ordem ou uma orientação natural (finalismo), cuja definição, para Leonardo Coimbra, excede aquela que as ciências apresentam. Para o criacionismo, a graça e a natureza concorrem para o mesmo Fim: «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 serviço de uma Caridade, que o transcende e, num excesso de amor, o pode fazer comunicar da sua vida infinita»[54]. A Vida é o caminho para o mundo espiritual da omnipresença perfeita do Amor de Deus, que se consuma no fim dos tempos, quando a matéria se incendiar no fogo da pura luz redentora[55], movimento que não significa uma imposição determinista e necessária, mas sim uma colaboração da liberdade finita com a liberdade divina que implica esforço e mérito.

O teísmo proposto pela razão mistérica do pensamento criacionista leonardino não admite as monistas teorias necessitaristas, de indiferenciação ontológica, defendidas pela *razão mística*, no sentido em que é apresentada por Lévy-Bruhl[56]. Entenda-se aqui, por conhecimento místico, não no sentido estrito do conhecimento que está subordinado à fé religiosa das verdades reveladas e que se fundamenta nas experiências de íntima e inefável união do espírito humano com Deus (*êxtase* ou *gozo perfeito*), mas no sentido lato da configuração mítica do real pela crença em acções sobrenaturais, imperceptíveis aos sentidos, e pela prática de rituais mágicos com o objectivo de convocar ou satisfazer essas forças ocultas determinadoras dos acontecimentos históricos[57].

A *razão mística*, apresentada por Leonardo Coimbra na sua reflexão acerca do progresso do pensamento humano[58], identifica-se com a *razão mítica* das concepções panteístas do real[59]. É neste plano que a apresentaremos em contraposição com a razão mistérica. É neste sentido, relacionado com as práticas místicas das religiões orientais, que convertem o *eu* num princípio impessoal absoluto, que na obra *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, escrita em 1921, é feita a crítica às filosofias de Schopenhauer e de Antero de Quental[60]. É neste sentido,

---

54 *RHHS*, p. 73. «O Infinito do criacionismo não é o do espaço ou do tempo. É o da acção amorosa, é a continuidade moral, os outros são *cousistas*.» (C, p. 307 [249], nota de rodapé.)

55 Cf. *RE*, p. 294 [387].

56 Cf. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* Paris, Félix Alcan, 1931, p. 6.

57 Cf. Gilles-Gaston Granger, *La Raison*, Paris, PUF, 1955, p. 25.

58 «[…] a evolução é da Autoridade mística, transcendente e oculta, do constrangimento do meio social, para o acordo livre.» (*RE*, p. 51 [60].)

59 Cf. *PFAQ*, p. 412 [188].

60 Cf. *ibidem*, p. 404 [172].

relacionado com as antigas certezas místicas de *sacratismo opressivo* que na obra *A Razão Experimental,* escrita em 1923, é apresentada a contraposição entre a intuição mística e a inteligência científica[61]. Ainda nesta obra, no âmbito da reflexão acerca do irracionalismo da pura visão intuitiva de Bergson («conhecimento por *vibração simpática*»)[62], Leonardo Coimbra refere-se ao pensamento do autor francês como semelhante ao de Schopenhauer, no sentido místico neoplatónico e religioso.

No seu entender, para estes autores, a inteligência aparece como deformadora do real, na sua laboração de *mediata representação*, que serve apenas para a acção e para o conhecimento da exterioridade dos corpos, e não para a contemplação (*imediata apresentação*)[63], em que se dá o êxtase ou convívio místico com a energia espiritual do Universo[64]. Assim, nesta obra, Leonardo começa a referir-se à mística, já não apenas no sentido mítico-mágico do pensamento primitivo[65], mas também no sentido religioso da pura contemplação de Deus[66] ou da sua visão intelectual no abraço unitário da Vida[67]. Analisaremos de que forma, ao longo da sua obra, o autor se posicionará em relação a estas formas distintas de conceber o conhecimento místico e de que forma analisará as suas diferentes interpretações do real e da experiência do divino ao longo da história da humanidade.

Também em 1923, num artigo publicado na revista *A Águia*, intitulado, «Sobre a saudade», o filósofo português, ao falar no desejo saudoso do homem pela convivência com o mundo espiritual da Pátria verdadeira, defende que os mundos físicos serão abrasados nas chamas do amor do coração divino e que na experiência mística cristã também se revela o milagre desse socorro redentor[68]. Conhecedor dos trabalhos de Réginald Garrigou-Lagrange, dedicado estudioso da experiência mística[69], Leonardo Coimbra, na sua obra sobre *A Filosofia de Henri Bergson*, cuja primeira parte foi editada em 1934, refere-se de forma

---

61 Cf. *RE*, p. 65 [74-75].
62 Cf. *ibidem*, p. 47 [54].
63 Cf. *ibidem*, p. 41 [46].
64 Cf. *ibidem*, p. 50 [58].
65 Cf. *ibidem*, p. 32 [34-35].
66 Cf. *ibidem*, p. 44 [51].
67 Cf. *ibidem*, p. 50 [58].
68 Cf. «Sobre a saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, pp. 336-341.
69 De entre os diversos livros existentes na sua biblioteca sobre este autor, podemos destacar: Réginald Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation : selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 6.ª ed., Paris, Éds. de la vie Spirituelle, Libr. Desclée, [1923].

específica à mística cristã, caracterizando-a como uma «experiência de Deus»[70] em que o homem sai enriquecido de inteligência e vontade, explicitando que a união transformante da divina *contemplação infusa*, por contraposição com a *contemplação adquirida*, é resultado da graça transcendente, não advindo do esforço das faculdades humanas[71]. No entanto, para autores como Bergson, embora distinta da razão mística pré-lógica, esta intuição mística ou «experiência directa da alma sentindo o impulso original»[72], significará, de forma semelhante à anterior, a recusa da alteridade do Mistério e da ideia de Deus dos filósofos, em nome de uma perspectiva da alma e do divino que se fundamenta em categorias apriorísticas e não em interpretações de realidades experimentais[73].

Como conciliará Leonardo o seu racionalismo dialéctico com um conhecimento de *visão intelectual* ou *visão mística* que parece, não apenas recusar o discurso lógico-conceptual, como também o discurso analógico, para afirmar uma visão intelectual de Deus, de forma directa, sem qualquer mediação entre Deus e a inteligência (contemplação absolutamente intuitiva da essência de Deus)?[74] Em que se distingue este conhecimento novo da *visão ginástica*, enquanto experiência de Deus, do conhecimento proporcionado pela *razão mística*, associada ao desenvolvimento pré-lógico da humanidade, e em que se distingue do conhecimento proporcionado pela *experiência mística* acerca da visão intuitiva e imediata de Deus? Como veremos ao longo deste estudo, para Leonardo Coimbra a experiência de Deus só é possível no contexto da ruptura ontológica entre a realidade transcendente de Deus Criador e a realidade imanente das criaturas, pelo que não pode deixar de ser analógica. A visão ginástica não é uma visão directa e perfeita de Deus, que só Deus tem dele mesmo e, por isso, é uma visão obscura e imperfeita, uma visão que não é beatífica nem mística no sentido da absoluta apreensão de Deus, mas uma visão que é mistérica. Uma visão que é mistérica, porque não é de carácter provisório, uma visão que é razão, porque toda a realidade é essencialmente

---

70 *FHB*, I parte, p. 409 [34].

71 Cf. *loc. cit*.

72 *Ibidem*, p. 408 [31].

73 Cf. *ibidem*, p. 412 [40].

74 Acerca deste tema da distinção entre a experiência mística como uma visão de absoluta intuição directa da essência de Deus, e a experiência mística, na linha de São Tomás, como uma contemplação no campo analógico da fé, obscura e imperfeita, deve ler-se o trabalho de Licciardo, para quem todo o conhecimento de Deus inferior à visão beatífica da glória celestial não pode deixar de ser analógico. Cf. Demétrio Licciardo, *De la analogia en el conocimiento de Dios por la experiencia mistica,* Zürich, Pás Verlag, 1965, p. 110.

racional e está fundamentada numa harmonia firmada na Sabedoria divina e não no caos do acaso e do absurdo arbitrário.

No labor dialéctico e criador da *razão mistérica* não se pode conceber a diluição das diferentes ordens do real (monismo) nem admitir que o conhecimento racional possa ser substituído por um conhecimento contemplativo, sem raciocínio e sem discurso, que permita o acesso directo à realidade absoluta de Deus sem mediação representativa. A experiência contemplativa da unidade entre amar e conhecer, existir e desejar é uma exigência da dialéctica racional e não uma instância que se sobreponha ou justaponha a esta de forma extrínseca e paralela. A cisão entre a dialéctica experimental e a *visão ginástica*, enunciada pelas noções metafóricas de *salto* e de *voo*, é apenas aparente e serve, essencialmente, para assinalar que o nível último do Mistério do Ser exige o discurso da razão mistérico-poética. A razão criacionista não faz separação entre intuição e razão, revelação e razão, mistério e razão. Tal como irá descrevendo Leonardo ao longo da sua obra, a Vida é uma *luta pela imortalidade*, um caminho para a perfeição da maior Vida, cuja consumação apenas se dá na escatologia e não dispensa o labor do conhecimento racional e a sua validade intersubjectiva na dinâmica progressiva do acordo social. O encontro com o Mistério de Deus Transcendente não pode deixar de se realizar nas manifestações a Sua Presença através de Si mesmo e de toda a realidade criada. É um encontro mediado pela realidade simbólica, cujo reconhecimento se expressa de forma sempre interpretada.

Neste caminho escolhido por Leonardo Coimbra é clara a preocupação de apresentar a existência de uma ordem hierárquica nas realidades, a qual se compreende pela analogia participativa. No irrecusável encontro entre o pensamento e o ser, a realidade aí configurada não está toda no mesmo plano, mediante uma perspectiva redutora ou cousista de uma qualquer ciência ou de uma qualquer metafísica monista, mas está numa diferenciação participativa do Ser divino, pelo que a verdade total do homem que não existe sem a fonte originária: «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»[75]. Assim, o transcendentalismo aqui denotado pressupõe uma ruptura ontológica entre o Criador e a criatura e a consequente relação sobrenatural entre o homem e o divino, que exige auto-apropriação cognitiva e moral: «Deus é presente nas almas pelo acto primeiro da sua dádiva, mas nenhuma alma, porque é liberdade, existe sem a aceitação e apropriação do seu ser de natureza

---

[75] *RHHS*, p. 75.

e muito menos da sua possível vida de sobrenatural»[76]. A salvação para a eterna Glória da absoluta Presença divina encerra um resgate universal, porque como o comprova a evolução, o *espírito de companhia* socorre o Universo de se perder no Nada e redime o homem da condenação eterna, mas isso não dispensa a conversão da inteligência e da vontade à luz da sua Sabedoria e do Seu Amor[77]. Uma evolução que é concebida, não sob a forma determinista do naturalismo positivista, mas como o amoroso ritmo da consciência criadora de Deus[78].

* * *

Identificado um dos problemas nucleares do pensamento criacionista – que diz respeito à disjunção exposta à luz da crítica entre a escola de Heraclito, na defesa da única realidade do movimento e da experiência (fluxo da pluralidade sensível), e a escola de Parménides e de Zenão de Eleia, na defesa da única realidade do imobilismo e da razão (identidade da Unidade inteligível) –, procuraremos acompanhar Leonardo Coimbra no seu caminho de reconhecimento de algumas teorias gnosiológicas e metafísicas que reflectem estas antinomias e que tentam superá-las. O diálogo realizado por Leonardo Coimbra permitirá identificar o sentido dinâmico e progressivo do pensamento humano, definindo-o em termos cronológicos pela adjectivação da actividade racional: *razão mística*, razão *abstracta* e *razão experimental*. Permitirá também caracterizar as teorias do conhecimento: *formalismo*, *materialismo* e *criacionismo*. E este percurso possibilitará a descrição do conceito de razão filosófica em Leonardo Coimbra e o seu enquadramento no âmbito do movimento do pensamento filosófico português. Uma razão que não se basta a si mesma e que tem como radical origem a experiência pré-categorial e atemática do Mistério, no qual e pelo qual o ser e a verdade, simultaneamente, se ocultam e revelam. Uma razão que não se reduz ao formalismo racionalista e ao empirismo positivista, mas que se abre ao irracional de si mesma e ao valor gnósico da sensação, da intuição, da memória, do sentimento, da imaginação e da crença. Uma razão que reconhece a pluralidade da experiência humana nas suas formas sensível, científica, estética, ética e religiosa e delas permanentemente se nutre no

---

[76] *Ibidem*, p. 79.

[77] Cf. «Porque não, Deus e Satanás, frente a frente, em guerra com o exército 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].)

[78] O criacionismo concebe Deus, não de forma estática e distante da criação, mas como a eterna fonte criadora de beleza e novas energias. Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 167.

dinamismo criacionista de novas noções e relações. Uma razão mistérica que não é mítica, nem enigmática, porque ao contrário de outras filosofias do pensamento português, não se funda no mito nem no enigma, mas sim no Mistério.

O pensamento experimental criacionista não *cousa* nenhuma dimensão do real e, no seu movimento de ascensão dialéctica, chega à região última do Amor divino do Mistério do Ser, que enche de vida e luz todo o Universo e proporciona o resgate dos mundos e seres corpóreos pela universal espiritualização. Por analogia da realidade dos físicos, a dialéctica criacionista conduz-nos a conceber a realidade como um universal *Campo de Consciência*, em que os fenómenos e os pensamentos se polarizam na unidade relacional de um ser social que tudo sustenta e atrai no seu harmonioso convívio[79]. É sobre este percurso de ascensão cognitiva e ontológica para o Mistério do Ser e sobre as noções de imortalidade integral do homem e redenção integral do Universo, que versa o nosso estudo, de acordo com os momentos a seguir expostos.

A primeira parte do nosso estudo procura analisar a relação essencial de crescimento e harmonização entre a razão e a experiência, tal como é descrita na obra *A Luta pela Imortalidade*[80]. A experiência não é a recepção passiva das sensações, mas é a vida do pensamento em progressivo crescimento, impulsionado pela atitude interrogativa[81]. Fazemo-lo a partir da noção criacionista de progresso do conhecimento, que se efectiva pela concreção das leis da Razão, as quais estão sujeitas a um evolutivo acordo social. Leonardo Coimbra considera a razão como criação da actividade social[82] e, nesse sentido, apresenta-a como a actividade de pensamento e conhecimento de cada homem, que realiza a síntese construtiva do real num incessante esforço adaptativo de contacto com a experiência do saber adquirido (conservantismo das antecipações teoréticas) e com a experiência actualizante das novas sínteses (resistências experimentais do diverso). A realidade em que vivemos, pensamos e somos é uma realidade social, isto é, uma unidade de pluralidades, que resulta da relação entre o pensamento humano social e individual no movimento de permanente e vitoriosa adaptação[83].

A objectividade do conhecimento encerra, por isso, um carácter histórico-social que, na perspectiva do autor, evolui da imóvel e absoluta *razão colectiva* das comunidades míticas primitivas para a dinâmica e relativista *razão*

---

79 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 178.
80 Cf. *LI*, p. 251 [18].
81 Cf. *ibidem*, p. 256 [25].
82 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 170.
83 Cf. *ibidem*, p. 177.

individual da sociedade científica moderna: a certeza deixou de ser social e imperativa para passar a ser individual e livre, isto é, *acordo* de harmonia e eleição. A organização política democrática é expressão desta nova realidade. O acordo acerca da certeza deixou de ser o dos imperativos sociais da lógica participação colectiva, que nos descreve Lévy-Bruhl, para passar a ser o acordo resultante do pensamento desenvolvido por cada ciência dessacratizada: «o pensamento vive a verdade do seu próprio acordo, bem mais que a *obrigação* social do pensamento dos outros»[84]. A certeza científica excede quantitativa e qualitativamente a objectividade do acordo social de uma determinada época, porque para além da razão social que homogeneíza, há uma razão cósmica, de futura e longínqua construção experimental, que promove a diversificação e enriquecimento do conhecimento: «Um só experimentador pode sentir-se certo das suas construções que os contemporâneos não entendem e que o futuro aproveitará»[85].

A partir da profunda análise do carácter progressivo e dinâmico do pensamento e da realidade, que permite identificar, em termos cronológicos e sistemáticos, a distinção entre as características do pensamento pré-lógico da razão mística, o pensamento lógico da razão formal abstracta e o pensamento lógico da razão experimental científica, estamos em melhores condições de compreender a possibilidade de se conceber, actualmente, uma teoria do conhecimento criacionista, fundamentada no desenvolvimento de um pensamento construtivo, que proporciona certezas e verdades, não de opacos poderes coercivos, mas de harmonia e liberdade. Só este pensamento pode possibilitar, igualmente, o sentido de uma educação integral, cuja noção de bem humano a que tende, tem em consideração, não apenas a evolução tecnológica, económica e política, mas também o desenvolvimento filosófico-cultural, mediante a aceitação ou recusa dos valores estéticos, éticos e religiosos, incluindo a noção da cósmica acção divina da criação redentora.

Esta noção acerca da constituição dinâmica e experimental da realidade e do progresso cósmico está presente em Leonardo Coimbra desde os seus primeiros escritos[86], vindo a desenvolver-se em contraposição com a epistemologia do criticismo kantiano, através da leitura do pensamento francês de autores da filosofia idealista crítica, como Henri Bergson, Émile Boutroux, Alfred Fouillée,

---

84 *Ibidem*, p. 172.

85 *Loc. cit.*

86 Cf. A título de exemplo podemos citar o seu artigo «Justiça e Liberdade», de 1906, onde já apresenta a sua reflexão acerca da relação entre a liberdade, a experiência e o progresso cósmico. Cf. «Justiça e Liberdade», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 85.

Jean Jaurès, Octave Hamelin e Léon Brunschvicg, ou de autores da escola sociológica, como Émile Durkheim e Lévy-Bruhl, e também a partir do contacto com as descobertas de Charles Darwin[87] e a teoria física da relatividade de Einstein[88]. São diversos os aspectos do pensamento de Leonardo Coimbra que apresentaremos em diálogo com o pensador contemporâneo Bernard Lonergan: o recurso aos dados sociológicos de Lévy-Bruhl, o recurso à física contemporânea superadora das noções de espaço e tempo absolutos da física de Newton e da geometria de Euclides[89] e a crítica ao a-historicismo e absolutismo das categorias aprióricas kantianas. Para além de recorrer a algumas fontes comuns a Leonardo Coimbra, relacionadas com a epistemologia e a sociologia[90], Lonergan apresenta uma teoria do conhecimento, desenvolvida na obra *Insight*: *A Study of Human Understanding*, que se sustenta nos mesmos pressupostos do criacionismo.

A relação estabelecida por nós entre o pensamento destes dois autores tem como objectivo enriquecer o alcance da compreensão sobre a crítica ao modelo clássico de ciência e à epistemologia da filosofia kantiana, a qual foi feita, de forma análoga, em nome de uma concepção dinâmica e progressiva do real: os dois autores desenvolvem o seu pensamento em oposição ao racionalismo dogmático e ao empirismo céptico, consequências do dualismo difundido na aurora da modernidade. Os dois vão defender a objectividade do conhecimento científico, depurando o idealismo contemporâneo de origem kantiana do seu enclausuramento num conceptualismo estéril e num imanentismo logicista, inviabilizador do acesso à transcendência e, consequentemente, incapaz de compreender a dimensão integral do ser. Os dois pensadores, embora herdeiros de tradições filosóficas distintas, encontram-se na partilha das mesmas preocupações epistemológicas e metafísicas, isto é, encontram-se na leitura crítica do criticismo kantiano e encontram-se na partilha da concepção cristã do homem, do mundo e de Deus: descrevem os diferentes níveis de diferenciação do desenvolvimento da consciência, em termos de evolução social da

---

87 Cf. «O homem livre e o homem legal», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 90.

88 Destaque-se a referência a este autor a propósito da noção de ascensão da realidade e da razão experimental construtiva com que o pensamento prevê os seus movimentos electromagnéticos. Cf. «Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 190.

89 Cf. *RHHS*, p. 92.

90 Para além de Lévy-Bruhl, o filósofo, físico e matemático, Bernard Lonergan cita também Pierre Boutroux, filho de Émile Boutroux, pensadores citados por Leonardo Coimbra a propósito da experiência e da contingência das leis naturais. Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, Lonergan Research Institute of Regis College, 2000, p. 127.

Humanidade e em termos de ascensão dialéctica da experiência individual, e dão particular destaque ao carácter histórico do conhecimento, concebendo o Universo em termos de evolução para a escatológica redenção integral.

Antes de aprofundarmos a análise das críticas do criacionismo ao materialismo e ao formalismo das filosofias da modernidade, que culminam sempre na consideração da dimensão espiritual do real e na recusa das perspectivas monistas do panteísmo, sentimos necessidade de compreender melhor a recusa criacionista da *razão mística* pré-lógica e da configuração mítica do real. No esforço de racionalização e compreensão da distinção entre a realidade abstracta e a realidade concreta e pessoal, como conciliar a recusa da experiência mística com a afirmação da experiência dialéctica construtiva, que não só permite aceder ao *volume espiritual* do ser, mas também possibilita a abertura para o *hipervolume espiritual* de Deus, termo glorioso da evolução cósmica, que só a *Revelação* e o *lirismo metafísico* podem ajudar a enunciar? Se o sentido metafísico da *Experiência* integral do Ser reside na radicação ontológica da liberdade moral e pessoal da Origem, que terá a consumação plena na relação de eterna e fraterna companhia de todas as consciências com Deus-consciência, e sendo verdade que Leonardo Coimbra, em todas as suas obras, se socorre dos elementos da Revelação bíblica para descrever o destino da imortalidade integral das pessoas, como conceber a definição leonardina da *razão mística* como um estádio ultrapassado do progresso do pensamento humano, que não nos permite aceder à verdade do Ser?

De que instrumento se serve Leonardo para dizer o divino e estabelecer a sua teologia escatológica? Se a razão lógica não é suficiente e se a razão mística é rejeitada, de que razão se serve Leonardo para falar da realidade nos seus mais misteriosos longes[91]? De que maneira se pode falar da *Direcção* ou finalidade, com intenção e consciência, que garanta a existência do Sistema de sistemas que é o Cosmos e responda à inquietação saudosa dos homens – sem ser de uma maneira formal e abstracta, à maneira da Ideia de Platão ou do númeno de Kant – se não pode ser de uma maneira poético-mítica? O lirismo metafísico de que fala Leonardo Coimbra não encerra uma linguagem poético-mítica? Se a prova físico-teológica fica reduzida ao campo do Universo físico e aponta para uma *Direcção* que mais não é, como diz Kant, que o *Arquitecto dos mundos*, de que forma é possível aceder, pela progressão dialéctica, a um Deus pessoal, tal como é descrito na Bíblia[92]? Poderá a razão lógica dar conta desse Deus, que

---

91 Cf. C, p. 351 [287].

92 Cf. *ibidem*, p. 353 [288].

faz o acordo do real e do ideal e que na perspectiva criacionista será a solução última para a questão da dicotomia entre o Uno e o múltiplo[93]?

Na sua obra *A Razão Experimental* é afirmado que o discurso acerca do *hipervolume espiritual*, que encerra uma visão panorâmica do todo e permite falar de Deus como caminho de luz e de Amor, já é da ordem do *lirismo metafísico*. E é dito que a passagem do *volume espiritual* para este *hipervolume* já não é feita, da mesma maneira, pela sucessiva e ascendente construção dialéctica da síntese filosófica, mas exige um *salto*, que é um voo de confiança, em saudosa memória, no abismo do abraço divino[94]. Mas quererá isso dizer que este salto para Deus é da ordem do irracional ou inacessível à razão? Leonardo dirá que não, dirá que o irracional é por excesso e que não se opõe à razão. Neste mesmo texto Leonardo esclarece que há uma continuidade irredutível entre estas duas ordens de realidade: «o último voo, para não ser errante e vagabundo, terá de ser o prolongamento da marcha, que nos trouxe até ao vértice da Vida»[95]. Ao longo da sua obra vai dizendo diversas vezes que o Mistério do Ser não é absolutamente obscuro e inacessível à inteligência, como se de uma força arbitrária se tratasse. Por outro lado, na sua obra *S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida*, Leonardo Coimbra socorre-se da expressão *visão ginástica* para falar da Graça iluminadora que permite falar do Infinito de Deus. Significará então que a *visão* é um elemento não racional[96]? Pode haver algum conhecimento no homem que não implique a inteligência e a faculdade racional?

Sabendo, pela leitura da obra leonardina, que não é concebível a oposição entre Graça e razão ou entre fé e razão e sabendo que o recurso à teologia bíblica e à filosofia cristã são recorrentes, sendo que o texto bíblico se serve de linguagens alegóricas e míticas para falar do Inominado e dos seus mistérios, como compreender a recusa do único instrumento que poderia evitar a cisão entre a Terra e o Céu? Como diz o autor: «O ponto mais alto da terra é o ponto mais baixo do Céu; é no vértice da pirâmide da Vida que se acumulam os raios descendentes do espiritual»[97]. Explica Leonardo que no cume da ascensão dialéctica há uma zona comum aos dois Universos, o físico-espiritual e o espiritual puro, e é daí que as almas são atraídas para o Sol espiritual do Infinito Amor: o *hipervolume espiritual* é o Sol da Divindade que enche a realidade da sua

---

93 Cf. *RE*, p. 290 [382-383].
94 Cf. *ibidem*, p. 291 [384].
95 *Loc. cit.*
96 Cf. *VFV*, p. 207 [35-37].
97 *RE*, p. 291 [384].

Presença e que consiste no perfeito amor de companhia da Consciência-Deus com as sub-consciências[98].

Há sempre a preocupação de estabelecer o sentido de continuidade entre os diferentes níveis de ser, revelando a unidade inteligível e racional da própria realidade. Não cremos que ao longo da sua obra se possa encontrar algum recuo em relação ao que ficou estabelecido na obra *O Criacionismo* acerca da síntese dialéctica que chega ao domínio religioso, não por imposição de uma revelação externa à consciência, mas sim por exigência do próprio dinamismo racional: a verdadeira revelação é aquela que pode ser justificada pelo pensamento, sempre sem esquecer que o pensamento, para Leonardo, não se reduz à razão lógica. Para Leonardo, ciência, moral e religião são obras edificadas pelo pensamento da pessoa: «Só é real o que o pensamento justifica, construindo-o»[99].

Parece não haver dúvida de que a *visão* que permite o *salto* não pode deixar de ser também *razão*, uma razão que não é mística nem mítica, mas que é uma *razão mistérica* capaz de pressentir e vislumbrar o Mistério do amor de Deus, comunicando-o pela unidade entre a mediação lógico-conceptual e a mediação analógico-poética. Assim, convocando para o diálogo autores como Ernst Cassirer, Schelling, Mircea Eliade, Eric Voegelin, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, Delfim Santos, António Quadros, Afonso Botelho e Paulo Borges, verificaremos que a configuração teísta do real, capaz de salvaguardar a unidade da pluralidade e o carácter relacional dos seres, só poderia ser dada por uma *razão* capaz de vislumbrar o «misterioso mar da Maior Vida»[100].

Uma configuração do real capaz de dizer a luz espiritual, que afaga as almas em seu profundo sentido de *mistério*, em contraposição com o monismo da configuração panteísta que se constitui através da *razão mística* (no sentido do pensamento apontado por Leonardo Coimbra), como equivalente à *razão mítica*, que constrói o real pela indiferenciação entre as forças divinas e as decisões humanas. Pela negligência da unidade da razão com a experiência, a *razão mística* atribui a origem dos fenómenos da natureza, não a causas lógicas e empíricas, mas a ocultas e místicas acções sobrenaturais. Na unidade da construção dialéctica experimental, a razão mistérica reconhece a autonomia e alteridade da Criação, a diferenciação entre a ordem moral e a ordem natural

---

98 Cf. *ibidem*, p. 292 [385].

99 *C*, p. 319 [258].

100 *RE*, p. 297 [390].

e a analógica relação entre a finita e imanente realidade mundana e a infinita e transcendente realidade divina.

Explicitaremos o sentido da percepção espiritual ou *visão ginástica* (nocturna), que Leonardo identifica com o labor trans-racional da experiência pensante, com a noção de Razão mistérica: porque o criacionismo leonardino não pode deixar de ser racional, a visão ginástica também é racional, mas uma razão que se abisma no Mistério do Ser de que se nutre. O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra é um pensamento racionalista de uma razão criadora e aberta ao irracional de si mesma, uma razão experimental e dialéctica que não se esgota na actividade lógica, mas que se amplia para se cumprir numa visão superior (*visão ginástica*) que, por exemplo, Manuel Ferreira Patrício identifica com «Razão Poética»[101] e nós identificamos com Razão mistérica, no sentido em que se trata de uma visão que, para além de ser analógico-poética e estabelecer um nobre equilíbrio entre a sensibilidade e a representação[102], é uma visão simbólica trans-racional que, na sua incessante busca pelo coração do Ser, se depara com uma superior e insondável realidade que não se apreende e domina pelas categorias lógico-conceptuais, mas que se presentifica na ausência e obscuridade do seu prodigioso Mistério de infinita transcendência[103]. No entanto, não é a visão da *razão mística* dos povos míticos, em que o divino é confundido com o mundo, nem de algumas escolas místicas cristãs, em que se dá o êxtase da comunhão plena com o sagrado, mas é a visão da razão mistérica, que concebe Deus, de forma analógica, na sua insondável transcendência de Verdade e Amor, que não pode ser conhecido e experimentado de forma absolutamente clarividente. Pela realidade trans-racional da visão mistérica reconhece o pensamento que se move eternamente no seio de Deus e que a sua busca comovida revela o abismo e temor da sua nocturna Presença[104].

Identificado o carácter progressivo do pensamento, que tem na *razão experimental* da ciência e da positividade filosófica e na *visão ginástica* ou razão mistérica da filosofia metafísico-religiosa, a dialéctica criadora da realidade, na progressiva ascensão para a harmonia do *idêntico* e do *diverso*, estamos em melhores condições para acompanhar o pensador português na sua crítica ao carácter estático e dogmático da *Razão formal abstracta*, que se manifesta na cisão kantiana entre a realidade numenal inexperienciável e a realidade

---

101 *PLC*, p. 220.

102 Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *OC*, vol. III, p. 217.

103 Cf. *PC*, p. 276 [186].

104 Cf. *ibidem*, p. 277 [188].

fenoménica experienciável e se expressa na dialéctica necessitarista hegeliana da identificação entre o ser e o saber e da absorção dos seres pelo Absoluto.

O pensamento procura uma realidade absoluta, mas o kantismo, cindindo a matéria e a forma, apenas pode atingir uma realidade humanamente objectivável, através das refracções da sensibilidade[105]. O pensamento é dinâmico e criador, aberto para o infinito de possibilidades no eterno movimento da divina acção criadora, mas o hegelianismo *cousa* o conhecimento numa dialéctica fechada de pensamentos já feitos[106] e de coincidência entre o ser e o saber[107], que terá como consumação a absorção indiferenciada da pluralidade do real na unidade abstracta do Absoluto, esquecendo a experiência da acção social[108].

Dialogando com os autores citados por Leonardo, como Fitche, Schelling, Schopenhauer, Leibniz, Duhem, Poincaré, Bertrand Russell, Léon Brunschvicg, Charles Renouvier, Émile Boutroux, Lachelier, Octave Hamelin e Antero de Quental; dialogando com alguns dos seus comentadores, como Manuel Cândido Pimentel e Manuel Ferreira Patrício, iremos procurar descobrir em que termos o Criacionismo, compreendendo o Ser pelas noções de *Relação* e *individualidade* e não pelas categorias de *Substância* e *identidade,* se apresenta como um pensamento experimental dialéctico-construtivo que procura conciliar o saber de identidade da estrutura essencial com o saber de individualidade do devir histórico e com o saber do amor. Um trabalho que contrapõe a metafísica apriorista do pensamento absoluto, que reduz os indivíduos a determinações lógicas de uma substância, a uma metafísica da experiência, que reconhece a autonomia relacional das consciências pessoais. Neste sentido, Leonardo Coimbra irá acusar a filosofia idealista de autores como Schelling, de não terem superado o substancialismo, vendo na realidade numenal a pura unidade do espírito e da natureza, do sujeito e do objecto[109], uma realidade que ainda é de abstracção com completa ausência do Amor fraterno que preside ao Acto criador[110]. A crítica ao idealismo alemão é feita por Leonardo Coimbra no âmbito das suas considerações acerca da recusa do panteísmo, tal como se pode verificar com particular destaque no seu diálogo com Antero de Quental, a quem acusa de conceber a realidade de se dissolver no impessoal Absoluto[111].

---

105 Cf. *ibidem*, p. 192 [34].
106 Cf. *C*, p. 297 [241].
107 Cf. *PFAQ*, p. 378 [105].
108 Cf. «A insubsistência dos valores germânicos», in *OC*, vol. III, p. 214.
109 Cf. *PFAQ*, p. 423 [216-217].
110 Cf. *C*, p. 304 [246].
111 Cf. *PFAQ*, p. 394 [147].

Reconhecidos os pressupostos metodológicos do criacionismo e feito o enquadramento histórico do desenvolvimento do pensamento humano – pela identificação dos diferentes tipos de razão que mais prevaleceram na configuração do real como resposta ao problema da relação entre o Uno e o múltiplo –, a segunda parte do trabalho procurará estudar a especificidade do pensamento criacionista no que diz respeito à concepção da objectividade do conhecimento e no que se refere ao modo como é entendida a relação com o Ser. Se, por um lado, recusa a Irracionalidade do Absoluto e, por outro lado, recusa a coincidência entre o conhecer e o Ser, em que termos coloca o Criacionismo a relação entre o pensamento e a realidade na actividade cognitiva, que tem por objectivo resolver a antinomia entre a identidade da razão e a diversidade da experiência? É o momento de compreender, em termos gnosiológicos e ontológicos, o verdadeiro alcance da noção metafísica de *Experiência*. Verificaremos que de acordo com a síntese *ideorreal* criacionista, que estabelece a distinção entre o imediato objectivismo e a *objectividade-relação*[112], o ser encerra uma histórica actualização de acordo com a amplitude da relação inventiva e criadora que o pensamento com ele progressivamente estabelece. Leonardo Coimbra explica que os critérios de verdadeira objectividade científica e filosófica se centram na correlação entre o sujeito e o objecto e são sempre caminho de perfectibilidade social. Assim, em diálogo crítico com Kant, que reduz o objecto ao campo da imanência do sujeito pela imposição das categorias formais *a priori*, e com o idealismo de Octave Hamelin, que confunde a representação com o representado, Leonardo Coimbra descreve que não existe um puro subjectivismo, porque o sujeito precisa de um corpo que sinta a realidade e não existe um puro objectivismo, porque o pensamento não é uma cópia da realidade exterior.

Nesse sentido, tendo particular atenção às relações estabelecidas pelo autor com as perspectivas realistas e analógicas da tradição aristotélico-tomista[113], por contraposição com o dualismo platónico que caracteriza a realidade sensível

---

[112] *LI*, p. 287 [76].

[113] Depois de começar por afirmar na sua obra *O Criacionismo*, de 1912, que o pensamento de São Tomás de Aquino é «o *cousismo* de Deus católico» (*C*, p. 294 [238]), Leonardo Coimbra na sua obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, de 1916, já se refere à genialidade do filósofo medieval a propósito da ideia de Ser (cf. *ADG*, p. 131 [146]), identificando, na sua obra de 1923 sobre *Guerra Junqueiro*, a plenitude amorosa do Ser com Deus *Acto puro*. Cf. *GJ*, p. 366 [142]. Num artigo de 1924, publicado na revista *A Águia*, socorre-se de São Tomás de Aquino e de Aristóteles para construir e explicitar o seu *neo-realismo*. Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 46. Todos os seus textos posteriores, nomeadamente aqueles que se referem à filosofia cristã, atendem à reflexão aristotélica, que se sublinha na crítica que o autor vai fazendo ao dualismo platónico e à sua desvalorização da realidade corpórea.

como aparência de ser[114], iremos verificar em que termos o autor apresenta o pensamento criacionista como método para construir uma harmonia entre o pensamento e o conhecimento, o ser e a acção. No âmbito das relações estabelecidas com o realismo crítico, recorreremos ao diálogo com Joseph de Finance, que, à semelhança de Leonardo Coimbra, também se refere à prevalência do objecto e à respectiva negligência do sujeito no processo do conhecimento, como uma forma de *cousismo*[115]. Para o *Criacionismo*, o ser da verdade traduz-se numa certa analogia do desconhecido com o já conhecido e numa certa desproporcionalidade entre o *ser pensado* das experiências parcelares e o *ser a pensar* da *Experiência* mais vasta do Ser. Significa isto que a *razão criacionista*, *experimental* e mistérica, encerra uma matricial relação de desproporcionalidade com o ser. A verdade do ser é concebida como a demanda irrestrita do excesso do *pensamento pensante* sobre o *pensamento pensado*, no reconhecimento de que só em Deus, Mistério pessoal de inteligência infinita, se dá a Identidade do Ser absoluto com o Pensamento. Para descrever a finitude do conhecimento humano e o sentido de ascensão para a unidade ideal do pensar, conhecer e amar, Leonardo também irá recorrer à tradição do realismo crítico, concebendo Deus como *Acto puro* de ser, de conhecer e de Amor (Uno), no qual participam todos os seres na dispersão da *potência* (múltiplo).

Desta maneira, analisaremos o alcance da inadequação do pensar com o ser e do movimento assimptótico da razão para a verdade do Mistério, recorrendo ao diálogo com autores como Heidegger, para quem o lugar primário da verdade não está no *logos* e na proposição judicativa, tal como era proposto pela noção clássica de *adequatio*[116]. Na análise acerca da inadequação do pensar com o ser, podemos compreender que, para o pensamento experimental criacionista, a actividade cognitiva não se define em termos de *veritas est adaequatio rei et intellectus*, porque a verdade objectiva da metafísica experimental não é total e guarda ainda regiões insondáveis. O Ser é uma realidade em eterna actividade criadora, excedendo a apreensão do *pensamento pensado*, na dinâmica da sua radical e incomensurável *Experiência*. A realidade não é de todo dada, mas é construída pela originária *Experiência* de convívio e solidariedade entre o pensamento e o ser na elevação do imediato sensual ao mediato ideal. Neste âmbito, dialogando com Manuel Cândido Pimentel e Manuel Ferreira Patrício, aprofundaremos o significado do *salto* do *lirismo metafísico*, já apresentado na

---

[114] Cf. «O Problema do conhecimento», in OC, vol. VI, pp. 33-41.

[115] Cf. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 12-13.

[116] Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7.

primeira parte do trabalho, e o significado do pensamento criacionista nesse último nível da sua acção dialéctica de íntimo convívio com o real. Uma actividade pensante que, no seu unitário labor afectivo, intelectivo, intuitivo e deliberativo, ascende à dimensão espiritual da realidade e reconhece a analógica relação de conaturalidade com o Mistério do Ser. Um pensamento que é irredutível ao raciocínio demonstrativo e à representação realizada pelo *logos* judicativo, dispondo-se a receber o que do ser se mostra ou se apresenta em sua ocultação. Uma razão que ousa pensar o impensado.

Na sua obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, Leonardo Coimbra apresenta esta experiência ontológica como um diálogo meditativo com o ser[117], que tem no seu momento último a conversão espiritual da inteligência (*visão ginástica*) da parcelar experiência científica na unitária e integral *Experiência* de memória, beleza, verdade e amor. Ao concretizar o *sentido metafísico da Experiência*, apresenta a moral transcendente do teísmo como sentido último da Direcção que envolve a criadora evolução do Universo. A consciência moral não se reduz a um acidente humano, mas é a essência da realidade[118]. Chega assim à concepção de Deus como a própria *Unidade da Experiência*[119], de que toda a realidade está suspensa, ou seja, como fonte da harmonia do Universo, memória absoluta ordenadora das sociais relações cósmicas e plenitude do Espírito livre, que tudo conserva e renova em actividade de infinito amor e excesso.

Através da *visão ginástica* do *lirismo metafísico*, proporcionada pelas ascensão dialéctica intuitivo-racional, a consciência reconhece na principialidade do acto cognitivo a experiência antepredicativa do ser, em que o discurso lógico-racional é antecedido pela experiência noético-emocional da *Alegria* matinal da harmonia amorosa da Origem e da íntima comunhão no Mistério, naquilo a que o autor chama de *elementar relação cósmica*. Uma visão última que para além de edénica é escatológica e proporciona a prefiguração analógica do Destino do homem na realidade futura da redenção gloriosa. Uma *Experiência* integral que no desenho da relação solidária da razão e do sentimento descobre a moralidade como fundamento ontológico do Universo e concebe a acção justa e virtuosa do homem como meio de encontro definitivo da natureza com o seu fundamento espiritual. A conciliação entre a natureza e o espírito não se dá por determinação necessitarista, mas por acção livre de esforço e mérito.

---

117 Cf. *ADG*, p. 160 [195].

118 Cf. *C*, p. 317 [257].

119 Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 196-197.

Em jeito de recapitulação, podemos dizer que depois de termos analisado a teoria da experiência de Leonardo Coimbra na perspectiva da filosofia da cultura – dando conta do progresso social e civilizacional da razão na forma de conhecer – e na perspectiva do método ou da teoria do conhecimento do *Criacionismo* – em contraposição com as teorias gnosiológicas do Materialismo e do Formalismo – e depois de termos identificado o seu sentido metafísico e ontológico, da radicalidade moral e relacional do Ser, chegou o momento, na terceira parte do nosso trabalho, de tentar compreender quais as implicações antropológicas do percurso realizado. Então nova questão se coloca: o que permite fazer a ligação entre a realidade finita e transitória do sujeito existencial, que pertence à pluralidade do fluxo sensível, e a realidade infinita do volume espiritual a que a dialéctica criacionista nos conduz e que tende para a unidade do Ser perfeito? Como é descrito na obra *O Criacionismo*, a dimensão espiritual do real, em que se enquadra a vida psicológica, encerra a irredutível noção de consciência, que não é apenas actividade pensante, mas que também é sentimento e vontade, ou seja, pessoa[120]. O movimento evolutivo do Universo encerra uma manifestação de relacional alteridade e reciprocidade amorosa (vida social), que tem na pessoa a realidade mais completa. A pessoa moral, que resulta da orientação da actividade psíquica no dinamismo da consciência colectiva, dominando as imposições de ideias e sentimentos, é, para Leonardo, uma consciência religiosa (união cósmica), porque se situa já numa sociedade ideal de ordem, beleza, bondade e justiça[121].

As noções de *consciência* e de *memória* são fundamentais nesta nova abordagem antropológica da experiência. De acordo com Leonardo, se a dinâmica realidade espiritual é social e as consciências individuais vivem em reciprocidade de pensamentos, sentimentos e acções[122], como se dá essa relação na já identificada dependência de Deus-Consciência? Depois da dialéctica científica ter ascendido da matéria à vida, da vida à consciência e da consciência à pessoa, cabe agora à dialéctica artística e filosófica descrever o alcance das novas coordenações exigidas pelo sentimento e pela vontade[123], prolongando o esforço de domínio dos determinismos até ao absoluto, colocando no fluxo do quotidiano o significado e valor do eterno, resolvendo a antinomia: «unir ao

---

120 Cf. C, p. 212 [169].
121 Cf. *ibidem*, p. 263 [211].
122 Cf. *ibidem*, p. 228 [182].
123 Cf. *ibidem*, p. 297 [241].

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»[124].

Pelo diálogo unificador do *pensamento pensante* com o *pensamento pensado* vai-se constituindo a construção dialéctica da evolutiva realidade experimental, identificando a unidade social do Universo em total analogia e fraterno convívio. Através do reconhecimento da imanente *Presença* manifestativa de Deus no mundo, a ordem e harmonia do Universo são concebidas como diferenciação da Memória omnipresente do pensamento integral do Ser supremo. A filosofia vai ordenar em definitiva síntese as noções da dialéctica científica, artística, ética e religiosa: num primeiro momento, no reconhecimento da vida do espírito e personalidade moral (experiência filosófica no âmbito do *volume espiritual*) e, num segundo momento, no reconhecimento da consciência pessoal em relação com a Consciência divina (experiência do *lirismo metafísico* no âmbito do *hipervolume espiritual*)[125]. Ao arrepio das noções abstractas do Absoluto, Leonardo considera que a subsistência das pessoas morais, que são pensamento, sentimento, vontade e acção, deve-se ao personalismo divino do absoluto centro do Universo. Ao arrepio dos naturalismos panteístas, considera-se que o real encerra a Direcção da simples acção do mecanismo até à acção da consciência religiosa (mónada superior), consciente de si, dos homens, do mundo e do infinito excesso de Deus.

Na obra *A Luta pela Imortalidade*, Leonardo Coimbra irá assim definir os termos da unidade heterogénea da consciência humana e a sua ascensão para a Consciência divina, explicando que as relações da consciência da ordem social humana são uma diferenciação das relações da consciência da ordem social cósmica. No permanente esforço de superar a antinomia entre o Uno e o múltiplo, analisaremos a dinâmica do livre acto criador no convívio cúmplice do mundo material com o mundo espiritual e do conhecimento sensível com o conhecimento inteligível. Neste sentido, consideraremos a consciência humana na sua mediação corpórea entre o real e o ideal, no reconhecimento de que a vital actividade criadora da realidade espiritual realiza-se simbolicamente nos actos criadores pessoais científicos, filosóficos, artísticos éticos e religiosos.

Após descrever «o mundo como sociedade de seres espirituais imperecíveis»[126], Leonardo Coimbra propõe-se retomar a mesma ascensão dialéctica proposta na obra *O Criacionismo*, mas agora sob a perspectiva da experiência e, nesse

---

[124] *Ibidem*, p. 298 [241].

[125] Naquilo que o autor descreve como: «a sociedade de seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da Consciência.» (*Ibidem*, p. 316 [256].)

[126] *LI*, p. 247 [9].

sentido, descreve os diferentes níveis da *Experiência*, que define como a vida do pensamento[127]. Depois de descrever a experiência biopsicológica, a experiência do pensamento vulgar e a construção dialéctica da experiência científica, apresenta a experiência estética que revela a verdade da sensibilidade e do corpo. Explica a noção da arte que, enquanto obra imanente da natureza, tem a função da socialização das criaturas, através da harmoniosa unidade simbólica do corpo e da alma, da sensibilidade e da inteligência. Na recorrente preocupação pela unidade universal entre a realidade sensível e a realidade espiritual, descreve o autor que é pela arte que a sensibilidade reclama a eternidade[128]. Acerca da experiência moral, o autor diz que esta realiza a liberdade da harmonia e da comunicação, no sentido em que é pelo dever que a vontade amante promove a unificação coordenadora das tendências e desejos, na concretude da fraterna e justa relação social[129]. Por fim, a experiência-síntese metafísico--religiosa, que promove a unidade dinâmica entre a ciência e a moral, naquilo que o autor chama de metafísica moral, e que tem como principal objectivo a procura de sentido libertador para os problemas dramáticos, do sofrimento, do mal e da morte[130]. A metafísica de Leonardo Coimbra pretende ser uma proposta de solução para estes problemas, apontando para o Mistério de Deus como o sentido para o drama da vida terrena. Tudo é construído e apreendido pelo pensamento, só há um Mistério, que é o da incomensurabilidade do Amor de Deus: «O único mistério que não seja fatal, é claro, o doce, o transparente mistério da inesgotabilidade do amor»[131].

---

127 Cf. *ibidem*, p. 256 [25].
128 Cf. *ibidem*, p. 316 [128].
129 Cf. *ibidem*, p. 283 [72].
130 Cf. *ibidem*, p. 302 [102-103].
131 Cf. C, p. 369 [303].

PARTE I
O progresso do pensamento: a evolutiva superação da antinomia entre a razão e a experiência

O pensamento fora da experiência rumina, rumina até à fome; o pensamento em convívio experimental, medita, cresce, harmoniza-se e, assim andando, sustenta a solidária existência da sua vida.[1]

[1] *LI*, p. 251 [18].

Capítulo I

O carácter social do progresso do pensamento

Da imóvel e absoluta razão colectiva das comunidades míticas primitivas à dinâmica e experimental razão individual da sociedade científica moderna.

1.1. A evolução intelectual e afectiva da consciência humana: a procura de resolução para o problema fundamental da oposição entre a imobilidade do Ser e o fluxo da realidade plural dos seres

A fim de superar as tradicionais antinomias entre a razão e a experiência, a identidade e a diversidade, o ideal e o real, o Uno e o múltiplo, o transcendente e o imanente, a pátria celeste indestrutível e a pátria terrena sujeita à transitividade, Leonardo Coimbra começa por fazer um enquadramento histórico da actividade do conhecimento, que se faz por leis da Razão no âmbito de um evolutivo acordo social[1]. Ao apresentar a construção progressiva do real, desenvolvida pelo criacionismo, no reconhecimento de que toda a experiência cognitiva é uma dialéctica de incessante racionalização da intuição[2], que se

---

1 Leonardo Coimbra faz a distinção entre *pensar* e *conhecer* e explica o carácter social e evolutivo da Razão: «O homem pode *pensar* e *conhecer*. // Pensar requer apenas o acordo dentro duma consciência pensante; conhecer requer o acordo actual ou actualizável de todos os pensamentos. // O conhecimento implica o *acordo* social, como também o exige a Justiça. Esta faz-se por leis que são as relações das vontades: o sistema dessas relações é a vontade social. Aquele, o conhecimento, faz-se ainda por leis, que são as relações dos pensamentos: o sistema dessas relações é a Razão.» (*RE*, p. 20 [18-19].)

2 Ao reflectir sobre o processo cognitivo, que na visão tradicional apresentada por autores como S. Sergi ascende da sensação à percepção sincrética e analítica das relações, e desta ao novo processo de análise e síntese da razão que – apresentando-se como a afirmação consciente e voluntária da coerência das relações constitui a evolução última do pensamento, permite estabelecer a correspondência entre essas relações e a realidade objectiva (cf. *C*, p. 200 [159]) –, Leonardo Coimbra adverte que não há sensações passivas, que estas são já uma actividade de síntese e que não é possível o acordo do pensamento com a realidade que constitui o característico critério da verdade, porque não há uma realidade exterior de objectos dados e distintos. Cf. *ibidem*, p. 205 [163].

constitui no âmbito histórico-social[3], e partilhando com a filosofia do espiritualismo francês de autores como Jean Jaurès a ideia de que o próprio mundo sensível resulta de uma construção dialéctica racional[4], Leonardo Coimbra designa pelo termo de *Razão* a função do pensamento em que toda a sociedade pode estar de acordo. Explica o autor que todo o pensamento comunica o seu conhecimento, subordinando-se às leis do acordo social na dinâmica da sua racional evolução histórica:

> Claro está que, sendo a Razão um sistema de relações dos pensares, ela será dinâmica, pois o *acordo* social evolui por virtude das relações com o meio cósmico, da complicação do meio social e do que haja de irredutível e *inventivo* no pensamento singular dos indivíduos da variedade *social dos inovadores ou génios*.[5]

Mas como conceber a relação entre a atitude teorética de nada aceitar sem questionamento prévio, submetendo a tal questionamento tudo o que se pretenda impor apenas pela força da opinião, da crença ou da tradição (exigência da verdade), e a atitude dialógica da validade intersubjectiva, que caracteriza o conhecimento racional aqui descrito? Leonardo Coimbra concebe que esta exigência racional de objectividade, imposta pelos princípios lógicos do pensamento, é fruto de uma evolução social da própria actividade pensante, propondo-se, assim, a reconhecer o seu itinerário. Partilhando a crítica de Alfred Fouillée à metafísica dogmática que apresenta a realidade material e espiritual como *coisas* anteriores à experiência[6], Leonardo Coimbra defende o progresso do conhecimento como resultado do dinamismo ascendente da

---

[3] Para Leonardo Coimbra a organização do real operada pelo pensamento depende dos critérios de Razão aplicados por determinado plano de desenvolvimento da sociedade, os quais envolvem o problema psicológico e histórico da certeza: «Para o homem real, a certeza é de ordem social; as nossas certezas começam por ser as da nossa sociedade doméstica, sofrem o embate das certezas da sociedade escolar em que vivemos e da grande sociedade variável por que vamos passando. // O problema da Razão é um problema social.» (*PFAQ*, p. 411 [185].)

[4] Referindo-se ao pensador francês como defendendo a unidade do Ser, contra a cisão kantiana do número e do fenómeno, descreve Leonardo Coimbra: «É Jaurès autor de um livro sobre a realidade do mundo sensível. É uma admirável tese procurando um sentido metafísico e racionalista às manifestações sensíveis do Ser.» («Jaurès, filósofo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 266.) O filósofo português pressupõe que a realidade conhecida é a da racional sistematização das noções operada pelo pensamento. Cf. *C*, p. 330 [267]. Recusando as posições do positivismo materialista, Jean Jaurès defende que toda a realidade é constituída pelo espírito: «C'est donc que la réalité la plus familière, la plus vulgaire, est constituée, au moins en partie, par l'esprit, et n'a toute sa signification que par l'esprit.» (Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1902, p. 9.)

[5] *RE*, pp. 20-21 [19].

[6] Cf. Alfred Foulliée, *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1889, p. 286.

própria Experiência, que não é mais que a inventiva e criadora relação do pensamento com o Ser. Como descreve Fouillée, há um progresso contínuo, não apenas das ciências naturais, morais e sociais, mas também da metafísica e da religião, como se pode comprovar historicamente pela superação das teses do demiurgo de Platão ou da processão divina de Plotino e pela progressiva eliminação das crenças antropomórficas e das ideias de vingança eterna de Deus[7]. Também Leonardo irá conceber a evolução do pensamento e do real nestes termos.

Ao contrário do postulado pelo modelo imutável das categorias aristotélicas e pela estrutura do *a priori* kantiano, a razão não é uma estrutura estática e imóvel, mas é um processo progressivo que se vai desenvolvendo na dinâmica da experiência humana. Por isso, neste caminho da evolução social humana assistimos a um progressivo movimento da estática função social do acordo, através da imóvel Razão do absoluto *conformismo social* das comunidades primitivas e das civilizações antigas, para a dinâmica função social do acordo, através da experimental *Razão científica* do mundo greco-latino, do mundo da Renascença e do mundo da Modernidade[8]. A razão científica revelará uma inteligência laboriosa, caracterizada já não como um sistema fechado de princípios, mas como um movimento construtivo de imaginação criadora: a razão evolui porque o ideal de ordem e o processo de construção das novas noções variam ao longo da história[9].

Na forma como historicamente a cultura ocidental foi concebendo a actividade de conhecer e a sua relação hermenêutica com o mundo, considera que se podem identificar diferentes estádios de pensamento racional, através dos quais se reconhece um sentido de evolução da concepção lógica, desde a idade primitiva até à contemporaneidade: «A evolução duma lógica muito especial, que Lévy-Bruhl chama pré-lógica pela lógica aristotélica, à lógica das formas da experiência de Kant, à própria lógica experimental construtiva»[10]. Nesse sentido, Leonardo Coimbra faz a distinção entre três formas fundamentais de razão: a) a *Razão mística*[11], também denominada de

---

7 Cf. *ibidem*, p. 294.

8 «Ora a função do acordo encontrou, especialmente no mundo greco-latino, uma forma que a Renascença aumentou em credibilidade social e chegou até nós imponente e dominadora: é a Ciência.» (*Ibidem*, p. 21 [19].)

9 Cf. Gilles-Gaston Granger, *La Raison*, p. 66.

10 «Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.

11 Ainda em 1921, na conclusão da sua obra «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», Leonardo Coimbra refere-se à «Razão pré-lógica de participações místicas» dos povos primitivos

Razão afectiva[12] ou *Razão pré-lógica*[13]; b) a *Razão formal abstracta*[14], também designada, simplesmente, de *Razão lógica*[15]; c) e a *Razão experimental*[16], que aliando o carácter dinâmico e progressivo do seu método científico de análise e demonstração ao carácter lógico e analógico do método metafísico-religioso de compreensão e contemplação, se constituirá na *Razão criacionista*[17]. A partir de uma contraposição entre o *pensamento místico* ou *Razão mística*[18] de autoridade mágica e o *pensamento científico* ou *Razão experimental construtiva* de acordo racional universal e certo[19], Leonardo Coimbra refere-se à dinâmica moderna da metodologia científica como proporcionadora de uma

---

descritos por Lévy-Bruhl, como «Razão mística» em que as funções emotivas e cognitivas ainda aparecem numa consciência oculta de forma indiferenciada e sincrética. Cf. *PFAQ*, p. 412 [188].

12 Em 1921, num discurso realizado na sessão parlamentar comemorativa das Constituintes de 1820, Leonardo Coimbra denomina a Razão presente no pensamento lógico primitivo, a que Lévy-Bruhl chama de pré-lógico, como uma «Razão afectiva de participações místicas»: «Uma Razão cuja Unidade é como a sinergia funcional dum organismo ainda mal diferenciado, o parentesco totémico dos indivíduos, a comunhão no mesmo ser […]» («Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.)

13 Como descreve Leonardo: «A razão pré-lógica caracteriza-se por uma sistemática de qualidades, repartindo os seres de harmonia com a sua participação dum ser comum, que é a qualidade, a seiva e o sangue, de todos os seres da mesma categoria. // O *totem* é uma categoria social e todo um grupo totémico comunica do seu *totem*: todo o homem do grupo Canguru é misticamente um Canguru.» (*PFAQ*, pp. 411-412 [186].)

14 «[…] uma razão cuja Unidade é o sistema conceptual, que a gramática comum impõe; uma Razão cuja Unidade é o condicionalismo categórico da experiência […]» («Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.)

15 Em 1923, Leonardo Coimbra, na obra «Razão Experimental», refere-se a uma progressiva evolução do sentido social da Razão que vai desde o sentido sagrado e absolutista ao sentido do acordo livre, associando-a à evolução, que vai de uma «Razão mística» para uma «Razão lógica» e, finalmente, para uma «Razão experimental» de categorias móveis e relativistas. Cf. *RE*, p. 32 [34-35].

16 «[…] uma razão cuja Unidade é o próprio relacionamento experimental, a própria vida da Experiência construtiva.» («Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.)

17 «Analisando, pois, a ciência, em vez de nos perdermos nos conflitos de cépticos e dogmáticos, encontramos a fórmula do conflito na Razão dinâmica, criacionista e progressiva, que é a Razão experimental.» (*RE*, p. 281 [371].)

18 A razão mística é aqui entendida não no sentido restrito da experiência mística religiosa, mas no sentido lato da relação mítica e mágica com as forças divinas. O termo «Razão mística», adoptado por Leonardo Coimbra para caracterizar o estádio mais elementar de desenvolvimento da consciência humana, é uma expressão normalmente usada por Lévy-Bruhl, nomeadamente, na sua obra *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Cf. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* Paris, Félix Alcan, 1931, p. 6.

19 O pensador francês Gilles-Gaston Granger também se referirá ao carácter experimental e construtivo da razão científica, dizendo que a explicação racional é indefinidamente progressiva porque a ciência é aberta, transformando-se e ampliando-se à medida que o homem aperfeiçoa mais os seus utensílios materiais e intelectuais. Cf. Gilles-Gaston Granger, *La Raison*, p. 82.

sociedade que se organiza em torno da noção central de Justiça, através do livre acordo das vontades judicativas[20], salientando que a educação deve ser o principal elemento nessa continuidade histórica de uma cultura criadora e progressiva[21].

De salientar que já Cunha Seixas também se referira à marcha histórica do pensamento humano, como um movimento triádico do espírito, que começa pelo *indistinto* (panteísmo), continua com a *análise* (conceptualismo e sensualismo) e termina na síntese ou *harmonia* de todos os aspectos anteriores parciais e incompletos (espiritualismo)[22]: o seu sistema interpretativo do real, denominado de *pantiteísmo*, enraíza-se no espiritualismo, que o autor considera ser, dos três, o mais perfeito, por reconhecer o uno e o múltiplo, o espírito e a matéria, o infinito e o finito[23]. Nas idades do espírito ou etapas da razão, de Leonardo Coimbra, podemos identificar uma certa analogia com esta proposta, embora encerrando uma diferença radical: para Cunha Seixas, o seu sistema *pantiteísta*, reivindica-se como o mais perfeito, dando as respostas definitivas às questões filosóficas levantadas; para Leonardo Coimbra, o seu *criacionismo* apresenta-se como um método, num movimento dialéctico do real, que é concebido como perenemente criador, em permanente excesso. Por isso, não tem qualquer pretensão de um saber absoluto e acabado.

Partilhando com Léon Brunschvicg uma reflexão filosófica que tem presente o progresso da ciência moderna[24] e a atenção à mobilidade da experiência e ao carácter histórico das construções da inteligência, Leonardo apresenta a evolução intelectual e afectiva da consciência humana como fruto do progresso incessante do espírito, que se faz história na vida cultural dos povos.

---

[20] Cf. *PEN*, p. 161 [22-23]. «Num *acordo científico* qualquer indivíduo *faz* o seu acordo pela *experiência* científica. // No pensamento místico dois indivíduos interferem em interesse e é uma ordália pelo veneno ou um duelo que resolve a favor de um ou outro, pois que a força mágica irá marcar as situações.» (*Ibidem*, p. 161 [23].)

[21] Leonardo afirma que a educação não pode estar voltada para o passado e para a repetição da vida social, mas deve estar aberta ao futuro da novidade e do progresso: «Elemento da vida heróica e criadora, da vida excedente e progressiva e não simples elemento de repetição e conservação, que não é vida, pois esta é sempre heroísmo, luta, esforço ascensional e meritório.» (*Ibidem*, p. 154 [10].)

[22] Esclarece Cunha Seixas que «No aspecto *cosmológico* é esta a divisão *natural*, porquanto o homem não pode logo saber tudo, nem começa por distinguir no universo todos os característicos: só depois e pela análise penetra nas especialidades do mundo físico, até reconstruir o todo conscientemente.» (Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 505.)

[23] Cf. *ibidem*, p. 496.

[24] Cf. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Félix Alcan, 1927, p. XVIII.

Tal como descreve Brunschvicg, o desenvolvimento histórico da reflexão filosófica ocidental corresponde a uma ascensão espiritual da humanidade, em que se dá o progresso de uma consciência mitológica e mística para uma consciência de plena autonomia racional na inesgotável relação com a experiência[25]. No âmbito daquilo que Leonardo Coimbra considera ser o movimento evolutivo de espiritualização do Universo e de libertação ou ascensão da alma humana para o Infinito, num contínuo esforço de intelectual e amorosa compreensão[26], assistimos ao progresso universal do pensamento e à transformação da mentalidade dos povos, num percurso que o autor contextualiza e classifica em três grandes épocas de acordo social. Num primeiro período, predomina a pré-lógica das consciências, marcado pela *Razão afectiva* das participações místicas imediatas[27] e das funções sociais ordenadas religiosamente[28], tal como se expressa nas solenidades pantomímicas dos povos da América do Norte e da Austrália Central (*razão afectiva dum totem*) e nos rituais míticos das legendárias cosmogonias do Egipto e da Mesopotâmia.

A *razão pré-lógica* ou *mística* é a função do pensamento colectivo das sociedades primitivas, caracterizando-se por situar todos os seres em harmónica participação com um ser comum que é o sangue e o ânimo de todos os seres dessa mesma categoria, tal como acontecia com a categoria social do *totem*, do qual todo o grupo *totémico* participava e comunicava misticamente, num processo sincrético que situa no mesmo plano o conhecimento e a acção, o divino e o humano[29]. Tal como explicita Lévy-Bruhl, neste período primitivo do

---

[25] Cf. *ibidem*, p. XVI-XXIII. A inteligência não opera fora do convívio experimental, isto é, a actividade de julgar está condicionada pelas resistências imprevistas da experiência: esta proporciona o aparecimento de novas hipóteses mais adaptadas, permitindo o indefinido progresso do pensamento. Manuel Ferreira Patrício refere-se a este historicismo fundamental de Brunschvicg por contraposição com o sistematismo de Hamelin: «É esse historicismo fundamental que leva Brunschvicg a rejeitar a via hameliniana do estabelecimento de categorias intelectuais ou representativas, que concebia sempre idênticas e determináveis *a priori*, e a prosseguir um bem diverso caminho, de procura das estruturas do espírito no desenvolver histórico da ciência e da cultura.» (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. 506.)

[26] Cf. «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.

[27] «A Razão afectiva marca em cada consciência individual como a pressão atmosférica para os pulmões o ritmo da sua respiração. // Como um instinto social, uma ressonância do mesmo verbo, a repetição dos mesmos movimentos.» («Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.)

[28] «[…] porque o Deus ou consciência social pulsa em todos os pensamentos e actos da vida humana.» (*Loc. cit.*)

[29] «O *totem* é uma categoria social e todo um grupo totémico comunica do seu *totem*: todo o homem do grupo Ganguru é misticamente um Canguru. // As cerimónias do *intichiuma* para assegurar a

desenvolvimento da mentalidade humana, regido pela lei das representações colectivas, à semelhança da homogeneidade que existe na sociedade, a *certeza* da *Razão mística* também é homogénea e ignorantemente perfeita. Tal como se expressa, por exemplo, na identidade essencial entre os indivíduos de um grupo totémico e o seu totem, trata-se de um quadro relacional entre os seres e os objectos que não é apreensível pela forma actual do nosso pensamento[30]. Sem uma preocupação crítica a fabulação mítica e ritual oferece à vida social uma unidade de emoções colectivas que dá sentido e organização ao real.

De acordo com esta vida social em que as consciências individuais vivem em reciprocidade de pensamentos, sentimentos e acções, evitando o infecundo e mortífero egoísmo, podemos identificar num primeiro momento do desenvolvimento mental dos povos a constituição de ideais colectivos com uma efectiva força coerciva, naquilo a que Leonardo Coimbra chama de «lógica social normativa e eficaz»[31], pela qual as vidas nacionais se ordenam e se disciplinam a partir da fixação de ideais colectivos, não só políticos e económicos, mas também culturais e religiosos. A realidade social, que tem na memória social e na imitação um factor de evolução, encerra aquilo que Durkheim chama de causa impessoal exterior ao indivíduo, que continuamente actua sobre todos os casos particulares[32] e que, contrariando o preconceito *cousista*, não é nada de palpável, mas é o espírito de uma comunidade ou de um povo que preserva a sua identidade (consciência social), exteriorizando-se ou materializando-se nas instituições[33]. Leonardo Coimbra dá conta de uma distinção entre a

---

chuva, feitas pelos povos da Austrália Central, e semelhantemente pelos Zuñi, os Arapachos, e em geral pelos pueblos da América do Norte, revelam o dinamismo de tais participações místicas.» (*PFAQ*, p. 412 [186-187].)

30 Lévy-Bruhl refere-se a estas participações místicas como fazendo parte de um quadro pré-lógico incompreensível e absurdo à nossa mentalidade, pelo que só acessível por aproximação: «Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose que'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont. // En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs le même et l'autre, etc, n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement.» (Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, 3.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1918, p. 77.)

31 *C*, p. 228 [182].

32 Como descreve Leonardo: «Durkheim diz que é uma tendência colectiva, um conjunto de energias que de fora nos determinam a actuar. É em suma, uma nova noção irredutível e que é a *realidade social*.» (*Ibidem*, p. 231 [184].)

33 Leonardo Coimbra dá como exemplo o esforço da *Renascença Portuguesa* que tem como objectivo procurar o verdadeiro espírito do povo português, que estando latente, pode irromper a qualquer

consciência social exteriorizada nas instituições (consciência média do grupo) – que tendo um código instituído é mais regular, mas também mais inflexível perante a diversidade dos casos particulares, adaptando-se mal à inovação – e a *consciência colectiva livre*, que não é uma média das consciências individuais, mas situa-se num plano superior, exigindo preceitos elevados e imperativos ou obrigações que nem sempre são reconhecidos e praticados pelo pensamento vulgar[34]. Por isso, não pode haver realidade social sem uma moral social, que se fundamenta no sentimento de obrigação e de sanção[35].

Nas sociedades primitivas o direito penal sobreleva o direito restitutivo e as vastas e místicas sanções da consciência colectiva implicam pesadas excomunhões que se estendem não só à família e grupo do criminoso, como também aos próprios instrumentos materiais do crime[36]. É neste plano da lógica social e do sentido obrigatório das crenças e práticas religiosas, que resultam de estados de alma colectivos, que Leonardo Coimbra situa o sentido da *razão mística*, enquanto actividade configuradora de um real penetrado pelos espíritos do bem e do mal e que tem no totemismo o sistema religioso mais elementar[37]. A forma de actividade mental mística ou pré-lógica dada pela sociedade primitiva não tem por objectivo explicar o seu objecto de conhecimento, porque é inseparável das práticas místicas que realizam as participações colectivas, em que são comuns a ubiquidade ou multipresença dos seres, a identificação entre o uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o indivíduo e a espécie[38]. Para além da violação dos princípios da razão lógica, nomeadamente o princípio da não contradição, esta actividade mental também é impermeável à *experiência*, enquanto actividade atenta aos dados e ligações objectivas entre os fenómenos, porque se considera como a única experiência, absolutamente mística, em que

---

momento, mesmo quando esse espírito está descaracterizado por influências estrangeiras: «Assim a Renascença é a vida social depositada nas cousas e durante muito tempo latente, que, de repente, desperta e muda a orientação intelectual e moral dos povos que não tinham concorrido para a sua elaboração.» (*Ibidem*, p. 232 [185].)

34 Cf. *ibidem*, pp. 232-233 [185-186].

35 «O sentimento de obrigação é uma prova da presença de representações colectivas, isto é, da existência da noção do irredutível social. O direito, a moral, a moda pesam sobre o indivíduo o peso da penalidade, da censura e do ridículo. O sentimento do ridículo, que é um sentimento de ordem pedagógica, supõe claramente a sociedade.» (*Ibidem*, p. 234 [186].)

36 Cf. «Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 181.

37 «O totem é um animal ou vegetal de que o *clan* julga descender. Mas o princípio religioso não é o animal totémico. Este é apenas um símbolo. O princípio religioso é uma força impessoal difundida no sangue, em certas partes do corpo e, num supremo grau de concentração, no animal totémico. Esta força é a força social.» (*Ibidem*, p. 234 [187].)

38 Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, p. 428.

toda a realidade orgânica e inorgânica, animal e vegetal, é de carácter social[39], estando todos os acontecimentos da vida, como o mal e a morte, determinados, não por causas naturais e comportamentos morais, mas por acção directa de um determinado *espírito*[40]. Mas, progressivamente, o pensamento humano irá identificar o seu próprio dinamismo dialéctico e reconhecer que a realidade é experimental e evolutiva[41].

1.2. A constituição dinâmica e experimental da realidade: o bem humano, a que tende a educação integral, é um histórico processo acumulativo em desenvolvimento, que encerra o exercício da liberdade em obediência à ordem racional e justa

Esta noção do carácter evolutivo e dinâmico do real, apresentada na teoria criacionista do pensamento experimental, da tese de 1912, a partir do diálogo de Leonardo Coimbra com o idealismo crítico e com a escola sociológica que imperavam na França do seu tempo, será confirmada e reforçada através do contacto com a teoria física de Einstein[42]. Considerando no seu método a teoria da relatividade restrita e generalizada e a revisão das noções clássicas de tempo e espaço, o que viria a permitir uma nova forma de conceber o trabalho da percepção e viria a contribuir para contradizer o sujeito absoluto do idealismo alemão, Leonardo Coimbra vai defender a evolução lógico-conceptual do saber científico num sentido oposto à epistemologia da filosofia kantiana. Para o pensador português a invenção e inovação da experiência científica têm um carácter histórico-conceptual: os conceitos que interferem na experiência

---

[39] Cf. *ibidem*, pp. 428-429.

[40] Cf. *ibidem*, pp. 322-323. Mesmo nestas sociedades primitivas assistimos à evolução de dois períodos bem distintos: um primeiro em que apenas existe a noção da consciência colectiva e a força espiritual aparece como indiferenciada em toda a realidade, e um segundo momento, em que o indivíduo humano vai tendo consciência de si mesmo enquanto indivíduo e os próprios objectos exteriores começam a aparecer como também estando possuídos por almas ou espíritos individuais durante a vida e depois da morte. Cf. *ibidem*, p. 430.

[41] Referindo à realidade como uma construção dialéctica, Leonardo Coimbra afirma que durante a história da humanidade a inserção do pensamento no real é feita a vários níveis, constituindo-se assim a diversidade das filosofias: «O ponto onde o pulso da realidade é o próprio ritmo dialéctico pode variar, sempre existiu para todos os pensadores.» («O problema da indução», in OC, vol. IV, p. 141.)

[42] Acerca da influência de Einstein no criacionismo leonardino, consulte-se o seguinte artigo: Manuel Cândido Pimentel, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Kant: Posteridade e Actualidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 537-547.

estão sujeitos à revisibilidade, sofrendo revoluções e adequações de significado. A tradução conceptual do real não é sustentada pelo modelo estático e formal das definitivas categorias *a priori*, fundadas nas noções de espaço e tempo absolutos da física de Newton e da geometria de Euclides[43], mas obedece à experiência progressiva do real e ao dinamismo dos fenómenos. As noções que dizem o real não resultam do trabalho construtivo de nominalistas cristalizações sucessivas, mas são frutos da livre imaginação criadora e inventiva da actividade pensante, que está em permanente correlação com o mundo sensório-perceptivo.

Para Einstein, como para Leonardo Coimbra, o espírito humano está num contínuo e progressivo ajuste dos esquemas cognitivos aos dados experimentais e isso é incompatível com o a-historicismo das categorias aprióricas[44]. Desta maneira, o pensador português defende uma experiência em que as categorias do entendimento e as formas da intuição sensível se desenvolvem na acção judicativa do pensamento, pelo que o real não está submetido a prévias determinações lógicas: os apriorismos não são condições da experiência, mas é a experiência que é condição destes. É a razão experimental que constrói a ciência, como constrói a moral, a metafísica e a religião[45]. A teoria da experiência de Leonardo Coimbra partilha, assim, da posição anti-substancialista da epistemologia moderna de autores como Whitehead, que defendem que o Universo não é estático, mas está em contínuo devir criador. O mundo não é uma construção do sujeito ou uma projecção informadora da subjectividade, mas sim uma criação que resulta do trabalho dialéctico da inventiva comunicação entre a experiência pensante e a realidade, o qual se vai alargando e ampliando à medida que, pela cultura, se alargam os horizontes sociais e intelectuais, nunca havendo contentamento com as noções já possuídas[46].

Contra a racionalidade abstracta da escolástica tardia e do idealismo alemão e contra as perspectivas deterministas e positivistas da ciência aristotélica e da ciência moderna, autores como o português Leonardo Coimbra ou o canadiano Bernard Lonergan, apresentam uma epistemologia mais vigilante em relação ao devir histórico das ciências e uma filosofia mais disposta a reconhecer as várias racionalidades em que o pensamento se expressa. Dialogando com Kant, um e

---

[43] Para Leonardo Coimbra o equívoco do kantismo está no facto de ter tomado a física newtoniana como uma verdade absoluta: «Kant toma a ciência newtoniana como verdadeira e certa e procura as condições de possibilidade desta ciência.» (*RHHS*, p. 92.)

[44] Ao contrário do que defende Kant, a experiência é dinâmica e progressiva e não uma determinação de prévias e absolutas condições. Cf. C, p. 24 [9-10].

[45] Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *op. cit.,* pp. 539-540.

[46] Cf. C, p. 65 [46-47].

outro, recusam a sua concepção necessitarista de ciência e, contra o conceptualismo clássico, valorizam a historicidade de toda a realidade, não apenas do homem, como também do cosmos e da vida na sua evolução imprevisível. Defendem a noção de uma ciência em desenvolvimento, que não pode ser apenas lógica, porque não conhece a essência desde o início, como era típico da imutabilidade do aristotelismo, mas que se move em espiral a partir dos dados através de hipóteses mediante a observação e a experimentação, insistindo menos na causalidade e mais no critério de verificabilidade com resultados, não absolutamente definitivos, mas prováveis. Ao contrário de Kant, que defendia o ideal clássico de ciência[47], para autores como Leonardo Coimbra ou Lonergan, o conhecimento científico não é aquele, universal e necessário, que só a estrutura *a priori* pode fornecer[48], por oposição à experiência, entendida como mero conhecimento sensível pela afectação dos objectos materiais (sensação)[49], mas é um conhecimento que se desenvolve também *a posteriori*, através da experiência, entendida como conhecimento humano no sentido amplo, pela unidade do sensível com o intelectual em progressivo desenvolvimento. Para Leonardo, a experiência não é a recepção passiva das coisas, sem a intervenção do pensamento (empirismo)[50], nem uma estrutura perfeita sem progresso, mas é uma permanente obra de ordenação e coordenação racional do fluxo sensível do real[51].

Neste segundo sentido, que será aludido por Kant no princípio da Estética Transcendental, já não se pode excluir do conhecimento experimental a universalidade e a necessidade, na medida em que exige a intervenção das formas puras da intuição e dos conceitos puros do entendimento[52]. Mas de acordo com a descrição de Kant, parece que a sensação é incapaz de elevar o objecto sensível concreto ao plano da universalidade e da necessidade, pelo que a experiência é concebida, não como conhecimento, mas apenas como presentificação, sendo que o conhecimento do presentificado só se pode realizar

---

47 Na perspectiva de Leonardo, a ciência clássica fundamentava-se nas noções de inércia do movimento e de tempo uniforme. Cf. *RHHS*, pp. 116-117.

48 Immanuel Kant, *KrV*, BXVIII. Descreve Leonardo que a obra de Kant é uma reacção ao empirismo ingénuo de homens como Voltaire: «Não pode ser a síntese da experiência que dê a universalidade dos juízos científicos. Não há universalismo sem universais, e, se eles não estão dum certo modo nas cousas, terão de estar no pensamento.» (*RHHS*, p. 93.)

49 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B 1.

50 Cf. C, p. 65 [46-47]. Não é possível erguer o sistema completo do conhecimento, contentando-se com as noções já possuídas (preconceito cousista).

51 Cf. C, p. 24 [10].

52 Cf. Immanuel Kant, *KrV,* B34.

nas etapas cognitivas posteriores à sensível, que são as etapas racionais[53]. Pela intuição, o conhecimento do primeiro nível encerra já *o que é* da realidade, mas apenas na sua singularidade.

Como descreve Leonardo, trata-se do primeiro momento da *experiência imediata* ou intuitiva, que suportará toda a acção racionalizante[54], mas que não se reduz a um dado empírico, pois que toda a experiência já implica análise e ordenação: não há experiências puras ou sensações puras, no sentido da pura passividade por parte do sujeito. De qualquer maneira, desta leitura de Kant fica a ideia de que o espírito impõe o *a priori* sobre a realidade, através daquilo que Leonardo chama uma *faculdade totalizadora*[55] (conhecemos das coisas aquilo que nós nelas colocamos, ou seja o *a priori*), solução que é rejeitada pelo pensador português, para quem a racionalidade não é uma propriedade exclusiva do sujeito (imanentismo), mas está na essência de toda a realidade: a realidade não é opaca, é intrinsecamente inteligível, tanto no plano natural, como no plano espiritual[56]. O sujeito cognoscente é parte desse todo cognoscível que é o Ser e o conhecimento realiza-se na realidade dinâmica e progressiva da história, através da relação entre o pensamento pensante do novo e o pensamento pensado das experiências adquiridas no acordo social.

Mas para Leonardo Coimbra, a racionalidade do acontecimento histórico não se desenvolve numa ordem em que o homem seja um mero espectador ou instrumento passivo, tal como parece supor a doutrina leibniziana do melhor dos mundos e da sua determinação pela acção providencial de uma inteligência e razão sobrenatural[57], que de acordo com o autor português, encerra uma necessária animação dos corpos através de uma misteriosa força ou ordem pre-estabelecida: «E, assim, cada mónada desenvolve-se num conjunto de preestabelecida harmonia, sem actividade própria e meritória»[58]. O carácter racional do devir histórico leonardino também não se desenvolve na perspectiva hegeliana

---

[53] «Três planos no trabalho do pensamento: o plano de sensibilidade, o plano de entendimento e o plano da razão.» (*RHHS*, p. 93.)

[54] Cf. *C*, p. 23 [8-9].

[55] *RHHS*, p. 93.

[56] Cf. *RHHS*, p. 81.

[57] Cf. G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, cap. V-VII. Leibniz descreve que a história é obra de Deus e que Deus faz tudo de acordo com a sua vontade mais geral que está em consonância com a ordem mais perfeita, tais como as acções das outras criaturas, mas tem vontades particulares que são excepções dessas máximas que regulam a sequência do Universo. Tal como as operações naturais também os milagres se encontram assim dentro da ordem universal em que tudo é conforme à inteligência e vontade de Deus, cujas acções são ordinárias e extraordinárias. Cf. *ibidem*, cap. VI-VII.

[58] Cf. «O sentido da guerra», in *OC*, vol. III, p. 31.

de um sistema dedutivo abstracto em que a razão fica reduzida às normas mecânicas dos encadeamentos formais, estendendo-se o domínio do Espírito a todas as realidades, que são objecto da consciência humana, num movimento dialéctico de indiferenciada reintegração absoluta (a história como realização do espírito). Mas a afirmação do carácter racional da história também não significa afirmar que esta é um produto exclusivo das acções humanas, tal como define Marx ao descrever que as instituições e a cultura são uma consequência determinada de dados materiais (materialismo dialéctico).

Por um lado, a racionalidade da história apresentada por Leonardo Coimbra não significa a actualização de uma razão fixa e predeterminada de alcance universal e totalitário. Por outro lado, a essência da história descrita pelo criacionismo também parece apontar para a singularidade das qualidades individuais únicas e concretas, que uma descrição explicativa científica e metafísica jamais poderá esgotar. Neste sentido, em certa semelhança com Leibniz, também para o criacionismo, a riqueza e diversidade individual da ordem do mundo sensível são símbolo de uma inteligência e vontade sobrenatural, cujo alcance absoluto escapa à inteligência humana e, dessa maneira, a valorização da história, realizada por Leonardo Coimbra, também encerra a noção de que na ordem do Universo há uma dimensão de irracionalidade, que é descrita com a categoria de *excesso*. No entanto esta irracionalidade não significa arbitrário voluntarismo: a essência do Ser é a vontade do Amor inteligente. A nossa acção é livre e não somos vítimas dessa Vontade sobrenatural que transforma a nossa liberdade numa ilusão[59]. No que concerne à noção de acção moral, como mero desenvolvimento lógico da preformação social da harmonia preestabelecida no pensamento de Deus criador[60] e em relação ao aspecto da ordem ou equilíbrio social do Universo, garantido pela lei da inércia da realidade corpórea[61],

---

[59] Cf. *ADG*, p. 120 [129].

[60] Leonardo Coimbra interpreta a filosofia de Leibniz como prisioneira de um necessitarismo de cariz universal: «Curioso é, no entanto, observar como o próprio Leibniz acabava por esgotar a liberdade pessoal no necessitarismo panlogista duma característica universal. // A eficácia da acção social escapava-lhe desde o mundo físico, vendo na força um apetite, uma mónada inferior, ao mesmo tempo que Newton, pela alta concepção das forças centrais, claramente estabelecia o carácter de interdependência social das forças. //É assim que Leibniz, aplicando a sua genial concepção de continuidade à vida e à morte, dava aos corpos a simples preformação e redução de simetria geométrica, fugindo à função criadora da epigénese.» («A insubsistência dos valores germânicos», in *OC*, vol. III, p. 214.)

[61] Leonardo Coimbra cita Leibniz na afirmação de que o corpo é um espírito instantâneo, sem história, mas como unidade de um todo: «Se, com efeito, a mecânica cartesiana pressupõe o que chamamos o equilíbrio social do Universo, o mesmo acontece com a correcção de Leibniz.» (*ADG*, p. 79 [63].)

Leonardo Coimbra afasta-se de Leibniz, considerando que as mónadas são neste sistema uma mera aparência, cujo destino é a dissolução no pensamento de Deus transcendente ou na imanência do Absoluto[62]. Mas no que concerne ao aspecto da irracionalidade ou do Mistério da Origem, podemos reconhecer algumas semelhanças com a filosofia da criação de G. W. Leibniz[63], tal como se poderá comprovar pelo desenvolvimento do processo dialéctico do pensamento criacionista que nas conexões últimas configura a história como obra da eterna actividade criadora e redentora de Deus. Mas também no que diz respeito à caracterização dessa actividade criadora há, ainda, uma diferença radical: para o criacionismo a eterna criação não se realiza por emanação da única e verdadeira substância divina e a realidade fenoménica não é uma necessária forma de manifestar a glória de Deus[64]. Assim, Leonardo Coimbra partilhará com Renouvier e Boutroux a crítica à doutrina continuista de Leibniz, que pela instauração da predeterminação da ordem cósmica e social põe em causa a liberdade e mérito da acção humana: a realidade plural da Experiência é um sistema de relações contínuas, mas também descontínuas: «Ao pluralismo da experiência não pode nenhuma ciência impor com justiça o monismo da sua regra»[65].

Pode-se concluir desta análise que o conhecimento não é uma realidade particular, mas é uma realidade comunitária que progride historicamente a partir do contributo da variedade singular, tal como Leonardo Coimbra faz questão de descrever, socorrendo-se dos elementos recolhidos pela escola sociológica francesa de Lévy-Bruhl. E como descreve Bernard Lonergan, citando também este sociólogo francês[66], a propósito da noção de histórica evolução civilizacional a partir de um estado *pré-lógico* primitivo, e citando o filósofo Eric Voegelin, a propósito do desenvolvimento cultural diferenciador da consciência humana (ou dos diferentes tipos de *razão*, a que se refere Leonardo Coimbra), nunca é demais realçar o carácter dinâmico da realidade, no reconhecimento de que o bem humano, a que tende a educação integral, é um histórico processo acumulativo em desenvolvimento, sujeito a avanços e retrocessos na sua captação. Só Deus é bom por essência e, por isso, não sendo uma realidade apenas ideal,

---

62 Cf. *PFAQ*, pp. 396-397 [152-154].

63 Cf. G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, cap. XIV.

64 Cf. *loc. cit.* À harmonia preestabelecida de Leibniz, Leonardo Coimbra acusa de *Cousismo duma Substância*, que sendo a mesma toma diferentes formas, reduzindo a realidade existente apenas para Deus (eleatismo da Razão), sendo as mónadas apenas proposições da sua doutrina dos compossíveis. Cf. *PFAQ*, pp. 361-362 [72-74].

65 «A crise social», in *OC*, vol. IV, p. 211.

66 Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, Lonergan Research Institute of Regis College, 2000, p. 73.

mas uma realidade existente nas coisas, conjuntamente com o mal[67], o bem está em processo de completude e apenas pode ser conhecido pelo homem de forma analógica, na actividade dinâmica do seu desenvolvimento cognoscente e agente ao longo das épocas sucessivas. O desejo desinteressado de conhecimento, que se amplifica da consciência sensível à consciência metafísica, encerra um dinamismo ilimitado, na unidade da experiência e do entendimento através da actividade intuitivo-judicativa.

Assim como só Deus existe por essência e tudo o mais existe por participação, só Deus é bom por essência e tudo o demais é bom por participação, sendo esse ser e esse bem que é Deus, conhecido em sentido próprio (e não em sentido analógico) apenas na visão perfeita da Glória celestial. Para os autores que concebem a realidade e o conhecimento de forma dinâmica na unidade integral da sua manifestação histórica – como, por exemplo, Leonardo Coimbra, Eric Voegelin e Bernard Lonergan, por contraposição com a clássica noção imobilizante de Platão e Aristóteles e o moderno fixismo filosófico de autores como Comte –, a Ideia de bem, que é Deus mesmo, não pode ser conhecida de forma integral nesta vida, solucionando todos os problemas da sociedade humana pela aquisição dos hábitos correctos e consumação de um Paraíso terreno: «o bem é misterioso porque Deus é misterioso»[68].

Mas isso não quer dizer que da realidade, que Kant denomina como *númeno*, nada se possa conhecer com verdade, pelo motivo de estar para além do alcance da inquirição inteligente e da reflexão crítica, ficando o conhecimento reduzido ao âmbito do *fenómeno*. Para Leonardo, como para Lonergan, a actividade intelectiva não se limita a trazer aos conceitos os conteúdos da intuição sensível, mas cria conteúdos novos ou novas noções, pelo que o objecto é dado no acto unitário do entendimento, através da relação imediata com a realidade na intuição de ser e através da relação mediata do juízo, predicando esse ser. A construção de uma noção tem por objectivo racionalizar uma intuição, no reconhecimento de que não há intuições puras nem razões puras: cada noção é realidade, é uma construção dialéctica do pensamento que a si mesmo se justifica e garante pela sua racionalidade[69]. O conjunto de noções que constitui o ser não é o resultado

---

[67] Descreve Leonardo Coimbra que na contingência da realidade natural o homem experimenta as feições antagónicas do egoísmo e do altruísmo objectivadas por todas as religiões no espírito do bem e no espírito do mal, em Deus e no diabo. Cf. «Justiça e Liberdade», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 85.

[68] «And the good is mysterious because God is mysterious.» (Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 31.)

[69] Cf. *C*, p. 45 [28]. «Porque não haveria noções, que, sendo uma primeira racionalização do *dado* (intuição), são um primeiro momento dialéctico, que progressivamente se enriquece com novas e

de mera associação de sensações, nem de uma pura espontaneidade do Espírito, mas é fruto da dialéctica actividade criadora do pensamento, que, do inerte, chega às ideias supremas (Deus) por um progressivo esforço[70]. São reais as noções das várias ciências que dizem o mundo, porque se fundamentam sobre intuições e ideias[71]. Toda a realidade é una na sua pluralidade, como realidade inteiramente cognoscível, porque ao contrário do afirmado por Descartes, a realidade não encerra uma cisão radical entre o espírito puro e a matéria inerte, esvaziada de ser para além da sua extensão, ou, usando as palavras de Kant, não encerra uma separação radical entre *númeno* e *fenómeno*[72]. O que acontece é que a realidade tem diferentes níveis de ser, exigindo a dialéctica síntese das diferentes experiências cognitivas para a sua compreensão integral: quedar por um desses planos é *cousar* a realidade, reduzindo-a a um aspecto parcelar, como acontece, por exemplo, com o materialismo, o substancialismo, o mecanismo, o sensualismo ou o idealismo[73].

É o nível da experiência-síntese metafísica do conhecimento que permite a Leonardo afirmar que, ao contrário da perspectiva pessimista de Schopenhauer, o drama humano é resolvido no movimento da criação, queda e redenção[74] e o mundo não é uma realidade má, presidida por uma vontade irracional, absorvendo-se a pluralidade do Universo no nada[75], mas é uma realidade boa, em que o mal também está ao serviço da infinita actividade criadora do amor de Deus[76]. A realidade existente é boa por participação, mas é finita e, por isso, não é perfeita em todas as suas dimensões, sendo passível de crítica e de identificação de defeitos. O ser não é um dado inerte e a captação do seu conteúdo de objectos idênticos e distintos, não se faz por uma intuição pura, mas por uma compreensão que exige articulação construtiva criadora. Da mesma maneira, o bem não é estático, é captado no exercício das escolhas humanas e desenvolve-se de tal forma, que se pode dizer que determinada época entende

---

mais complexas determinações? O que obriga a essa teoria de conceitos? O que prova que o conceito, longe de ser um extracto quase passivo, não seja um raciocínio condensado e resumido?» (*Ibidem*, p. 49 [32].)

70 Cf. *ibidem*, pp. 19-20 [5-6].

71 «Sendo pois ciências de noções (intuição racionalizada), colocam na base da construção científica a afirmação do mundo e a afirmação do Espírito. São, em si, exemplos da falsidade de um empirismo sem ordem e dum formalismo sem entranhas.» (*Ibidem*, p. 60 [42].)

72 Cf. *RHHS*, p. 87.

73 Cf. *C*, p. 61 [43].

74 Cf. «O pessimismo e o optimismo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 174.

75 Cf. *ibidem*, p. 175.

76 Cf. «Tolstoi», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 191.

e conhece melhor as coisas que uma época precedente. No exercício da sua liberdade, o homem pode escolher o bem perfeito e infinito de Deus ou o bem imperfeito e finito das realidades temporais[77], estando este último sempre exposto à crítica, pelo que o bem é um processo concreto em desenvolvimento, do qual depende o destino eterno do homem na sua livre e contínua ascensão para a plenitude do Amor[78].

Na sua obra *O Problema da Educação Nacional*, Leonardo Coimbra realça que este progressivo e dinâmico caminho de completude do bem na realidade concreta da vida cultural das nações e dos Estados de Direito, obedece a uma verdadeira força de ordem social que é a *razão* e a *justiça*[79]. Uma ordem racional e justa que participa do Supremo Bem e tende para a completude da Sua dinâmica e eterna consumação. Este ideal e esta finalidade a que deve a educação moderna conduzir a sociedade, na sua realidade cultural *nacional-humana*, não é a Ideia imóvel e perfeita de Platão ou o Acto Puro de Aristóteles, porque se trata de um Ideal criador que vai ampliando o cortejo das ideias em que se vai realizando e exprimindo: «A cultura humana é evidentemente uma realidade dinâmica, uma ideia em movimento gerador de ideias e não é uma *cousa*, um *tipo*, um modelo estático a atingir»[80]. Por isso, não se deve falar do *fim* da educação, que implicaria as noções de termo ou extinção, associadas à necessidade de instruir, mas sim da dinâmica *tendência* da educação em «cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana»[81], o que implica a noção de abertura ao desenvolvimento futuro de crescentes e novas riquezas[82]. O que a cultura atingiu no passado, acumulando-se na força viva do presente, é apenas o ponto de apoio do que vem para além, na continuidade histórica da progressiva e

---

77 Recusando as filosofias epifenomenistas que traduzem a vontade em conhecimento e recusando as filosofias da liberdade que reduzem o conhecimento à vontade, Leonardo Coimbra afirma a perspectiva criacionista da reciprocidade de acção entre a vontade, o sentimento e o conhecimento: «No criacionismo a liberdade existe, e erro e mal são a sombra que a menor liberdade projecta sob a luz da maior liberdade.» («O mal e o erro», in *OC*, vol. I, tomo II, p. 384.)

78 Na consideração de que o amor constitui a intimidade essencial do real, Leonardo Coimbra, no comentário que faz à atitude religiosa de Tolstoi, estabelece a óbvia distinção entre o amor finito da criação e o amor infinito do Criador: «O valor das coisas mede-o a quantidade do seu amor intrínseco. Deus seria o amor infinito, isto é, o Redentor Universal. As almas aproximam-se de Deus pelo seu avanço nos Domínios do Amor. Tolstoi desceu a todos os abismos do sofrimento, subiu, por isso, todas as cordilheiras dessa Terra de Amor.» («Tolstoi», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 191.)

79 Cf. *PEN*, p. 153 [8].

80 *Ibidem*, p. 153 [8-9].

81 *Ibidem*, p. 153 [9].

82 «A educação será, pois, mais voltada para o futuro que para o passado ou presente.» (*Ibidem*, p. 154 [9].)

excedente vida criadora. Por isso, a educação não se pode reduzir à formação técnica e à instrução enciclopédica. A história é desenvolvimento e progresso, porque não se reduz aos elementos de conservação e repetição, mas encerra a exuberância de uma vida criadora no heróico esforço de ascensão e mérito[83]: o homem é um ser em permanente diligência educacional, na contínua apropriação da sua real e concreta actualidade pela experiência consciente da sua auto-realização[84]. Porque somos seres inacabados e estamos em caminho para a nossa completude, o nosso pensamento é progressivo numa permanente relação com a realidade que é devir, isto é, que é idêntica e diversa. Não é possível excluir do ser a diversidade e a experiência, como procurou fazer Parménides. Não há, por um lado, o ser na identidade inteligível do único e, por outro lado, a ininteligibilidade da diversidade das determinações sensíveis em permanente alteração: tudo é ser. Como procurou sublinhar Heraclito, a realidade é una e múltipla num movimento incessante, que como adverte Leonardo Coimbra, a partir do pensamento de Bergson, não é um devir vazio e abstracto, mas é uma relação social das consciências com a Consciência.

A filosofia criacionista leonardina desenvolve-se, pois, no pressuposto de um progresso histórico-cultural em que a realidade social criada, invertendo o movimento de queda da perfeição da Origem, ascende espiritualmente para planos superiores de conhecimento e bondade que a elevarão à consumação final na fraternidade amorosa do Acto Criador. E embora se trate de um caminho sujeito a retrocessos e graves desvios, devido à acção livre dos agentes sociais que em muitas circunstâncias sucumbem ao mal individual e colectivo, de que são exemplo as guerras e as graves violações dos direitos humanos dos últimos séculos, o filósofo português acredita que o Estado democrático moderno é o órgão de consciência desta vida sociocultural excedente e progressiva, cabendo-lhe a tarefa da sua defesa e organização[85]. A vida cultural é dinâmica

---

83 Cf. *ibidem*, p. 154 [10].

84 É esta concepção dinâmica e integral da realidade histórica que deve presidir à noção de educação do homem do nosso tempo, pelo que pergunta Leonardo: «E o Estado moderno, que homem deve formar? // Não o forma; mas cultiva-o, cria-lhe o meio, onde ele *activamente* assimila e em reacção desenvolve as suas qualidades de liberdade criadora da cultura nacional humana.» (*Ibidem*, p. 154 [11].)

85 Leonardo Coimbra apresenta o Estado com um importante factor de educação do homem integral, desde que obedeça à moral social da sua época e se integre no progresso cultural: «Basta partir do facto da existência do Estado para o termos de fazer o órgão de execução do conjunto de medidas supostas necessárias e suficientes para a conservação e desenvolvimento da cultura, ou teríamos um Estado bárbaro numa sociedade culta, anacronismo a que a vida social encontra sempre solução normal ou revolucionária, ou o Estado terá de ser um órgão da cultura.» (*Ibidem*, p. 155 [12].)

e progressiva, porque a razão social que a anima é criadora e excedente, tal como se pode demonstrar pela comparação entre o espírito cultural actual da autonomia e da liberdade, fundado na experiência da metodologia científica, e o pensamento místico das sociedades primitivas, fundado nos sentimentos mágicos de dependência e indiferenciada autoridade colectiva: evoluímos da mágica autoridade do feiticeiro, do imperador e do Rei, para a autoridade justificada do acordo das razões e das vontades (Estado de Direito e de Justiça)[86].

Nestes mesmos termos da confiança na razão científica que se abre à razão transcendental, ontológica e metafísica, também Bernard Lonergan descreve a organização social da vida humana, ao longo da história do desenvolvimento civilizacional, como um progressivo dinamismo de aspiração para o Bem supremo que é Deus criador, Senhor da Vida e da Verdade de que tudo participa de forma imperfeita e finita. No optimismo da sua perspectiva cristã histórica e progressiva, afirma que o bem humano, no entanto, encerra uma estrutura invariante, isto é, uma realidade verdadeira em qualquer tempo e lugar, que se caracteriza em três níveis distintos: o bem particular, o bem da ordem e o valor. O *bem particular* refere-se à satisfação de um apetite, é dado em qualquer instância e pode ser uma coisa, um acontecimento ou uma operação. O *bem da ordem* é uma estrutura ou instituição em que se dá a recorrência regular de bens particulares, como, por exemplo, a família, a economia, a política, a religião, a arte e a ciência. Como terceiro elemento da estrutura invariante temos o *valor*, que é estético, quando o bem da ordem transparece de forma sensível (harmoniosa e feliz) nos produtos da sociedade; que é ético, quando o bem passa a ser o sujeito em desenvolvimento na sua realidade consciente autónoma, responsável e livre, tomando posição acerca do que é correcto e do que é bom; que é religioso, quando o sujeito autónomo descobre a sua ordem interior, subordinando a razão a Deus[87].

De forma análoga à construção dinâmica e ampliativa do *criacionismo* leonardino, trata-se de uma estrutura que se verifica em qualquer nível de civilização ou cultura, mas que é, também ela, uma estrutura aberta, que se vai determinando de acordo com os grupos de bens particulares, os tipos de ordem e a maneira de realizar o valor, usando as palavras de Leonardo, de acordo com

---

[86] Cf. *ibidem*, p. 161 [22-23]. Explica Leonardo a distinção entre o *acordo místico* e o *acordo científico* na organização social: «O espírito do método científico leva, pois, a um acordo humano, universal e certo. // Não há Autoridade mágica, condensada no Rei ou feiticeiro que a detém, mas Autoridade *justificada*, de direito ou Razão, que representa o acordo real ou possível, das vontades ou razões, porque uma vontade mais não é que uma razão actuando.» (*Ibidem*, p. 162 [23].)

[87] Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 39.

a riqueza e a experiência do *novo* e do *outro*[88]. Uma estrutura, cujos aspectos estão inter-relacionados e que se deve enquadrar na estrutura transcendental e espiritual do sujeito consciente cognoscente e agente, a qual, como sublinha Joaquim de Sousa Teixeira, se revela no processo de autoconsciência reflexa ou autotranscendência cognitiva (conhecimento da própria estrutura humana de conhecer), mas nunca de forma total e absoluta, porque o homem é um espírito encarnado e corpóreo e a inspecção ou ideação da consciência, por mais espiritual que seja, nunca se livrará absolutamente de opacidade[89]. Mais uma vez, o que está aqui em causa é a relação entre os elementos que permanecem na estrutura do ser e do conhecer – como diz Leonardo, o *mesmo* e o *idêntico*[90] – e os elementos que estão sujeitos à transitividade histórica da determinação temporal e da apropriação dinâmica que se desenvolve no movimento *plural* e *diverso* de ascensão da realidade para a unidade social da sua Plenitude. Como realça o filósofo português, se no curso do tempo toda a permanência da Natureza vai intrinsecamente fluindo e o seu destino é o heraclitiano abismo do Nada, como dá conta o pensamento científico moderno, também é verdade que nessa transitividade histórica há uma memória que invoca a permanência da saudosa Pátria espiritual[91], como dá conta o pensamento filosófico-religioso desde os povos primitivos dos tempos pré-históricos[92].

---

88 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 143.

89 Estabelecendo a distinção entre o animal e o ser humano, porque este último encerra uma estrutura consciencial encarnada que para além da consciência imediata e espontânea de si e do mundo (mera actividade mental e vida intencional), tem uma consciência tética ou reflexa (*reditio supra seipsum*) que permite distanciar-se de si, pôr-se a si como objecto de conhecimento e reconhecer-se como um sujeito que experimenta, sente, emociona-se, compreende, raciocina e age (autoconsciência), Joaquim de Sousa Teixeira realça que a presença do sujeito consciente a si nunca é absoluta e total, porque a consciência tem um carácter encarnado e corpóreo. Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Consciência e autoconsciência», in *Didaskalia*, Lisboa, volume XXXV, fascículos 1 e 2 [2005], p. 583.

90 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 143.

91 Sublinha Leonardo Coimbra que o renascimento dos mundos em ciclos, apresentado por Heraclito, é um renascimento de ciclos de morte que não resolve o instável fluxo da vida terrena. Seria uma tragédia se a consciência humana fosse alimentada apenas pela saudade imanente: só a essência transcendente da Saudade dá a esperança do regresso à Pátria eterna. O desejo de possuir os mundos materiais acaba em inevitável perda e aniquilamento: «É esta a sombra mais carregada da Saudade, o manto de treva que cobriu os velhos pensadores da Índia e pôs no claro horizonte da Grécia a cisma magoada de Heraclito. // O rio correndo a banhar-lhe os pés e o velho Heraclito vendo nele fluir os rios e os mundos do Espaço para o Abismo do Nada.» («Sobre a saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 324.)

92 «Todos os primitivos, e até a pré-história, dão ao homem o mundo visível e o invisível. No Egipto a vida é passada a meditar a Morte, na Babilónia e na Pérsia o mundo espiritual é sempre presente e, entre os celtas, só uma Nuvem nos separava do mundo dos espíritos.» (*Ibidem*, p. 330.)

Neste processo de ajustamento ao espaço-tempo orgânico e de configuração hermenêutica do real na relação simbólico-cultural com o mundo, o encontro do homem com os bens particulares situa-se ao nível mais elementar da *experiência* imediata, naquilo que se designa de consciência vulgar. Mas porque o homem é *inteligente*, exige uma certa garantia de regularidade e recorrência, elevando o bem particular para o bem de ordem. E porque também é racional, qualquer bem de ordem, sendo finito, é susceptível de reflexão e avaliação crítica, de modo a que sejam denunciadas as suas falhas e se progrida na aproximação ao bem perfeito: só Deus é Absoluto, não há realidades temporais inevitáveis. Nesta avaliação crítica e judicativa da realidade, que lhe retira o carácter idolátrico, surge a noção de valor, que advém do nível da consciência livre e responsável[93].

Assim, e no âmbito destas considerações acerca da dinâmica amorosa do real e acerca da noção do Bem para que ascende o conhecimento e a acção, autores como Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan reafirmam a ideia de que a apreensão do valor do Universo e o sentido último das noções do bem e do mal, não nos são dados pela objectividade lógica do entendimento científico, nem pela subjectividade do senso comum ou pensamento vulgar[94], mas sim pelo cuidado da metafísica e analógica análise filosófica[95], acrescentando o filósofo português – logo nos seus primeiros escritos publicada na revista *A Águia* – tratar-se de uma realidade que pertence ao domínio exuberante do Espírito criador, que também não se deixa aprisionar pelo imobilismo dogmático de

---

93 Como descreve Lonergan, o encontro com o bem particular é uma questão de *experiência* (consciência empírica), mas o conhecimento do bem de ordem já exige *entender* (consciência inteligente) e quando se faz uma *reflexão* (consciência racional) sobre as diferentes ordens e diferentes estruturas possíveis, situamo-nos ao nível do juízo e com ele chegamos à noção de valor (consciência livre e responsável). Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 42.

94 Leonardo clarifica que a analogia só serve a quem já pensa logicamente, porque senão, reduz-se ao metafórico e ingénuo pensamento emotivo do homem vulgar: «Ora o homem vulgar (onde está muito doutor) é ainda pré-lógico. Chamarei objectivo às analogias rigorosas, para as distinguir do raciocínio *emotivo*, *prático*, que vulgarmente constitui esse processo e que chamarei analogia subjectiva.» («Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 111.)

95 Descreve Leonardo Coimbra esta convicção nos seguintes termos: «Que o mundo seja o mal ou que o mundo seja o bem não pode a ciência decidir. // Para isso seriam precisas noções exactas do mal e do bem, a possibilidade de medida e de comparação. Ora, quer bem, quer mal são relativos e pessoais, e sempre apreciação individual referida a modelos subjectivos. // Por método, por alcance, por destino e valor da ciência fora está o problema do Universo e o da sua moral imanente ou transcendente ou da sua amoralidade. Pela filosofia tem sido o problema estudado e divergentemente resolvido. Terá a filosofia processos originais ou direitos privilegiados para abordar os problemas estranhos à ciência? Tem, e qualquer solução é sempre devida à análise filosófica.» («O pessimismo e o optimismo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 173.)

toda a experiência religiosa que ainda não fez o livre distanciamento crítico da autoconsciência[96].

Pelo exercício da consciência interrogadora e do esforço moral pode o homem ascender ao Mistério de Deus e receber sentido para o enigma do mal, na certeza de que o coração do Universo floresce eternamente em beleza e amor e a nossa vida será resgatada para a universal e perfeita fraternidade, constituindo-se a evolução histórica da humanidade como uma ascensão para essa harmonia de Vida plena: «Não pesa sobre nós essa ameaça de morte absoluta e sem remédio, de absoluto e completo aniquilamento»[97]. Mas a consciência deste percurso resulta da evolução histórica do pensamento humano que vem da indiferenciada realidade cosmogónica entre o natural, o moral e o espiritual, dos povos primitivos, até à moderna diferenciação dos conhecimentos científico e metafísico com o reconhecimento da importância da individualidade pessoal e da autonomia moral e espiritual: o bem e o mal estão para além de qualquer determinista e substancial causalidade divina.

A estrutura invariante do bem humano pode ser considerada em qualquer sociedade humana, permitindo falar não só do bem, mas também do mal, pois tal como há bens particulares também há males particulares, entre eles, privações, sofrimento e destruição. É ilustrativa a referência de Leonardo Coimbra ao comentário de Basílio Teles sobre o livro de Job, em que se descrevem exemplos de perversidade das almas odiosas e invejosas, como o despeito, a vilania, a intriga, a calúnia e a mentira[98]. E do mesmo modo, assim como há um bem de ordem também há males particulares que ocorrem continuamente, tornando-se crónicos, como, por exemplo, as estruturas organizadas da guerra, da depressão

---

[96] Cf. «Basílio Teles», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 302. «Podemos arranjar hipóteses provisórias, biológica e sociologicamente utilizáveis; mas sempre o problema permanece, porque o bem e o mal são frutos do Absoluto. Uma aritmética moral pode ser útil para coordenar interesses, mas nada pode dizer sobre a essência da questão. // É o problema de Deus, a dualidade Espírito e Natureza. // Debatê-lo é, já, erguer o Espírito criador e amante em frente à Matéria indiferente e inerte.» (*Loc. cit.*)

[97] C, p. 373 [306]. O pensamento de Leonardo Coimbra encerra um radical optimismo que se fundamenta na pressuposição de que a actividade criadora do Universo é já obra do amoroso socorro de Deus: «É para a sociedade universal de simples e verídica fraternidade que as consciências se dirigem, e, se um rasto de ignorado brilho a evolução cósmica vai traçando, não é ele um círculo luminoso, mas uma permanente emersão de luz, que, de profundidades sem fim, sobe em espiralados, alargados abraços.» (*Loc. cit.*)

[98] «Escrevemos ainda com a recordação da nobre virilidade e coragem de Basílio Teles nos comentários ao livro de Job. // Basílio Teles cita dois inconfundíveis exemplos de perversidade. Todos nós os conhecemos. O despeito, a vilania, a intriga e a calúnia constituem a atmosfera de certas almas. O autor não ignora isso. Conhece a ridícula, enfatuada vaidade das almas insignificantes e conhece a viscosa inveja das reptilínias almas de torpeza e mentira.» (*Ibidem*, p. 371 [304].)

e do crime[99], que mantém a recorrência dos males, os quais, neste sentido, podem cair injustamente sobre qualquer um e fazer também do homem maldoso uma vítima[100]. Os hábitos cerrados e viciosos podem minar as condições de cooperação do bem de ordem, desenvolvendo-se uma coordenada perícia na prática do mal através de instituições baseadas no erro e adaptadas para a guerra. As próprias relações pessoais podem ser destruídas pelo ódio, pela inveja e pelo ressentimento de quem toma os homens e o mundo para o exclusivo uso dos seus interesses individuais. Mas na sua essência, a vida é bela e eterna, não havendo limites temporais ou espaciais para a alma humana na dinâmica da sua acção moral, pelo que a existência do mal é relativa à liberdade interpessoal, ou seja, o mal não é uma *cousa* imposta a uma passiva vontade: «O mal é a cegueira, a bruteza, o *cousismo* do pensamento ou do sentimento. O bem é o consentimento interior na ordem e na harmonia universais»[101].

E é também no reconhecimento desta não consubstancialidade do mal que se pode compreender a sua existência pela negação do valor: a fealdade que se opõe à estética e a ordem que pode existir e não ser transparente, ou pode simplesmente não existir; a perda da ordem interior e a negação do valor ético, em que a pessoa não deseja ser um centro de escolhas inteligentes e surge como alguém alienado, conformado e dirigido por outros indivíduos que têm a vontade de poder e que de forma oculta persuadem e dominam as massas. O bem e o mal, tal como o conhecimento, dependem da vontade, isto é, do querer solidário e altruísta ou do querer egoísta, do querer desinteressado em saber ou do querer utilitário e pragmatista, configurando a unidade integral do sujeito cognoscente e agente na determinação das escolhas boas ou más e na aceitação ou negação dos valores[102]. E como acrescenta o filósofo

---

[99] Actos que muitas vezes se justificam pela ideológica inversão dos valores de bem e de mal, tal como parece fazer Nietzsche: «A polarização – bem, mal – é modificada apenas por certos criminosos; sendo uma das funções sociais do crime a irreverência iconoclasta contra um dado bem e um dado mal. // (…) Que quer então Nietzsche? Como o crime, quebrar a polarização ética e tomar à sua conta a definição do bem e do mal.» («A insubsistência dos valores germânicos», in *OC*, vol. III, pp. 212-213.)

[100] Cf. *C*, p. 371 [304].

[101] Cf. *ibidem*, p. 375 [308]. Como descreve o filósofo português, só a metafísica pode justificar o mal, demonstrando em que medida se distingue do erro: «O mal é, no encontro de actividades que se ignoram e prejudicam, ou na acção de um querer *cousado* em interesses exclusivistas, adentro do estreito horizonte dum pensamento incompleto. // O erro é o *cousismo* dum pensamento imperfeitamente racionalizado por falta daquele excesso atento e fraternal.» («O mal e o erro», in *OC*, vol. I, tomo II, p. 383.)

[102] Leonardo Coimbra refere-se a esta unidade integral do ser humano nos seguintes termos: «Não há inteligência que pense, sentimento que ame e querer que actue; mas mónada, que, pensando, sente e quer.» (*Loc. cit.*)

português, também para *crer* é necessário querer, pelo que é perfeitamente possível que algumas pessoas neguem os valores religiosos, neguem a noção de pecado[103] e se auto-afirmem plenamente, sem temor a Deus e sem aspirar à vida espiritual de amor e compreensão[104]. Quando se dá esta recusa, a história do processo acumulativo da captação e escolha do bem humano, deixa de ser a história de cooperação do homem com Deus. O bem fica reduzido à dimensão finita e imperfeita deste mundo, na ilusão de um progresso imanente e automático, podendo conduzir ao desespero, ao niilismo e à negação de valor[105]. Por fim, descreve Leonardo Coimbra, há ainda que considerar *outros males*, que são males impessoais, de que também todos podem ser vítimas, como a morte de um filho[106] ou um acidente desconcertante, como a tragédia do Titanic[107], experiências de radical impotência, cujo sentido só pode ser dado pelo espírito livre da consciência moral na afirmação da fé e da confiança na inominada bondade da vida social em Deus, que é uma vida de justiça e fraternidade perfeitas[108].

---

[103] Embora em termos filosóficos se possa substituir este termo de significação religiosa e teológica pela noção de corrupção, Leonardo Coimbra – no horizonte do seu método criacionista que contempla a integralidade do ser humano nos diferentes níveis da experiência em que se inclui também a metafisico-religiosa –, usa este termo, não apenas para referir a situação de pecado original que conduziu à separação das almas da Alegria originária da comunhão em Deus, como também para caracterizar todo o comportamento humano que se opõe ao Amor da divina Acção criadora. Cf. *ADG*, p. 67 [45]. É nesse sentido que caracteriza a acção de Nietzsche ao pretender quebrar a polarização ética – bem, mal –: «Fenómeno mais complicado que um ilogismo social, pois, é, no bom velho sentido da palavra, um autêntico pecado contra Deus, guarda dos mais altos valores morais.» («A insubsistência dos valores germânicos», in *OC*, vol. III, p. 213.)

[104] «Para crer é preciso querer, e o valor da crença mede o alcance do querer. O egoísta quer o sossego e o gozo sem dúvidas inquietantes, crê, por isso, num Deus cujos mandamentos lhe legitimem o egoísmo, ou na realidade única do prazer. // A pessoa religiosa quer a vida espiritual de amor e compreensão, crê na eficácia das forças espirituais e Deus é essa mesma realidade moral contínua e, por isso, ilimitada. O erro e o mal são a sombra da actividade moral, que é o bem e a verdade.» («O mal e o erro», in *OC*, vol. I, tomo II, p. 383.)

[105] Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education,* pp. 46-47.

[106] Cf. *C*, p. 371 [304].

[107] Cf. *ibidem*, p. 373 [306].

[108] «Foi o espírito livre, que mais uma vez afirmou a fé, o valor, a confiança. // Confiemos. // O Bem frutifica, espalha-se e avassala. Nenhuma *fatalidade* pesa sobre a consciência moral, insaciável e activa. O tempo é obra das mónadas e ele será a virtude e progresso da liberdade. Não é uma absorção em Deus que as almas aspiram, mas uma vida social ideal, de justiça e fraternidades perfeitas.» (*Loc. cit.*)

1.3. As formas diferenciadoras do bem do progresso social: o desenvolvimento científico, mediante a evolução tecnológica, económica e política; o desenvolvimento filosófico-cultural, mediante a aceitação ou recusa da metafísica e dos valores estéticos, éticos e religiosos; a cósmica acção divina da criação redentora

No âmbito do ulterior progresso cultural, que é o momento superior da evolução biológica, e que retira o homem do determinismo naturalista – num dinamismo, que, como sublinha Leonardo Coimbra, é permanente e não tem um termo temporal, como pretendia Comte ao definir o *estado* positivo como o culminar do desenvolvimento civilizacional –[109], é oportuno recorrer novamente a Bernard Lonergan que identifica explicitamente três grandes princípios diferenciadores do bem das sociedades humanas, os quais, iremos reconhecer, ao longo deste estudo, como já implicitamente presentes na filosofia leonardina da criação redentora do mundo, que da queda do obscuro e místico pensamento ingénuo e emotivo se eleva à clarividência conceptual da experiência científica e metafísica.

Em primeiro lugar, o *desenvolvimento intelectual*, através do *desenvolvimento da inteligência*, que corresponde à dinâmica civilizacional pela aplicação dos métodos científicos, e através do *desenvolvimento da reflexão*, que corresponde à dinâmica cultural pela aplicação dos métodos para a discussão e formulação judicativa, no interesse e na atenção aos valores e aos propósitos educativos. O acto de entender opera sobre os dados imaginados ou sensíveis, dando origem a ideias brilhantes que depois do consenso e do desenho político se põem em prática: a acção humana transforma-se à luz das novas ideias. Nessa nova situação, outra vez novas ideias surgem, novas políticas e novas acções se concretizam, por meio do bem da ordem, constituindo-se, assim, o desenvolvimento civilizacional pelo progressivo aumento do bem-estar, isto é, pelo aumento do fluxo dos bens particulares que proporciona a remodelação das instituições e o surgimento de novos tipos de bens, levando a que as sociedades gozem de mais democracia, de mais educação e de maior consciência da sua realidade. Pelo esforço na *audácia de desocultar*, realizado pela civilização grega, pela aplicação dos métodos científicos e pelo desenvolvimento da técnica durante o

---

[109] Recusando todas as interpretações que admitem na história o termo do progresso cultural, numa realidade de acabamento e perfeita completude, Leonardo Coimbra recusa a noção imobilista de Comte: «Comte, julgando ter achado a lei do progresso, dava a esse progresso um *termo* no *estado* positivo e assim fixava *numa* síntese feita, o que é *síntese dinâmica*, progresso, dinamismo, acção.» (*PEN*, p. 156 [13].)

Renascimento e a Modernidade – que, como salienta Leonardo Coimbra, também muito se deveu ao contributo dos portugueses através dos descobrimentos e da desocultação de novos mundos –[110], chegamos ao espírito cultural do nosso tempo, reconhecendo um certo acordo do pensamento humano com o *Logos* criador na infinita dinâmica de mais ser e mais bondade, que os Estados de Direito democráticos procuram traduzir.

A partir destas posições e com base nos levantamentos do sociólogo Lévy-Bruhl, autores como Leonardo e Lonergan consideram que o desenvolvimento intelectual progressivo do homem realizado na História é o primeiro princípio da diferenciação das sociedades. Corresponde à dinâmica civilizacional, cujas estruturas se fundamentam na evolução tecnológica e económica e na organização política do Estado. Descreve o filósofo canadiano que o avanço da ordem da civilização tem como resultado uma captação nova dos invariantes estruturais, a qual já se dá ao nível do *desenvolvimento reflexivo*. Esse avanço corresponde à cultura, em ligação com as mudanças nos bens particulares, no bem da ordem e na forma concreta como se realizam os valores estéticos, éticos e religiosos[111]. Descreve o filósofo português, que sendo a religião o principal meio de cultura, quer na maioria dos povos primitivos, quer em muitos dos povos modernos, do sincretismo original não passámos para a morte do fenómeno religioso, como alguns autores anunciaram, mas sim para a diferenciação dos vários elementos que o compõem, através da filosofia, da arte e da ciência[112], no reconhecimento intelectual e reflexivo de que cabe à metodologia científica ensinar os meios de acção sobre a natureza e cabe à metafísica determinar as estruturas invariantes e universais da sua realidade intrínseca[113], incluindo as do acto de conhecer.

O homem moderno, à excepção de quem ainda está no registo hermenêutico pré-lógico e infantil (*homem vulgar*), já não recorre à explicação sobrenatural religiosa para dar sentido aos fenómenos naturais do mundo, mas sim

---

[110] Distinguindo a noção de *oculto* do pensamento místico da noção de *desocultação* do pensamento grego e científico, Leonardo Coimbra descreve o desenvolvimento cultural da humanidade no sentido da aspiração ao ser e análise das leis transformadoras da natureza pelo desenvolvimento da técnica. Um desenvolvimento de inspiração grega que: «Atravessa a Idade-Média, como o demonstrou Duhem, em trabalhos profundos, como esses do Grande Giordano de Nemomare, e, feita a grande incubação dos povos e nações, que foi esse período medieval, surge com Leonardo de Vinci em pleno crescimento, invadindo e conquistando a Natureza. // É o seu período heróico, período em que nós os portugueses, desocultando o planeta, fomos obreiros dóceis às indicações desse Espírito, sopro da grande madrugada da cultura moderna.» (*PEN*, p. 159 [19].)

[111] Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 55.

[112] Cf. «Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 109.

[113] «A metafísica, o conhecimento da natureza intrínseca dos seres, o significado da vida, pertence à filosofia. Por este lado encontra a religião o seu *equivalente metafísico* na filosofia.» (*Ibidem*, p. 110.)

à explicação intelectual dada pela ciência, confiando no desenvolvimento da astronomia, biologia, medicina e nas obras de engenharia: autonomia da realidade criada em relação ao criador (dessacralização)[114]. Para esta nova consciência social da humanidade também muito contribuiu o trabalho crítico realizado durante a modernidade, de forma negativista por Berkeley e David Hume, desfazendo as noções tradicionais de substância e de causa, e de forma construtiva por Kant, desenvolvendo a análise da razão a si mesma, quer na forma de conhecimento, quer na forma de acção através do desenvolvimento da noção de autonomia do acto moral[115]. Apesar das críticas e contraposições, que desenvolveremos em tempo oportuno, não deixa de ser verdade que a teoria do conhecimento de Leonardo Coimbra e a análise da estrutura invariante do sujeito, nos seus diferentes níveis de experiência consciente, devem muito à concepção da Razão experimental que percorre todo o campo da Crítica kantiana na interrogação da natureza e na representação do mundo por meio das categorias de *espaço* e *tempo*[116].

A partir do exposto, podemos dizer que a estrutura transcendental do sujeito, nos seus diferentes níveis de experiência consciente, está sujeita ao carácter social e histórico da Razão experimental que a representa e configura[117].

---

[114] Como exemplifica Leonardo: «Há já hoje um cantão do Universo, que é posse exclusiva da ciência. O homem moderno durante uma trovoada prefere o abrigo de um pára-raios ao de uma igreja; ao entrar num túnel ou numa ponte faz uma afirmação de confiança, não de confiança na Virgem, Maomé ou Buda, mas de confiança moral na sociedade e indirectamente na respectiva engenharia de construção; perante uma invasão epidémica defende-se cientificamente na profilaxia e na terapêutica.» (*Ibidem*, p. 111.)

[115] Destaca Leonardo Coimbra da Crítica kantiana: «E a razão prática dominando a teórica dará o dever, como ponto singular onde se insinua o inestimável valor da vontade individual. // Vontade individual solidária; individual porque autónoma, solidária porque o querer, sendo imperativo categórico, é por isso *universalmente* válido.» («A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *OC*, Vol. V, tomo I, p. 32.)

[116] O pensador português, no diálogo crítico que estabelece com Kant, reconhece a importância do pensador alemão na desconstrução dos apriorismos das ideologias sociológicas e na afirmação da razão individual progressiva, por contraposição com o carácter imobilista e imutável da *Razão social* do pensamento primitivo: «A Razão experimental corrigindo os apriorismos da sociologia de Rousseau; a ideia de contrato, à Kant, dando uma norma à missão do Estado e revelando-se até como uma boa apreensão da tendência histórica, da progressiva posse pela reflexão dos dados da hereditariedade social.» (*Ibidem*, p. 33.)

[117] Salienta Leonardo Coimbra o carácter evolutivo da realidade e da razão experimental histórica que a afirma: «Aqui, Bonald prevê a descoberta moderna do carácter sociológico da Razão, mas não vê que exactamente o progresso histórico vai no caminho da *Razão social* imutável para a Razão experimental evolutiva. Os democratas pretendem exactamente aplicar em políticas esse critério de Razão experimental que vem surgindo da própria génese do conhecimento científico. // Sabem que essa Razão é social, como social é o trabalho da ciência; mas o que ela não é, é fixa, apriorística, imutável e eterna.» (*Ibidem*, p. 35.)

Através de actos inteligentes, novas descobertas, novas ideias e novas possibilidades, dão origem a uma nova ordem civilizacional, mas os invariantes estruturais não mudam e estão implícitos na experiência, inteligência, reflexão, liberdade e responsabilidade de toda a acção humana. Veremos mais tarde em que termos Leonardo Coimbra vai representar a estrutura invariante dos diversos níveis da experiência. Mas se isto é um facto, também é verdade que se dá um progresso cultural na captação desses invariantes estruturais, desde a indiferenciada configuração simbólica e mítica do real até à diferenciação da consciência filosófica, científica, teológica e histórica, para a qual muito contribuiu o recente desenvolvimento das ciências humanas. A título ilustrativo e no campo da experiência religiosa, podemos referir a transição que ocorreu da consciência simbólica das narrativas do Novo Testamento para a consciência teológica, transição esta que tem a sua primeira expressão nos Concílios de Niceia com a noção da *consusbtancialidade* do Filho com o Pai e no Concílio de Calcedónia com a noção de uma só pessoa em *duas naturezas*. Uma noção de progressiva aclaração do desenvolvimento intelectual que nos permite reconhecer a existência de um desenvolvimento na captação e realização da estrutura invariante do bem humano[118].

Nas palavras de Leonardo Coimbra, esta alteração deve-se à transição do carácter mágico e oculto da configuração mítica do real (*pensamento místico*)[119] para o discurso lógico e analítico do pensamento filosófico e científico, o qual vai proporcionar a evolução do próprio sentimento religioso e o desenvolvimento da reflexão teológica[120]. O conhecimento conceptual do Universo de que a ciência e a filosofia metafísica reclamam, introduzirá diferenciação no confuso e obscuro sincretismo religioso, permitindo estabelecer a distinção entre as *energias físicas* e as *energias morais*[121] e conduzindo ao desvanecimento

---

[118] Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 58.

[119] «O espírito *místico* caracteriza-se pela noção de *oculto*, de vontades ou antes de paixões ocultas com as quais o homem pode relacionar simpaticamente os seus próprios estados emotivos. // Toda a magia dos povos primitivos, dos caldeus, egípcios, os sacrifícios agrários e de fecundidade de todos os povos antigos, incluindo gregos e latinos, os resíduos subsistindo ainda hoje nos povos cultos, etc., tudo isso revela a atitude do que chamamos o pensamento místico.» (*PEN*, pp. 156-157 [15].)

[120] De acordo com o filósofo português, o sentimento religioso «[…] evolucionou com o progresso do conhecimento científico, com o progresso moral e filosófico, e muitas transformações sofreu explicáveis pela lei psicológica da heteronomia dos fins.» («Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 114.)

[121] Leonardo Coimbra refere-se a uma progressiva confiança na ciência ao longo da história do desenvolvimento social, libertando o homem da contingência e do acaso: «Como equivalente especulativo da religião já vimos que ficará de um lado a ciência, veremos que, sob outro ponto de

da ingénua e primitiva confiança na divindade dos seres do Universo[122]. Com a cultura grega dá-se a eclosão e o crescimento do espírito científico, que Leonardo considera ser a essência da cultura humana[123], estudando o fluxo incessante da Natureza como plural manifestação do mesmo Ser, o qual já não se configura pelo carácter secreto das acções caprichosas e imprevisíveis, mas se apreende na formulação judicativa e na determinação das leis[124].

Também como princípio diferenciador do bem, surge o mal pessoal (*pecado*), cuja noção resulta da evolução da interpretação estritamente cosmológica para a compreensão antropológica[125], a qual reafirma que a sua existência se deve ao carácter livre do Acto criador e das criaturas humanas. As almas não são estados determinados da matéria, não são meras forças vitais e formas actualizantes de anteriores potências ou matérias em eterno movimento ascensional para o Acto puro inacessível, como diria Aristóteles, mas são realidades metafísicas individuais de *querer* e *vontade*, como frisará Santo Agostinho. No entanto, para Leonardo Coimbra, o santo de Hipona, apesar da descoberta deste importante princípio da psicologia e metafísica modernas, de imediato o subordina à sua concepção eclesial de redenção da humanidade em que o peso do pecado original se sobrepõe ao mérito pessoal e em que a redenção é concebida como uma libertação do mundo mau e aparente, parecendo reduzir o plano salvífico à arbitrária e misteriosa causalidade da Graça divina e ao mundo celestial das puras almas[126].

---

vista mais geral e realista, ficará a filosofia. A cosmofísica que existia indiferenciada na nebulosa religião pertence já à ciência para os espíritos cultos, e, em todos os espíritos, se vai admitindo a autoridade da ciência.» (*Ibidem*, p. 110.)

122 Descreve Leonardo Coimbra que da sacralização do misticismo antigo e do fatal destino da tragédia grega, a humanidade evoluiu para uma situação de oposição entre a matéria e o espírito que agora é necessário superar pelo sentido da redenção integral. Cf. «A Morte da Águia», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 184.

123 Cf. *PEN*, p. 157 [16].

124 Referindo-se às várias escolas gregas que recusam a secreta ocultação da natureza, Leonardo Coimbra vai identificando os vários níveis de interpretação, desde a inércia imposta à Natureza por Parménides, passando pelo atomismo de Demócrito, Epicuro e Lucrécio, até ao mecanicismo contemporâneo. Cf. *ibidem*, p. 158 [17-18].

125 Leonardo Coimbra afirma que é com o cristianismo que verdadeiramente se inicia a reflexão humana acerca do indivíduo, estando o pensamento grego, essencialmente preocupado com a dimensão social: «Se o primeiro pensamento filosófico da Grécia é cosmológico e só posteriormente antropológico, ainda este aparece sob características sociais, sendo mais o *socius* que o homem o objecto de seus estudos.» («A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *OC*, Vol. V, tomo I, p. 26.)

126 A propósito da noção de pecado, Leonardo Coimbra realça um certo pessimismo no pensamento de Santo Agostinho relativamente à dignidade da realidade material e relativamente às capacidades humanas, o qual, parece dever-se à sua experiência gnóstica do maniqueísmo: «O pecado

Neste sentido, o filósofo português defende a ideia de que o individualismo do pensamento contemporâneo rejeita a noção tradicional de uma certa interpretação cristã acerca da transmissão hereditária do pecado e da subordinação do individual ao social no processo da redenção, em que toda a alma pecadora carece do órgão social da Igreja para se poder salvar. Hoje, o próprio Magistério admite a salvação de todos os homens de boa vontade, mesmo que estejam fora da eclesialidade da Igreja e não acreditem em Deus de forma explícita ou confessional[127]. Este dinamismo do reconhecimento da individualidade, que com Nicolau de Cusa se apresenta na afirmação de Deus como a Unidade da pluralidade sem que isso signifique uma absorção num Todo homogéneo, continuaria até à modernidade com a *Monadologia* de Leibniz[128] e a *Razão prática* de Kant, que defende a autonomia da acção moral e o valor incondicional da liberdade individual[129].

O pecado aparece-nos como uma categoria que não é exclusiva do pensamento religioso e teológico, mas que surge, por exemplo como uma das principais inspirações de Marx na sua crítica aos pecados da burguesia, ou em Nietzsche na sua crítica aos pecados das massas. Uma noção que é mais vasta que a simples transgressão da Lei, que o delito ou a corrupção e que tem uma implicação ética e religiosa no plano da ordem integral da realização social a que, neste âmbito da liberdade de um pensamento espiritualista, não é alheio o modelo interpretativo do real como saudoso movimento de queda pela livre vontade das consciências e redenção pela graciosa acção misericórdia do Acto Criador através da encarnação de Cristo, o Verbo da Vida[130]. Temos o pecado

---

original de cada homem retirou-lhe a liberdade do querer, ficando toda a Liberdade no próprio Deus, arbitrário dispensador da *graça*. // Já, pois, em Santo Agostinho se afirma o *individualismo* para logo perdido neste mundo da natureza, simples aparência transitória do verdadeiro mundo da redenção, atingido pela misteriosa causalidade da Graça.» (*Ibidem*, p. 26.)

127 Na perspectiva de Leonardo, para o platonismo de Santo Agostinho «No homem Adão pecámos todos, porque ele era o protótipo do homem, todos somos partícipes da natureza adâmica e sua pecaminosa queda.// As modernas doutrinas do *totemismo* poderiam ver aqui um caso perfeito de revivescência totémica em moldes verdadeiramente antropológicos. // É um caso típico do absoluto predomínio do valor dos *universais*, de *realismo* platónico, de subordinação do indivíduo à Razão social personificada.» (*Ibidem*, p. 28.)

128 «Cada indivíduo desenvolvendo, da obscuridade do inconsciente até à luz da reflexão a ordem das percepções que é, em si, a imagem do Universo, e todos os indivíduos concordando em seus desenvolvimentos pela harmonia preestabelecida no pensamento de deus criador.» (*Ibidem*, p. 31.)

129 Cf. *ibidem*, p. 32.

130 Na perspectiva de Leonardo Coimbra a noção de pecado deve-se à noção cristã de vontade livre do homem que é autónomo e não um instrumento de arbitrárias forças divinas: «Com a organização do cristianismo todos os resíduos de liberdade se condensam na liberdade criadora de

enquanto crime, originando o surgimento de leis, polícias, juízes, tribunais e prisões; o pecado enquanto componente do processo social na oposição ao desenvolvimento do bem de ordem civilizacional, através da divisão de classes que dificulta a aplicação das novas ideias pela acção política e coordenação social; o pecado enquanto oposto ao desenvolvimento cultural no plano do nível reflexivo e do desenvolvimento da captação dos invariantes do bem humano. Neste último caso surgem, por exemplo, as filosofias abstractas e conceptualistas que não captam o dinâmico progresso da razão humana e as filosofias positivistas que reduzem a realidade à parcial configuração dada pela objectivação naturalista e empirista. O desejo de conhecer o homem na complexidade da sua dinâmica experimental, no âmbito do processo de autonomia da natureza em relação à configuração mítica e religiosa do real, conduziria à valorização da ciência empírica dos factos e também à redutora interpretação do real à estrita luz do método empírico[131].

Porque os actos da vontade são livres, a consciência não está determinada apenas por objectos internos e externos, nem por condições biológicas ou sensitivas, isto é, a consciência selecciona de acordo com a orientação da inteligência integral do sujeito. A consciência aberrante pode conduzir à neurose e à psicose e pode deformar as tendências ideais do espírito humano para a verdade, para o bem e para a justiça. Acontece que todo o bloqueio e negação da integralidade do sujeito consciente nas experiências sensível, inteligente, racional, livre e responsável, significa também um bloqueio do predomínio das aspirações do espírito e do coração humano, alterando a própria orientação histórica[132]. Para Leonardo Coimbra, o caminho para evitar estes falsos saberes passa por conseguir transitar da imposta autoridade da *Razão social* imobilista para a consciente e livre presença da evolutiva *Razão experimental*, onde o intelectualismo e o voluntarismo se complementam e a autoridade não se

---

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.» (*Ibidem*, p. 28.)

131 Cf. *ibidem*, p. 29. «O conhecimento intelectual da natureza começou por um empirismo grosseiro em que ainda hoje se debatem certos capítulos da biologia e a imensidade do campo sociológico.» («Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 111.)

132 Uma incapacidade de evitar o pecado, que Lonergan caracteriza de *impotência moral,* a qual, nos tempos primitivos, deu origem a mitos degradantes, e nos tempos contemporâneos, dá origem a falsas filosofias e a falsas visões simbólicas da vida. Só o salto da insensatez da irracionalidade para a razão, captando a significação das proposições verdadeiras e o alcance da activa unidade entre a razão, a emoção e a experiência, pode permitir o afastamento da aberração do pecado e da corrupção. Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 64.

impõe mas constrói-se livremente no acordo social do verdadeiro, do bem e do justo, em que os próprios dogmas religiosos não podem ser concebidos de forma estática e imutável:

> O próprio conceito de Deus como actividade criadora e inventiva, e não há amor sem invenção, revela a essência do cristianismo neste progressivo e amoroso espírito de concórdia na liberdade, que é, na Terra, o acordo das almas na Justiça, que é, no Infinito, o acordo dos espíritos no amor.[133]

Finalmente, como característica diferenciadora do bem humano, podemos identificar a *redenção*, noção central na cosmologia e ontologia leonardinas e que representa o carácter mistérico e esperançoso do seu pensamento e do seu sentimento da vida universal em que o céu venturoso e a terra humilde se unem no amor perfeito e infinito de Cristo redentor[134]. Toda a realidade será redimida, retornando à origem do seu fogo espiritual. Recusando a avaliação pessimista do Universo de filosofias com as de Schopenhauer, que concebendo o mundo como intrinsecamente mau, apresenta como solução a supressão da pluralidade individual na unidade universal do nada nirvânico[135], Leonardo Coimbra faz a experiência antagónica da terrível e angustiosa fragilidade da finitude e da sublime e excelsa luz da vida ideal, sentindo o dever de cooperar no resgate do mundo com uma visão do tamanho do seu invencível sonho de universal progresso e verdade, força que o excede e arrebata[136], propondo uma

---

[133] «A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *OC*, Vol. V, tomo I, p. 36.

[134] Descreve Leonardo Coimbra que o reino do amor divino é a totalidade do Universo criado, recusando qualquer dualismo maniqueu entre o reino das trevas e o reino da Luz: «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.» («Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 112.)

[135] Leonardo Coimbra recusa 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.» («O pessimismo e o optimismo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 175.)

[136] De forma pascaliana Leonardo descreve a paradoxal condição humana de fragilidade e anseio pela eternidade: «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 arrebata 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.» («Excerto inédito», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 112-113.)

eterna Vida de fraterna companhia em que nenhum ser seja diminuído ou aniquilado[137].

O mundo, na precariedade da sua existência temporal e na fragilidade da sua organização social e política, caminha para a luz da redenção integral. O mal será transfigurado pelo bem e a morte pela Vida. Uma redenção, que no plano concreto do curso histórico pode significar o rompimento concreto com as instituições e mentalidades do passado, através de movimentos que podem ser revolucionários, proporcionando novos começos no processo social, de forma a romper definitivamente com os problemas cumulativos criados pelas más acções. Mas uma redenção que deve significar, sobretudo, uma nova significação no movimento do mal, que ao longo da história irá continuar a provocar o sofrimento e a morte. Em Cristo, esse sofrimento e morte não acabaram no mundo com a transformação escatológica deste, através da destruição do injusto e de instauração de um milénio de paz e prosperidade – como profetizaram os milenarismos –, mas adquiriram um novo significado, sendo não um fim absoluto de tristeza e desastre, mas sendo também meios para a transfiguração e ressurreição 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[138]. O amor aos inimigos, ao mal retribuindo com o bem, e a aceitação do sofrimento, são contributos para reagir contra o mal que se perpetua em cadeia, não pela eliminação do pecado, mas pela resposta que suporta as suas consequências.

Usando a linguagem filosófico-teológica, podemos dizer que esta redenção chega à humanidade pela graça de Cristo na comunicação pessoal da vida da Santa Trindade através da acção do Espírito Santo, constituindo uma sociedade que participe da perfeição, verdade e amor divinos. Embora o natural e o sobrenatural sejam tão distintos como a matéria e a forma, o corpo e a alma, na ordem concreta da providência divina estão dinamicamente unidos neste mundo, não estando o pensamento acerca do sobrenatural restrito apenas à teologia e à liturgia, nem estando o pensamento acerca da realidade concreta, restrito às ciências da natureza e ciências humanas: a transcendência do Criador não significa uma vida separada e distante das suas criaturas[139].

---

[137] «O nosso mundo é composto de seres: suprimir a diversidade dos seres pela sua absorção num ser único, é diminuir o Universo mentindo e fugindo, não procurando e trabalhando.» («O pessimismo e o optimismo», in OC, vol. I, tomo I, p. 175.)

[138] Cf. *loc. cit.*

[139] Cf. *loc. cit.*

Para Leonardo Coimbra a redenção não é só para os homens virtuosos, mas é para todos os seres criados na cósmica fraternidade universal[140].

1.4. O desenvolvimento civilizacional e os três estádios distintos de razão social ou consciência colectiva: a *razão afectiva* e pré-lógica primitiva; a *razão abstracta* e lógica grega; a *razão experimental* científica moderna

A consciência humana acerca do bem da criação que, após a queda, ascende da sua realidade finita para a eternidade da glória na dinâmica redentora do Espírito, desenvolve-se na concretude do progresso cultural histórico e encerra diferentes estádios de desenvolvimento. Como já enunciámos, para Leonardo Coimbra a apropriação histórica do bem da realidade, na circunstancialidade da sua objectivação temporal, dá-se na longa transição de três níveis distintos de consciência colectiva ou razão social: a razão afectiva ou pré-lógica das comunidades primitivas; a razão abstracta e lógica que advém do milagre grego e posterior desenvolvimento absolutista nos períodos medieval e iluminista; e a razão lógico-experimental científica, que tendo o seu início nesse período antigo clássico, viria a ter um profundo desenvolvimento e evolução com a Renascença e a Modernidade no sentido de uma radical atenção à sintética unidade entre a experiência e o pensamento na individualidade e autonomia pessoal da consciência cognitiva e moral[141].

O estabelecimento destas idades do desenvolvimento espiritual e cultural da humanidade é feito por autores tão distintos como o português Leonardo, o catalão Eugenio Trías ou o canadiano Bernard Lonergan, tendo este último, em comum com o pensador português, a particularidade de recorrer aos levantamentos etnográficos e sociológicos do pensador francês Lévy-Bruhl.

---

[140] Para Leonardo Coimbra a natureza inteira reclama a redenção, cabendo ao homem o dever de exaltar a luz da universal redenção: «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 e todas as forças cósmicas fraternizadas.» («A Morte da Águia», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 184-185.)

[141] Leonardo Coimbra apresenta em várias das suas obras o desenvolvimento da Razão absoluta para a Razão experimental, relativa e dinâmica, o qual se deve ao contributo do trabalho científico e filosófico: «Esta evolução da Razão, função social do acordo, de mística e absolutista para relativista e experimental deve-se sobretudo à ciência, de modo que dar à filosofia a missão de órgão da Liberdade parece errónea, ou, pelo menos incaracterística, visto que ela não tem o exclusivismo de tal missão.» (*RE*, p. 33 [36].)

Ao processo mental primitivo, descrito pelo filósofo português como essencialmente ingénuo e emotivo e que através da analogia subjectiva configura um mundo personificado e indiferenciado[142], segue-se um profícuo desenvolvimento intelectual diferenciador do processo de conhecimento e do objecto de conhecimento, o qual evolui de um estéril e fechado sentido estático de certezas e verdades absolutas para um sentido dinâmico e experiencial de conhecimentos prováveis e historicamente contextualizados.

Usando o mesmo registo das *idades do Espírito* de autores como Joaquim de Flora, citado por Martinés de Pasquallys[143] e Eugenio Trías ou das idades da Razão de autores como Leonardo Coimbra, o filósofo Bernard Lonergan descreve que a integração da diferenciação do bem humano desenrola-se através de quatro níveis distintos de desenvolvimento individual e cultural: o *sentido comum indiferenciado* e *diferenciado* do pensamento originário, a *consciência diferenciada* e a *consciência histórica*. Estabeleceremos um paralelismo com a diferenciação da consciência colectiva e da consciência pessoal proposta pelo filósofo português. O hábito intelectual do sentido comum ou do pensamento vulgar e ingénuo, como lhe chama Leonardo Coimbra[144], que resulta da acumulação de actos de intelecção, reside no facto de um indivíduo ser capaz de saber o que fazer nas situações ordinárias e concretas do dia-a-dia. A acumulação de actos de intelecção em relação às acções concretas da vida constitui o desenvolvimento fundamental e comum da inteligência e não encerra nenhuma diferenciação definida entre os sentidos e a inteligência, o corpo e a alma, o signo e o significado, a captação e o apetite. As pessoas entendem, mas não se preocupam em perguntar *porquê* e, por isso, não há nenhum desenvolvimento especializado do entendimento, nem definições precisas e válidas universalmente. O sentido comum é egocêntrico, não havendo preocupação em saber como se devem

---

[142] «Neste processo de pensamento explica-nos como o pensamento originário foi essencialmente mitogénico e animista. Como as religiões primitivas são o convívio do homem com os seres naturais de que ele depende e cuja benevolência procuram conseguir por oferendas e atitudes especiais (ritos), que ainda o mesmo *post poc ergo proter poc* lhes fez supor eficazes após algumas experiências casualmente felizes.» («Excerto inédito», in OC, vol. I, tomo I, p. 113.)

[143] No prefácio a esta obra Manuel Gandra apresenta uma síntese acerca das cinco idades do Mundo de Joaquim de Flora que se resumem em três, ou seja, a idade do Pai, a idade do Filho e a idade do Espírito Santo: *ante gratiam* (ciência e luz – igualdade veiculada à vontade conservadora do Pai), *sub gratiam* (sageza e beleza – liberdade veiculada à inteligência redentora do Filho), *quod e vicino expectamus, sub ampliori gratia* (espírito e amor – fraternidade veiculada ao Amor do Espírito Santo). Cf. Martinés de Pasquallys, *Tratado da reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. de António Sabler, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 22.

[144] Cf. «Excerto inédito», in OC, vol. I, tomo I, p. 113.

comportar as pessoas em geral, e os juízos são concretos, não havendo a procura de nenhuma ciência universal.

Neste contexto, autores como Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan adoptam o termo «pré-lógico», aplicado pelo sociólogo francês Lévy-Bruhl na descrição do pensamento dos povos primitivos, para caracterizar o pensamento do *sentido comum* que não usa os termos, as proposições e os silogismos como técnica para aclarar e desenvolver a inteligência[145]. À semelhança do que fizera o pensador português, também o filósofo jesuíta canadiano recorda a importância da descoberta grega do *logos*, que significou a descoberta da linguagem, dos conceitos e dos juízos, dirigindo-se a atenção, sobretudo, para as palavras, as proposições e a argumentação, como um meio para tornar a inteligência mais completa e adequada. A inteligência do sentido comum opera de uma forma prática e directa sem as preocupações do raciocínio lógico-conceptual com vista ao desenvolvimento teórico, ao aumento de conhecimento e à determinação de leis universais. Mas podemos identificar no *senso comum*, a que Leonardo chama a *Razão estática da época*[146], dois registos distintos de apropriação cognitiva. Este nível de desenvolvimento da consciência aplica-se no sentido horizontal em termos cronológicos e respeitante ao desenvolvimento do pensamento da humanidade e aplica-se no sentido vertical, em termos de desenvolvimento psicológico-intelectual de cada indivíduo no seio de cada período do desenvolvimento civilizacional. O senso comum representa a autoridade estática do pensamento estabelecido e adquirido, por contraposição com o carácter progressivo do pensamento científico, quer numa perspectiva histórica e cronológica do desenvolvimento social da humanidade, quer numa perspectiva psicológica do desenvolvimento intelectual e moral do sujeito em qualquer época[147].

Como primeiro nível do processo de integração da diferenciação do bem humano, Lonergan apresenta-nos, deste modo, o *senso comum indiferenciado*, que caracteriza o desenvolvimento da inteligência entre os membros da tribo ou

---

145 Citando a obra *Les fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures* de Lévy-Bruhl, Leonardo Coimbra descreve o pensamento das sociedades primitivas como pré-lógico e místico: «Lévy-Bruhl, num precioso livro, mostra-nos o que é o pensamento nas sociedades inferiores. (…) diremos que nas sociedades inferiores encontramos uma Razão pré-lógica, de participações místicas […]». (*PFAQ*, p. 411 [186].) Bernard Lonergan cita a mesma obra para se referir ao carácter pré-lógico da ordem social mítica: «In a way, common sense is prelogical. Lévy-Bruhl, the French sociologist, introduced the term 'prelogical' in describing primitives.» (Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 73.)

146 Cf. *RE*. p. 33 [37].

147 Cf. *PEN*, p. 160 [20].

do clã das comunidades humanas primitivas. Neste nível, o pensamento é uma actividade comunitária, pelo que, embora as tribos, nas suas tarefas de recolecção, caça e pesca se diferenciem umas das outras, possuem uma intelecção comum ou indiferenciada, que tem no fenómeno actual do conformismo uma certa conexão. Afirma Lonergan que uma educação que tenha apenas como ideal o ajustar-se e o conformar-se ao estabelecido não vai muito para além do sentido comum indiferenciado[148]. Afirma Leonardo Coimbra, em relação a esta questão, que a maior ou menor liberdade humana depende da maior ou menor capacidade da educação em tender para o seu sentido de integral completude na forma como se amplia para além da adaptação à herança biológica e à herança da histórica tradição cultural e na forma livre como progressivamente recria essa memória de ideias e sentimentos[149].

Uma educação que se pretenda integral e libertadora promove um acordo do pensamento humano com o *Logos* criador que não se petrifica nas formas míticas e mágicas dos ritos sacrificiais que pressupõem a indiferenciada relação entre Deus e o mundo, nem nas formas dogmáticas e fideístas impostas por uma autoridade que confunde o transcendente e o imanente, mas um acordo que se abre às exigências da certeza e da verdade que a experiência científica encerra. Por exemplo, para o agricultor primitivo da colectiva razão mítica, a certeza do êxito na produção agrícola deve-se à força libertada pelo ritual mágico. Para o agricultor moderno da individual razão experimental, a certeza da produção reside no reconhecimento da qualidade da semente depois de analisada e seleccionada por si e reside na análise e preparação da terra em que se faz a colheita. Os critérios científicos são determinantes no apuramento das melhores sementes e na verificação dos melhores terrenos para cada tipo de sementeira. A infecundidade nunca se deverá a causas sobrenaturais e a questões de ordem moral e espiritual.

O acordo mítico ou *místico*, como refere Leonardo, é imposto pela autoridade da corporação dos mágicos ou feiticeiros, o acordo científico é reconhecido pela razão do indivíduo que faz a experiência da descoberta científica na comprovação

---

148 Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 74.

149 Considerando que a educação é sempre uma tensão entre a objectivação do passado e a antecipação do futuro, Leonardo Coimbra considera como sua função comunicar à maioria as invenções do passado e prepará-las para a construção de novas invenções: «Um povo é um complexo de tradições, portanto de ideias e de sentimentos. Um povo é também um complexo de aspirações, por isso mesmo que é um complexo de ideias.» («Sobre educação», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 192-193.) Sobre este assunto do sentido da educação integral no espírito da Renascença Portuguesa e no pensamento de Leonardo Coimbra, consulte-se: «O Contributo d' *A Águia* para a educação integral», in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 5 (1.º Semestre de 2010), pp. 60-61.

dos resultados: «No pensamento científico pretende ver-se quem tem a *Razão*, isto é, qual é a verdadeira situação social de cada um, que uma vez bem marcada obrigará todos a um *acordo*»[150]. Nos tempos actuais esta distinção já faz parte do senso comum da maioria das sociedades[151], bem como a falta dela ainda faz parte do senso comum de muitas outras, pois o acordo social proporcionado pelo método científico, que penetra todas as formas de pensamento, sentimento e acção, ainda não é acessível a todos[152]. A progressiva diferenciação e hierarquização da realidade, bem como o progressivo desenvolvimento do método científico e do livre acordo das vontades através das racionais normas de conduta, virá a proporcionar a organização social dos democráticos Estados de Direito, que têm na Justiça o exercício concreto da liberdade e do amor[153]. Mas foi um caminho muito longo de progressiva autonomia e responsabilização moral e espiritual.

Nesse sentido, continuando a partilhar da reflexão de Lévy-Bruhl, Lonergan estabelece um segundo nível no processo de evolução social e de integração do bem do homem, que apelida de *senso comum diferenciado*, diferenciação essa que se realiza pela divisão do trabalho. A propósito, como descreve Leonardo, esta divisão do trabalho é consequência do irredutível individualismo, que sendo mínimo ou inexistente nas sociedades primitivas, vai acontecendo em todos os momentos da história pelos fenómenos sociais revolucionários que

---

[150] *PEN*, p. 161 [23]. A metodologia científica introduz um critério racional de acordo ou certeza humana que provoca o abandono das formas míticas de acordo. Descreve Leonardo Coimbra a diferença entre o acordo mítico e o acordo científico: «Assim um selvagem, para ter a certeza de que o seu campo produzirá tem de libertar magicamente a força genésica do grão por meio de um ritual sacrificial apropriado e fazê-lo semear pelas mulheres, porque só elas possuem o *mana*, a força mágica da fecundidade. // A falta de acordo neste ritual trará a infecundidade, é assim porque se crê que assim é, e, se a liberdade de uma dúvida fosse permitida, o grupo morreria de fome. // É o acordo místico, obrigatório sob pena de morte. // Um agrónomo moderno *experimenta* o grão, analisa o solo e põe-se em acordo como qualquer liberdade que proponha outros processos aferindo-os por aquela análise e por aquela experiência. // Num acordo místico a sociedade pesa sobre o indivíduo e esmaga-o, ou delega, por concentração de poderes mágicos num Rei, padre ou feiticeiro, ou numa corporação desta natureza, e os indivíduos recebem a posição de acordo, sob pena de morte real ou, pelo menos, civil.» (*Ibidem,* p. 161 [22-23].)

[151] Defende Leonardo que «Há, pois, uma linha cultural bem marcada, uma atitude ideológica, um espírito metodológico que penetra todas as formas da vida social moderna.» (*Ibidem*, p. 165 [29].)

[152] Leonardo Coimbra diz que pela Técnica, a Ciência penetra e domina o espírito das multidões, mas acontece que a Técnica ainda não chegou a todas as sociedades. Cf. *ibidem*, p. 164 [28].

[153] «Ora o que vem a ser uma sociedade em que os espíritos cooperam num acordo de vontades e razões, acordo feito em cada um pela sua autonomia e em todos porque essa autonomia é exactamente possível, porque a vida social libertou o indivíduo das restrições dum mero condicionalismo biológico para a mais larga acção e independência em que lhe é possível agora viver? // Chama-se a *Democracia*.» (*Ibidem*, p. 30.)

põem em causa o conformismo do estático *sagrado social*[154]. Estão associadas a este nível de integração as civilizações do Egipto, Creta, Suméria, Babilónia e Assíria, bem como as antigas civilizações do vale do Indo e de Huang-Ho e ainda os Maias da América Central e os Incas no Peru. Em todas elas se desenvolveu a agricultura em grande escala e com ela uma grande diferenciação nas artes, um grande desenvolvimento da escrita, da aritmética, da contabilidade, da engenharia e da astronomia, proporcionando uma hierarquia das classes e das leis. Socorrendo-nos da descrição de Leonardo Coimbra, podemos dizer que à semelhança do que acontecera no primeiro período, em que a excessiva e dinâmica criação da arte se apresentara como resultado de cuidada observação do sujeito em relação ao objecto[155], também nesta fase o trabalho artístico se constitui na alegria do espontâneo acordo entre a passividade da sensibilidade e a actividade da inteligência, configurando-se como a vida da Ciência a germinar num movimento de revelação da verdade íntima da realidade, precedendo de forma eminente as descobertas científicas e os deveres morais expressos pela cultura grega[156]. A configuração mítica e cosmológica do real concebiam a ordem divina das realidades últimas como estando encarnada na ordem social, tal como se expressa no Egipto e na Mesopotâmia através da noção de que o rei era Deus ou filho de Deus. Mas em etapas posteriores de desenvolvimento destas civilizações dá-se uma crescente diferenciação desta ordem nas formas da literatura sapiencial e no progressivo emergir do individualismo. Diferentes modos de vida dão origem a diferentes classes sociais e a especialização conduz ao desenvolvimento das artes e das

---

[154] A divisão do trabalho põe a causa o conformismo social e promove a diferenciação social: «É o que Durkheim reconhece ao partir da densidade demográfica para, pela noção de divisão do trabalho, explicar os fenómenos da evolução social.» (*RE*, p. 31 [33].)

[155] Leonardo Coimbra refere-se à arte como uma forma de conhecer que é a origem primordial do saber científico: «As artes resultam, é certo, dum excesso de actividade disponível, mas a expressão dessa actividade depende do saber, bem como a própria essência dessa actividade. // Já os desenhos de Altamira atestam um poder de análise e dissecação dos movimentos animais que é verdadeiramente científico; em todos os povos os períodos ritualistas (regresso da emoção predominantemente mística) são precedidos de períodos de observação e verdade. // O belo é uma reacção do sujeito que conhece a propósito do objecto conhecido.» (*PEN*, p. 163 [25].)

[156] Antecipando o esquema leonardino dos diferentes níveis da experiência humana em que a arte se apresenta como excedendo o conhecimento científico e antecedendo o conhecimento filosófico, Leonardo Coimbra estabelece as coordenadas da íntima relação entre a ciência, a arte e a moral na revelação da verdade e ascensão para o Supremo Bem: «A grande Arte é a revelação das reacções íntimas do homem às grandes linhas da realidade, e, sendo tantas vezes acção catártica, é-o ainda, porque expõe e mostra a verdade. // Pode, por isso, preceder algumas descobertas científicas (é assim que Dostoiewski é um hospício) mas segue sempre o saber já embebido na própria essência do homem.» (*Ibidem*, p. 164 [27].)

ciências práticas como a astronomia e a engenharia. E as próprias religiões se vão deixando contagiar por este espírito de crescente autonomia individual e dessacralização na interpretação do real, embora ainda na forma sincrética do saber, sentir e dever[157].

O terceiro nível de integração diferenciadora do bem e de desenvolvimento social da razão implica a *diferenciação da consciência* e o surgimento do plano intelectual da experiência, tal como é ilustrado pelo desenvolvimento cultural grego em que, no processo de emergência da autonomia do espírito humano, o indivíduo apela a normas imanentes de oposição entre o verdadeiro e o falso, o bom e o mau. Uma liberdade espiritual que também se deve ao inconformismo social e à dessacratização do pensamento, dando origem à revolução da especulação filosófica sistemática e à autonomia do *juízo* moral[158]. Como descreve Leonardo, dá-se a introdução da *Razão lógica* e o início da dinâmica do progresso científico. Assistimos ao desenvolvimento da argumentação, da definição e da ciência e, ao mesmo tempo, uma crítica aos deuses, aos mitos, à magia e aos tabus, bem como às instituições, comportamentos e valores estabelecidos, tal como o comprova o movimento filosófico grego do séc. IV a.C. Contrariando as mais ancestrais vontades de domínio ou de poder, entretanto resgatadas pelo super homem de Nietzsche e pelo voluntarismo idealista de Schopenhauer (*nihilismo*), o idealismo realista grego apresenta o conhecimento como um esforço do espírito para o mundo do inteligível ou da verdadeira realidade que não é violável pela razão construtora ou por mágicos pactos com forças e vontades ocultas na natureza[159]. A magia foi a primeira forma da vontade imperiosa de domínio ilimitado sobre a natureza, através da palavra e do gesto, tendo no teosofismo moderno e no cientismo idolátrico do espírito-força, algumas das mais recentes reminiscências, descritas por Leonardo como formas

---

[157] «Não há religião sem restos de cosmogonia, e sem as escatologias; sem arte, e as religiões foram as grandes Mães da arte; sem normas de acção e trabalho, e dignificaram a acção e honraram o trabalho.» (*Ibidem*, p. 165 [29].)

[158] Dizendo que subjacente ao carácter estático e inconsciente do fenómeno social há um progresso dinâmico de dessacratização e desocultamento para a claridade da consciência, Leonardo Coimbra descreve o momento grego de Sócrates como muito importante no processo de autonomia e liberdade das consciências: «Na Grécia, risonha e tolerante, todos os filósofos sentiram mais um menos a repulsão do meio, marcando-se o início da filosofia sistemática com o sacrifício de Sócrates. // É com efeito, este que dá à filosofia o principal papel de libertação dos espíritos, ensinando a conduta por deveres levados à consciência intelectual a receberem o valor da autonomia do juízo moral.» (*RE*, p. 31 [33].)

[159] Depois de Platão há uma mudança radical no método de conhecer: «Com ele é incompatível a magia e, depois dele, é a magia, mais que um errado método de conhecimento, uma tentação demoníaca, uma ofensa e um pecado.» (*RHHS*, p. 133.)

de *Humanismo antropolátrico*[160]. Como realça o pensador português, ao conhecimento aleatório do pensamento vulgar e da opinião[161], opõe-se o conhecimento exacto e seguro, como o que é dado pela geometria. Ao pensamento pré-lógico e incoerente da opinião, opõe-se o pensamento lógico dialéctico, como o que é fornecido pela filosofia platónica, em harmonia com determinadas leis formais e no acordo de determinadas relações da experiência, procurando, sob o fluxo fenoménico, as conclusões invariantes e universais[162].

Os indivíduos, na sua actividade estética, intelectual, científica, moral e religiosa, afirmam-se a si mesmos e libertam-se das funções tradicionais da comunidade. Estas actividades já não se restringem a partes funcionais dentro da totalidade concreta, tal como acontecia nas civilizações antigas, mas implicam uma integração teórica que está para além do sentido comum. A realização grega introduz um passo ulterior na conceptualização do processo de entendimento. O padrão intelectual da experiência, diferenciado da mera experiência do senso comum, foi introduzido por esta cultura, com o recurso ao raciocínio lógico (*logos*), mediante proposições e juízos, como ferramenta para determinar um caminho de acção[163]. Com Sócrates dá-se a introdução das proposições, das definições universais e, com elas, dá-se a introdução da ideia de uma ciência com um corpo ordenado de definições e implicações na exploração de um campo delimitado do conhecimento humano e na compreensão da realidade que está sob a aparência da sensibilidade (dimensão espiritual)[164]. Com a descoberta

---

[160] Leonardo Coimbra encontra nas formas de humanismo antropolátrico a redução da realidade a um objecto construído e inteiramente dominado pelo sujeito, inserindo nessa corrente o cientificismo: «Ainda aqui se revela a vontade de domínio do cientificismo, com o privilégio do seu *objecto tipo*.» (*Ibidem*, p. 134.)

[161] Sublinha Leonardo Coimbra a contraposição entre o carácter incoerente do pensamento vulgar e a natureza lógica e harmoniosa do pensamento filosófico e científico: «Ora o conhecimento vulgar, a opinião que os homens se fazem da realidade, é levado de encontro a dificuldades insuperáveis, que lhe fazem um corpo contraditório e caótico. // A opinião é, pois, um ser inviável, destruindo-se a si mesmo.» («Prefácio», in *OC*, Vol. IV, p. 20.)

[162] O pensador português remete para a dialéctica platónica a origem do pensamento experimental que constitui a ciência moderna: «A dialéctica de Platão faz o acordo do pensamento consigo mesmo, mas do pensamento experimental e concreto, pleno de vida real. // A única diferença entre a dialéctica platónica e a *dialéctica científica* moderna está apenas no melhor e maior valor da experiência científica pelo instrumentalismo que amplia a aprofunda. // Os métodos são os mesmos na essência, a aplicação é que, saindo das matemáticas para as físicas, os diversificou nos modos.» (*Ibidem*, p. 21.)

[163] Leonardo afirma que na cultura grega, pelo espelho da meditação reflexa, o homem encontra-se consigo mesmo, e servindo-se de uma especulação metafísica reconhece a *pressão social* e liberta-se na autonomia do livre querer e do desenvolvimento conceptual. Cf. *RE*, pp. 28-29 [30-31].

[164] A dialéctica platónica estabelece uma teoria do conhecimento e uma metafísica que procuram demonstrar a existência original da consciência numa experiência anterior à do mundo sensível,

grega da lógica, os actos de intelecção, já existentes no padrão do senso comum, podem ser expressos de uma maneira universalmente válida e, baseando-se em definições universais, podem construir largas cadeias de um raciocínio rigoroso, erigindo um ideal de ciência concebido em termos de definições, axiomas, postulados, problemas e teoremas. Esta foi uma realização distintiva do espírito humano do Ocidente que, através do princípio de não contradição e das noções associadas de verdadeiro ou falso, valor ou sem valor, construiu uma ciência e uma religião próprias numa dinâmica de uma certa autonomia e sentido crítico.

O aparecimento do individualismo e do pensamento crítico vai dar origem a grupos de discussão, professores itinerantes, formação de academias, escolas, bibliotecas, universidades, surgindo dessa maneira, tendências universalistas nos domínios intelectual, religioso e político. Como descreve Leonardo, à crença na opinião e na aparência do mundo da imperfeição e transitividade opõe-se a certeza e segurança das ideias e do olhar espiritual na verdadeira realidade, como manifestação do ancestral desejo de imortalidade e total conhecimento[165]. Sendo de ordem social a certeza implica o acordo intuitivo e espontâneo, baseado no senso comum, ou o acordo por demonstração. Neste estádio da evolução social da Razão, do acordo através do apelo ao senso comum, passamos para o acordo através da síntese construtiva elaborada com elementos analíticos, que para Platão assenta nas intuições das ideias puras, e que para Descartes serão as intuições das ideais claras e distintas[166]. Na procura do mais alto significado da beleza e da verdade, que está para além do pensamento comum[167], dá-se

---

definindo que essa consciência é irredutível a epifenómeno mecânico ou químico e encerra um dinamismo de ascensão para a fraternidade universal da verdade, do belo e do bem: «A moral platónica é o sulco da nossa alma exultante, em ascensão para a Ideia última, síntese animada e viva de todo o ser, para o Supremo Bem. // É o próprio *Fédon*, drama do homem virtuoso, do homem Sócrates, subindo da confusão e do erro sensual para as serenas regiões de maior valia, que a sua heróica, compreensiva e amorosa vontade *escolheu*.» («Prefácio», in *OC*, Vol. IV, p. 22.)

165 «À certeza e segurança dos ideais sempre respondia a imperfeição e a fulgurante transitividade das cousas e dos seres; à lealdade da palavra humana o incessante e indiferente desgaste do fluxo, fuga e morte do mundo; ao conhecimento dos sentidos o erro e a mobilidade das sensações; ao desejo da Beleza o envelhecimento. A disformidade e a podridão de todos os objectos belos. // Na velha Índia como no Velho Egipto já o homem sentia o seu *exílio* de consciência que se vê e deseja imortal na natureza de morte que o assalta e constantemente desgaste e corrói. // Os hebreus só encontravam seguro abrigo nas promessas de Jeová à descendência de Abraão.» («Sobre o amor platónico (Excerto do prefácio à tradução do Banquete de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro)», in *OC*, vol. IV, p. 306.)

166 Cf. «Mas a demonstração, viu-o Platão, como mais tarde voltará a repeti-lo Descartes, assenta na síntese construtiva feita com elementos analíticos de imediata e directa certeza.» («A tradição e a democracia», in *OC*, Vol. V, Tomo I, p. 26.)

167 Cf. «Excerto do prefácio à tradução do Banquete de Platão pelo Dr. Ângelo Ribeiro», in *OC*, Vol. IV, p. 305.

aquilo que Lonergan chama a busca da sabedoria e da cultura, por si mesmas, que resulta de um desenvolvimento puro e não prático da inteligência[168]. Um desenvolvimento inútil, que na perspectiva pragmática e imediata, para nada serve, mas que se realiza no enriquecimento da mente, no avanço do conhecimento, no enobrecimento da vontade e na racionalização dos comportamentos. Ao período cosmológico da velha Grécia naturalista que procura compreender a realidade sensível, segue-se o período antropológico em que o homem se estuda a si mesmo desenvolvendo uma reflexão gnosiológica, moral e espiritual[169].

Por fim, um quarto nível de integração a que Lonergan chama de *consciência histórica*, o qual diz respeito a um ulterior desenvolvimento puro da inteligência, que se dá desde os abstractos objectos formais até ao método genético e aos grupos de operações das ciências modernas. Corresponde ao estádio de evolução do acordo social que Leonardo Coimbra caracteriza com a noção de *Razão experimental*, enquanto consciência social que valoriza a liberdade criadora da razão individual na relação com a Experiência de que resulta o progresso científico[170]. Um nível que corresponde a um ulterior desenvolvimento da aplicação prática, que se dá com o avanço da tecnologia e da indústria, que se dá na educação das massas e no surgimento da medicina moderna como ciência aplicada[171]. Também em termos filosóficos emerge a consciência histórica quando se apreende a importância da inteligência e da sabedoria para a totalidade da vida humana, que surge, dessa maneira, como produto histórico, isto é, como resultado da captação, eleição, juízo e acção do homem, podendo ser objecto de alteração e progressivo melhoramento.

Esta noção do carácter dinâmico, histórico e progressivo da realidade e do seu conhecimento é introduzida por Leonardo Coimbra no âmbito da sua reflexão acerca da criativa e evolutiva *Razão experimental*. Uma Razão que diz respeito à emergência da consciência experimental, a qual, na sua perspectiva, tem a sua aurora na pesquisa experimental de Kepler, Galileu, Leonardo, Bacon, Hobbes e Descartes[172] e que terá na luz do individualismo monadológico de Leibniz

---

168 Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 76.

169 Cf. «A tradição e a democracia», in *OC*, Vol. V, tomo I, p. 25.

170 Cf. *ibidem*, p. 32.

171 Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 76.

172 A Razão experimental desenvolve-se na dinâmica secular do reconhecimento da autonomia entre a realidade natural e a realidade divina, bem como, com o desenvolvimento cultural fora dos *moldes universalistas da escolástica*: «A invenção da imprensa, o aparecimento crescente dos centros de cultura, o domínio dos elementos pelas descobertas da ciência vão enchendo o homem de confiança em seus recurso naturais, e, quando Bacon nos vem propor um método para, aumentando o saber, sem limites aumentar o poder, já a ciência andando (aliás por métodos

a procura de uma enriquecedora síntese conciliadora de realismo e nominalismo, platonismo e cristianismo[173], a qual, no entanto, é comprometida pela fundamentação numa concepção monista do substancialismo, em que Deus, verdadeira causa das substâncias particulares, exerce uma acção permanente sobre elas para que nenhuma relação escapa à sua omnisciência[174]. Uma Razão experimental criacionista que respeita a autonomia da vontade individual e reconhece os limites dos saberes filosófico e científico, distinguindo a noção de certeza da noção de verdade a afirmando a realidade dinâmica do conhecimento provável contra os dogmatismos abstractos e determinismos naturalistas. Recordemos que, ao arrepio desta distinção, e a partir do pressuposto moderno da univocidade do Ser, o naturalismo cientista do *espírito-força*, da *vontade-força* e do *conhecimento-força*, irá apresentar o objecto como absolutamente acessível ao conhecimento e ao querer do homem[175], dominando e esgotando a realidade nas estruturas do plano fenoménico[176].

Esta noção do valor do progresso histórico, em que a filosofia deve ser concreta, existencial, genética e histórica, é apresentada por Leonardo Coimbra de forma muito evidente, quando, por exemplo na crítica que faz ao pensamento sociológico de Bonald, afirma que «o progresso histórico vai no caminho da *Razão social* imutável para a Razão experimental evolutiva»[177]. Para o pensador português é precisamente pelo desenvolvimento histórico que emergem novas categorias da Razão experimental, explicativas do real, como por exemplo, as explicações genéticas das ciências naturais, dando novos critérios de interpretação do real e dando um novo sentido à evolução[178].

---

bem diferentes, de que Bacon nunca fez acertada ideia) tinha dado ao homem sólidas garantias do seu valor indiscutível. // É a aurora da *Razão Experimental*: o homem interroga a natureza e aprende em suas respostas. Hobbes e Descartes vão analisar e construir, fazendo a obra que Bacon se arrogara.» («A tradição e a democracia», in *OC*, Vol. V, Tomo I, p. 30.)

173 Para Leonardo Coimbra, o espírito de livre análise terá nos discípulos de Descartes, como Espinosa, aplicação aos fenómenos de ordem política e religiosa, adquirindo em Leibniz uma crítica unificada: «O caudal de todas estas riquezas corre em separados veios e junta-se no pensamento de Leibniz, que fará a grande conciliação entre o *realismo* e o *nominalismo*, entre o *mecanismo* cartesiano e o *finalismo* platónico, aristotélico e cristão na grande síntese da sua Monadologia.» (*Ibidem*, p. 31.)

174 G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, cap. XIV.

175 Cf. *RHHS*, p. 134.

176 Leonardo Coimbra denuncia o equívoco positivista de interpretar a totalidade da realidade a partir da visão parcial do objecto científico: «Mas sempre esse *objecto* será um objecto científico, captável pelo homem, e, mais que captável, susceptível de ser construído a partir dos elementos últimos, que o homem conhece, domina e orienta.» (*Ibidem*, p. 124.)

177 «A tradição e a democracia», in *OC*, Vol. V, Tomo I, p. 34.

178 Cf. *ibidem*, p. 35.

Capítulo 2

Da razão mística à razão mistérica

A superação da noção de indiferenciação entre a ordem transcendente e eterna da Unidade da pátria celeste e a ordem imanente e temporal da pluralidade do mundo finito.

2.1. A radical distinção entre as narrativas imagéticas e dramáticas da razão mítica pagã e da razão mistérica judaico-cristã: um modo de conceber a religação com o ser divino originário que encerra o carácter iluminador e redentor da desmitificação

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, a interpretação mística do real e a sua relação sacrificial com o divino – que a etnografia da época, com trabalhos de autores como Lévy-Bruhl, Durkheim e H. Huber, nos presentificara através do estudo de algumas tribos da América e da Austrália – cinde o Universo em sagrado e profano[1], apresentando uma objectividade do conhecimento que se fundamenta na razão afectiva de uma percepção em que os seres e objectos se manifestam a umas pessoas e se escondem a outras, não se apresentando de forma igual a todos os sujeitos cognitivos[2] e não havendo distinção entre a realidade visível e tangível da acção física e a realidade invisível e espiritual da acção metafísica, porque tal como diz Lévy-Bruhl, a representação primitiva é homogénea e tudo é tratado em torno da acção dos *espíritos*, pelo que «toda a realidade é mística como toda a acção, e por consequência também toda a percepção»[3].

---

1 «As modernas escolas sociológicas, interpretando o vasto saber da etnografia, pintam-nos as tribos australianas dividindo o Universo em Sagrado e profano, ou seja, em familiar e estrangeiro, amigo e inimigo. // O Sol, a Lua, as plantas e os animais partilham do seu totem e são assim sagrados ou profanos.» («Louvor da Liberdade», in OC, vol. IV, p. 106.)

2 Ao apresentar as diferenças entre a configuração do real da idade primitiva e aquela em que se enquadra, Lévy-Bruhl afirma que «D'autres différences entre la perception des primitifs et la nôtre proviennent encore de ce caractère mystique. Pour nous, un des signes essentiels auxquels on reconnaît la valeur objective d'une perception, c'est que l'être ou le phénomène perçu apparaît également à tous, les conditions étant supposées identiques.» (Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, p. 58.)

3 «Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception.» (*Ibidem*, p. 67.)

Esta noção de que para o pensamento primitivo a causa dos fenómenos residia na acção caprichosa de seres sobrenaturais, aparece em Leonardo Coimbra logo na sua primeira obra *O Criacionismo,* a propósito da importância do sentido histórico e progressivo do pensamento no delineamento do seu método criacionista[4].

Também António Quadros se aproxima da posição de Leonardo Coimbra, fazendo a distinção entre representação mítica do real das sociedades arcaicas, sem mediação representativa, e a interpretação religiosa do real do judeo-cristianismo, que se socorre da linguagem mistérica para representar analogicamente a relação com o divino[5]. De acordo com o imobilismo cosmogónico das sociedades ancestrais anteriores ao judeo-cristianismo o autor identifica uma representação social em que o *mito é tudo*[6] e a história humana não é mais que um fatal reflexo da narrativa mítica que ritualmente se repete através das gerações. Com a tradição judaico-cristã, considera a evolução para uma representação social que usa a linguagem mítica para se acercar do trans-racional mistério da Origem, mas que através da introdução da simbólica mediação do *logos* e da recusa do tempo cíclico, se reconhece num irreversível e histórico tempo evolutivo que não se circunscreve ao mito[7]. Uma representação do tempo histórico amítico, que já encerra a liberdade do Criador e das criaturas na cúmplice construção espiritual do mundo, que se concretiza pela acção pessoal e elevação moral, mas que no caso da experiência religiosa cristã, de acordo com António Quadros, significa, paradoxalmente, ainda uma certa participação mítica no tempo litúrgico em que o celebrante volta a unir-se ao *illud tempus* do acontecimento histórico da vida, paixão e morte de Jesus Cristo[8].

---

4 «O pensamento primitivo é um pensamento imediatamente dirigido para a acção, interessado e emotivo. Nele os fenómenos são imediatamente *actos* de caprichos estranhos.» (C, p. 68 [49].)

5 Cf. António Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001, pp. 355-358. Considera este autor que o próprio Padre António Vieira com o seu milenarismo se situa mais no profetismo de um tempo mítico ritualizado, que num tempo trans-mítico bíblico e hebraico. Cf. *ibidem*, pp. 355-356.

6 *Ibidem*, p. 355.

7 Cf. *loc. cit*.

8 Embora analise a perspectiva *amítica* da tradição judaico-cristã, no âmbito do ambiente cultural cosmogónico da época, António Quadros reconhece o recurso da própria narrativa bíblica à linguagem mítica, embora essa linguagem, sobretudo no Novo Testamento e na doutrina posterior do Magistério, encerre uma diferença radical em relação à posição tradicional: «Dir-se-á, todavia, que o pensamento cristão não está isento de mitologismo. E que é mesmo esse mitologismo o alimento real de certas formas de profetismo. Há, na verdade, formas míticas impuramente misturadas à explanação do pensamento cristão. Mas a psique humana, como a analisou Jung, é uma incessante criadora de mitos. Sob o ponto de vista psicológico, a actividade mitogénica exerce uma importante função compensatória. Por certo, o risco a correr é grande quando a teleonomia mecanicista do mito provoca a recaída do homem em ciclos ou circuitos fechados, em ficções ou

Consideramos, no entanto, que no tempo bíblico o ritual litúrgico aqui descrito já não é o da acção mítica que actualiza ciclicamente a acção divina sobre a ordem das coisas, mas é a memória participativa, pela mediação da palavra e da graça do Espírito, de um acontecimento histórico irrepetível e acíclico que é o Mistério da Encarnação e Ressurreição e cuja consequência na vida espiritual do crente encerra o dinamismo da liberdade da acção humana e o progresso da história: trata-se de um memorial mistérico e não de uma actualização mítica.

Esta celebração religiosa litúrgica e sacramental que configura a relação do homem com o divino não radica no *mito* da indiferenciada e politeísta Origem sagrada, actualizada por actos mágicos na cíclica procura de restabelecimento do Paraíso Perdido, mas no mistério relacional da Trindade divina, que pela *Fé* na acção do Espírito eleva os corações dos homens para a *Esperança* escatológica do Paraíso Celestial que historicamente começa a ser construído na *Caridade*. A este respeito também Mircea Eliade sublinha que o ritual litúrgico de repetir o drama histórico da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo (imitação da sua vida exemplar trans-humana), como forma necessária para obter a salvação, constitui um traço fundamental do comportamento mítico[9]. No entanto, para o cristianismo o ritual litúrgico não proporciona só por si, de forma mágica, a conversão dos corações e salvação das almas, sendo necessária a livre disposição da vontade para a prática das boas obras: só no esforço de adesão esclarecida aos mistérios (liturgia da palavra) e na responsabilidade das acções justas e generosas, se obtém a redenção.

Como tal, partilhando com Leonardo Coimbra e António Quadros esta noção da autonomia e liberdade da Razão humana no dinamismo da secular relação com a Razão religiosa – entendida esta última não de forma absolutista, mas na complementaridade dos dados revelados –[10], podemos dizer que a realidade mais profunda do inconsciente individual e colectivo da humanidade,

---

ilusões que entronizam de novo um tempo mítico, sagrado, sem liberdade e sem progresso, por oposição ao tempo histórico e ao livre-arbítrio.» (*Ibidem*, pp. 358-359.)

9 Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963, p. 205.

10 Leonardo Coimbra refere a existência de uma tensão entre o libertador estremecimento de uma sociedade que produz categorias novas de pensamento e acção e o corpo doutrinário que depois se estabelece num conformismo e imobilismo que afoga o movimento inicial, transfigurando a relação entre a *razão* e a *revelação* em oposição: «É o caso do catolicismo corporizando a liberdade cristã num bloco de doutrinas, cujo ritmo de vida e evolução é por vezes incompatível com a autonomia e a liberdade profunda, que são e essência do cristianismo. // Aí se pode ver o desencontro da Razão humana com a Razão religiosa, que por vezes se julga de acordo com aquela e a tolera, tomando-a como auxiliar inferior, por vezes vê o desacordo e lhe nega inteiramente o valor da certeza ou verdade.» (*RE*, p. 32 [35].)

e que significa o fundo religioso das almas, não é o *mito*, no conformismo da sua representação imanente, mas sim o *mistério*, no dinamismo da sua espiritual e transcendente liberdade criadora. Até porque, como verificamos, ao longo do desenvolvimento mental da humanidade, o *mito* perde em muitas consciências a sua característica de fatal e necessária dependência da ordem sobrenatural para a prossecução das acções individuais. As acções pessoais deixam de se constituírem emergindo em resultado de forças exteriores ao sujeito.

É o *mistério* que reside no fundo oculto das almas e que através da imagética religiosa e da conceptualização filosófica enuncia a Origem do Deus criador e o Fim do Deus redentor, que na existencial liberdade e autonomia da acção humana se manifesta através da *emoção* e da *razão*, da *saudade* e do *entendimento*. O abismo da perda e da ausência da nossa Origem divina transpõe-se na Esperança do reencontro pela acção livre e criativa das nossas decisões, que fiéis aos valores do bem e da verdade, reerguem com a Graça dessa Presença, a beleza do mundo no dinâmico e aberto movimento de espiritualização feliz do Universo (pela arte, moral, ciência, filosofia, religião). O sentimento de impotência e de angústia que advém da efectiva e circunstancial realidade do mal e da injustiça é superado pela segurança dessa Fé, cujo horizonte de representação vai muito para além de qualquer ucronia ou utopia, porque está firmada na irredutível pluralidade ontológica da social relação das consciências com a Consciência, incompatível com qualquer noção teleológica de *não-ser* ou *Nada*, que como diz António Quadros, não passam de artifícios gramaticais que perdem realidade quando transpostos em termos vitais[11].

No ancestral ritmo mítico das representações colectivas assistimos ao desenvolvimento de uma razão que se move por intuições de simpatia ou repulsa e por rituais de consagração e invocação das forças divinas, na progressiva crença de que o mau uso da liberdade originária teria lançado o homem e o seu mundo no sofrimento e no mal, enclausurando-os numa existência precária que só a purificação das vontades egoístas e o cumprimento dos rituais míticos permitiria a reintegração na Unidade originária[12]. Nesse âmbito, esclarece Leonardo, que no sacrifício religioso dos rituais míticos cosmogónicos em que a representação dos seres também

---

[11] Cf. António Quadros, *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 56.

[12] Cf. De acordo com Leonardo Coimbra a função principal das religiões seria proporcionar, pela celebração dos seus rituais e através do apelo à conversão, a redenção das almas caídas: «O budismo salva o mundo do mal e da dor, por uma purificação de nossas vontades egoístas negando-se para que a separatividade feneça à míngua de alimento e pelo Nirvana se refaça a grande Unidade originária. // O cristianismo 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, degredado pela queda

é *mística*, a consagração da vítima irradiava sobre a pessoa ou colectividade que a oferecia e que realizava esse acto, bem como sobre os objectos que lhe diziam respeito, modificando o seu estado pela inundação da graça e purificação do pecado[13], e desse modo operava magicamente um verdadeiro renascimento do sacrificante, que implicava no caso das tradições judaicas a mudança do seu nome[14].

Tal como sublinham Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, antes da sua nomeação e fixação narrativa ou mito-lógica, que se constitui a partir do desenvolvimento da conceptualização e o exercício da abstracção, estes rituais religiosos, através de um inevitável processo de purificação do profano[15], encerram uma experiência primordial total de proximidade com a divindade, em que sacrificante, sacrificador, vítima[16], lugar e objectos do sacrifício, já santificados, surgem como a forma e a linguagem da presença divina, não havendo qualquer distinção entre corpo e espírito, sensível e inteligível[17]. No contexto de uma indiferenciação entre o ritmo cósmico e a acção humana, a natureza e os rituais sagrados, tal como era comum nas civilizações pré-axiais, em que a distinção entre o sagrado e o profano passava essencialmente pela divinização da natureza e pela antropomorfização da divindade, assistimos a uma experiência religiosa em que a divindade incarnava nas vítimas dos sacrifícios – sendo o seu poder comunicado aos sacrificantes pela ingestão de pedaços do animal santificado[18] – e incarnava nas danças e procissões das celebrações festivas,

---

da liberdade originária, no seio divino, em pura e livre dádiva de amor.» («Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.)

13 Cf. C, pp. 235-236 [188-189]. «O sacrifício é, enfim, um acto religioso, que, por consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa que o realiza, ou de certos objectos que lhe interessam.» (*Ibidem*, p. 236 [189].)

14 Cf. *ibidem*, p. 249 [199]. «Chama-se sacrificante o indivíduo que recolhe os benefícios do sacrifício ou lhe sofre os efeitos. No sacrifício a consagração abrange o fiel (indivíduo ou colectividade) que forneceu a vítima e que por motivo do sacrifício, entra em graça ou sai do pecado.» (*Ibidem*, p. 235 [187-188].)

15 «O sacrifício é precedido de purificações, aspersões de água, jejuns e purgas. O ritual romano indica o uso do véu, que, separando o sacrificante do profano, o consagrava. // Há, portanto, todo um trabalho preparatório do sacrificante em todos os sacrifícios, trabalho que tem por fim despir o sacrificante do profano e aproximá-lo, pouco a pouco, do mundo sagrado dos deuses.» (*Ibidem*, p. 239 [191].)

16 «A vítima é já, muitas vezes, de origem divina (como nos sacrifícios totémicos); outras vezes ela tem de ser anteriormente sujeita a rituais de consagração.» (*Ibidem*, p. 241 [192-193].)

17 Como defende Vicente Ferreira da Silva, o mito, ao contrário da humana mitologia, é tautegoria, ou seja «dramaturgia do Ser», não sendo meras palavras mas presença real e efectiva da actuação divina. Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica da Consciência e outros ensaios,* Lisboa, INCM, 2002, p. 301.

18 «Sete dessas partes são destinadas para comunicar ao sacrificante as virtudes sagradas da vítima.» (C, p. 243 [194].)

numa teofania integral, pelo que, como realça Paulo Borges, só à medida que se vai perdendo essa imanência é que o divino se transfere para representações mais distantes como as pedras, a música e as palavras[19].

Estes rituais tinham como função primordial restabelecer a ordem e a unidade sagrada que o deicídio originário quebrara, uma unidade que, de acordo com Afonso Botelho, está para além da consciência reflexiva, não sendo traduzível por categorias lógicas, e cuja antevisão «constitui matéria de uma ontologia sem *ontos*»[20], ou seja, uma ontologia em que não é possível estabelecer uma relação analógica e diferenciada entre o *ser* e os *seres*, porque se trata de manifestação dramática, num movimento de pura diluição ou esbatimento da pluralidade na unidade do ser através de uma indiferenciação entre Deus, Homem e Mundo[21]. Neste sentido, Eudoro de Sousa faz uma distinção entre a primordial era mítica e aquela em que o mito é substituído pela mitologia ou *biografia dos deuses*, a qual, através dos seus relatos de origem, já não é música, poesia e celebração dessa realidade, mas é, precisamente, uma tentativa de a dizer e, por isso, enferma de categorizações e objectivações inadequadas[22]. Este autor estabelece assim uma separação radical entre o registo pré-lógico e dramático da unidade mítico-ritual religiosa – em que, como refere Paulo Borges, «os deuses, ainda inominados e indissociáveis do homem e da natureza, se presentificam, no regime musical, silencioso ou já sonoro e instrumental, mas sempre nocturno, da subconsciência»[23] – e o registo lógico e abstracto da cisão poético-filosófica, em que se dá a autonomia do mito em relação ao rito «propiciador de toda a alegorização intelectual, filosófica e profana, que pressupõe a separação (…) entre o divino, o humano e o natural»[24].

Leonardo Coimbra refere-se a esta alteração na mentalidade civilizacional como o momento em que o pensamento passa das participações místicas

---

19 Cf. Paulo Borges, «Imaginário e Mitologia», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (coord.), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 49.

20 Cf. Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 109.

21 Eudoro de Sousa explica a estrutura simbólica «os símbolos em que se constituem os nós da rede mitológica, que é linguagem do mistério, e este, por sua vez, ténue (mas não enganador) reflexo das Fulgurações Ofuscantes do Ser, ou da Caótica Excessividade, ou do Deus que, oculto, habita lá por cima dos três patamares das teogonias, das cosmogonias e das antropogonias, mediante os quais se abriu algum acesso do Além-Horizonte para o Aquém-Horizonte. Só neste nos assalta a angústia das «coisas» diabolicamente separadas do «ser-origem» ou desprovidas da Originalidade do Ser.» (Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 120.)

22 Cf. *ibidem*, p. 8.

23 Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002, p. 419.

24 *Loc. cit.*

imediatas e da unidade social totémica para um simbolismo mitogénico em que as sociedades já revelam maior sentido de individualização e maior liberdade espiritual. Esta questão pode ser certificada pelos relatos dos antigos livros sagrados, como a Bíblia, acerca da punição da culpa, em que para além de mostrarem o domínio da consciência colectiva, já revelam também a crescente individualização do criminoso no sentido de atender à separação entre a condenação pelo facto e a intenção, procurando progredir-se do indiscriminado sentido de vingança para o sentido de justiça[25]. O homem começa por conhecer ingenuamente o mundo que o rodeia através das categorias sociais do seu grupo (sentido comum indiferenciado das sociedades primitivas) e depois em virtude da libertação e autonomia do condicionalismo sociológico aumenta a pesquisa desinteressada do mundo, reflectindo sobre ele mesmo e sobre o fenómeno social em que está inserido, exercendo-se a dessacratização no conhecimento e iniciando-se a especulação filosófica e teológica[26].

Com a introdução da reflexão teológico-filosófica e o reconhecimento da cisão entre o divino e o humano, o renascimento sacrificial, de que nos fala Leonardo Coimbra, vai adquirir uma significação litúrgica e sacramental de além-mundo, tal como se expressa no sacrifício eucarístico do culto católico, em que a religação do humano ao mistério divino exige o símbolo da consagração do pão e do vinho e exige a mediação do *logos* e do *espírito*, não só em termos de libertação do pecado e do mal, mas no sentido da garantia da salvação e da vida eterna[27]. Neste contexto, Eudoro de Sousa refere-se a uma cisão ou radical anterioridade do *mito* em relação ao *logos*, sublinhando que o uso da linguagem mítica nas expressões religiosas pós-helénicas já encerra a noção de mediação, resultante da confluência com a razão lógica[28]. Esse facto é considerado por Eudoro como uma decadência cultural. De forma diferente, Leonardo Coimbra reconhece que a partir da introdução da reflexão filosófica vai-se limitando o

---

[25] «Os antigos livros sagrados – o código de Manou, a Bíblia, etc. –, mostram os domínios da consciência colectiva e a individualização crescente do criminoso. No Deuteronómio aparecem as *cidades de refúgio* para os homicidas involuntários, marcando assim ainda a impureza que os mancha, mas atendendo já à inocência das intenções. // Nas tragédias gregas podemos até assistir à lenta transformação da vingança em justiça! As Euménides abrandadas entram pela mão de Minerva no solo sagrado de Atenas.» («Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.)

[26] «Assim foi na Grécia, onde a fase antropológica e psicológica do pensamento filosófico vem depois da fase cosmológica. // Para que a reflexão sobre a conduta pudesse surgir em cada espírito, necessário seria um largo ensaio da liberdade, subtraindo o indivíduo à absorção da consciência social e suas categorias.» (*RE*, p. 59 [71].)

[27] Cf. *C*, p. 249 [200].

[28] Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 258.

âmbito da *razão afectiva* em favor da objectividade da *razão lógica*, «sem que, no entanto, se perca integralmente a primitiva razão de simpatia e comunicativa participação»[29]. Neste sentido, a noção de religação do mundo e do homem com a sua origem primordial comum, num movimento de regresso ao Uno originante, vai desenvolver o progressivo reconhecimento das noções de autonomia e liberdade. Torna-se possível o aparecimento de uma dialéctica em que o pensamento individual começará a procurar conscientemente o motivo do acordo social (Justiça), tendo na dinâmica das novas religiões, reconhecedoras da alteridade, e no pensamento grego da dialéctica socrática, o momento iniciador da nova ordem configuradora do cosmos. Para Leonardo, com a passagem do *mito* ao *logos*, o conhecimento passa a resultar de um acordo social que já está livre do constrangimento do conformismo colectivo[30].

No mesmo sentido, Afonso Botelho recusa a posição de Vicente Ferreira da Silva, o qual, na fase derradeira do seu pensamento, inclina-se a aceitar a tese de que a mitologia (mito sob a forma verbal) e a poesia (como jogo verbal, exercício fantástico, individual e caprichoso) são o pecado original da consciência helénica, provocadora do êxodo do bailado cósmico[31], porque o *mito*, ao contrário da *mitologia*, não é uma mera narrativa humana, mas é uma teogonia, ou seja, é «a dramaturgia do Ser com a vida prototípica divina em si e por si»[32]. Desta maneira, o autor da «Teoria do Amor e da Morte» partilha com Leonardo Coimbra a noção de desenvolvimento da oculta autoridade de uma *Razão mística* ou *pré-lógica* para a crescente intelectualização e acordo livre de uma *Razão lógica e experimental*[33] e partilha as preocupações evidenciadas

---

[29] «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 106. «[…] é assim que ainda hoje é sagrada a bandeira da Pátria, e os chefes de Estado, legítimos representantes da soberania popular, comunicam desse sagrado.» (*Loc. cit.*)

[30] Cf. *Loc. cit.* «Com Sócrates há, com efeito, um ponto singular da *curva libertária*, um máximo relativo, que, como os fogos dos cumes das montanhas alumiando os caminhos dos peregrinos ou transmitindo as notícias do longe ao coração da pátria, ficará a brilhar na história do esforço humano.» (*RE*, p. 59 [71].)

[31] Hoje, o Homem apenas canta e imagina poeticamente aquilo que no Éden dramatizava e dançava.

[32] Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica da Consciência e outros ensaios,* Lisboa, INCM, 2002, p. 301.

[33] Como explica Leonardo Coimbra na crítica que faz à concepção comteana de evolução racional que propunha um progresso rectilíneo do estado teológico para o metafísico e deste para o positivo, «[…] a própria evolução da Razão é da afectividade simpática (Razão pré-lógica) pela obrigatoriedade do autoritarismo duma Razão absoluta para a intelectualização crescente mas concreta da Razão experimental. Como a vida social, caminha do *ocultismo*, *sagrado* e *proibido*, ambos impostos, qualidades antitéticas, pólos opostos da acção social, pela progressiva *desocultação*, e para a discriminação cada vez mais consciente dos direitos ou acordos na justiça.» (*RE*, p. 51 [59].)

na noção dialéctica de *Razão criacionista*, que está atenta às múltiplas formas da experiência. Por isso, desenvolve a noção de *razão mítica* para explicar a origem comum do mito e da filosofia e a complementaridade dos seus saberes e das suas experiências, esclarecendo que o *mito* e o *mistério* não se deixam captar à luz do pensamento científico natural e do pensamento absoluto – que assentam o seu critério de verdade, o primeiro, na experiência sensível, o segundo, nas conexões da abstracção pura e conceptualista –, mas só podem ser apreendidos através de «uma completa teoria do ser e da verdade, ou seja, uma visão abrangente dos estádios do conhecimento em que mito e mistério sejam contemplados»[34].

Só o salto do lirismo metafísico na experiência da *visão ginástica* poderá proporcionar a ascensão do conhecimento do exterior, pela imaginação e pelo entendimento, para o conhecimento da liberdade interior do real, pelo abismo do amor espiritual, num movimento de aproximação ao mistério do Ser, que tem algum paralelismo com a perspectiva de Espinosa do «conhecimento em espécie eterna ou em Deus»[35], embora se distinga deste por não ser possível de forma absoluta na vida temporal da realidade histórica contingente, pertencendo ainda à ordem da representação. Leonardo afirmará sempre a impossibilidade de uma visão directa e imediata de Deus. Nesse sentido, partilhamos com Afonso Botelho a noção de que o mistério da origem, apresentado pelos mitos primordiais do Oriente Médio e da Grécia Antiga, e o mistério da origem, descrito pelas tradições patriarcais de Israel e de Judá, fixados nas respectivas narrativas imagéticas e dramáticas instauradoras de sentido, encerram hermenêuticas distintas, sobretudo no modo de conceber a religação com o divino. À primeira interpretação, este autor chama *mito da revelação primordial*, e à segunda, *mistério da origem da revelação judaico-cristã*[36], reconhecendo que o cristianismo, ao recusar o politeísmo, procurou evitar o uso da palavra *mito*,

---

[34] Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, pp. 126-127.

[35] Na perspectiva da filosofia de Espinosa, não apenas como Crítica, à maneira de Kant, nem apenas como Teoria da experiência científica, à maneira de Comte, mas como órgão da liberdade – embora ignorando as liberdades no plano da extensão e da consciência psicológica –, o exercício reflexivo culmina no abraço unitário com Deus: «O Ser é Deus, substância de infinitos modos de que a extensão e a consciência são dois, paralelos e correspondentes: a consciência é o determinismo das ideias, a extensão o determinismo dos movimentos – a alma do homem é a Ideia do seu corpo. // Os fins do homem são na ascensão do conhecimento, da imaginação até ao terceiro grau do conhecimento em espécie eterna ou em Deus. // A *posição* desses fins é o caminho da superfície do Ser para o seu coração, do tempo para a eternidade, da visão imaginosa para a libertação em Deus.» (*RE*, p. 25 [25].) Desenvolveremos esta questão mais tarde.

[36] Cf. Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, pp. 109; 141-142.

adoptando o termo *mistério* para falar do ser originário e da relação com a insondável vida divina. É nesta distinção que se erguerá o sentido da *visão ginástica* da razão criacionista que visa o mistério da Origem de Deus pessoal criador, na dinâmica progressiva e histórica do conhecimento, e não o mito de Origem pagão da indiferenciação entre a ordem divina e a ordem humana, na realidade estática e atemporal do saber absoluto e definitivo.

Da mesma maneira, é a partir desta distinção que definimos a razão criacionista, não apenas como uma *razão experimental*, mas também como uma *razão mistérica*[37]. Ou seja, o trabalho de análise filosófica do criacionismo incide sobre uma racionalidade do real, que se consubstancia na *Experiência* progressiva e dinâmica do acordo entre o pensamento e a acção e que tem como fundamento, não o mito da Origem, que tudo abarca indiferenciadamente no imobilismo da sua ordem absoluta, mas o Mistério do Ser, que tudo sustenta relacionalmente e de forma eternamente criadora e inventiva em distintos planos hierárquicos. Partilhamos com Joaquim Cerqueira Gonçalves a noção de que o importante na tarefa filosófica não é definir a natureza da razão, reduzindo-a a uma mera faculdade iluminadora do real opaco, mas sim perscrutar a realidade racional[38]. Mas, como vimos antes, Leonardo Coimbra na caracterização que faz da evolução do pensamento humano, vai definindo de forma explícita os diferentes tipos de *Razão* que presidem à relação com o ser e à hermenêutica do mundo, dando origem a distintas configurações do real: desde a imposição autoritária das sociedades totémicas até à livre organização das sociedades democráticas e científicas. Por isso, percorremos com ele essa viagem e pelo diálogo estabelecido é-nos possível identificar que a razão que preside ao pensamento criacionista não se esgota nas expressões culturais de ordem filosófica, política e científica, mas encerra também manifestações de ordem artística e religiosa.

---

[37] A expressão *razão mistérica* surgiu, pela primeira vez com este significado, no âmbito do nosso trabalho de investigação acerca da especificidade do conceito de razão no pensamento filosófico português, nomeadamente a partir das teorias do Mistério de Leonardo Coimbra e do mito de Afonso Botelho, tendo sido apresentada na comunicação «A razão mítica em Afonso Botelho: da indiferenciação primordial à transcendência judaico-cristã», proferida em Lisboa no *VIII Colóquio Tobias Barreto*, realizado a 16 de Outubro de 2007 pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. O texto desta comunicação viria a ser publicado, de forma integral, na IV parte da nossa obra *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009, com o título «A razão mítica em Afonso Botelho: da indiferenciação primordial à transcendência judaico-cristã.»

[38] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra: A Natureza Leonardina da Razão», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, n.º 3, 2.ª série [1986], pp. 103-104.

A Razão criacionista é a Razão mistérica da experiência-síntese das experiências sensível, científica, estética, ética, metafísica e religiosa.

Como reconhece explicitamente, a sua razão resulta de um progresso histórico e é influenciada pela religião cristã[39], cuja filosofia metafísica mostrou uma natureza acessível à inteligência humana, promovendo o desenvolvimento científico, e apresentou o Mistério como a realidade última do conhecimento espiritual, no reconhecimento, por contraposição com o mito, de que a totalidade do Ser não é esgotável pelo pensamento[40]. A razão da filosofia cristã é uma razão mistérica, a razão do criacionismo leonardino, que radica nesta tradição, é também uma razão mistérica, a única que pode dizer alguma coisa da forma vital e essencial da realidade que é o Mistério, o qual significa a unidade do Ideal e do Real: transcendente e imanente na incomensurabilidade da sua Presença. E pode fazê-lo, porque esta razão não se reduz ao carácter formal e abstracto de uma razão imóvel e dualista – no sentido de mera faculdade humana e mero instrumento de intelecção do real, nele impondo as suas formas –, mas consiste numa relacional e dinâmica experiência progressiva, que está presente em tudo e cujas formas mais não fazem que manifestar esse englobante movimento criador da realidade. Uma razão que labora no abraço ontológico do conhecimento e do amor e cujas formas não são apenas expressão lógica e psicológica do espírito humano[41]. Uma razão de ordem social que evolui na relação das consciências com o meio cósmico, através da comunicação do que há de inventivo entre os pensamentos singulares e a variedade social. Uma razão que é um acto de liberdade e que a partir do desenvolvimento histórico dos diversos saberes culturais se identifica como experimental, criacionista e mistérica, manifestando o poder ontológico de diferenciação e unificação do real. O progresso de uma razão mítica e de uma razão formal para uma razão mistérica e experimental encerra o reconhecimento deste movimento da liberdade finita para a liberdade ideal.

Ao referir-se à necessidade de reconhecer no encadeamento dos factos da realidade existente uma profética teleologia ou um *direccionismo* providencialista – como diria Leonardo Coimbra – que não a reduza a uma positiva relação causal de antecedente e consequente ou a uma ideia força que fatalmente conduziria a história à Parusia de uma sociedade sem classes (Marx), mas que

---

[39] «Depois do cristianismo teremos sempre um pensamento informado ou, pelo menos, influenciado pelas forças da espiritualidade cristã.» (*RHHS*, p. 81.)

[40] Cf. *ibidem*, p. 83.

[41] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra: A Natureza Leonardina da Razão», in *op. cit*, p. 112.

encerre, à maneira de Aristóteles, Vico e Hegel, um dinâmico devir histórico vivificado pela presença divina, António Quadros partilha com Leonardo Coimbra e com Afonso Botelho essa noção de que os materialismos e naturalismos modernos assumem uma direcção para o movimento humano e social no tempo, que embora negue o espiritualismo teísta, conserva ainda uma estrutura mítica primitiva que tende à absolutidade e imobilidade[42], a qual também se distingue do mito da tradição judaico-cristã. À teleologia fechada e mecanicista da profecia de um tempo mítico pagão ritualizado e predeterminado das teonomias e cosmogonias arcaicas, António Quadros contrapõe, com Leonardo Coimbra e Afonso Botelho, a teleologia de um tempo trans-mítico bíblico hebraico[43], que, aberto à esperança da misericórdia divina, não se recolhe no medo daqueles que não cumprindo as leis sagradas expressas e simbolizadas na narrativa tradicional do mito, ficam a aguardar pelas inevitáveis guerras, doenças e toda a espécie de males[44].

Em relação a este assunto, José Marinho apresenta uma visão diferente, mais próxima das posições de Eudoro de Sousa. Ao contrário de Leonardo Coimbra, que concebe o processo da desmitificação como uma consequência positiva do desenvolvimento progressivo da consciência social, após a introdução grega do discurso lógico, Marinho crítica esta dinâmica, inerente à teologia e à filosofia do mito, por considerar que no seu ambiente iluminista e anti-filómito, estes métodos de conhecer reduzem a verdade ao que só é racionalmente válido e apenas entendível pela relação proposicional e pelos juízos da certeza positiva. José Marinho concebe a desmitificação como uma actividade iluminista e positivista que encerra uma noção de saber logicamente articulado e imediatamente comunicável e explicativo, que não deixa lugar para o silêncio e para o que é implícito ao ser e ao saber[45]. Afinal, o mesmo Silêncio, que na perspectiva de Leonardo Coimbra se presentifica de forma poética e velada nesta vida menor

---

42 Cf. António Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, pp. 349-350.

43 Cf. *ibidem*, p. 355.

44 «A tragédia grega é afinal (dentro do mito e do culto de Dionisios) uma apologética das leis mitológicas cuja desobediência, mesmo inconsciente, é castigada pelos deuses. As profecias de Cassandra denunciam infracções de um tempo mítico cuja crítica só é feita na obra de Aristóteles.» (*Ibidem*, p. 356.)

45 Citando Schelling que se refere ao mito como não fazendo parte da explicação filosófica e científica, José Marinho diz que o mito não pertence ao domínio positivista do facto, mas sim ao insondável e implícito do ser: «O mito é o sinal do que estava implícito ao ser e ao saber tais como os outros homens os conceberam, ele é a advertência do que permanece implícito. Ele diz: prestai atenção, homens operosos e razoáveis, àquilo mesmo a que é difícil atender!» (José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, vol. VII, INCM, 2006, pp. 335-336.)

do mundo, alimentando de amor e esperança as almas em exílio[46]. A diferença é que para o filósofo criacionista, a dimensão implícita do ser não é o *mito*, mas sim o *Mistério*, e o discurso que o diz não é a visão da mitologia ou da filomitia[47], mas sim a visão mistérica do *lirismo metafísico*, pela unidade da linguagem poética e analógica. A desmitificação que o criacionismo leonardino apresenta na sua concepção evolutiva da Razão não nega a dimensão espiritual da realidade, nem anula o mistério do Ser, que se experimentam dos seguintes modos: no decurso elementar da *Vida*, que é a primeira oposição às tendências materiais[48]; no acto livre do *juízo*, que é a essência do método hipotético-construtivo ou do conhecimento criador[49]; no acto livre do *querer*, que é o âmago da acção moral; e na saudosa *Memória* dos sentimentos metafísicos da *Alegria*, da *Dor* e da *Graça*, em que se presentifica veladamente o Mistério da Origem que tudo sustenta[50]. De acordo com Leonardo, o trabalho da filosofia positiva apresenta-nos a vida da consciência humana, que na fronteira entre o fluxo da pluralidade física e a permanência da unidade racional (Razão experimental)[51] – através do juízo e

---

[46] Descrevendo que o Espírito afaga e permeia nesta vida as almas humildes e caridosas, Leonardo Coimbra descreve a realidade misteriosa que o raciocínio demonstrativo não pode conhecer de forma certa e exacta: «E na miséria do presente, no ruído de tanta calúnia e estupidez, entrevejo um luar de Silêncio, onde mora o Espírito e a ocultas vai alimentando de esperança e amor as pobres almas transviadas.» (*RE*, p. 297, [390].)

[47] «[…] chamar-lhe-emos então *filomitia*, amor do mito, relação de dinâmica simpatia espiritual com o mítico ou o mundo mítico.» (José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *op. cit.*, p. 337.)

[48] «Quer dizer que o homem não tem apenas em si no acto singular do seu querer e do seu julgar um ponto de contacto com o mundo espiritual: ele encontra na Vida uma companheira silenciosa, que, também em exílio, *supera* a matéria; ele, na obra da civilização, observa que os contactos com o Espírito o derramaram na Natureza e embeberam esta dum vago luar espiritual.» (*RE*, p. 243 [320-321].)

[49] «[…] o juízo na origem das categorias colectivas, tem o valor epistemológico de revelar uma nova dimensão da *Realidade*: a *dimensão espiritual*.» (*RE*, p. 225 [296].) O juízo é um activo e criador trabalho de selecção e síntese das experiências da vida, dando-se por ele o contacto da realidade espiritual com a realidade física e só nessa criação é possível a visão em Deus: «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.» (*Ibidem*, p. 229 [301].)

[50] O saudoso desejo de imortalidade que se manifesta no absurdo da morte e do sofrimento revela a dualidade do homem e a sua origem divina: «[…] daí o homem *duplo*, habitando *singularmente* a confluência de dois mundos; o Adão na terra e no céu, isto é, no Éden primitivo, a tombar, degradando-se, na fluência do mundo físico que o arrasta.» (*Ibidem*, p. 277 [366].)

[51] A Teoria da Experiência de Leonardo Coimbra descreve a condição humana na unidade entre a realidade física e a realidade espiritual: «Assim, a contradição que todas as filosofias encontraram entre o fluxo sensível e o permanente racional, entre o monismo da Razão e o pluralismo da experiência, e que nós acordamos no dinamismo duma Razão experimental, é apenas o contacto entre as duas realidades física e espiritual.» (*Ibidem*, p. 277 [366].)

da memória (tempo psicológico)[52] – revela a dimensão espiritual da realidade e admite a Consciência infinita de divino amor, realidade última de Mistério, por nós pressentida, cuja caracterização só pode ser feita pela *Revelação* ou pelo *lirismo metafísico*[53].

Criticando Oliveira Martins por considerar que segue a escola sociológica francesa em que se insere Lévy-Bruhl, com a distinção entre *pré-lógico* e *lógico*[54], José Marinho considera que o mito só é mito enquanto é vivido e sentido, e considera que a relação filosófica entre o mito e o *logos* já encerra o pecado original de conceber que o *logos* tem a última palavra[55]. Em José Marinho não se pode conceber uma *razão mítica*, como lhe chama Afonso Botelho, que possa ser a representação integral de uma realidade infinita de múltiplas dimensões, nem uma *razão mistérica*, como aquela que depreendemos do criacionismo leonardino, enquanto acção cognoscente e moral que a partir da experiência antepredicativa do ser, configura uma dialógica dinâmica de elevação da verdade e do amor até à consumação de toda a realidade nessa excessiva e dinâmica Presença divina. José Marinho partilha com Platão e com Schelling a ideia de que o mundo mítico é o mundo simbólico das significações implícitas e das imagens colhidas na sua originalidade primeira e que para sempre perdurará com as significações patentes e explícitas, não podendo o *logos* filosófico tudo compreender do *mito*, e rejeita as posições de Aristóteles e Hegel, que, pelo contrário, vão fundir o *mítico* e o *lógico*, num movimento filosófico que dilui a distância entre apreender e compreender, transformando a verdade divina

---

[52] «Precisamente o que distingue o tempo psicológico é a possibilidade de fugir à transitividade física do corpo e pela Memória subtrair, ao ritmo do fluxo físico, as realidades de ordem espiritual.» (*Ibidem*, p. 274 [362].)

[53] À interrogação sobre o que será a totalidade dessa realidade espiritual de que nesta vida apenas pressentimos uma dimensão, responde o autor que é um Mistério que só a Revelação e o lirismo metafísico podem tentar desvelar: «Como será a Vida da consciência no *volume espiritual*, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor? // Mistério, mistério a que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta.» (*Ibidem*, p. 285 [376].)

[54] «Eis como o historiador em Oliveira Martins se volve sociólogo, na linha da escola sociológica francesa, ou qualquer outra. Está nele já a distinção entre *pré-lógico* e *lógico*, nele está como em todos aqueles que de lógica sabem pouco – ou de mais.» (José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *op. cit.*, p. 336.)

[55] Considerando a filosofia e a religião, tal como as conhecemos, o pecado original da nossa cultura, José Marinho alude à cisão que o conhecimento filosófico provocou na harmonia original da vida mítica: «Filósofo é, para Platão, o homem que "se sabe infeliz", não o homem que "se sente infeliz". Ele sabe-se infeliz porque vive como homem na mítica distância, separado do ser divino e da vida divina, e não tem, enquanto homem, saber nem poder para restabelecer a harmonia.» (*Ibidem*, p. 338.)

em humana e reduzindo o implícito ao explícito[56]. O mesmo se pode dizer de Leonardo Coimbra em relação ao *mistério*, que emerge da profundidade espiritual da natureza e da alma e que não pode ser reduzido a enigma que o saber humano decifra: o volume da dimensão espiritual, que o acto de julgar insere na actividade da Experiência[57], não pode ser completamente explicado pela Crítica e pela *Razão experimental* e apenas pode ser apreendido de forma mais aproximada através do discurso poético da experiência metafísica[58]. O mistério é resistente à captação e discursividade de uma razão pura que tudo queira apresentar de forma clara e distinta, na medida em que submetido à crítica deixa de ser mistério para passar a ser outra coisa, mas é dócil à relação amorosa e dramática de uma razão que não exija a sua possessão intelectual e aceite a sua dimensão irracional ou de excesso. A razão, que é inerente a todo o acto humano, apresenta-se ampliada no *lirismo metafísico* como *razão mistérica*, ao revelar poeticamente e simbolicamente a verdade do Mistério, numa implicação afectiva que articula a experiência estética e a experiência ontológica.

José Marinho critica o processo da cultura iluminista e evolucionista, considerando que esta, ao caracterizar as várias fases do mito através de uma razão solar que tudo pretende clarificar e explicar, não compreende que o mítico encerra a presença do irracional no seio da própria razão, e, por isso, acaba por dissolver e diluir o mito: «todo o mito nos fala de relações do homem a uma Natureza misteriosa e secreta ou à vida divina de profundidade insondável»[59]. O mesmo se pode dizer da crítica leonardina ao positivismo, mas com uma diferença: na redução empirista da realidade à sua dimensão factual e material, o que é ignorado é a intemporal Presença espiritual do Mistério, a qual tem na forma do mito, apenas uma expressão hermenêutica inferior de o apreender. Descreve José Marinho que o *mito* não é compatível com a noção de progresso ou de tradição, porque está antes do tempo e além do tempo, vindo do profundo da Natureza e do profundo da Alma, marcando pelo espelho da consciência

---

[56] Cf. *loc. cit.*

[57] «Só no acto de julgar como que assistimos à vinda dos αα da dimensão espiritual ao encontro dos AA limites ideais de pura natureza determinando a realidade Aα . // Nesta realidade Aα, na natureza em suma, encontramos implícita; mas no acto de julgar assistimos à sua chegada, à inserção de sua actividade no corpo da Experiência.» (*RE*, p. 240 [316].)

[58] «Como será o *volume* (vá a metáfora) espiritual de que apenas pressentimos uma *dimensão*? // Eis o que só poderemos imaginar por uma larga e audaciosa hipótese metafísica, que será o fim deste nosso trabalho, aquela parte do lirismo que deve ter toda a inspiração filosófica.» (*Ibidem*, p. 278 [367].)

[59] José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *op. cit.*, p. 339.

o que nelas subsiste para além do devir temporal[60]. De forma diferente, Leonardo Coimbra remete toda a realidade, não para o intemporal imobilismo do *mito*, mas para o intemporal e eterno dinamismo do *mistério*, que se desenrola no tempo e se insinua na experiência, para tudo preencher da sua permanente acção criadora e imponderável: a sua incomensurabilidade não é por defeito, mas por excesso.

Ao contrário daquilo que temos vindo a identificar no processo teológico cristão de progressiva desmitificação e dessacralização, cujas primeiras expressões podemos encontrar ainda no Antigo Testamento, José Marinho considera indissociável a relação entre mito e religião e, como tal, no seu entender, a suma sabedoria nunca poderá ser como diz Oliveira Martins, o reconhecimento de que «As representações mitológicas são infantis (…) e as aberrações do realismo espiritista são sintomas de uma senilidade que volta à primeira infância»[61]. Julgamos que reside aqui, em relação a este assunto, a diferença essencial entre José Marinho e Leonardo Coimbra, pois que o irracional de que nos fala o filósofo criacionista acerca da experiência religiosa e acerca da radical experiência de inadequação entre o ser e o pensar não reside no *mito*, que tem como fundamento uma concepção estática da Origem, mas sim no *mistério*, que é o próprio fundamento dinâmico e excessivo de toda a realidade e cujo horizonte não se fecha numa ordem predefinida e absoluta, mas se expande na relação entre a liberdade humana e a graça divina. O que vem da profundidade na Natureza e da profundidade da Alma é o *mistério*, embora sob o acordo social de uma *razão mística*, apresente os contornos míticos e mágicos de uma configuração do real que está desadequada com o desenvolvimento e progresso a que a própria razão chegou no seu caminho de profunda reconciliação com a experiência e o movimento do Universo, tão desvalorizados pelos eleatas e por Platão. Ao contrário do defendido por José Marinho, para Leonardo Coimbra, a linguagem mítica representa, de facto, a linguagem infantil da história progressiva da humanidade, porque a experiência do Mistério do Ser é mais ampla e aproximada se contemplar as exigências experimentais da lógica científica e as exigências representativas e analógicas do discurso metafísico-religioso. A linguagem mítica pertence à ordem da experiência do senso comum e não à ordem da experiência científica e filosófica.

---

60 Cf. *loc. cit.*

61 Oliveira Martins, *Sistema dos Mitos Religiosos*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1953, p. 313.

2.2. A relação entre *mito* e *logos*, *mistério* e *razão*: para uma ontologia integral que permita conciliar a *Experiência da transitividade* da Natureza com a *Razão de identidade* da unidade do Ser

Será que se pode dizer que Leonardo Coimbra e José Marinho, o primeiro através da unidade entre o *mistério* e o *logos*, o segundo através da unidade entre o *mito* e o *logos*, se situam mais na perspectiva do pensamento de Heraclito, que concebe o ser num processo em que existir e pensar é situar-se no dinamismo excedente e oculto desse processo; por contraposição com os autores que se situam mais na perspectiva de Parménides, para quem a realidade é concebida como dada de uma vez por todas e plenamente apreensível pelo pensamento lógico? É evidente que a questão não se pode pôr nestes termos maniqueístas. Quer Leonardo, quer José Marinho, procuram conciliar a *razão da identidade* e a *experiência da transitividade*, o Uno e o Múltiplo, o espírito e a natureza, o Ideal e o real, no reconhecimento de que o juízo da razão lógica não pode captar o ser de forma plena e integral, porque há um excesso trans-racional na dinâmica da sua essência. Esta é a preocupação central do pensamento de Leonardo Coimbra, que está presente desde os primeiros textos, nomeadamente a partir da contraposição entre o pensamento absoluto de Parménides e Zenão de Eleia e o pensamento dinâmico criador de Heraclito: os primeiros opõem a unidade do Ser à ilusão do movimento e opõem o puro inteligível aos impuros sentidos; o segundo opõe ao contemplativo ritmo geométrico do pensamento helénico, instituído, o imponderável e irracional movimento da vida interior exuberante e criadora[62].

O pensador criacionista diz tratar-se de uma disjunção entre a escola de Parménides e a escola de Heraclito, que está exposta à crítica e cujos problemas serão retomados por Kant, para mostrar que o entendimento não é possível sem a experiência. Referindo-se à progressiva transição das sagradas e absolutas categorias colectivas da *Razão mística* para as libertadoras conquistas de uma razão dinâmica[63], Leonardo Coimbra reconhece a necessidade de conciliar a *Razão de*

---

[62] Numa conferência realizada em Junho de 1911 no Liceu Rodrigues de Freitas, Leonardo Coimbra refere-se ao pensamento ingénuo helénico das harmonias cósmicas, que diz ser fruto ainda do primitivo animismo e que terá em Heraclito a posição antagónica: «Um pensador isolado e terrível aparece no meio de todos estes contemplativos sublimes. // É Heraclito. Nesse oceano de sereias que é a antiga Grécia, Heraclito é o turbilhão, o afloramento do Irracional.» («Por Camões», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 250-251.)

[63] «Quando se vai saindo da razão mística, de participação totémica, que é a Razão social originária, para as conquistas da Razão experimental, as categorias colectivas vão-se dessacratizando, perdendo pouco a pouco o peso da sua tradição ainda sagrada e a força da sua inércia.» (*RE*, p. 232 [305].)

identidade com a *Experiência do fluxo*, citando o pensamento de Renouvier que põe na base do conhecimento a noção de *Razão experimental*[64]. Leonardo não é um irracionalista que negue a importância do escrutínio da razão crítica. O que Leonardo reafirma é a necessidade de conciliação entre a noção de contínuo devir da pluralidade da Natureza, de Heraclito de Éfeso, e a noção de identidade e permanência da unidade do Ser, de Parménides de Eleia. Como esclarece o autor, o conhecimento proporcional e numérico do fluxo incessante da Natureza deve-se às determinações do Logos através da formulação dos *juízos* e das *leis*[65]. Está aqui subjacente a necessidade de conciliar o discurso do mito que, na perspectiva de Platão, exprime o mundo do vir-a-ser, e o discurso do logos, que exprime a realidade do que perdura identicamente determinado, como por exemplo, os produtos do conhecimento matemático: o vir-a-ser remonta ao ser, sem o qual nada se pode conceber e conhecer na sua verdade própria.

Na perspectiva de Leonardo, com Parménides dá-se o início do movimento de desocultação da realidade natural, libertando os homens dos temores da interpretação mística da ordem mítica[66]. Com Platão e Aristóteles este movimento de desocultação, ao contrário do que acontece com o atomismo, salvaguarda a transcendência do ser e o seu princípio criador: a móvel realidade material sensível aspira ao Ser na atracção para o imóvel Supremo Bem (Platão) ou para o imóvel Acto Puro (Aristóteles)[67]:

---

64 «Renouvier, não podendo reencontrar uma pura Razão de identidade e não a podendo, igualmente, despedir, põe na base do conhecimento uma opção entre os dilemas que são as duas faces do que é unidade no coração da Razão *experimental*.» (*Ibidem*, p. 232 [306].)

65 Explica Leonardo a complementaridade das duas Escolas gregas: «É um Heraclito de Éfeso que vê o fluxo incessante da Natureza, a palingenesia contínua; mas a proporção, ou harmonia numérica, que *mede* o ritmo das transformações, sujeita-as à determinação do *Logos*. // É a grande escola Crítica de Eleia, que marca para sempre as condições do ser e do conhecimento: daquele na fixidez do que é, deste nessa mesma fixidez necessária à possibilidade de formular juízos.» (*PEN*, pp. 16-17.)

66 O juízo crítico que advém da Escola de Eleia procura uma desocultação da Natureza que terá como imediata consequência o atomismo de Leucipo e Demócrito e que depois por Epicuro e Lucrécio vem até ao mecanicismo contemporâneo. Os átomos eram os elementos fixos e imóveis da Natureza: «Para os atomistas não há oculto e é curioso observar como em Epicuro e Lucrécio, por exemplo, o atomismo toma clara consciência de ser um modo de *desocultar* a Natureza, libertando os homens dos vãos terrores do estado místico.» (*Ibidem*, p. 18.)

67 «Com Platão, espírito onde confluem todas as riquezas e caudais do pensamento humano, o desocultamento dá-se porque o mundo móvel aspira a realizar em imagem o sereno mundo das ideias. // Com Aristóteles a natureza é também aspiração e carência, mas privação jamais completa, porque sempre uma forma a vem *actualizar* em seus diferentes graus de ser ou realidade.» (*Loc. cit.*)

> Em Platão convergem as correntes da *conservação* e da *perda*, que já se tinham anunciado no pensamento grego: a corrente de Heraclito e a quietude da escola de Eleia. // Nele aparecem, para toda a vida do pensamento, as duas pátrias entre as quais se passa o drama humano: aquela que, movediça como o caudal de um rio, nos vai fugindo e a Pátria celeste firme e indestrutível.[68]

Também José Marinho não aceita a radical dualidade entre a razão e a experiência, nem aceita a cisão que normalmente associa os dialectas na linha de Heraclito e os metafísicos na linha de Parménides, até porque, como explica, recorrendo à terminologia de Leonardo Coimbra, se se entende por metafísico o pensador que distingue no ser e na sua compreensão uma *natureza* e uma *transnatureza*, isso não se pode aplicar a Parménides para quem o ser uno não comporta diferenças nem distâncias[69]. De forma análoga, considera que o termo *dialéctica* também não se aplica ao pensamento de Heraclito, caso seja entendido no sentido materialista de Engels e Marx, o que não é o caso de Leonardo Coimbra, como também não fora o caso da dialéctica de Hegel. Neste âmbito, José Marinho critica as posições dialécticas modernas que desvalorizam no pensamento lógico o seu sentido primeiro que é o da verdade absoluta e permanente do ser e da vida: o *Logos* significa, em primeiro lugar, a verdade substancial do ser e do saber, não se podendo reduzir a um discurso ou a uma forma de conhecimento de virtuais significações sem harmonia intrínseca[70]. Se a verdade não é o ser e se reduz a uma relação a algum ser, então verdade e certeza são a mesma coisa, tal como denuncia Leonardo Coimbra na obra «Razão Experimental» a propósito do pensamento científico empirista e de todos os autores que reduzem o ser e a verdade à dimensão temporal: «Filosofar é compreender todo o dado e apreender o pressuposto de todo o dado»[71].

Toda a dialéctica é insuficiente se não pressupuser uma ontologia fundamental e ficar reduzida às certezas temporais de cada época: a pluralidade sensível supõe sempre o uno originário. Daí que a experiência em que Leonardo

---

[68] «Sobre a Saudade», in OC, vol. V, tomo II, p. 328.

[69] Cf. José Marinho, «Da distinção entre místico e lógico no pensamento português moderno», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006, pp. 50-51. Adverte José Marinho que o termo metafísico é posterior ao pensamento grego: «Aliás, o termo metafísica surge numa fase posterior do pensamento grego para designar aquilo que depois do cristianismo e do Renascimento se acentua: que o homem, pensando ou existindo, se encontra separado de alguma coisa que já foi e deixou de ser, ou que é mas ele não alcança.» (*Ibidem*, p. 51.)

[70] Cf. *idem*, «Conclusão», in *op. cit.*, p. 85. «[…] lógica supõe *Logos*, ou que pensar, afirmar, demonstrar, supõe Verdade apreendida ou algo aceite como Verdade.» (*Idem*, «Espírito lógico e espírito místico», in *op. cit.*, p. 69.)

[71] Cf. *idem*, «Conclusão», in *op. cit.*, p. 86.

Coimbra fundamenta a sua metafísica, não é apenas a experiência científica e a experiência ética da organização social, mas é a Experiência ontológica da relação essencial do pensamento com o Ser, que se dá na integralidade sintética das diferentes experiências da consciência. Descreve José Marinho que aquilo que o pensamento dialéctico realça, em relação ao pensamento dogmático, é a convicção de que o absoluto escapa a quem o pretende pensar, pelo que é inevitável o trânsito de toda a filosofia lógica ou dialéctica para a ontologia ou teologia fundamental[72]. Neste sentido, acrescenta este autor que na autêntica filosofia o pensamento lúcido não ignora a penumbra de que emerge, pelo que, embora o termo *misticismo* seja mais adequado em religião do que em filosofia, não se pode minorar ou ignorar, como é tendência da lógica e ciência modernas, e o seu uso filosófico pode fazer sentido para significar a forma de pensamento que pressupõe a verdade, não como uma construção humana, mas como o ser íntimo de tudo o que é para essa actividade pensante[73]. Admite José Marinho que o pensamento filosófico, ao arrepio da escolástica conceptualização fria e estéril, se exprima, muitas vezes, por imagens e metáforas, pelo que não se deve radicalizar a oposição entre o espírito místico e o espírito lógico e muito menos assumir essa polarização em termos de oposição entre pensamento metafísico e pensamento científico[74].

Assim, não se deve falar de oposição entre *mística* e *razão*, até porque foi em nome da razão que a filosofia cristã, de alegado carácter místico, reabriu à intuição caminho de conhecimento[75]. A experiência mística está agora a ser entendida, não tanto no sentido lato anteriormente descrito por Leonardo das ideias míticas e dos rituais mágicos, mas no estrito sentido religioso da possibilidade da união íntima e directa do espírito humano com Deus, princípio supremo e fundamental do Ser e que se constitui como um modo de existência e conhecimento superiores. Uma íntima e inefável ligação entre Ser e conhecer, que é dada pelo conhecimento contemplativo e não pelo conhecimento lógico-racional, e que constitui uma integral unidade entre a dimensão afectiva e a

---

72 «A verdade autêntica escapa ao conhecer, como o ser autêntico, apreendido no instante escapa ao existir que limitadamente persiste e finitamente perdura.» (*Ibidem*, p. 87.)

73 Cf. *ibidem*, p. 88. «E assim o que chamamos pensamento místico nada mais é que aquela forma de pensamento que no seio de lógicas anquilosadas e estéreis ou minoradas e unilaterais conserva o sentido da primeira instância de que toda a autêntica lógica partiu e partirá.» (*Ibidem*, p. 89.)

74 «Que a contraposição entre lógico e místico é filosoficamente insuficiente e inaceitável: nenhum pensamento é apenas lógico ou apenas místico, o que num modo e termos começa, pelo outro necessariamente passa ou nele termina, se o não implica já insuspeitadamente desde os pressupostos iniciais;» (*Idem*, «Transição para o pensamento filosófico português», in *op. cit.*, p. 73.)

75 Cf. *idem*, «Sobre o significado actual do pensamento místico», in *op. cit.*, p. 71.

dimensão intelectual do homem de gozo perfeito (êxtase) de todos sentidos[76]. Sentido que o próprio Leonardo também irá considerar ao longo da sua obra, nomeadamente no diálogo com Henri Bergson, a propósito da experiência religiosa e da abertura do homem à infinitude de Deus e aos segredos da sua Vida criadora[77], a qual é proporcionada, não pela religião estática da fabulação de espíritos e deuses, do totem e da magia, mas sim pela religião dinâmica em que o homem contacta ou experimenta a realidade espiritual do próprio movimento criador de Deus, que traduz o Universo em fraternidade amorosa e impele a acção para uma incessante caridade[78]. Manuel Ferreira Patrício refere-se à *mística* como um dos elementos essenciais para caracterizar a natureza íntima do pensar filosófico português, recorrendo à definição de Émile Boutroux, para descrever que esta experiência consiste num conjunto de disposições afectivas, intelectuais e morais, cujo movimento de aspiração ao absoluto se reveste de um esforço ascético de purificação e de regresso à vida interior, que se concretiza na vida perfeita de uma nova orientação em relação ao juízo e à acção[79].

Nesta acepção, a *mística* é o nome que se dá ao conjunto de práticas que conduzem a este estado de vida perfeita e ao conjunto de doutrinas que exprimem o conhecimento que advém desta experiência da totalidade pela união das vontade divina e humana, que não se centra na logicidade racional, mas sim na intuição, no sentimento e na imaginação. O que não quer dizer que se oponha ao pensamento racional. O Mistério de Deus tudo revela, mas por excesso de Luz. Ora, acontece que para a condição existencial humana da mediação corpórea, a pura luz ou pura transparência é invisível como as trevas (Sol da noite escura), se não houver alguma opacidade que a reflicta, como acontece através do pensamento e da linguagem. A límpida visão da noite escura ou

---

[76] Cf. Gilles-Gaston Granger, *La Raison*, p. 27.

[77] Leonardo Coimbra partilha com Henri Bergson a noção de que a ampliação da realidade finita e a realização do amor humano só se concretizam atingindo o amor universal de Deus: «Braços abertos, salto de consciência para Deus, libertação das intenções da vida já vivida até ao segredo da vida criadora, da natureza naturada para a natureza naturante, do criado para o criador, eis o processo para uma volta ao homem como irmão do Destino, como companheiro na aventura da Vida libertadora de consciência, como misterioso nómada, passeando entre as trevas do mundo físico a flor invisível do Espírito…» (*FHB*, I parte, p. 402 [19].)

[78] A função da religião dinâmica não é conservar a ordem social, mas é proporcionar a experiência de Deus: «[…] se não é Deus que o místico experimenta no seu convívio, é pelo menos o Verbo directo do criador, como que um autógrafo em vez de longínquas e simbólicas transposições.» (*Ibidem*, p. 407 [29].)

[79] Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in AA. VV, Convergências e Afinidades, Homenagem a António Braz Teixeira, Lisboa, 2008, pp. 173-174.

a captação da essência divina não é possível ao olhar humano, porque como descreve São Tomás de Aquino, apesar da possibilidade do influxo da luz da graça divina, o entendimento ainda está condicionado pelas imagens sensíveis da realidade corpórea[80]. A translucidez pela qual o místico entrevê a ordem do Ser, através da experiência contemplativa da unidade entre o entendimento e a vontade situa-se na mediadora realidade da existência, entre os limites da opacidade total e da transparência total[81]. Caracterizando o significado profundo da atitude mística como uma libertadora passividade interior de escuta, Manuel Ferreira Patrício cita a definição de Maurice Blondel, para destacar que se trata de uma posição que se fundamenta na convicção de que as imagens e os conceitos não nos dão a verdadeira realidade, não restando melhor alternativa de que o silêncio, no sentido de que «calar o que se vê é infinitamente melhor do que falar do que não se vê»[82].

Neste sentido ascético de reconhecimento do valor da atitude contemplativa, e não no sentido criticado das configurações míticas e panteístas das representações colectivas, poderemos encontrar um certo fundamento místico na filosofia de Leonardo Coimbra, na medida em que, por um lado, culmina numa visão trans-racional da espiritualidade do real e, por outro lado, reconhece mesmo através dessa visão uma radical inadequação com o Ser, não sendo possível um conhecimento absoluto de Deus e do seu plano redentor: o Ser é Mistério. Mas nunca Leonardo Coimbra defenderá que o conhecimento contemplativo pode substituir o conhecimento racional, no sentido de os considerar alternativos: o Mistério não é opaco e absolutamente inacessível ao conhecer, ao ponto de nada se poder dizer. Não são conhecimentos que se opõem, mas que se complementam, até porque toda a forma de conhecer não pode deixar de ser racional. A linguagem religiosa e simbólica que traduz a experiência totalizante e vital do encontro com o Mistério de Deus encerra uma razoabilidade que é irredutível à lógica empírico-analítica, mas que não pode deixar de se inserir dentro da razão discursiva e crítica, sob pena de cair no ininteligível e no irracional mítico-mágico[83]. Como adverte Henrique De Lima Vaz, o conhecimento da experiência mística é visto como caminho de

---

80 Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, q. 89, a.1.

81 Cf. Sérgio L. C. Fernandes, «Mística e Experiência Religiosa: um ponto de vista filosófico», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 1 (Janeiro-Março de 2008), p. 571.

82 Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *op. cit.*, p. 175.

83 Cf. José María Mardones, *La vida del símbolo – La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003, p. 124.

salvação, caminho que culmina na visão da verdade superior divina e na intuição da ideia suprema do Bem (Platão)[84], transformando o iniciado dessa ascensão mística num novo ser, libertando-se dos males actuais pela presença de Deus no seu interior, mas, embora não use as regras básicas do discurso, não se trata de uma experiência aquém da razão ou irracional, mas sim além-racional ou trans-racional[85].

De forma algo diversa, José Marinho, sem deixar de defender esta mesma posição pela afirmação do carácter lógico essencial que está presente na mística e na razão, vai fundamentar a experiência mística no mito e, com isso, deixar o campo aberto a uma alternativa: ou o cepticismo, porque a razão nada poderá dizer com verdade; ou o racionalismo absoluto radical, em que Ser e razão são o mesmo. Em relação a este segundo sentido, recordemos que o mito apresenta-se também como uma forma absoluta de conhecer, pelo desejo que tem de tudo compreender, reduzindo todas as coisas, de ordem material e mental, a movimentos do espírito e da consciência[86]. A este propósito, devemos dizer que Leonardo Coimbra, se por um lado, identifica o primitivo pensamento pré-lógico da *razão mística* com os processos imanentes do pensamento mítico, por outro lado, quando se refere ao conhecimento contemplativo da experiência mística cristã, fundamenta-o na graça transcendente e amorosa do Mistério de Deus[87].

Como destaca Manuel Barbosa da Costa Freitas, *mística* deriva do substantivo μυστήριον que designa desde a Antiguidade grega e romana os ritos secretos das religiões de mistérios de Elêusis e de Dioniso, remontando ao verbo μύω que significa fechar os olhos corporais e a boca, para que os olhos espirituais possam ver o que deve ser visto e a boca não diga o que não pode dizer[88].

---

[84] Adverte Leonardo que para a experiência mística cristã a liberdade não está no esforço gnóstico da alma em atingir a Verdade abstracta, mas sim na relação com a pessoa de Cristo que é Verdade e Vida. Cf. «O problema do ensino secundário», in *OC*, vol. VI, p. 387.

[85] Cf. Henrique C. L. de Lima Vaz, «Experiência mística e filosofia na tradição ocidental», São Paulo, Loyola, 2000, p. 49.

[86] Cf. Gilles-Gaston Granger, *La Raison*, p. 83.

[87] Cf. *FHB*, I parte, p. 409 [33].

[88] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Mística», in *O Ser e os seres – Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Verbo, 2004, p. 593. A este respeito e à semelhança do apresentado por Costa Freitas, o pensador brasileiro Lima Vaz afirma que, em rigor, toda a mística é mistérica, porque ambas as expressões provêm da mesma raiz, embora se designe de «mística mistérica» aquela que se refere a uma forma de experiência do divino que floresceu nos antigos cultos mistéricos e iniciáticos da tradição grega e que depois penetraram no mistério cristão sacramental ou litúrgico. Distingue-se da mística especulativa, na medida em que o espaço intencional onde se desenrola a experiência de Deus não é o espaço interior do sujeito espiritual e reflexivo, mas espaço sagrado de um rito de iniciação (catequeses mistagógicas). Cf. Henrique C. L. de Lima Vaz, «Experiência mística e filosofia na tradição ocidental», p. 47.

Perante esses mistérios os iniciados ou μυστής deviam guardar silêncio. De acordo com este autor, hoje entende-se por mística a experiência fruitiva do absoluto ou de Deus, no sentido de um conhecimento directo e imediato: um conhecimento beatificante, que resulta de um profundo e misteriosos desejo de união com o absoluto. Tal como foi definido pela escola alexandrina de Orígenes e Clemente – a partir do contexto semântico neoplatónico que apresentava a mística como essência divina do mundo, ao mesmo tempo oculta e revelada nos mitos religiosos –, a palavra mística está relacionada com os acontecimentos da história da salvação a que se tem acesso pela revelação cristã e traduz um certo conhecimento directo ou experimental de Deus, vindo a manifestar-se, por exemplo, em Santo Agostinho no sentido contemplativo de uma iluminação da alma pela luz divina[89].

O significado referido por Leonardo Coimbra é o de uma elevação contemplativa da alma às alturas do insondável Amor transcendente de Deus, a qual é possível, não pelo esforço pessoal, mas pela graça arrebatadora da própria acção divina[90]. Insere-se, assim, na perspectiva de Pseudo-Dionísio Areopagita, que introduz o conhecimento místico na ordem do amor, associando-o aos temas da nuvem e da treva: Deus que habita a luz inacessível dá-se a conhecer misteriosamente e simbolicamente através do seu Filho Jesus Cristo. A treva representa a dimensão negativa desta ascensão mística, que na sua insondável transcendência, não pode ser adequadamente traduzida e comunicada pela linguagem do conhecimento racional e discursivo, restando o silêncio, o paradoxo e o oxímoro para dizerem a realidade positiva e não dizível dessa união afectiva da alma com Deus. Como dirá Leonardo, trata-se de uma experiência que só pode ser traduzida ao nível do lirismo metafísico. Fenómeno de carácter universal, que procura satisfazer o desejo incoercível do homem em comunicar com o Absoluto, pode ser caracterizado em dois planos essenciais: na perspectiva ontológica monista, em que o Absoluto é identificado com a realidade oculta da existência e na perspectiva ontológica pluralista, que professando a alteridade do Ser e dos seres, descreve a experiência mística como a união afectiva com o puro amor de Deus[91]. A primeira é criticada por Leonardo nas diversas formas religiosas e filosóficas de monismo panteísta, desde as ancestrais

---

89 Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Mística», in *op. cit.*, p. 594.

90 Cf. *FHB*, I parte, p. 409 [33-34].

91 Leonardo Coimbra refere-se à experiência contemplativa da união com Deus como uma abertura da alma à Caridade: «Mas, seja como for, a própria contemplação adquirida é uma superação da vida, um abrir das prisões da alma para o infinito da Caridade e toda a experiência mística encontra em nós uma ampla ressonância de acordo.» (*Loc. cit.*)

configurações míticas às actuais formas religiosas do oriente e formas filosóficas do idealismo absoluto ocidental. A segunda é defendida por Leonardo na forma da experiência metafísico-religiosa cristã, considerando o encontro com o Mistério pessoal de Deus, como uma experiência relacional originária da Presença do Outro[92], que na sua transcendência não é inteiramente tematizável, nem expressável conceptualmente. No entanto, é a reflexão filosófico-teológica que permite descrever nestes termos a atemática e indizível experiência de Deus.

Por isso, referindo-se à experiência, que não é redutível a uma fórmula, como o critério justo para avaliar os direitos das diferentes formas de cultura, Leonardo Coimbra descreve a necessidade da mútua dependência das diversas expressões culturais, como por exemplo a ciência, a metafísica e a religião, sublinhando que nenhuma delas pode isoladamente exprimir e conhecer toda a realidade. Também a religião depende da ciência e da filosofia, sendo necessário que a revelação seja julgada por estas[93]. Podemos identificar, desde logo, nestes primeiros textos editados em 1911 na revista *A Águia*, as noções de pluralidade do real e de diversidade dialéctica dos níveis de experiência, bem como as noções de diálogo entre a fé e a razão e de distinção entre a superstição e a religião: o que distingue a experiência mítica e mágica da experiência religiosa, é que nesta última convergem todas as formas de cultura, incluindo a ciência e a filosofia, não por virtude própria, mas por aspiração do homem à unidade interior e à cooperação numa ordem supra-sensível.

Estas noções serão desenvolvidas depois pelo autor ao longo da sua obra, nomeadamente no livro *A Luta pela Imortalidade*, através da construção de um sistema gnosiológico em que a experiência religiosa, na procura da verdade, se apresenta com a responsabilidade de envolver todas as outras, não tendo outra forma de traduzir o estado emotivo da união do eu com a realidade sublime e assombrosa do Infinito, senão através das artes: da pintura, da poesia, da

---

92 Como salienta Leonardo Coimbra, para a experiência religiosa cristã da liberdade da alma para a Verdade de Deus dá-se em termos de relação pessoal e conversão moral: «Para o Cristão, a verdade é uma Pessoa, que é ao mesmo tempo Caminho, Verdade e Vida: procurar a verdade é sustentar uma amizade, é, nas asas dessa amizade, subir o Tabor para uma integral transfiguração. // Esta pedra angular: o homem é uma pessoa moral.» («O problema do ensino secundário», in *OC*, vol. VI, p. 387.)

93 Descreve Leonardo Coimbra a complementaridade das diversas formas de conhecer: «Todas as formas da cultura correspondem a necessidades substanciais do homem. A ciência à sua necessidade de saber e poder, a filosofia à necessidade de saber e unir, a arte à necessidade de se comover e amar, a religião à necessidade de se sacrificar e crer. // E para que todos estes modos não se contrariem, é preciso colocá-los em presença e mútua dependência.» («Sobre a educação», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 196-197.)

música e da escultura[94]. Desta maneira, razão poética e razão lógica, razão científica e razão espiritual, aparecem numa fecunda relação, a qual apenas compreende a razão mística se esta for depurada dos seus elementos míticos e mágicos. É neste sentido religioso da experiência mística que José Marinho se vai referir a Leonardo Coimbra como pensador da teoria integral do Ser, ou é no sentido mítico que faz essa alusão ao pensador criacionista, que concebia o homem como um ser que pela educação pode aspirar a uma unidade de vida interior progressiva em que observa e pensa, sente e reflecte, ama e crê, ascendendo da moral humana à moral cósmica (teoria metafísica da experiência)[95]?

Reportando-se a Leonardo Coimbra e a Sampaio Bruno como pensadores que, por serem místicos, no sentido mais profundo do termo, é que são lógicos, no sentido original da palavra[96], José Marinho critica o realismo empírico e cientista de Bertrand Russell por estabelecer uma oposição radical entre o pensamento lógico, caracteristicamente discursivo e analítico-demonstrativo, e o pensamento místico, que invoca uma iluminação e evidência que não se atinge por caminhos exclusivamente lógico-racionais e racio-empíricos[97]. Se o pensamento místico não fosse lógico, seria incomunicável: o misticismo não se revela apenas na ordem da sensibilidade e da imaginação, mas também na ordem do conhecimento e da comunicação[98]. Por exemplo, como descreve Marinho, em Bergson a forma mística de conhecer assume uma crítica aos limites da razão, admitindo uma instância intuitiva suprema, que significa a relação do ser do homem com a fonte de todo o ser e de toda a verdade, limite esse também colocado ao pensamento lógico-científico por outros autores como Whitehead e Max Scheler[99].

Mas para José Marinho, o que leva Russell a acentuar esta dualidade entre os dois conhecimentos é o facto de conceber uma *lógica* que ignora o *logos* como

---

[94] Descreve Leonardo Coimbra a experiência religiosa, como culminar do processo dialéctico do conhecimento, nos seguintes termos: «Para ser religioso, isto é, para unir o eu com o Universo, para colocar a consciência no Infinito é preciso ser sábio sem ser escravo da ciência, filósofo sem ser escravo da filosofia, simples sem ser escravo da ignorância, bondoso e humilde sem cálculo, regra ou prevenção. E como traduz a religião esse estado emotivo do eu em contacto com o Infinito? Pelas artes.» (*Ibidem*, p. 198.)

[95] Cf. *ibidem*, p. 199. Porque como descreve Leonardo Coimbra, inspirado no pensamento de Leibniz, na individualidade da mónada religiosa actua todo o Universo na pluralidade das suas diferentes dimensões: «Cada indivíduo é, sob este ponto de vista, uma mónada. Nele actua todo o Universo e ele é um espelho original e inconfundível, onde o Universo se olha.» (*Ibidem*, p. 197.)

[96] Cf. José Marinho, «Espírito lógico e espírito místico», in *op. cit.*, p. 68.

[97] Cf. *idem*, «Misticismo e lógica», in *op. cit.*, pp. 38-39.

[98] Cf. *idem*, «Análise de Misticismo e Lógica – III», in *op. cit.*, p. 59.

[99] Cf. *ibidem*, p. 60.

verdade substantiva, reduzindo-se ao carácter demonstrativo, claro e coerente. Para Marinho, o sentido da verdade substancial, tanto está no pensamento lógico, como no pensamento místico, porque ambos participam do *Logos*[100]. Por isso, a contraposição referida por Russell é estabelecida no pressuposto de que o *pensamento lógico* tem em si e por si a verdade ou o método adequado para a atingir e o *pensamento místico* remete para uma experiência humana decisiva de ordem espiritual incompreensível. De igual maneira, Ernst Cassirer, ao defender que também o mito é objecto da Crítica, comparável à análise filosófica da forma do conhecimento teórico e da forma da consciência estética ou moral[101], critica o positivismo por tentar separar o puramente factual dos elementos subjectivos da consciência mítica e da consciência metafísica, e por tentar cindir temporalmente e nitidamente a ciência natural teórica da herança mítico-religiosa, desterrando esta última para a pré-história[102].

Reconhece José Marinho que esta correlação entre o lógico e o místico pode refluir à origem do próprio dinamismo do ser e do saber, pondo o problema do conhecimento independentemente das circunstâncias da história divina e humana. Para a maioria das religiões e, em particular, para o cristianismo, a Revelação não significa uma apreensão absoluta de Deus e dos seus desígnios: a eterna e infinita ordem divina permanece misteriosa face à condição temporal e finita do homem. Assim, algo preexiste à actual relação histórica do homem com Deus: «Essa forma de relação primigénia em que a cisão ainda não é e em que a funda harmonia subsiste e transparece é o mito»[103]. Desta maneira, considera José Marinho que a toda a relação entre o pensamento lógico e o pensamento místico subjaz a relação entre o *logos* e o *mito*. O lógico é portador da verdade que lhe é implícita nos termos do conceber que lhe é próprio e é portador de possibilidades de saber que se actualizam na experiência ou por inspiração superior. O *Logos* que o pensamento lógico implica não aparece apenas como imanente, mas também como transcendente, isto é, na sua dimensão mais funda, para além da fenomenologia do pensar e do sentir. Assim, o pensamento lógico, que não é apenas da razão, atende à realidade que o originou através

---

[100] Cf. *ibidem*, p. 61.

[101] O mundo do mito deve ser estudado não apenas quanto à sua matéria, através do trabalho realizado pela história das religiões e pela etnologia, mas também quanto à sua forma, enquanto realidade autónoma do espírito.

[102] Cassirer afirma que a própria ciência conserva uma antiquíssima herança mítica e que não se pode fazer uma clara separação lógica entre mito e história. Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der simbolischen formen*, Oxford, Bruno Cassirer, 1954, pp. XI-XII.

[103] José Marinho, «sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *op. cit.*, p. 65.

das formas do pensamento mítico[104]. Tal como Leonardo Coimbra afirma que a *Razão experimental* não pode tudo compreender e tudo exprimir do mistério do Ser, sendo necessário invocar a visão ginástica do lirismo metafísico para expressar simbolicamente essa realidade última de que tudo é origem, também José Marinho afirma que o logos racional não é suficiente para compreender e exprimir o mito, o qual, origem do tempo e subsistindo no tempo, perdurará poeticamente através da visão simbólica[105].

O facto de se expressar poeticamente não significa que seja uma invenção poética. Para José Marinho, à semelhança de Eudoro de Sousa, a manifestação mítica não é simplesmente alegórica. Na sua interpretação tautegórica do mundo mítico, já Schelling considerara que as figuras míticas são produtos do espírito que devem ser compreendidos a partir de si mesmos, e não reduzidos às formas de *conhecimento*, *arte* ou *linguagem*. A origem do mito não se reduz à invenção poética ou à fantasia estética e a sua forma não é meramente arbitrária e contingente, mas encerra uma necessidade demonstrável e, por isso, susceptível de análise racional e filosófica[106]. O mito tem um fundamento vital próprio, cuja origem se perde no trans-histórico e corresponde a um modo próprio da realidade. Para Schelling, o processo mitológico é um processo teogónico, em que o próprio Deus *vem a ser*: a unidade de Deus passa à pluralidade e nessa passagem se reconhece como unidade. Só na evolução para a realidade outra do politeísmo surge o reconhecimento do verdadeiro Deus que permanece Uno e eterno. A origem das representações mitológicas coincide com a própria origem dos povos e determina o início da sua existência. As mitologias não resultam de uma arbitrária invenção artística e devem ser consideradas conforme à verdade, isto é, como uma teodiceia[107].

---

[104] José Marinho explica a relação entre o mito e logos nos seguintes termos: «A profunda auscultação do lógico e da sua relação com o mítico, mostra que, referido ao Logos originário, o mítico é também logos, ou o que o logos supõe, o outro aspecto do logos no homem. O tido como lógico é apenas um aspecto ou semelhança daquele.» (*Ibidem*, p. 66.)

[105] «O mundo mítico, mundo simbólico, mundo das imagens colhidas em sua originalidade primeira, mundo das significações implícitas, sempre sob qualquer forma perdurará, pelo menos poeticamente, com as significações patentes e explícitas. Ao filósofo cumpre não só interpretá-lo mas acolhê-lo em sua forma própria ou na mais aproximada visão simbólica.» (*Idem*, «Mitologia e filomitia em Oliveira Martins», in *op. cit.*, p. 338.)

[106] Logo na sua primeira lição de *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, o autor sublinha o carácter teogónico do mito, criticando as posições que descrevem a mitologia como poesia. Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Ausgewählte Schriften*, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 25-26.

[107] Cf. *ibidem*, p. 76.

Neste sentido, podemos dizer que há uma concordância entre Leonardo Coimbra e José Marinho em relação à existência de comunidades e discursos simbólicos para assinalarem a verdade permanente do originário e eterno ser de tudo o que existe: a narrativa saudosa do mito ou do mistério, que rememorando a dor da separação entre Deus e o homem, preanunciam o restabelecimento da harmonia da unidade e comunhão perdidas[108]. Para Marinho será o mito, para Leonardo o mistério. Um conhecimento de sabedoria intuitiva que, para José Marinho, precede o discurso racional da cisão temporal, o qual significa a sobrevivência da visão originária do ser humano na sua relação com o transcendente e imanente mais remoto que é o *Logos* da Verdade e do Bem. Por isso, no sentido essencial, em Leonardo, como em Marinho, não se pode falar de uma contraposição entre *mistério* e *logos*, entre *mito* e *logos*, ou entre *mística* e razão. A aplicação do termo *Razão mística* ao estádio consciente que realiza uma configuração mítica do real, quer na perspectiva cronológica das civilizações primitivas, quer na eventual perspectiva psicológica do desenvolvimento pessoal do homem de cada época, permite-nos concluir que Leonardo Coimbra nunca concebeu uma cisão entre o saber da razão e o saber da visão originária.

Mas a noção de *razão mística* descrita por Leonardo nas suas diversas obras, a partir do conceito de Lévy-Bruhl, encerra um significado que não remete para o sentido da visão mistérica da Origem, no sentido da visão compreensiva e contemplativa, tal como a irá descrever na sua reflexão metafisico-religiosa cristã, mas remete para o sentido pré-lógico da configuração mítica do real em que não há relação entre o discurso filosófico e o discurso teológico. Há pois uma distinção entre o plano da reflexão de José Marinho acerca da relação entre o místico, o mito e o logos, que permite o acesso à verdade do Fundamento Originário anterior à cisão ontológica e gnosiológica, e o duplo plano descrito por Leonardo Coimbra, quer na associação do místico ao mítico, como realidade pré-lógica e inferior do desenvolvimento do conhecimento, quer na associação do místico à *visão ginástica*, que significa a ampliação da dialéctica experimental intuitivo-racional à linguagem poético-analógica, enquanto expressão mediadora da relação contemplativa com a Graça divina, que nós traduzimos por razão mistérica para distinguir da *experiência mística* de que Leonardo se afasta por considerar não ser possível um conhecimento directo e absoluto do divino.

---

[108] Cf. José Marinho, «Origens profundas», in *Obras de José Marinho*, vol. V, p. 147.

2.3. O labor pré-lógico e afectivo da *razão mística*: pela negligência da unidade da razão com a experiência, a origem dos fenómenos da natureza é atribuída, não a causas lógicas e empíricas, mas a ocultas e místicas acções sobrenaturais

Na perspectiva da sua objectivação temporal, Leonardo Coimbra partilha a perspectiva sociológica da escola francesa de Lévy-Bruhl que concebe uma evolução histórica e um progresso no nível de acordo social quanto ao método de observar e analisar a realidade natural e quanto à forma de interpretar a relação da realidade natural com a realidade espiritual. Leonardo caracteriza a forma primitiva de pensar como essencialmente determinada pelas emocionais representações místicas e míticas, ilustrando-a com o uso da expressão «Razão afectiva». Mas esta posição do sociólogo francês é interpretada por autores como Lévi-Strauss no sentido de uma redução da razão dos *povos selvagens* – os quais, tanto podem ser dos tempos primitivos como dos actuais – às representações afectivas e à necessidade pragmática da sobrevivência. Na perspectiva deste estruturalista, Lévy-Bruhl não terá atendido devidamente ao facto de também os povos primitivos serem capazes de pensamento desinteressado, isto é, de um desejo de compreensão do mundo social e cósmico que os rodeia, usando para tal, meios intelectuais. Nesse sentido, considera incorrecta a consideração de uma antinomia entre o pensamento «pré-lógico» e «lógico» como se os mitos não resultassem também do entendimento e de operações lógicas de distinção e oposição[109]. Em todas as épocas existiu a lógica binária de as coisas serem ou não serem. A oposição parece ser um dado primário da experiência. Todas as tribos estudadas apresentam uma capacidade considerável para a invenção, nomeadamente na construção dos utensílios. Como tal, o pensamento mágico, presente nos mitos de origem, mais não faz que fazer a passagem do caos ao

---

[109] Descreve Lévi-Strauss: «Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans la même sens et de la même façon que la notre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation.» (Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon-Julliard, 1961, p. 355.) O autor sublinha que as relações estabelecidas pelo pensamento mítico entre os homens, os animais e as coisas, não são sobretudo por princípios de participação, como descreve Lévy-Bruhl, nem sobretudo por considerações utilitárias, como afirma Malinowski, nem por intuições de semelhança sensível, como parece admitir Raymond Firth, mas sim por conexões lógicas que unem relações mentais. Cf. *idem*, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 116.

cosmos, procurando justificar a existência do que é. Aliás, nós diríamos que os ritos funerários são uma das expressões mais eloquentes desta necessidade de dar sentido à vida do mundo.

Mas não é isto que está em causa na concepção histórica e evolutiva da razão social, tal como Leonardo Coimbra a apresenta no âmbito da investigação sociológica da época realizada em França a partir de Émile Durkheim. Quando Lévy-Bruhl se refere à falta de curiosidade intelectual dos povos primitivos pela origem dos acontecimentos do mundo, acrescenta, usando a terminologia escolástica, que, em rigor, não se trata de uma falta, mas sim de uma «razão deficiente ou negativa»[110], sem preocupação em procurar as causas naturais dos fenómenos, pelo facto de, negligenciando a experiência, atribuírem imediatamente a origem desse fenómenos a uma oculta e mística acção sobrenatural: não são causas lógicas nem empíricas, mas sim causas místicas. O problema é que, efectivamente, a ambição totalitária do pensamento mítico em dar ao homem mais poder sobre a Natureza e melhor compreensão acerca do Universo é ilusória, porque parte duma concepção absolutamente unitária e indiferenciada da realidade, misturando as ordens material, moral e espiritual, em que homens, deuses e coisas disputam o mesmo poder. Neste sentido, Lévy-Bruhl destaca que ao contrário do que acontecia com a mentalidade mítica, para o homem de ciência os fenómenos da realidade natural deixaram de ser tão misteriosos e imprevisíveis. A natureza deixou de ser interpretada por via das participações e exclusões místicas e passou a adquirir uma inteligibilidade e uma ordem, dadas na unidade da razão e da experiência. A vida quotidiana, nos seus mais pequenos detalhes, passou a estar inserida na tranquilidade e confiança das leis naturais: as doenças e a morte começaram a ser explicadas por causas naturais e deixaram de ser atribuídas à acção oculta dos poderes sobrenaturais de ordem mística (acção dos espíritos bons e dos espíritos maus)[111]. Através do

---

[110] Adverte o sociólogo francês acerca da negligência do pensamento primitivo em procurar as causas dos fenómenos : «Ce manque de curiosité ne provient pas de la torpeur intellectuelle ni de la faiblesse d'esprit. A vrai dire, ce n'est pas un manque: il n'a pas, selon l'expression scolastique, une raison déficient ou négative. Il a une raison réelle et positive. Il est la conséquence immédiate et nécessaire de ce fait, que les primitifs vivent, pensent, sentent, se meuvent et agissent dans un monde qui sur nombre de points ne coincide pas avec le notre.» (Lévy-Bruhl, *La mentalité Primitive*, p. 45.)

[111] Lévy-Bruhl descreve que na mentalidade mítica as causas segundas são insignificantes, porque as causas verdadeiras dos fenómenos são de ordem mística e devem-se às representações colectivas: «D'après ces représentations, où le rôle des causes secondes est négligeable, la cause véritable étant d'ordre mystique, le crocodile qui commet un acte insolite et qui dévore un homme ne peu pas être un animal comme les autres: il est nécessairement l'instrument d'un sorcier, ou le sorcier lui-même.» (*Ibidem*, p. 40.)

desenvolvimento do conhecimento científico e da técnica passámos a conhecer mais e melhor a realidade que nos rodeia, tendo mais eficácia, por exemplo, no alcance das distâncias, no domínio do meio, ou na cura das doenças. É este contributo que Leonardo Coimbra vai recolher da escola sociológica francesa de Lévy-Bruhl para a sua filosofia criacionista.

No entanto, isso não quer dizer que não haja ainda hoje pensamento mágico e formas míticas de interpretar o real, tal como reconhece Leonardo Coimbra ao referir-se à ingenuidade do «pensamento vulgar» ou senso comum, por exemplo, na maneira como justificam alguns acontecimentos insólitos ou inesperados e na maneira como invocam os poderes divinos para resolver os problemas diários do trabalho, das relações sociais ou das doenças. A noção de progressiva desmitificação, sendo uma realidade em termos gerais, não se pode aplicar de forma integral a todos os povos, todas as culturas e todas as comunidades: isso é facilmente constatável através da leitura de obras de autores como Mircea Eliade e Ernst Cassirer. Na crítica que faz à teoria de Lévy-Bruhl acerca da absoluta heterogeneidade entre a nossa lógica e a lógica ou «pré-lógica» do espírito primitivo, Ernst Cassirer chama a atenção para o facto de também na vida primitiva existir uma esfera secular, fora do domínio sacral, com costumes legais independentes do carácter mágico das sanções sobrenaturais, e para o facto de também no domínio do mito e da religião as concepções da natureza e da vida humana não serem desprovidas de sentido e razão[112]. O mito não se reduz ao caos de um conjunto de ideias indiferenciadas e incoerentes, nem é uma realidade irracional, no sentido de que não possa ser estudada e compreendida, mas a sua lógica é distinta dos princípios que presidem ao método empírico científico. O que se passa é que a coerência da interpretação mítica depende, sobretudo da unidade dramática do sentimento e da visão sintética da vida, e não da obediência aos princípios lógicos da razão analítica, que, por exemplo, no seu método científico de classificação e sistematização, estabelece limites muito bem definidos entre os reinos das plantas e dos animais e diferenças bem marcadas entre espécies, famílias e géneros, diferenciação esta que era ignorada pela razão mítica[113]. Isso não acontece por incapacidade de apreender

---

[112] Cf. Ernst Cassirer, *An Essay on Man – An introduction to a Philosophy of human culture*, London, Yale University Press, 1944, pp. 78-79.

[113] De forma análoga ao que fizera Lévy-Bruhl, também Cassirer acaba por fazer a distinção entre a lógica do pensamento mítico e a lógica do pensamento científico: «If scientific thought wishes to describe and explain reality it is bound to use its general method, wich is that of classification and systematization. Life is divided into separate provinces that are sharply distinguished from each other. The boundaries between the kingdoms of plants, of animals, of man – the differences

essas diferenças, mas porque, na dinâmica da vida mítica, todas essas diferenças são desvanecidas por um sentimento mais forte de solidária unificação de toda multiplicidade e singularidade, a que Cassirer dá o nome de *solidarity of life*[114].

Na perspectiva deste autor, esta concepção mítica do real, como um todo contínuo, que não admite diferença específica entre os vários reinos da vida – concedendo que, por metamorfose súbita qualquer coisa se possa transformar noutra diferente – está desde sempre associada à experiência religiosa. A imaginação mítica, que não pertence ao mundo natural das leis gerais, mas ao mundo dramático de acções, forças e poderes em conflito – numa permanente atmosfera emocional de alegria ou sofrimento, exultação ou angústia – assenta na noção de uma visão da natureza, que não é meramente teórica nem prática, mas *simpática*. O sentimento mítico fundamenta-se na crença da indestrutível unidade da vida, em que a natureza surge como uma grande sociedade, na qual animais, homens e plantas estão todos ao mesmo nível (sociedades totémicas)[115]. Uma unidade tão forte que desafia o facto da morte, a qual não é concebida como um fenómeno natural, mas como obra de feitiçaria ou magia. Neste contexto, as sucessivas gerações humanas formam uma cadeia ininterrupta, sendo característica essencial de todas as religiões, até aos nossos dias, a crença na vida após a morte. Considera Cassirer que, no essencial, o mito é religião em potência e que todas as religiões são penetradas por elementos míticos, não havendo uma revolução de pensamento ou de sentimento na passagem de um estádio para outro[116], mas sim um progresso no sentido da libertação individual e identidade pessoal do homem com o reconhecimento do *Eu autónomo* e da *consciência de si*[117].

A magia é o primeiro passo do progresso do pensamento religioso, permitindo ao homem não apenas submeter-se às forças da natureza, mas também regulá-las e controlá-las pelo poder da palavra e da energia espiritual[118]. Mas em relação à configuração mítica da religião primitiva, que concebia a indiferenciada unidade simpática do todo, as novas formas de pensamento religioso vão introduzir o sentimento novo da individualidade que culminará com a identificação dos elementos pessoais nas noções divinas de Santo e Sagrado. Tal como já víramos anteriormente com Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan, também Cassirer

---

between species, families, genera – are fundamental and ineffaceable. But the primitive mind ignores and rejects them all. Its view of life is a synthetic, not an analytical one.» (*Ibidem*, p. 81.)

114 *Ibidem*, p. 82.

115 Cf. *ibidem*, p. 83.

116 Cf. *ibidem*, p. 87.

117 Cf. *idem*, *Philosophie der simbolischen formen,* p. 31.

118 Cf. *idem*, *An Assay on Man – An introduction to a Philosophy of human culture*, p. 95; cf. *RHHS*, p. 133.

defende que esta progressiva diferenciação, que se efectiva com o desenvolvimento da consciência individual, social e moral, tem origem na divisão do trabalho[119]. Dos deuses pessoais das religiões gregas, que procuram a unidade entre a natureza humana e a divina, vamos passando para o Deus pessoal das religiões monoteístas, cuja configuração não é fruto da imaginação mítica ou estética, mas sim da vontade moral pessoal. A cooperação do homem com os poderes divinos já não é feita pela força dos rituais mágicos, mas pela força da acção moral[120], pelo poder e liberdade de escolher entre a verdade e a falsidade, o bem e o mal: o homem passa a ser responsável pela escolha moral e pelas suas acções, tornando-se senhor do seu destino. À semelhança do que fizera Leonardo Coimbra, também Cassirer se socorre de Bergson para estabelecer esta distinção entre a primitiva religião estática e exterior, que resultava da pressão social das míticas representações colectivas (infra-intelectual), e a religião dinâmica interior, que se baseia na liberdade e na atracção para o ideal da fraternidade universal do homem (supra-intelectual)[121]. Também Henri Bergson se socorre de Lévy-Bruhl para defender que, embora a estrutura do espírito humano seja a mesma, a inteligência humana evoluiu. Uma evolução que se deu desde os tempos primitivos, através da experiência adquirida pelas sucessivas gerações[122]: de uma configuração mítica do real, que não faz a completa distinção entre as ordens física, moral e social[123] e revela indiferença pelas causas segundas com imediato recurso às sobrenaturais causas místicas, para uma configuração científica e metafísica do real, que confia na invariabilidade das leis naturais[124] e que pela analógica diferenciação dos vários níveis de ser reconfigura o sentido das acções religiosas no plano de uma moral dinâmica, cuja aspiração é supra-racional[125].

Mas como nenhuma religião se reduz a um moralismo, porque encerra uma dimensão soteriológica e salvífica de profundas implicações metafísicas e ontológicas, os elementos originários relacionados com o sentido da vida imortal e com a relação entre o divino e o humano continuam a ser o elemento essencial da experiência religiosa: os mitos e mistérios cosmogónicos são uma realidade religiosa de sempre. É aí que, em todas as épocas, permanece a dimensão do

---

119 Cf. *ibidem*, p. 96.

120 Todas as acções práticas passam a ser relevantes do ponto de vista religioso e moral: «The ethical meaning has replaced and superseded the magical meaning. The whole life of man becomes an interrupted struggle for the sake of righteousness.» (*Ibidem*, p. 100.)

121 Cf. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1955, p. 268.

122 Cf. *ibidem*, pp. 106-107.

123 Cf. *ibidem*, p. 129.

124 Cf. *ibidem*, pp. 149-150.

125 Cf. *ibidem*, p. 286.

Mistério, o qual, mesmo nas religiões actuais, aparece muitas vezes sob a forma de representações místicas e rituais sacrificiais de expiação. O Renascimento foi um período da história, particularmente ilustrativo desta mistura cultural entre o desenvolvimento intelectual e a crença na magia, com os seus pensadores a apresentarem teorias científicas da arte mágica e com os seus teólogos a recorrerem à literatura milenarista e apocalíptica para interpretarem o destino espiritual do mundo[126]. No entanto, em termos filosófico-teológicos, a clarificação estava feita desde há muito: a relação como o divino deixara de ser mágica, para ser sacramental, tendo como condição essencial a acção moral e o amor generoso. Como realça Cassirer, para a religião de Israel a consumação do Universo nos novos céus e na nova terra, anunciada pelos profetas, encerra um significado essencialmente ético e está dependente de um Deus de Justiça[127]. A garantia da vida imortal já não reside apenas no cumprimento dos rituais sagrados, mas essencialmente na prática da justiça e na fé no poder omnipotente de Deus, entendido como um Pai infinitamente misericordioso[128]. Assim, quando Leonardo Coimbra se refere à realidade da Ressurreição universal do fim dos tempos e do Paraíso Celestial, guardado pela Justiça divina para os homens de boa vontade (representação que não é acessível à razão pura e à razão positiva naturalista), não está a falar do *mito* das nossas origens e da *saudade* do seu regresso – resistente à evolução da sua compreensão e incompatível, no seu imobilismo, com as explicações das ciências naturais –, mas está a falar do *mistério* da Origem, que experimentamos historicamente no realismo dinâmico das descobertas científicas e no aprofundamento das relações sociais e políticas. No âmbito da evolução do pensamento filosófico-religioso, a *Razão mistérica* transfigura o discurso mítico que inseria a indiferenciação entre as forças divinas e as decisões humanas através do tempo circular do eterno retorno, num discurso que situa essas acções em planos diferenciados da realidade. Como também reconhece Mircea Eliade, as visões escatológicas da tradição judaico-cristã revelam que, no Fim dos Tempos, o cosmos será purificado e restaurado na sua glória primordial e os homens serão julgados segundo os seus actos: o Paraíso celeste está condicionado por um acto de justiça divina[129].

---

[126] Cf. Ernst Cassirer, *An Essay on Man – An introduction to a Philosophy of human culture*, p. 103.

[127] Cf. *loc. cit.*

[128] Descreve Cassirer que o desenvolvimento do conceito de tabu teve como principal objectivo conciliar a nova interpretação ética da vida com as ancestrais e primitivas superstições mágicas: «One of the greatest miracles that all the higher religions had to perform was to develop their new character, their ethical and religious interpretation of life, out the crude raw material of the most primitive conceptions, the grossest superstitions.» (*Loc. cit.*)

[129] Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 83-84.

Esta nova interpretação não permite confundir o tempo cronológico com o tempo kairológico[130], reservando a plena unificação dos dois para depois da Morte existencial, na consumação da confluência do tempo linear de progresso indefinido com o tempo pneumático da presença gloriosa de Deus. Em termos judaico-cristãos esta Presença, que sustenta o Universo na dádiva amorosa da actividade criadora, revela-se de forma definitiva no momento da *kenose* ou descida de Deus à Humanidade pelo mistério da Encarnação, estabelecendo-se aí 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 céu e a terra. Uma comunhão, que como descreve o Padre António Vieira, é inaugurada por essa primeira vinda de Cristo, Deus feito homem, em presença visível, *ad redimendum in carne*[131], que significa a forma mais perfeita da revelação do mistério trinitário, apresentando à Humanidade o projecto da Salvação de uma vida efémera e corruptível para uma vida perfeita e imortal.

---

[130] Esta questão coloca-se com frequência no âmbito do *discurso mítico* do pensador cristão Pe. António Vieira acerca da sua noção de consumação do Reino de Deus na Terra, quando Cristo for por todos conhecido e adorado, resultante da pretensão de fazer coincidir num determinado momento histórico o tempo kairológico com o tempo cronológico. A tradição teológica cristã, fundamentada no *discurso mistérico,* sempre fixou na sua doutrina que a consumação da perfeita ordem divina não se realiza na história, senão de forma parcial no sentimento da Esperança e no esforço da acção moral e da criação do belo e da harmonia, porque efectivamente, a mesma, só se pode realizar na realidade da perfeição celestial, a qual, os tempos históricos escatológicos de Cristo concedem a graça de apenas permitir antever. No nosso entender, Deus presentifica-se na história para elevar a história à eternidade e não para reduzir a eternidade à história: a consumação da glorificação do mundo significa a misteriosa transfiguração deste numa outra realidade de inefável comunhão em Deus, representada pela metáfora da vida celeste. A continuidade que Vieira admite entre o tempo de graça da conversão universal do império de Cristo na Terra e o tempo da graça de Deus após o Dia do Juízo final, não pode significar uma identificação entre as duas dimensões, como se o regresso ao Paraíso significasse apenas o regresso ao passado do jardim do éden terrestre e não ao futuro do jardim celestial da Parusia Divina na Glória inaudita dos novos céus e da nova terra (2.ª Pedro 3, 13). Embora possa ser antecipado na vida pessoal e comunitária pelo exercício do amor e pela alegria da Esperança – numa dinâmica tensional *do já e ainda não* –, o estado perfeito e definitivo de justiça, paz e felicidade só será instaurado no Paraíso celestial da vida eterna, para aqueles que o merecerem e à infinita luz do Amor se converterem, após a morte terrena e o juízo final, o que Vieira, no âmbito da ortodoxia católica, não pode deixar de admitir ao reflectir com abundância acerca do significado da terceira e última vinda de Cristo, *ad judicandum in gloria*. Cf. António Vieira, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas do Padre António Vieira*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971, p. 392.

[131] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

Neste sentido, o próprio acontecimento bíblico da Encarnação, envolvido em alguns relatos por representações míticas, será objecto de um desenvolvimento filosófico-teológico, pela confluência das categorias hebraicas e gregas, que terá como principal preocupação a apresentação do Mistério de Deus Criador, que não sendo irremediavelmente distante, também não se confunde com as suas criaturas, tornando-se acessível de forma simbólica e espiritual no silêncio da oração e no poder da Palavra. Não o poder mágico e místico-social da palavra – experimentado como misteriosa força natural e sobrenatural com imediata influência física (no sentido de mudar a natureza das coisas) e imediata influência espiritual (no sentido de compelir a vontade dos deuses e demónios) –, mas o poder lógico da sua função semântica e simbólica, elevando o *Logos* a princípio do Universo e do conhecimento, como ordem ideal e eterna de puro ser[132]. Princípio esse que na perspectiva filosófica cristã é concebido como Mistério transcendente. A *Razão mistérica* insere a ruptura entre o transcendente e o imanente e ao arrepio de qualquer concepção panteísta que desenhe o Universo como resultado de uma degradativa emanação do Absoluto, em que natureza e sociedade formam um todo indistinguível, exige a introdução dos conceitos de *participação* e de *analogia* para tecer o sentido de uma realidade que também não pode ficar prisioneira de um qualquer dualismo radical entre o númeno e o fenómeno, o ideal e o real, o divino e o mundano. A evolução do pensamento religioso tende a aliviar o intolerável peso das determinações mágicas e das obrigações dos sistemas de tabus para um sentido interior de profunda e positiva libertação humana, em que a relação com o divino se dá na insondável e misteriosa Presença do Espírito[133].

2.4. A dimensão analógica e simbólico-conceptual da razão mistérica: a autonomia e alteridade da Criação; a diferenciação entre a ordem moral e a ordem natural; a analógica relação entre a finita e imanente realidade mundana e a infinita e transcendente realidade divina

A filosofia metafísica de Leonardo Coimbra assenta em alguns princípios do monismo pluralista e idealista de Leibniz[134], afirmando que o «Universo

---

[132] Cf. Ernst Cassirer, *An Assay on Man – An introduction to a Philosophy of human culture*, p. 111.

[133] Cf. *ibidem*, p. 108.

[134] Recusando o *pan-psiquismo* de Espinosa, 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

é uma sociedade de actividades ou mónadas, de que em nós temos o vago dum exemplar»[135], e afirmando a eterna coexistência entre o Deus Criador e as criaturas, porque «Deus sem os seres é Solidão sem Amor»[136]. Por isso, não partilha a perspectiva filosófica cristã da anterioridade do Criador que criou o Universo a partir do nada (*ex nihilo*)[137], mas, no entanto, partilha a posição que esta tese procura salvaguardar, isto é, de que as criaturas não resultam duma emanação do ser de Deus, cujo fim seria o necessário retorno ao mesmo da Origem, mas resultam da Sua vontade livre de comunicação amorosa, num movimento de contingência e finitude, sujeito a desvios e contradições e aberto à evolução de novas possibilidades e à consumação final da nova criação. No âmbito do seu discurso metafísico-religioso, o filósofo português rejeita a razão mística presente na configuração mítica das religiões ancestrais e do panteão grego, em nome desta razão mistérica da tradição judaico-cristã, no sentido de salvaguardar a analógica relação entre a finita e imanente realidade mundana e a infinita e transcendente realidade divina, e no sentido de reconhecer a

---

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 preestabelecida na relação entre as mónadas e a matéria e as mónadas entre si. Através de um sistema metafísico de carácter, ao mesmo tempo monista (só o inextenso é substancial) e pluralista (as substâncias estão disseminadas no mundo em número infinito), Leibniz caracteriza a mónada como uma força irredutível que dá aos corpos suas características de inércia e impenetrabilidade e que contém em si mesma a fonte de todas as suas acções, pois estas não podem vir do exterior (cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie*, § 7). Enquanto ser criado, a mónada está sujeita à mudança (cf. *ibidem*, § 10), que resulta da interacção entre o princípio interno de onde provém e o detalhe que nela muda (cf. *ibidem*, § 12), constituindo a especificação que traduz a variedade das substâncias simples numa pluralidade de afecções e relações (multiplicidade na unidade), presente em todos os seres e não apenas nos espíritos ou almas imortais. Cf. *ibidem*, § 14. Se todas as mónadas têm percepções e apetites, só aquelas que têm memória se podem chamar almas (cf. *ibidem*, § 19): só as mónadas racionais têm a capacidade de se aperceberem das percepções, só elas têm reflexão e consciência. A última razão das coisas está na Substância Suprema, única, absolutamente perfeita, necessária e universal, que é Deus (cf. *ibidem*, § 38), da qual as criaturas recebem as suas perfeições, embora encerrando também imperfeições porque são incapazes de ser sem limites.

135 *PFAQ*, p. 426 [255].

136 *Ibidem*, p. 427 [255].

137 Alguns autores chamam a esta criação uma autonegação divina, em que Deus abre um espaço no Todo que ele é, negando-se parcialmente ou retirando-se momentaneamente, para criar o outro d'Ele. O mundo que surge deste humilde e amoroso retraimento de Si mesmo, a partir do espaço exterior que se constituiu, permanece em Deus enquanto Origem e enquanto Fim, porque na consumação Final Deus será tudo em todos e ocupará novamente esse espaço deixado livre para a criação, atingindo esta a sua Plenitude. Cf. José Roque Junges, *Ecologia e Criação*, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 43.

autonomia e determinação da realidade individual histórica[138] comprovada pelo progresso e desenvolvimento científicos. Uma evolução que é exigência do próprio conhecimento e do desenvolvimento da consciência humana e cuja consumação não significa a absorção da pluralidade na unidade, mas a eterna comunhão dos seres no ser.

Como descreve Cassirer acerca do problema da relação entre o uno e o múltiplo no âmbito da manifestação do espírito, antes de se elevar ao mundo científico da abstracção em que os próprios elementos sensíveis da percepção (cor, som, etc.) são já uma elaboração teórica do dado, a consciência vive nas criações míticas de um mundo que não é tanto de coisas e das suas propriedades, mas de potências e forças míticas, figuras demoníacas e divinas[139]. Neste sentido, Schelling afirma que para a consciência mítica a relação com a natureza e com o divino não é mediada por nenhuma ciência, por nenhuma doutrina e, por isso, não é uma relação ideal e livre, pelo que o próprio deus, adorado nessas representações, não é conhecido enquanto tal. Através da *irrealidade* da história dos deuses (politeísmo), a consciência eleva-se ao Uno-Absoluto e Eterno do *real* e verdadeiro Deus primordial que é fundamento de tudo. A teogonia ou história dos deuses, em que se constitui a mitologia, é considerada por este autor como um processo subjectivo, no qual se manifesta o devir real de Deus na consciência[140]. Realça Cassirer que este subjectivo processo teogónico, que ocorre na consciência e se manifesta na produção de representações e cujas causas são também forças em si teogónicas, revela em Schelling uma relação da consciência humana com Deus, que é *real* e não apenas *racional,* como era típico da filosofia anterior ao romantismo, a qual concebia o desenvolvimento religioso apenas no âmbito das representações e pensamentos: o conteúdo da teogonia não é apenas o das potências representadas, mas o das forças efectivas[141]. O mito é assim entendido como um momento necessário no

---

[138] É um dado da experiência que a realidade tem individuação e determinações, não se reduzindo a pura identidade, mas essa pluralidade dos seres onde existe o mal e o sofrimento é unificada pelo absoluto de Deus que garante o esforço para o bem, a harmonia e a beleza. Cf. *PFAQ*, p 427 [225-227].

[139] Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der simbolischen formen*, p. XI.

[140] Para este autor, o processo mitológico não tem apenas significação religiosa, mas sim universal e cuja evolução é condicionada pela progressiva consciência da natureza, do mundo e do eu. Na mitologia se prenuncia uma relação real e não apenas pensada, da consciência humana com Deus. Nela Deus passa de ser-em-si para a potência do ser exterior-a-si e desta para o completo ser-consigo. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* in *Ausgewählte Schriften*, band 5, p. 208.

[141] Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der simbolischen formen*, p. 13.

processo de autodesdobramento do espírito Uno-absoluto, possibilitando, nessa diferenciação, a evolução para o verdadeiro monoteísmo. Deve-se a esta procura de ressituar a relação com o divino para além do âmbito do pensamento intelectual e de situar o mito para além do conteúdo objectivamente palpável da necessidade psicológica, o apreço que José Marinho nutre por este autor[142]: a análise da consciência mítica implica procurar, não só, pelos seus fundamentos metafísico últimos e pelas suas causas psicológicas e histórico-sociais, mas sobretudo pela especificidade da sua produção espiritual[143].

Mas este idealismo transcendental de Schelling, segundo o qual toda a realidade cósmica particular denota uma determinada direcção que resulta de uma acção espiritual a partir de uma origem comum última, encerra o perigo de absorver as diferenças da particularidade concreta na unidade do Absoluto, tornando-as irreconhecíveis. O fascínio que este autor exerceu em Antero de Quental por possibilitar, no entender deste, dissolver o mecanicismo materialista no dinamismo vivo do espírito, é considerado por Leonardo Coimbra como uma cedência ao monismo idealista de Hegel e ao monismo naturalista, em que a pluralidade do Universo se dissolve na unidade do Absoluto[144], entendendo-se este, precisamente, no sentido latino (*absolutus*) de unidade em que se dissolvem as particularidades do que está cindido. Leonardo Coimbra acusa o *germanismo naturalista-idealista pós-kantiano*, em que se insere Schelling, de regressar a uma doutrina imanentista da substância, na procura de conciliar a realidade e a idealidade, a qual diz ser incompatível com os sólidos fundamentos deixados pelo criticismo kantiano[145]. Considera que este germanismo, sob a profunda influência de Espinosa, fundamenta o seu pensamento numa noção de unidade anterior

---

[142] Confessando conhecer a obra *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* pela tradução francesa de Aubier, José Marinho declara a sua afinidade com o pensamento deste autor: «Entre os pensadores com que reconheço mais afinidades no meu pensamento, Schelling é credor de gratidão. (…) Recomendo vivamente a sua leitura aos que pretendem libertar-se do humanismo humanitarista religioso ou filosófico.» (José Marinho, «Para uma nota [Schelling]», in *Obras de José Marinho*, Vol. IX, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 671.)

[143] Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der simbolischen formen*, p. 27.

[144] Cf. *PFAQ*, pp. 367- 370 [85-94]. Leonardo descreve a importância de Schelling em Antero para a superação, por um lado, de uma concepção racional abstracta do real e, por outro, de uma concepção materialista do mundo: «Com Goethe e Schelling, e com o esplendor das ciências naturais, Antero irá ver na natureza um processo de desenvolvimento e evolução que mais a aproxime dum ser vivo que da pobre vida duma Razão abstracta ou da morte duns apropositados arranjos mecânicos.» (*Ibidem*, p. 367 [86].)

[145] «É assim que Schelling mistura no fenómeno a realidade e a idealidade, aproximando-se de uma metafísica de abstracções, que lembra o seco e o húmido dos primitivos gregos.» (*Ibidem*, p. 372 [98].)

e final que é a fusão da ilusória diversidade plural, constituindo-se esta como um mal, que só pode ser superado pela reintegração nessa suprema realidade mais consciente e mais livre[146]. Neste sentido do monismo espinosiano, o grau da evolução a que chegou a humanidade, que tem no politeísmo da consciência mítica uma das suas etapas, seria o resultado da evolução da Substância determinando-se progressivamente no tempo pela evolução particular de cada homem. A evolução e finalidade do Todo, que as ciências naturais ignoram, mas que o idealismo justifica, realiza-se pela evolução dos seres que são determinações particulares do pensamento divino[147]. Na sua perspectiva, este movimento de progressiva espiritualização que se traduz no necessitarismo imanentista dos seres que se dissolvem na unidade do ser, encerra um inevitável panteísmo. Só a permanência da *relação* impede o abstracto absolutismo. Na perspectiva panteísta, os *eus* não se dirigem para o universal concreto da fraterna comunhão, mas para o universal abstracto da substância[148].

No entanto, como destaca Carlos Morujão, sem deixar de afirmar a concordância entre a tese de Espinosa acerca da presença de Deus em todas as coisas ou de todas as coisas em Deus e aquilo que a reflexão filosófico-teológica procura explicar, e sem abandonar a sobrevalorização da unidade, identidade e indiferença, o pensamento de Schelling, nomeadamente através da sua obra *Freiheitsschrift*, vai procurar justificar que essa identidade apresentada pela proposição de Espinosa encerra a radical diferença de expressar o devir de todas as coisas em Deus[149], e vai ter a preocupação de dar uma perspectiva mais positiva às realidades do finito, da separação, da cisão e do mal, procurando mostrar que o fatalismo e o necessitarismo não estão forçosamente associados ao panteísmo e que este não significa uma inevitável negação da individualidade[150].

---

146 Cf. *loc. cit.*

147 Cf. *ibidem*, p. 409 [180].

148 *Ibidem*, p. 361 [70].

149 Na afirmação de que a necessidade da essência é compatível com a liberdade, que não se restringe ao livre-arbítrio, Schelling descreve um Absoluto, que não é apenas idêntico a si mesmo, sem qualquer diferenciação interna, mas que é um absoluto em eterno devir, revelando-se enquanto tal, através das formas da singularidade e da finitude. A liberdade e autonomia das criaturas têm o seu eterno fundamento na imanência de Deus. É necessário que Deus se contemple a si mesmo e só pode fazê-lo nas coisas por si criadas, mas estas realidades parciais que resultam da separação e são necessárias para revelar a própria unidade, são consideradas por Schelling como corrupção e falsificação. Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände*, in *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*, ed. por K.F.A. Schelling, Stuutgart-Ausgsburg, Cotta Verlag, 1856-1861, VII, p. 413.

150 Cf. Carlos Morujão, *Schelling e o problema da individuação, 1792-1809*, Lisboa, INCM, 2004, pp. 367-369.

A superação do emanatismo de origem plotiniana e a compreensão do panteísmo como forma de explicar a relação entre a unidade do Absoluto ou Deus e a pluralidade do mundo por ele criado, bem como a resolução do maniqueísmo dualista acerca da questão do Bem e Mal como dois princípios de carácter antagónico, são alguns dos desafios à reflexão racional dos homens do idealismo alemão, anteriormente ilustrados em Schelling. Desafios esses que para a razão mística do pensamento primitivo não existiam e que vão acompanhando toda a obra de Leonardo Coimbra – aos quais regressaremos mais tarde, de forma recorrente – a propósito das suas críticas à razão formal abstracta e à solução de um Deus que é tudo e que necessariamente se conhece a si mesmo nas determinações da pluralidade em que se revela e que, de acordo com a lei da sua essência, encerra o nirvânico regresso à unidade do todo absoluto em que é, resolvendo, na perfeita identidade, a falsificabilidade e corruptibilidade da realidade diversa.

É ao arrepio deste monismo idealista que Leonardo Coimbra vai fundamentar o seu pensamento criacionista, aberto à verdade dinâmica e incomensurável do mistério do ser e da sua manifestação simbólica, cujo acesso exige a mediação cognitiva integral, proporcionada pela *razão experimental* e pela *metafísica moral*, conciliando o plural e transitório da experiência com a unidade e subsistência da razão e afirmando o teísmo como forma de salvaguardar a transcendência divina e a identidade pessoal[151]. Criticando Auguste Comte, por não ter percebido que, embora em recíproca dependência, é a consciência colectiva ou social que determina as categorias racionais[152], Leonardo apresenta a sua *razão experimental* construtiva, que procura a harmonia, a proporção e a justiça, precisamente na realidade social erguida por esse movimento cristão de interiorização ou libertadora apropriação individual da Lei divina e da consciência colectiva[153]. O criacionismo leonardino tem na razão mistérica ou no diálogo

---

[151] Cf. *PFAQ*, p. 422 [213-214]. Considerando que o plural puro não passaria do caos e que a pura unidade não passaria do vazio e absoluta ausência do Amor, Leonardo Coimbra apresenta a *Razão Experimental* como única forma de ultrapassar essa dicotomia: «Monismo e pluralismo são os dois extremos dum abraço, que, em fraternidade e convívio, só o Amor pode fechar.» (*Ibidem*, p. 423 [215].)

[152] «Unicamente Augusto Comte não viu as relações estreitas que existem entre o racional e o social, de modo que apresentou o segundo como um efeito do primeiro, o que é o regresso a um psicologismo por ele desmentido e refutado.» («Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 188.)

[153] «O mais profundo momento de interiorização foi o cristianismo. // Ele é um esforço para fazer sair do íntimo de cada liberdade amorosa a aceitação das relações que no exterior se tinham realizado.» (*Ibidem*, p. 184.)

da fé com a razão e com a ciência o seu principal instrumento hermenêutico e ordenador: «O movimento cristão de aprofundamento e interiorização fundiu-se com a própria vida da razão experimental e o mesmo espírito que o anima é o que corre sob a máscara, aparentemente diferente, da verdade científica»[154]. Ao contrário do vulgarmente aceite, a ciência não significa uma pressão exterior sobre as pessoas, as suas acções e pensamentos, mas é o próprio dinamismo experimental e relacional da vida na resposta de cada um às inquietações e interrogações acerca da realidade envolvente, num processo de tentativas e erros, correcções e adaptações mediante uma pulsação pensante que revela a passagem da Unidade e que é comum à experiência religiosa cristã[155], que tem como pressuposto a mínima e universal proporção e harmonia que toda a vida exige e que toda a verdadeira Tradição conserva[156].

O reconhecimento da individualidade e do valor da identidade pessoal é uma conquista das sociedades, que se expressa na progressiva divisão do trabalho e consequente diferenciação dos grupos e comunidades sociais. E durou até aos nossos dias o incompleto processo da conquista desta liberdade que substitui a Tirania pela Democracia, a vingança pela justiça, a razão lógica formal pela razão experimental construtiva, a velha eternidade imóvel pela imortalidade criadora de uma *consciência inventiva*[157]. As concepções mitológicas politeístas das sociedades cosmológicas das regiões da Mesopotâmia, do Antigo Egipto e da Grécia Antiga, apresentam o mistério da origem e a ordem social através dos relatos de luta primordial dos deuses, num registo de indiferenciação cósmica que anula a identidade do universal e do particular, do transcendente e do imanente, do eterno e do temporal, do divino e do humano, do céu e da terra, do espírito e da matéria. De forma diferente e à semelhança das outras religiões originárias da Época Axial, que desenvolveram o sentido da irredutível individualidade pessoal e da diferença entre a ordem transcendente e a

---

[154] *Ibidem*, p. 189.

[155] Explica Leonardo o que há de comum entre a religião cristã e a ciência: «Mas o espírito científico é o próprio espírito cristão de amor e comunicação, de experimental convívio de tudo o que existe e aprofundamento dessas comunicações, a ponto que aparecem como aceitações, florescências da nossa vida interior.» (*Ibidem*, p. 190.)

[156] Para Leonardo Coimbra a verdadeira Tradição dinamiza a abertura ao imenso da realidade e não opõe preconceitos ilegítimos que impedem o exercício fecundo e inventivo da razão experimental: «Eis o que entendo por Tradição: a continuidade desta razão experimental, desta atitude espiritual, viva, quente, sempre contactando mais vastas realidades pela aspiração dum renovado e melhorado querer. // Eis a Unidade que enlaça sem estrangular, que é harmonia concreta de todas as vozes, que é o próprio espírito da Liberdade, fazendo e refazendo as asas do seu crescimento.» (*Ibidem*, pp. 190-191.)

[157] Cf. *ibidem*, pp. 195-196.

mundana – expresso por Eric Voegelin em termos de transição da hermenêutica mítica para uma hermenêutica antropológica e noética –[158], a noção de mito da tradição Judaico-cristã (assente nas tradições orais patriarcais que viriam a emergir em Canaã -Livro do Génesis)[159]– rejeita, não apenas uma ordem social fundada na ausência de fronteiras entre o humano e o divino e na concepção do mundo como uma emanação da divindade, mas rejeita também a noção de deicídio primordial[160]. Ou seja, rejeita a noção de que o devir deste mundo seja consequência da cisão ou queda inicial no divino, posição que irá ser partilhada por Leonardo Coimbra, ao conceber a realidade criada, não como uma realidade inferior resultante dessa misteriosa queda ou cisão originária, à maneira de Sampaio Bruno, mas como superabundância da Actividade Criadora.

A partir da afirmação de um só Deus omnipotente, absoluto, autónomo, soberano, livre e transcendente, que criou o Universo por amor – cuja relação com o ser humano se dá de forma misteriosa, nos símbolos da nuvem, da sarça ardente ou dos acontecimentos naturais extraordinários, sem que o seu rosto alguma vez se veja, e depois, de forma espiritual, na inteligência e coração dos homens[161] – e no âmbito do progressivo esbatimento da razão mítica ancestral, o mistério cristão rejeita os rituais sagrados enquanto adjuvantes da própria ordem cósmica com o objectivo de influenciar o divino na ordenação do real, tal como aparecem em *Homero e Hesíodo* e no poema babilónico da criação de *Enuma Elish* ou, como observa Leonardo, tal como aparecem ainda nos primeiros sacrifícios da tradição judaica, com particular destaque para o sacrifício agrário do resgate pascal, em que a vítima para além de representar os campos também representava o sacrificante[162]. Nos relatos mais antigos do Antigo

---

[158] As novas religiões da Época Axial, revelando uma tensão entre o transcendente e o imanente, entram em ruptura com as sociedades cosmológicas, na medida em que introduzem um elemento antropológico no ordenamento das mesmas, pelo que a experiência da ordem para a sociedade já não é patenteada por uma interpretação não noética, no sentido de uma pura linguagem mítica, mas sim por consciências que procuram tornar-se explícitas a si próprias, o que implica um movimento de autocrítica e o reconhecimento da alteridade, qualquer que ela seja, sobre a qual não têm poder manipulador. Cf. Eric Voegelin, «The Consciousness of the Ground», in *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990, pp. 147-174.

[159] Cf. Robert Michaud, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, 1975, cap. I.

[160] 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*, p. 109.)

[161] Cf. *loc. cit.*

[162] «Outras vezes o sacrifício aparece como um resgate; na Páscoa resgatava-se a vida dos primogénitos pelo sangue do cordeiro pascal e libertava-se de perigo todo o povo hebreu.» (C, p. 251 [201].)

Testamento, o lugar do ritual sagrado ou sacrificial de criação, expiação, cura, súplica ou redenção, ainda tem uma função mediadora essencial nesse acto de invocação da acção divina[163], mas o cristianismo diluirá essa hegemonia e transfigurará o seu sentido, substituindo a concepção mágica e mítica presente nos rituais violentos dos sacrifícios associados ao templo como o único lugar de encontro com Deus, por um encontro pacífico com Deus no lugar do coração e na relação amorosa de comunhão e caridade. O sacrifício da Eucaristia apresenta-se como o acontecimento da celebração testemunhal comunitária desse encontro no Espírito, que pode ser realizado em qualquer lugar desde que haja um sacrificador ou sacerdote, assembleia ou sacrificantes e a vítima, que já não é um qualquer animal, mas a própria divindade, simbolizada no pão e no vinho e cuja presença se dá de forma espiritual sempre que duas ou três pessoas estiverem reunidos em seu nome[164]. O ritual ainda tem uma forma mítica, mas na sua essência já revela um significado relacional de alteridade que só a mediação do *logos* lhe poderia dar.

Assim, mediante a redução da amplitude do imobilismo da *razão mística* e da razão mítica, adversas às operações lógicas discursivas[165], em favor do carácter experimental e simbólico-conceptual da razão mistérica, para os teólogos do Novo Testamento e para a generalidade dos teólogos cristãos até aos dias de hoje – os quais foram aprofundando o diálogo com razão experimental evolutiva científica[166] –, o sentido do sagrado permanece como dimensão irredutível e inalienável do homem, mas numa outra ordem de relação, essencialmente simbólica e mistérica no sentido espiritual ou sacramental, pelo que a tradicional identificação entre a vida moral e a vida biológica, entre o pecado e a doença, a santidade e a cura, só tem expressão significativa no âmbito da

---

[163] Isolados do mundo profano, pelo poder mágico gerado, os participantes na cerimónia sacrificial, terão de cumprir uma série de rituais de saída do sacrifício: «No Levítico depois do sacrifício dum bode e da expedição para o deserto do outro bode carregando com os pecados do povo, o pontífice terá de se despir e lavar. (…) Na Grécia, depois dos sacrifícios expiatórios, os sacrificadores lavavam os vestidos num ribeiro ou numa fonte antes de entrarem na cidade ou em casa. // Estas práticas de saída do sacrifício subsistem na missa cristã. O padre depois da comunhão, lava o cálice e as mãos; e só depois a missa acaba, e ele pronuncia o: *Ite, missa est*.» (*Ibidem*, pp. 246-247 [197].)

[164] Sem que seja necessário, uma preparação prévia do sacrificador e do sacrificante (Cf. *ibidem*, p. 239 [191]) e sem que seja exigido santificar esse lugar e os instrumentos do sacrifício: «Para que o sacrifício comece, não basta a santificação do sacrificante e do sacrificador, é preciso santificar também o lugar e os instrumentos do sacrifício.» (*Ibidem*, p. 240 [191].)

[165] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Paris, PUF, 1947, p. 1.

[166] «A ciência, já noutro capítulo o mostrámos, é, com efeito, a grande actividade revolucionária que destrói as muralhas da Imobilidade.» (*PFAQ*, p. 418 [202].)

religiosidade popular e do pensamento religioso vulgar onde a razão afectiva associada à configuração mítica do real, que atribui a tudo o que acontece forças místicas e ocultas[167], ainda tem uma desproporcionada amplitude[168]. Leonardo Coimbra dá-se conta desta desproporcionalidade ao advertir que mesmo nos tempos modernos essa forma mítica de conceber a experiência religiosa e a relação existencial com Deus ainda está presente em algumas consciências religiosas católicas, atribuindo às doenças e à morte a directa fatalidade de causas sobrenaturais:

> Ora sob o ponto de vista religioso há identidade entre o pecado, a morte e a doença. O cumprimento dos rituais bíblicos é sancionado pela morte e por ataques de lepra. Mesmo nas consciências católicas modernas há confusão entre pecado, morte e doenças como consequências possíveis do pecado. Conhecemos uma mãe católica, que, cheia dum sincero prazer de ver feita justiça, disse simplesmente, ao saber do parto teratológico de uma inimiga: «bem feito; foi castigo de Deus pela sua língua danada».[169]

Esta realidade é ainda o resquício de uma época em que o predomínio da razão afectiva das sociedades cosmológicas configurava uma existência onde não havia a noção de história e autonomia das leis naturais, e o ser humano era entendido como uma parcela do cosmos, sem liberdade individual, numa interpretação mística da organização social que progressivamente viria a ser rejeitada pelas renovadas interpretações teológicas patriarcais, num processo longo de matizes variadas que só no cristianismo se viria a desenvolver de uma forma mais profunda com a conciliação entre a ordem racional, a ordem revelacional e o movimento de dessacralização associado à evolução do conhecimento científico da biologia, da física e da química.

---

[167] Como explica Lévy-Bruhl, ao contrário da nossa actividade mental actual quotidiana que reconhece o carácter provisório da nossa ignorância em relação às causas naturais e procura conhecer os acontecimentos, ordenando e racionalizando o real, para a mentalidade mística qualquer fenómeno era a manifestação de uma força oculta e invisível. Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, pp. 17-18.

[168] Ao contrário do Antigo Testamento em que as doenças eram concebidas, não como disfunção orgânica ou psíquica, mas como castigo divino pelo pecado cometido pelo próprio ou pelos seus pais, o Novo Testamento mostra-nos Jesus a curar os doentes e S. Paulo a afirmar que os deuses e os demónios que os antigos acreditavam ver em toda a parte não têm poder sobre os homens, porque há um só Deus do qual procedem todas as coisas (1 Cor 8, 56). Cf. Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003, pp. 28-31. O reconhecimento desta diferenciação irá progredindo e a teologia de hoje faz uma separação não só entre o mal físico e a acção divina, como também entre o poder de Deus e a cura das doenças.

[169] C, pp. 247-248 [198-199].

À semelhança de qualquer ordem cosmológica, na mentalidade dos povos da terra de Canaã, mito e história confundiam-se, pelo que, numa configuração de desconhecimento pela dimensão puramente física do real e de indiferença pelas causas segundas[170], a história terrena não era mais que a reprodução dos acontecimentos do mundo divino, que teriam acontecido nos tempos primordiais antes da criação do mundo, cabendo ao homem imitar e actualizar da melhor forma possível os arquétipos celestes preexistentes, o que era feito pelos rituais sagrados nos momentos mais significativos da vida social, como era o nascimento e a morte, a doença e a desgraça, o tempo das sementeiras e das colheitas onde se realizavam os sacrifícios agrários[171]. Considera Leonardo Coimbra que estes sacrifícios agrários, disseminando na terra a vida santificada da vítima, tinham como fim, não só resgatar as terras ao caos, para permitir trabalhá-las, mas também fazer renascer o seu princípio religioso de fertilidade, dessacralizar os campos para permitir colher as sementes e os frutos e conservar a vida desses campos após as colheitas[172].

---

170 Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 45. Nesta perspectiva o mundo visível está absolutamente dependente das forças do mundo oculto, pelo que os presságios, os sacrifícios divinatórios e os rituais mágicos são formas de invocar e actualizar ou aplacar essas forças: «De là, l'habitude de négliger ce que nous apelons les causes secondes, et de porter toute leur attention sur la cause mystique, seule vraiment efficiente. Un homme succombbe à une maladie organique, à la piqûre d'un serpent, il est écrasé par la chute d'un arbre, devoré par un tigre ou un crocodile:, qui l'a tué. S'il a péri, c'est sans doute qu'un sorcier l'avait «condamné» (*doomed*) et «livré». L'arbre, l'animal homicides n'on été que des instruments. (…) Pour des esprits aussi orienté, il n'y a pas de fait purement physique.» (*Ibidem*, p. 511.)

171 A função dos mitos cosmogónicos era pois tornar presente o poder divino nas mais diversas circunstâncias da vida familiar ou social. Por exemplo, quando uma mulher se prestava para dar à luz, alguém lia perto dela a narração da formação dos primeiros seres humanos. Pela magia das palavras míticas e pelos gestos rituais que as acompanhavam, o poder criador manifestado pela primeira vez no nascimento do primeiro homem, era de novo actualizado e tornado presente. Todos os acontecimentos pequenos e grandes da vida, como por exemplo, as sementeiras, a construção de cidades ou a sagração de reis eram ocasião de liturgias semelhantes, as quais pretendiam ser adjuvantes da própria ordem cósmica. Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 37-38. Por esta razão os mitos não relatam apenas a origem do mundo e das suas criaturas, mas também todos os acontecimentos primordiais que viriam a determinar aquilo que o homem é no presente. Ao constituir-se como manifestação dos poderes sagrados dos seres sobrenaturais, o mito torna-se o modelo exemplar de todas as actividades humanas importantes e para todos os seus comportamentos. Cf. *ibidem*, p. 15.

172 «Há nos campos um princípio religioso que dorme durante o Inverno, desperta na primavera, que se manifesta nas searas e as torna, por isso, inabordáveis. Às vezes esse princípio é o guarda das terras, possui-as e, por essa possessão, são as terras santificadas. // É preciso eliminá-lo para poder fazer as colheitas; mas, como ele é a vida dos campos, é preciso também o seu renascimento e fixação nas terras de que ele é a fertilidade.» (C, p. 250 [200].)

Embora nestes sacrifícios se dê a fusão entre o deus e a vítima, verifica-se que o processo de personificação só se vai desenvolvendo com a substituição da vítima vegetal por uma vítima animal, aparecendo a vítima permanentemente como deus e realizando-se o próprio sacrifício do deus: «No cristianismo a figura do cordeiro pascal, vítima anual dum sacrifício agrário ou pastoril, persistiu; e, ainda hoje, designa o deus»[173]. Acrescenta o autor que o trabalho da actividade mítica sobre o sacrifício viria a consolidar esta noção do sacrifício do deus como acontece na festa dórica de Karneia, na lenda assíria da Adapa, no mito de Osíris, na mitologia grega das deusas enforcadas ou na mitologia de origem babilónica do combate primordial, forma mitológica de um sacrifício, que ao retratar a vitória de um novo deus sobre um mais antigo, se constitui num rito de primavera, que procura explicar e actualizar a origem do mundo[174]: «O sacrifício dá origem aos deuses, e, é pelo sacrifício que eles se conservam. Um passo mais e o sacrifício vai explicar a própria origem do mundo. Assim acontece na cosmogonia assíria em que o sangue de Tiamat vencido dá nascimento aos seres»[175].

Mas estas comunidades de Canaã começam a reconhecer a existência de uma relação íntima entre o agir humano e o resultado favorável ou desfavorável da sua acção, vendo na origem da sua história, não acontecimentos míticos realizados pelos deuses no tempo primordial, mas factos realizados por homens, como Abraão, Isaac, Jacob e Israel. A relação com o divino passa pela mediação de alguns homens que, através da escuta da voz do único Deus do Universo, conduzem o seu povo para a salvação, a qual poderá ser conquistada mediante a realização de sacrifícios e o cumprimento de determinadas regras sociais e preceitos morais. Neste sentido, a linguagem mito-poética de Génesis 2-11, fixada pela *tradição Javista* – que pretendia actualizar o poder divino que age no mundo desde a criação, sem deixar de usar as categorias e formas de pensamento estabelecidas – encerra já uma certa desmitificação e um certo sentido de autonomia e liberdade de pensamento em relação às convenções

---

[173] *Ibidem*, p. 253 [203]. Leonardo dá um outro exemplo em que o deus do sacrifício mítico sofre o sacrifício real: «A religião mexicana oferece um exemplo interessante da identidade da vítima e do deus. Na festa de Huitzilopochtli a própria estátua do deus feita de pasta de acelga, amassada com sangue humano, era feita em pedaços, dividida pelos fiéis e comida. // A vítima aqui é o próprio deus. Repetindo o sacrifício periodicamente, o deus terá uma série de paixões e ressurreições.» (*Ibidem*, p. 255 [204].)

[174] «Muitas vezes o mito contava a morte do fundador ou primeiro sacerdote do culto. // Outras vezes conta a morte de um monstro ou outro deus que o primeiro combate, tal o combate do S. Jorge vencedor do Dadjdjal, os trabalhos de Hércules, do babilónio Marduk, etc.» (*Ibidem*, p. 254 [204].)

[175] *Ibidem*, p. 255 [204-205].

sociais colectivas adoptadas na região do Crescente Fértil[176]. Ao transformar os mitos conhecidos em narrações monoteístas e ao apelar para a importância da decisão e responsabilidade das acções humanas na construção da história da Aliança, esta narrativa denota a reciprocidade de acção entre o social e o pessoal na realização do progresso racional, concebendo o determinismo sociológico como um mero grau na escala da liberdade que só se consuma na realidade da pessoa[177].

Podemos continuar a ilustrar o processo dialéctico da liberdade, apresentado por Leonardo Coimbra com base na configuração do real realizada pela razão mística a partir da identificação do esquema sacrificial e da análise da sua evolução de sentido, de uma acção essencialmente mágica para uma acção essencialmente simbólica e espiritual[178], acrescentando que esta desmitificação e autonomia em relação ao estabelecido viria a acentuar-se com a interpretação do mistério divino realizada pelos teólogos da *tradição Sacerdotal*, que ao tempo do exílio na Babilónia, procuram levar a esperança ao povo de Iahweh, explicando como era possível permanecer fiel ao Deus dos pais, mesmo sem templo e sem os sacrifícios litúrgicos[179]. De forma hermeneuticamente criativa e autónoma, reinventando o preestabelecido na consciência colectiva, os teólogos do exílio resolvem este problema redigindo uma história das origens do Universo e da humanidade[180] que apresenta a relação com o divino através da mediação da Palavra e não através das celebrações rituais à maneira das procissões assírias

---

176 «A pessoa é autónoma e livre, porque, em frente da realidade social, não se limita a sofrer, mas reage e cria.» (*Ibidem*, p. 261 [209].)

177 Para Leonardo Coimbra a história resulta da interacção entre a criação individual pessoal e a assimilação das formas sociais de pensamento: «Se as sociedades resultam duma assimilação e modificação das realidades sociais pelas pessoas, será um erro cousista definir a história por factores exclusivos, como o faz o materialismo histórico. As representações colectivas e as representações pessoais, em reciprocidade de acção, realizam o progresso.» (*Loc. cit.*)

178 Acompanhamos a abordagem de Leonardo Coimbra ao tema do sacrifício no âmbito da configuração mítica do real, estabelecida pela actividade da razão mística ou afectiva, identificando, por comparação com o sacrifício judaico-cristão a sua evolução de sentido, por via de uma progressiva autonomização e libertação do pensamento: «Uma teoria do sacrifício é o que se procura sob uma massa enorme de documentação, a mais diferente e longínqua. O processo seguido consiste em procurar, pela comparação de diferentes fenómenos religiosos, um vago esquema do que seja o sistema sacrificial. Achado esse esquema, mostrar que o seu espírito se adapta às diferentes conjunturas, escolhendo sistemas especiais, onde a comparação histórica demonstre existirem todos modos, noutros desligados.» (*Ibidem*, p. 256 [205-206].)

179 Cf. Robert Michaud, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, cap. III.

180 Cf. Gn 1-11.

e babilónicas, que anualmente procuravam reactualizar o combate cósmico da vitória sobre o caos primordial[181].

De facto, a partir desta intuição da religião judaica, o desenvolvimento do cristianismo consolidou-se através da comunicação da Palavra da Sagrada Escritura e da constituição de uma metafísica cristã que, atenta à vida da experiência, procurou salvaguardar o sentido mistérico do Absoluto e da Transcendência, na preocupação constante de eliminar todo e qualquer vestígio de antropomorfismo e de evitar os percursos subjectivistas do racionalismo fechado, numa dinâmica de progressiva acentuação da primordial importância da questão hermenêutica e da exegese, pelo que como refere Chenu, as palavras de Deus expressas em linguagem humana, encontrarão a sua inteligibilidade através da interpretação das figuras e dos géneros literários dessa linguagem utilizada[182].

No entanto, o acordo social do novo paradigma hermenêutico, como acontece em qualquer época do desenvolvimento humano, não é absoluto, não sendo reconhecido de forma universal, em toda as suas expressões, por todos os pensadores e crentes, cujo nível interior de autotranscendência cognitiva e moral também é muito diversificado, e embora vá perdendo expressão, à medida que se desenvolve a dinâmica da organização lógica da Razão nas formas de secularidade e dessacralidade cristã e à medida que se aproxima a revolução da ciência experimental da Renascença e da Modernidade, a acção da *Razão mística* herdada pelo Judaísmo da cultura cosmológica em que nasceu, foi tendo sempre alguma expressão ao longo dos séculos, denotando, por um lado, a complexidade da reflexão acerca das questões últimas, e por outro lado, a dificuldade em conciliar o discurso acerca da realidade experimental transitória com o discurso da realidade ideal eterna e misteriosa.

O *mistério* que sai do fundo da alma começa por apresentar os contornos da puerilidade mítica que só o exercício da reflexão filosófico-teológica pode elevar até à adulta consciência do insondável Mistério da Origem, que já não é um ídolo ou uma entidade manipuladora e antropomórfica, nem é uma projecção abstracta da nossa reflexão, mas se desvela como uma Presença espiritual no mais íntimo de nós. A este propósito e a título ilustrativo, recordemos mais uma

---

[181] Cf. Pressupondo uma íntima unidade entre todas as obras e formas da ordem biológica, psicológica e temporal, o Homem destas sociedades tradicionais, através da leitura e ritualização do mito cosmogónico, invoca as forças divinas originais da criação, reactualizando o poder criador em situações tão diversas como o nascimento de um filho, uma batalha militar, uma doença, o momento da morte, ou o restabelecimento da ordem ameaçada pelos sismos e pelas inundações, como típico na região do Crescente Fértil. Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, cap. II.

[182] Cf. M. D. Chenu, *La Théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 16.

vez como ainda está presente no pensamento de filósofos e teólogos cristãos dos alvores da modernidade, como é o caso do Padre António Vieira, essa profética hermenêutica de raiz mítica e literal[183], que Leonardo Coimbra tanto vai criticando nos homens cristãos católicos, que presos à imobilidade de uma razão cousificante e resistente ao imponderável da experiência, não reconhecem a diferença qualitativa entre os planos divino e humano, ou pelo menos não a reconhecem nos termos em que os pensamentos de St.º Agostinho e S. Tomás de Aquino foram estabelecendo.

Para estes doutores da Igreja, a relação entre essas ordens distintas de ser, exige uma comunicação que deve ser estabelecida de forma analógica e espiritual, e já não através dos rituais místicos ou operações mágicas de coadjuvância da ordem cósmica e da ordem social, tal como aqueles que são descritos por Lévy-Bruhl a propósito da caça e da pesca[184], da guerra e da regularização da ordem natural, do mal, do nascimento e da morte[185], bem como das práticas adivinhatórias, sonhos e presságios[186]. A tradição milenarista da hermenêutica barroca cristã, onde se insere o pensamento do Pe. António Vieira, usa muitos dos métodos desta *Razão mística*, herdados da literatura bíblica profética e apocalíptica que tinham na adivinhação sobrenatural – como os sonhos, a observação dos sinais do Céu e os oráculos

---

[183] Os movimentos milenaristas e escatológicos, que tinham desaparecido durante o período da patrística, em que a Igreja aceita o mundo tal como ele é, ressurgem depois do séc. XI, anunciando a restauração do Paraíso na Terra após um período de cataclismos terríveis. Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 88.

[184] No quadro destas representações colectivas primitivas para o sucesso da caça e da pesca não era suficiente o dado objectivo de haver animais e peixes em determinado lugar: «D'autres conditions sont requises. Si elles ne sont pas remplies, les moyens employés manqueront le but, quelle que soit l'adresse du chasseur et du pêcheur. Ces moyens doivent posséder une vertu magique, être revêtu, pour ainsi dire, par des opérations spéciales, d'une force mystique, exactement comme, dans la perception, les éléments objectifs son enveloppés dans un complexus mystique. Faute de ces operations magiques, le chasseur ou le pêcheur le plus expérimenté ne rencontrera ni gibier ni poisson.» (Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, pp. 262-263.) Usando o mesmo carácter místico destas representações colectivas regidas pela lei da participação, por exemplo, ainda hoje é uma prática comum em algumas comunidades cristãs a realizações de procissões para suplicar a Deus chuva, em épocas de seca.

[185] Concebida como um acontecimento sobrenatural fazem-se práticas adivinhatórias para descobrir o autor responsável pela morte: «La mort, comme la maladie, est la conséquence directe de l'influence d'un esprit.» (*Ibidem*, p. 322.)

[186] Todos os fenómenos insólitos são considerados como sinais de uma desgraça futura: «C'est donc que nous faussons ces représentations collectives en les interprétant par la loi de causalité, qui implique un ordre temporal invariable et irréversible entre la cause-antécédent et l'effet-conséquent. En fait, ces représentations obéissent à la loi de participation, loi constitutive de la mentalité prélogique. C'est une liasion mystique, irréductible à une analyse logique, qui unit le phénomène insolite à la disgrace don't il est le signe.» (*Ibidem*, pp. 335-336.)

–[187] e na linguagem mítica e alegórica, a forma mais admirável de comunicar a revelação de Deus e de interpretar os acontecimentos do mundo. E como diz António Quadros, mais situado no necessitarismo do tempo mítico pagão, em que os futuros surgem predeterminados, do que na imponderável liberdade do mistérico tempo judeo-cristão[188], António Vieira, inspirado na literatura visionária milenarista do Apocalipse, que apresentava os decretos da providência divina acerca da história do fim do mundo, defende que, à semelhança do que acontecera em outras revelações importantes, com Abraão, Moisés, Daniel e S. Paulo, o plano da providência divina acerca da *história do futuro* também não é desvelado publicamente às multidões, mas na experiência solitária do desterro[189], e reconhecendo-se como um desses solitários ascetas do espírito, fundamentado na visão de fé acerca da redenção cristã e na visão esotérica e messiânica da tradição onírico-profética portuguesa[190], insere os acontecimentos mais relevantes d**a** missão política e religiosa de Portugal na obra divina da salvação do Mundo[191].

A partir da profecia de Isaías, segundo a qual, no fim dos tempos, depois da terra ser devastada, os seus habitantes reduzidos a um pequeno número e a sua pena expiada[192], se daria a conversão universal a Cristo**,** restaurando

---

187 Usando a mesma técnica dos astrólogos babilónicos e dos profetas bíblicos, que através da observação das estrelas prognosticavam o futuro das pessoas e das cidades, (cf. Is 47,13), também António Vieira via nos fenómenos da natureza, como os cometas, o aviso de Deus para que os homens deixassem de pecar e se convertessem à fé cristã. Cf. António Vieira, «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baia», in *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VII, Lisboa, 1953, p. 34. Podemos verificar que as narrativas do profetismo bíblico escatológico que anunciam a vinda do Messias e a glória eterna da Parusia, usam um simbolismo mítico, comum a todas a religiões da época, assente na convicção de que os deuses velam pelos homens e predizem o seu futuro. Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 26.

188 Cf. Quadros, António, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, p. 356.

189 «E assim finalmente, S. João, estando só, viu no seu desterro, a ilha de Patmos, os mistérios do Apocalipse, e neles toda a história do futuro até ao fim do mundo.» (António Vieira, «Sermão Décimo Sétimo [do Rosário]», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, tomo XI, p. 409.)

190 Que vai do milagre de Ourique às trovas de Bandarra. Cf. *idem*, «Defesa do Livro intitulado "Quinto Império", que é a apologia do livro "Clavis Prophetarum"…», in *Obras Escolhidas*, pp. 101-102.

191 Cf. *idem*, *História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 197. Convicto de que a nação portuguesa, após a libertação do domínio de Castela, tem uma missão relevante no plano salvífico da Providência divina – através de uma vitória sobre o império Turco e da instauração do Quinto Império que levaria à conversão de todos os povos à fé de Cristo –, António Vieira afirma que isso já estaria profetizado no texto de Isaías 18,1-2, referindo-se este às gentes que se converteram à fé através dos pregadores portugueses, nomeadamente as gentes do Brasil. Cf. *ibidem*, p. 211.

192 Cf. Is 24, 6.

no Mundo a excelência primordial do estado edénico do «Paraíso terreal»[193], António Vieira vai antecipar, de forma real e não metafórica[194], para o fim do mundo (apontando datas concretas de consumação desse reino), por via decisiva da acção missionária dos portugueses, a realidade escatológica perfeita do Paraíso Celestial (Império Espiritual de Cristo) ou regresso à Unidade Matricial da Origem divina. Unidade primigénia esta de que nos fala Leonardo Coimbra, não em termos de discurso mítico milenarista, que anuncia uma nova criação pela instauração na terra da *Idade de Ouro*[195], mas em termos de transcendente consumação escatológica. Através de categorias mistéricas metafísicas, Leonardo descreve a unidade da Origem como plena Vida de Amor em Deus, em que culmina o processo de espiritualização do Universo, num tempo kairológico de eterna transcendência que integra e transfigura o tempo cronológico sem se confundir com ele. A configuração mítica da realidade subjacente à literal e apocalíptica hermenêutica bíblica vieirina está bem patente na intenção do autor em associar ao fim do mundo a descrição do Evangelho de São Mateus acerca da destruição de Jerusalém e, sobretudo, na preocupação em justificar, perante as ciências matemáticas da época, o sentido desta passagem evangélica que, no seu entender, anunciava para o Dia do Juízo a queda no Mundo de todas as estrelas do Céu, explicando que isso só era possível porque, embora enquanto levantadas no céu, as estrelas ocupassem grandes espaços, enquanto caídas, não tinham a mesma medida e cabiam perfeitamente na Terra[196].

---

[193] Cf. António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real, no Ano de 1651», in *Sermões*, vol. I, tomo III, p. 40.

[194] Como descreve nos sermões do primeiro Domingo do Advento, pregados na Capela Real em 1650 e 1652, reafirmando não tratar-se de uma realidade metafórica mas verdadeira, fruto da acção milagrosa de Deus, António Vieira através de uma linguagem mítica, apresenta o fim do mundo como resultado de um assombroso eclipse e um dilúvio de fogo que acabará com todos os homens e todas as suas obras de ambição, inaugurando o Dia do Juízo Final em que Deus pela última vinda de seu filho, determina a salvação e condenação eternas dos homens. (Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *Sermões*, vol. I, tomo I, p. 40.)

[195] Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 10.

[196] Distante da exegese histórico-crítica contemporânea que identifica os géneros literários e o contexto histórico-cultural em que os diferentes textos foram escritos, Vieira vê-se obrigado a apresentar explicações retóricas para as incongruências entre as teses que encontrava e o desenvolvimento científico da época: «Uma das cousas notáveis que diz Cristo do Dia do Juízo é que cairão as estrelas do céu: *Stellae cadent de coelo*. Se dermos vista aos matemáticos, hão-de achar grande dificuldade neste texto (eu lhes darei a razão natural dele quando ma peçam). Todas as estrelas, menos duas, são maiores que a Terra, e algumas há que são quarenta, oitenta, e cento e dez vezes maiores. Pois se as estrelas são maiores que a Terra, como hão-de cair e caber cá em baixo? (….) Agora que estão levantadas ocupam grandes espaços do céu: como estiverem caídas, hão-de caber em poucos palmos da Terra.» (António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga de Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *Sermões*, vol. I, tomo I, p. 48.)

O progressivo reconhecimento da transcendência divina em relação à criação e da correspondente noção de liberdade absoluta de Deus e de autonomia do ser humano – incompatíveis com a tradicional dinâmica de sacralização do real ou divinização das forças da natureza e das estruturas sociais e políticas, como era típico do panteísmo e politeísmo arcaicos das sociedades cosmológicas –[197], vem dar um novo sentido à importante função social do sacrifício que, como tão bem descreve Leonardo Coimbra, tem por fim estabelecer a comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano[198], numa paradoxal relação simbólica e analógica entre a íntima comunhão e a separação, a imanência e a transcendência, numa dinâmica metafísica da liberdade que é incompatível com qualquer forma de pensamento que enclausure a realidade no necessário determinismo panteísta ou naturalista[199].

Trata-se de uma noção de sacrifício que, sendo ainda determinada pelo plano das forças sociais externas, como refere o filósofo português, já encerra uma elaboração que se desenvolve no sentido da verdadeira libertação e elevação ao interior mundo sagrado, a qual só se realiza ao nível espiritual da consciência moral[200], o que implica um recentramento da pessoa sobre si mesma, num movimento de libertação psicológica que se dá pela «elevação acima do ritmo colectivo»[201]. Neste sentido, podemos verificar que a narrativa bíblica de Génesis 2,4b – 3, 24 – a qual se insere no âmbito da actividade mítica que está muito para além do sacrifício[202] – é apresentada como uma novidade em relação à narrativa babilónica de *Enuma Elish*, na medida em que a criação

---

197 Cf. João Duque, *O Excesso do Dom*, Lisboa, Alcalá, 2004, pp. 332-333.

198 «Desde os mais pobres sacrifícios até ao sacrifício de deus há sempre uma continuidade, que é um laço interno. Em todos os sacrifícios se faz uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por meio de uma vítima que é destruída durante a cerimónia. Desde os sacrifícios de simples eliminação dum pecado até à comunhão católica, permanece esse laço de unidade interna.» (C, p. 256 [205].)

199 Cf. *PFAQ*, pp. 428-429 [228-233].

200 Considerando a teoria do sacrifício no âmbito da sociologia, vendo-a como motivo interpretativo e de progresso dialéctico, Leonardo Coimbra considera que «Essas forças superiores, que o sacrifício orienta e canaliza, são as forças sociais.» (C, p. 257 [206].)

201 Identificando a obrigatoriedade como a especificidade das forças sociais, Leonardo Coimbra considera que a libertação psicológica «[…] é um destaque de personalidade incompatível com o aparecimento histórico do sacrifício e logicamente incompatível com a primitiva amoralidade do mundo sagrado.» (*Ibidem*, p. 258 [207].)

202 Ao falar da evolução sociológica do sacrifício, onde intervém a actividade mítica, Leonardo afirma que «Certamente que nessa altura já fenómenos de ordem psicológica têm vindo complicar, e a actividade mítica é mais vasta que a que possa sair do sacrifício. Ainda nesta altura serão fenómenos colectivos, mas mais elaborados e com presença de actividades psicológicas profundas.» (*Ibidem*, p. 258 [207].)

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. Nesta perspectiva, os homens não são culpados, mas vítimas de uma geração realizada a partir dos restos dos deuses maus, sendo a vida uma tragédia em que o homem sofredor se revolta contra o seu destino[203]. Ao contrário, na perspectiva da narrativa bíblica, o Deus do Génesis não está em devir, não está em teogonia e, por isso, à semelhança do que acontece com o mundo e os seus outros seres, não gera o homem por necessidade a partir da sua substância, mas cria-o por graça e liberdade, responsabilizando-o pelo seu destino e pelas suas acções[204].

Esta interpretação, fundamentada num recentramento antropológico de reconhecimento da alteridade dos seres e numa maior elaboração de ordem psicológica, que está na origem da sacramentalização do ritual do sacrifício, encerra o desenvolvimento de uma consciência que ao nível existencial vai situando a relação com Deus no plano espiritual e moral[205], e não de forma cousificada, confundindo Deus com a realidade material. Como, por exemplo, explica Robert Lenoble, o que distingue a consciência mágica da consciência filosófica e da consciência científica, é que a primeira ainda está presa a um profundo sentimento de íntima comunhão e intercausalidade com todos os seres, não aceitando a alteridade da ordem divina e da ordem natural do mundo: as vontades dos homens e das coisas entrecruzam-se num plano de sobredeterminismo, em que a necessidade moral se estende simultaneamente aos homens e às coisas[206]. Um reconhecimento da alteridade do mundo e de Deus e da diferenciação entre a ordem moral e a ordem natural que já está presente na tradição bíblica, embora

---

[203] Cf. Joaquim Carreira das Neves, *A Bíblia, o livro dos livros I*, Braga, Editorial Franciscana, 2007, pp. 142-143.

[204] Cf. António Couto, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 227.

[205] «Não há possível libertação psicológica sem consciência moral.» (C, p. 258 [206].)

[206] Robert Lenoble descreve que também o mágico procura a causalidade das coisas, mas que se trata de uma causalidade que não regula apenas as relações dos fenómenos entre si, mas também as relações dos fenómenos com os homens e dos homens uns com outros: «Au sein d'une Nature possédant vie et conscience, les volontés dês homes et celles dês choses s'entrecroissent en un réseau inextricable. Une petite fille observée par Piaget jette dês cailloux dans une pièce d'eau pour fair pousser des nénuphars; les sorciers produissent la pluie ou dissepent les nuages par la force de leur volonté.» (Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Éditions Albin Michel, 1969, p. 48.)

durante a História se tenha desvanecido muitas vezes: se nos mitos mesopotâmicos a queda tem uma natureza ontológica, o sentido do pecado original e da expulsão do Paraíso da narrativa bíblica, tem uma dimensão relacional e moral, explicitando as consequências pessoais e sociais de uma vida que possa não estar em comunhão com o Deus da Vida, do Amor e da Verdade[207].

Assim, ao contrário das sociedades cosmológicas que procedem à plasmação corporal da imaginação mítica através de operações mágicas e teúrgicas, em que o oficiante do rito, não só invoca, como domina as potências do todo com vista à cura das doenças e à protecção dos infortúnios[208] e em que os sinais e gestos revestem a forma dos deuses, anulando a distinção entre a representação e a presentificação[209], nos mistérios e sacrifícios criadores e redentores judaico-cristãos[210] esse processo é mediado pela Palavra e é realizado pelo Espírito, sem anular a analógica diferenciação entre a matéria e o espírito, o imanente e o transcendente. Um processo já concretizado em Jesus Cristo, Deus feito homem, e por Ele, a concretizar em cada homem crente na escatologia. O percurso de progressiva desmitificação inerente à experiência religiosa cristã encerra o reconhecimento da diferença entre Deus, o Homem e o Mundo, e ao mesmo tempo, a afirmação de que a realidade transcendente é imanente ao coração e à consciência humana e não à natureza[211], sendo a sua caracterização

---

[207] Nos mitos primordiais considerava-se a relação directa dos homens com os deuses numa totalidade experiencial, enquanto que na narrativa do Paraíso Terrestre Perdido da tradição mítico-religiosa judaico-cristã, não há referência aos deuses, mas sim à memória da originária relação entre o homem e Deus e à ruptura dessa relação. Cf. António Braz Teixeira, «A teoria do mito no pensamento de José Marinho», in Maria José Cantista e Maria Celeste Natário (Coord.), *Repensar José Marinho*, Porto, Campo das Letras, 2005, p. 36.

[208] Nestas sociedades é comum o recurso à recitação do mito cosmogónico – que se refere à criação do mundo e que se torna modelo exemplar de toda a espécie de criação – no leito do doente para que numa recriação mágica o doente se torne contemporâneo da Criação do Mundo, e mergulhando nessa plenitude primordial, se deixe penetrar por essas forças que *in illo tempore* tornaram possível a vida. Cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality*, New York, Harper & Row, 1975, cap. II.

[209] Paulo Borges, «Imaginário e Mitologia», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (coord.), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 61. O que para Vicente Ferreira da Silva significa, que o mito, superior à mitologia, é «a dramaturgia do Ser», isto é, presença real e efectiva dos deuses e da acção divina. Cf. *ibidem*, p. 62.

[210] «O sacrifício redentor de deus perpetua-se na missa.» (C, p. 255 [205].)

[211] Como refere a este propósito Delfim Santos, a experiência da fé, concebida pelas religiões ilustradas que recorrem à mediação do *logos*, embora não abdique da dimensão simbólica ritual para permitir o conhecimento das *palavras de vida eterna*, exige uma flexão para o santuário da consciência ou da interiorização espiritual «onde, como refracção luminosa, o sentimento profundo, subjectivo, espiritual, da realidade interior activa da "vida eterna das palavras" permite concluir como o Apóstolo: não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim.» (Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, p. 7.)

de suprema beleza, verdade, rectidão e bondade, possibilitada pela introdução da concepção de uma relação pessoal espiritualizada, no sentido em que, como realça Leonardo Coimbra, invocando a revelação cristã, Deus é espírito e em espírito e verdade é que deve ser adorado[212].

Mas para o pensador português este processo de progressiva libertação do pensamento e reconhecimento da consciência moral situa-se sempre na irredutível estrutura das forças sociais onde os indivíduos se inserem: é assim no processo global da evolução do pensamento da humanidade e é assim no processo pessoal da evolução psicológica e cognitiva de qualquer pessoa, em cada época, em que a relação entre o sentido de pertença e adesão e o sentido de individual compreensão e inovação, se desenvolve num movimento dialéctico ascendente e ampliativo, que sem cousar nenhum dos seus momentos, a todos integra, criando uma realidade cada vez mais rica. Na repetição de certos aspectos essenciais do saber acumulado, as diversas épocas históricas dão-nos diferentes formas de pensar, consoante a identidade da razão e a variação contínua da experiência[213].

Neste sentido, embora os fenómenos de magia da actividade sacrificial e mítica possam ter uma melhor compreensão no plano da reflexão psicológica, pertencerão sempre à realidade social, podendo ser considerados como um primeiro despertar da crença em forças superiores ocultas[214], impondo-se aos indivíduos através do testemunho, da imitação e da obrigatoriedade[215]. O mesmo se aplica à generalidade dos fenómenos determinados pelo carácter afectivo da *razão mística*. Quer isto dizer que a dimensão sociológica é irredutível no processo do progresso dialéctico do pensamento, na medida em que o pensamento só pode sobressair a partir de uma primeira fixação em moldes colectivos, «pois que uma consciência individual não teria criado a linguagem e os sinais que dão vida ao pensamento»[216].

Na certeza de que a vida social assenta no acordo de vontades que está para além da obediência por instinto e por medo a um *sagrado social*, Leonardo

---

[212] Cf. «O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 461.

[213] Cf. *PFAQ*, p. 338 [17].

[214] *C*, p. 258 [207].

[215] «E não se diga que as forças sociais são de ordem moral, porque é iludir a nossa argumentação. O primeiro carácter das forças sociais é a sua obrigatoriedade. Obrigam e o indivíduo obedece, sentindo um poder transcendente pela força, mas tão imanente que é quase sensível, é quase instinto.» (*Loc. cit.*)

[216] «As formas do pensamento, as categorias fundamentais, seriam impossíveis sem o pensamento colectivo. Essas formas eram precisas para que o pensamento se libertasse do fluxo a que o condenaria um subjectivismo cinestésico.» (*Ibidem*, p. 259 [208].)

Coimbra considera que subjacente ao carácter estático e sagrado do fenómeno social existe um dinâmico progresso resultante da inserção inventiva das consciências livres, evoluindo assim, o próprio acordo social, de uma concepção estática do real, por via da *Razão mística* e absolutista, para uma concepção dinâmica e evolutiva, por via da Razão relativista e experimental, nos termos em que é desenvolvida pela ciência actual[217] e nos termos em que a filosofia, enquanto órgão de maior proximidade política e mais directa acção social, torna assimilável por toda a comunidade esses elementos da ciência e da arte[218].

---

[217] «Ao *sagrado* transcendente, absoluto e imutável, das sociedades primitivas e das fórmulas religiosas, vai-se opondo o *sagrado* do acordo livre, como à Razão mística se vai substituindo a Razão lógica, sistema de relações formais apriorísticas, e a esta a Razão experimental de categorias móveis e evolutivas como a própria vida do conhecimento.» (*RE*, p. 32. [34-35].)

[218] «É, com efeito, necessário que um dado científico se *humanize*, generalizando-se pelo pensamento filosófico, e se *humanize*, generalizando-se pelo universalismo estético da Beleza, para adquirir a força da vida real, suficiente a actualizá-lo na vida social.» (*Ibidem*, p. 35 [39].)

Capítulo 3

Da razão formal abstracta à razão experimental

A superação do formalismo conceptualista, que reduz a experiência ao fenómeno ilusório e aparente, e do empirismo positivista, que reduz a realidade à matéria.

3.1. A correlação entre a razão e a experiência na progressiva ascensão para a harmonia do *idêntico* e do *diverso*: para um pensamento dialéctico construtivo que concilie o saber de identidade da estrutura essencial com o saber de individualidade do devir histórico e com o saber do amor

A teoria do conhecimento de Leonardo Coimbra fundamenta o seu desenvolvimento no método criacionista, que rejeita os eleáticos sistemas estáticos de ideias puras e instantâneas – os quais, nas formas da filosofia moderna, reivindicam o conhecimento perfeito do Universo e a intuição intelectual do Absoluto, «o conhecimento sob espécie *eterna* de Espinosa»[1] – em nome de um pensamento metafísico que, avançando em progressiva síntese de experiências diversas, se apreende como infinito e criador, configurando uma livre e dinâmica actividade do ser de infinitas possibilidades e noções de ordem real e ideal[2]. Neste sentido, podemos dizer que Leonardo Coimbra partilha com Kant a crítica a Descartes e Espinosa por estes defenderem a possibilidade humana de uma intuição intelectual, só acessível, no entender do crítico alemão, ao intelecto arquétipo do Ser supremo[3].

Na perspectiva de Kant, no acto de criação, Deus apreende e compreende imediatamente os objectos na sua absoluta unicidade e singularidade, não

---

1 Cf. *RE*, p. 167 [218]. Sublinha Leonardo que nas ciências humanas como, por exemplo, na aritmética, não é possível o conhecimento próprio da *visão em Deus*: «Ou, com efeito, a enumeração é infinita ou é simplesmente indefinida. // Se fosse infinita, ela corresponderia ao que para Leibniz eram as verdades da razão suficiente para nós e analíticas para Deus e nós teríamos em relação à aritmética a própria visão em Deus – o conhecimento sob espécie eterna de Espinosa.» (*Ibidem*, 166-167 [218].)

2 Cf. *C*, pp. 16-17 [2-3].

3 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B72.

havendo necessidade de anterior afectação, porque ao contrário do que acontece com as criaturas, os objectos não preexistem ao acto de conhecer. No plano do ser racional infinito não há a distinção lógico-ontológica entre a possibilidade e a realidade ou efectividade dos objectos: o conhecimento traz imediatamente à existência o objecto conhecido, não se podendo falar da separação entre a representação conceptual do objecto e o objecto em si, fora do conceito que dele temos. À luz do desenvolvido na tradição medieval cristã e herdado por Leonardo Coimbra do pensamento franciscano, este argumento não colhe, porque em Deus não há uma necessidade de criar, no sentido de tornar real aquilo que concebe, pois para além da intelecção também há a vontade: a criação não é um acto necessário, mas um acto gratuito. Tudo o que Deus concebe é logicamente possível, mas nem tudo é necessariamente existente. Por outro lado, perante este paralelismo estabelecido da distinção lógico-ontológica entre possibilidade e realidade e da distinção epistemológica entre entendimento e sensibilidade, podemos ainda perguntar se em relação aos objectos que não são dos sentidos, também é necessária à faculdade do conhecimento a complementaridade entre o entendimento e a intuição sensível?

Enquanto se ocupa apenas de objectos inteligíveis a nossa faculdade do conhecimento não se pode adequar perfeitamente a eles, reunindo num só acto o conhecimento intuitivo e o conhecimento discursivo ou conceptual (intuição intelectual)? Para Kant, aquilo que se pode pensar independentemente da relação com o nosso modo sensível de intuir (captação directa ou positiva do número) – não simplesmente como fenómeno ou aparência, mas como número ou coisa em si – só seria objecto de aplicação das categorias do entendimento, se pudéssemos tomar para fundamento uma intuição intelectual, a qual está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, porque não pode transpor o limite dos objectos da experiência[4]. Verificaremos que para Leonardo Coimbra, embora admita a relação entre o pensamento e o ser na actividade imediata do convívio originário pré-conceptual e na actividade trans-racional da visão mistérica, ainda nesses dois casos, a relação cognitiva não é de perfeita adequação: o ser excede a capacidade finita de conhecer, mesmo na luz inteligível da sua origem infinita, pelo que a visão espiritual leonardina não significará a contemplação *sub specie aeternitatis* da filosofia espinosiana[5].

---

4 Cf. *ibidem*, B308.

5 Procurando defender a experiência metafísica e superar a posição de Kant, para quem a metafísica era um conhecimento especulativo da razão sem ensinamento experimental, também o pensador alemão Johannes B. Lotz, na sua teoria da experiência objectiva e da experiência transcendental, irá defender a possibilidade de uma visão da essência do ser, que é experiência e que se distingue

Leonardo Coimbra partilhará com Kant esta ideia da inter-relação entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento discursivo, apresentando a possibilidade da visão espiritual da realidade apenas como um culminar da ascensão dialéctica da actividade pensante, que se realiza de forma intuitivo-racional mediante o contributo das diversas experiências da consciência. Neste sentido, o criacionismo partilha, de algum modo, a mesma preocupação do criticismo kantiano que, por um lado, critica o empirismo radical, afirmando que os objectos em sentido próprio não podem ser dados na mera apreensão sensível e, por outro lado, critica o racionalismo dogmático, descrevendo que o homem só conhece os objectos, através do entendimento, depois de ser afectado por eles através da intuição sensível. Mas ao contrário de Kant, que parece inviabilizar qualquer tipo de intuição inteligente, o pensador português propõe um sistema filosófico que se abre a um outro saber, que não é apenas o da razão lógico-discursiva da filosofia positiva, mas é um saber da visão contemplativa do Mistério. Não se tratará, no entanto, de uma visão plena ou de uma intuição pura divinatória ou por ressonância simpática, análoga à de Bergson[6], mas apenas de uma visão aproximativa ou assimptótica. Como sublinha Manuel Cândido Pimentel, o que é visado por esta visão intuitiva de carácter mistérico-poético não se situa fora da dimensão compreensiva da razão[7]. A contemplação do

---

da intuição contemplativa que Deus tem de si mesmo, a qual não é experiência na medida em que o ser de Deus não é distinto e coincide totalmente com essa mesma contemplação. Cf. Johannes B. Lotz, *La Experiencia Transcendental*, trad. de José Luís Zubizarreta, Madrid, BAC, 1982, p. 50. Assim na sua reflexão acerca dos actos que conduzem à auto-experiência ou à experiência do *Eu* (realidade espiritual), admite uma certa imediatez nesses actos. Na reflexão concomitante que antecede o acto de reflexão orientado ao objecto, o acto de conhecimento manifesta-se a si mesmo e por si mesmo (identificação entre o sujeito e o objecto), naquilo a que o autor denomina de intuição intelectual. Cf. *ibidem*, p. 57. Para este autor, o ser subsistente ou absoluto, que não se encontra circunscrito por limites como acontece com o ente, é experimentável, não no sentido ôntico-objectivo, mas no sentido transcendental ou ontológico, enquanto realidade supra-objectiva e também que prefigura o *Tu* absoluto da experiência religiosa. Cf. *ibidem*, pp. 146-147.

6 Cf. C, p. 281 [228]; *RE*, pp. 47-48 [54-56]. «Quer dizer que esta intuição é a intuição do trabalho científico do cerco, alargada por uma esclarecida simpatia que dela faça uma ressonância consciencial dos objectos de conhecimento. Para lá da ciência, da arte, da experiência de aproximações sucessivas, um salto para o interior do ritmo estudado, repetindo o seu frémito gerador.» (*FHB*, II parte, p. 594 [179].)

7 Cf. *OILC*, p. 91. Afirmando que este conhecimento intuitivo deve ser considerado no âmbito da interdependência da ordem noética do ver intuitivo com a ordem dianoética da discursividade, em que assenta a base de toda a experiência, Manuel Cândido Pimentel descreve que o entendimento resulta de uma cúmplice relação entre a intuição e o juízo: «O *ver* intuitivo é um ver racional, alcançado e actuado pelo discurso, num diálogo tão estreito que seria contraditório com a unidade vital do espírito determinar a intuição e a razão como vias cognitivas divergentes.» (*OILC*, p. 92.)

Mistério ontológico por parte desse outro olhar, que Leonardo irá denominar de *visão ginástica*, é ainda uma visão da razão, uma razão mistérica, que para além de lógico-conceptual também é analógico-poética, comunicando não apenas as relações intelectivas, mas também as relações afectivas da Origem e da Graça escatológica. De acordo com Leonardo Coimbra, uma intuitiva visão que vê na *luz intelectual*[8], porque os diferentes níveis de experiência da realidade são indissociáveis e é na unidade dinâmica e dialéctica da sua pluralidade que se constrói o conhecimento.

Mas como podemos comprovar pela análise integral da teoria gnosiológica do criacionismo, esta radicação da visão intuitiva na inteligência que ilumina não tem o mesmo significado das noções de *intuição intelectual* ou *visão sob espécie eterna* atribuídas por Leonardo às perspectivas platónicas de Descartes e de Espinosa, porque no seu entender, a verdade do ser não é uma realidade estática que o conhecimento possa apreender de forma absoluta e definitiva: a realidade é uma criação da relação entre o pensamento e o ser e não a ideia em si (*ideia-cousa*), que só pode ser recebida ou conhecida por *intuição intelectual*[9]. A noção criacionista leonardina de intuição não é análoga à noção helénica de razão intuitiva, que sendo uma forma mais elevada de razão, apreendia directamente as essências, num conhecimento perfeito, sem recorrer ao processo do raciocínio analítico e demonstrativo da dinâmica mediadora e simbólica da representação. Descrevendo o inatismo como uma forma inferior de apriorismo gnosiológico, Leonardo Coimbra afirma que à alma nunca foi possível a milagrosa *visão da Ideia*[10], como se o conhecimento fosse um dom e uma pura objectividade, e não um processo relacional entre sujeito e objecto que envolve o labor da síntese judicativa[11].

---

[8] Na crítica ao intuicionismo de Bergson, que considera impuro, por também ele exigir o esforço da inteligência, Leonardo Coimbra descreve que «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? (C, p. 281 [228].)

[9] Referindo-se a Platão como o Génio que na alvorada do pensamento humano viu com a luz directa do espírito, Leonardo Coimbra descreve a existência de um parentesco entre o idealismo e o sensualismo no que diz respeito à necessidade de admitir o inatismo: «Se, com efeito, este admite a ideia-cousa, ele ficará nos mesmos embaraços do empirismo da sensação-cousa. Tendo, pois, a ideia de ser *recebida* por intuição, ela só o pode ser por uma introspecção que a retire da mente, ou por uma recordação da sua anterior intuição – o inatismo, ou a reminiscência.» (*PC*, 185 [22].)

[10] Cf. *ibidem*, p. 185 [23].

[11] Recusando a perspectiva estática do conhecimento, que em vez de ser criação é recordação, Leonardo Coimbra crítica o inatismo em favor do carácter dinâmico e relacional do processo cognitivo: «O inatismo é uma forma inferior do apriorismo gnosiológico. O inatismo idealista

O conhecimento criacionista assenta num método dialéctico construtivo que, como sublinha Leonardo Coimbra, é a vida do próprio pensamento, num contínuo esforço entre o mundano e o divino e que na coordenação do fluxo sensível – pelos valores da arte, da ciência e da filosofia – se constitui como a própria afirmação do Espírito. O mundo é dinâmico e aberto às diversas possibilidades da experiência pensante, não podendo ser definitivamente resolvido e determinado por um qualquer estático sistema materialista, positivista ou idealista: o mundo é construído pela acção fecunda e criadora de um pensar que não é apenas um saber da identidade e da individualidade, da razão e da experiência, da estrutura essencial e do devir histórico, mas é também um saber do amor[12].

Por isso, na sua crítica ao pensamento formal abstracto, que tende a uma perspectiva parcial e redutora do real, Leonardo Coimbra apresenta um método de pensar, cujas configurações, em cada momento da coordenação racional da transitividade, diz, serem obras metafísicas ideo-reais que não são mais que a afirmação do espírito no âmbito da insondável e infinita actividade omnipresente da criação divina. Um Deus que, na sua perspectiva, não é o abstracto Absoluto que surge exclusivamente de uma necessidade lógica de resolver o problema do uno e do múltiplo[13], mas um Deus pessoal e misterioso, que não pode ser objecto de uma intuição intelectual imediata e cujo caminho de aproximação e convívio é o da liberdade e responsabilidade da vida moral[14]. Isto não significa que Leonardo Coimbra reduza a questão de Deus ao âmbito

---

dá ao sujeito a herança de ideias depositadas na sua mentalidade, como cristais em retorta. De que servem essas ideias, estranhas, absolutas cousas, puros objectos? Como são reais? Nem a Deus seria possível pôr um ser real em si, isolado, e infundir-lhe a realidade estranha depois de quebradas as ligações, desfeita a possível relação.» (*Ibidem*, p. 186 [24].)

12 «O homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer. Só, por si, este método é um idealismo fecundo e activo e a sincera atitude das almas indagadoras e amantes do que possa dignificar a vida.» (C, p. 20 [5].)

13 Em relação à imposição lógica da existência de Deus, que surge como uma evidência indemonstrável, Eduardo Abranches de Soveral dá como exemplo Cunha Seixas, o qual partilha a posição de autores como Amorim Viana e Herbert Spencer, que a partir da existência do relativo inferem necessariamente a existência do Absoluto. Cf. Eduardo Abranches de Soveral, Prefácio à obra de J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995, p. 19.

14 Devemos destacar que esta forma como Leonardo Coimbra se refere à possibilidade de conceber a relação com Deus é apresentada logo no capítulo primeiro da sua obra «O Criacionismo», não estando dependente de qualquer posição que estivesse relacionada com a sua conversão confessional posterior. No seu entender, os espíritos inquietos e audaciosos que aplicarem o método criacionista, não se ficarão pelos materialismos e positivismos, mas alcançarão as regiões metafísicas insondáveis chegando a Deus, numa atitude heróica de humilde confiança que vem da vida moral: «A sua atitude perante Deus é de confiança vinda da continuidade da vida moral, e, por isso, nunca esquece que o caminho de Deus é o da virtude. Atravessou o mundo e, não o tendo esquecido, não ignora o mal e as dificuldades de o justificar. A afirmação da sua vontade

da fé revelada e da acção moral – cindindo, à maneira kantiana, o âmbito moral do âmbito do ser –[15], mas significa que não reduz a questão de Deus a uma mera inferência lógica do exercício racional, pois considera que «Todo o Universo é suspenso da Palavra de Deus, que é essa finalidade de amor que o ergue e sublima»[16]. O problema da relação entre Deus e os seres não é do domínio formal e abstracto, porque para o criacionismo, a razão não caminha só e vazia, isto é, ideal e real caminham juntos: o ideal não é mais que o excesso da potência sobre o acto e do espírito sobre a matéria[17].

Em termos reflexivos, também as hipóteses metafísico-religiosas terão de estar em conformidade com as metodologias filosófico-científicas da *Razão experimental*, já não podendo a consideração da realidade indeterminada do divino ser acolhida pelo passivo teísmo meramente verbalista das crenças recebidas por simples memória colectiva: «Nas nossas relações com Deus, veremos adiante, tem de haver o universalismo concreto de um abraço total, mas também a marca singular do ponto, origem do estremecimento, onde se inicia esse abraço»[18]. A metafísica não é vulnerável a nenhuma abstracção que a arrede do todo e, por isso, o infinito real que se constitui na *afirmação do ser*, é penetrado de moralidade na unidade da razão e da intuição, do fenómeno e do número. O crescimento moral – que no homem não é acto, mas esforço, que não é quietude, mas aspiração – tem a sua única razão suficiente e plena finalidade no infinito amor de Deus. A moral não é um dado, resultando de arranjos bio-físico-químicos, do acaso ou de um qualquer milagre, mas é um excesso continuado do eu criador sobre o eu criado, da razão sobre a intuição, da liberdade a procurar liberdades, que resulta da finalidade ideal de Deus: «A finalidade ideal da perfeita beleza, do puro amor, imanente e suspendendo da sua atracção a harmonia de um universo amante»[19].

Como veremos, oportunamente, neste capítulo, esta questão acerca do divino, que, anteriormente, esteve presente na diferença entre o pensamento mítico e o pensamento religioso da revelação cristã, ou entre o pensamento platónico e aristotélico e o pensamento filosófico-teológico dos padres da Igreja e dos doutores medievais, vai voltar a colocar-se relativamente ao pensamento

---

moral (ainda que solitária) em frente ao Universo amoral é um dos momentos do seu caminho para Deus.» (C, p. 20 [6].)

15 Cf. «O infinito», in OC, vol. I, tomo I, p. 222.

16 *Ibidem*, p. 223.

17 Cf. «A matemática e a realidade», in OC, vol. I., tomo I, p. 304.

18 *RE*, p. 184 [241].

19 «O infinito», in OC, vol. I, tomo I, p. 223.

espiritualista do idealismo alemão absoluto com os seus panteísmos necessitaristas. Por um lado, será feita a crítica aos empirismos, que reduzem o real ao conhecimento dos dados sensíveis, e aos racionalismos críticos, que recusam a possibilidade de conceber a essência de Deus, e, por outro lado, será feita a crítica a todos os idealismos que, em certa analogia com as mitologias antigas, não distingam as diferentes ordens do ser e através de uma perspectiva monista definam a realidade sensível como uma emanação ou derivação de Deus e, ao limite, ponham consciência nos seres inorgânicos. Também o pensador português Cunha Seixas, ao criticar o fundamento do panteísmo na existência de uma substância absoluta de onde tudo emana – em que, sob esse princípio de identidade universal, todos os seres, na indistinção do finito e do infinito, são apenas manifestações de uma única e eterna realidade superior – realça tratar-se de uma forma de pensar que, estando presente na filosofia alemã de autores como Hegel e Schelling, corresponde «às primeiras idades do pensamento e, por isso, predomina na história antiga»[20]. A este propósito, esclarece Leonardo Coimbra que em alternativa à hipótese do Acaso ou da liberdade arbitrária de um Deus que vai manobrando caprichosamente a matéria, se concebe esta noção de que a matéria está sujeita a leis eternas e invariáveis, mas, se assim fosse, o Universo seria necessidade pura, isto é, a identidade A=A. E nesse caso, como admitir, então, a imprevisibilidade dos fenómenos naturais e a evolução do mundo?[21] Citando Boutroux e Poincaré, esclarece, pois, Leonardo, que a actividade científica, sendo sintética e a sua análise necessária, é uma construção contingente: é um trabalho do espírito sobre os fenómenos e a substituição que faz dos dados sensuais caóticos pelos dados convencionais claros e exactos não encarcera os dados da realidade, a não ser nos pontos em que eles coincidam com os dados científicos[22].

O que está aqui sempre presente na caracterização que o filósofo português vai fazendo da evolução do pensamento humano e dos seus sistemas filosóficos, desde os pré-socráticos à modernidade, é a obediência ao seu método criacionista, que procura solução para a polarização entre a *Razão da identidade* e a

---

[20] José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995, p. 237. Descreve Cunha Seixas: «Na nossa opinião o panteísmo parte de uma grande realidade, que é uma certa identidade, necessária para explicação da harmonia universal. Há ainda neste sistema a homenagem à necessidade do infinito e do absoluto, em contraposição ao finito e ao relativo. E daqui procede, que o panteísmo advoga uma alta verdade, que é a necessidade de leis fixas, permanentes e eternas, para serem a primeira condição de possibilidade do pensamento e da unidade geral do universo.» (*Loc. cit.*)

[21] Cf. «A autópsia de um imbecil», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 161.

[22] Cf. *ibidem*, p. 162.

Experiência do fluxo, na afirmação de que o espírito humano tem a liberdade de opor ao fluxo sensual as noções ideais (máxima racionalização)[23]. Não se trata de um pensamento absoluto, porque admite o dado a racionalizar: razão e experiência são correlativas. O desenvolvimento civilizacional não é mais que a manifestação desse movimento dialéctico do espírito na afirmação da sua progressiva ascensão para a harmonia do *idêntico* e do *diverso*: que não se reduz ao *acordo de identidade* e *diversidade* da consciência intelectual científica[24], porque a realidade tem formas que só podem ser ditas pelas experiências mais amplas do acordo das sensibilidades pela *arte* e do acordo interior das almas pelo *amor*[25]. A *Razão experimental* é a nova razão que o progresso civilizacional nos oferece, a qual, em vez de nos conduzir aos impasses de Zenão de Eleia, à forca e aos autos-de-fé, à razão formal de Kant, ao pragmatismo positivista de Comte ou ao monismo dos românticos, conduz-nos a uma compreensão da realidade em permanente avaliação do seu desenvolvimento experimental, pelo método hipotético-construtivo, na atenção ao *novo* da individualidade e da variedade[26]. Uma nova razão que permitiu o desenvolvimento da ciência e da *filosofia científica*, criando novas formas de *certeza* e *verdade* tolerantes e demonstrativas, conduzindo ao acordo, não por pressão exterior de uma qualquer autoridade, mas sim por adesão e consentimento: «O início dessa Razão é polémico, é o aparecimento da variação indivíduo na identidade do *socius* totémico»[27].

Progressivamente, com a divisão do trabalho social, o aumento da consciência individual e o desenvolvimento da noção de *alma* – como entidade que anima, que é separada do corpo e sobrevive para além da morte deste, noção

---

[23] Cf. *RE*, p. 232 [305-306]; cf. C, p. 20 [5].

[24] Leonardo refere-se ao carácter móvel e progressivo da ciência como um movimento em que são inseridas na *diversidade* do contacto empírico a *identidade* das antecipações lógicas: «[…] diremos que o espírito científico se nos mostra com a dupla tendência de identidade e diversidade. // Pela *identidade* procurará reduzir o *novo* ao já conhecido, traduzir todas as imediatas realidades da percepção em mais simples realidades concebidas. // Pela diversidade procurará alargar os quadros do real para que o *novo*, embora recomposto e reconstruído com arranjos do idêntico ou elementos, possa caber dentro desses quadros.» (*RE*, p. 65 [79].)

[25] Esclarece Leonardo Coimbra mais uma vez, recordando os diferentes níveis de experiência consciente, que o acordo de identidade da ciência não nos pode dar a dimensão integral do ser, o qual também se manifesta nas experiências únicas e diversas de cada um: «A experiência científica é a possível experiência de todos, mas não terá cada um uma experiência própria, que, não ofendendo as dos outros, com ela é, no entanto, incomensurável?» (*Ibidem*, p. 65 [78].)

[26] Descreve Leonardo Coimbra que o progresso científico resulta da unidade da experiência e da razão no acto do juízo, criando axiomas, postulados e definições. Cf. *RE*, p. 185 [242].

[27] *Ibidem*, p. 180 [235].

desconhecida das sociedades primitivas que tudo reduziam à acção dos espíritos –[28], a heterogeneidade instituída desfaz o espontâneo acordo social primitivo e as certezas deixam de ter a ingénua perfeição e prontidão original, passando-se da comum percepção mística da lei da participação e das representações colectivas[29] para uma fase seguinte da evolução da humanidade, em que predomina o esforço lógico de conceito, que irá «prestar a sua fixidez às necessidades de certeza e acordo social»[30].

Ao contrário da mentalidade pré-lógica que não encontra dificuldade em representar ao mesmo tempo, a identidade do uno e do múltiplo, do indivíduo e da espécie, representando o espaço de forma qualitativamente indiferenciada, a mentalidade lógica vai sentir necessidade de perguntar se a realidade é única e universal, se há uma espécie de espírito ou alma do mundo, ou se há uma multiplicidade de espíritos, almas e divindades, e se estas representações implicam uma divindade suprema e um infinito de poderes subordinados[31]. São estas as novas inquietações, sendo que as respostas nunca podem admitir duas alternativas que se excluam uma à outra, nem se podem desenvolver num quadro contraditório que interfira com a visão homogénea do espaço e do tempo[32].

É esta alteração histórica das mentalidades, que Samuel N. Eisenstadt dirá corresponder à Época Axial, localizada entre a idade mítica da civilização egípcia e a *idade nova da Grécia,* num período (tempo) situado entre 500 a. C. e o século V da era cristã e num eixo (espaço) delineado pela China, Mesopotâmia, Israel e Grécia[33] e que, na perspectiva de Leonardo Coimbra,

---

[28] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, pp. 85-93. Tal como devidamente assinalado por Leonardo na sua edição de 1918, esclarece Lévy-Bruhl que «[…] l'idée d'âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c'est la représentation, en général très émotionnelle, d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entre-croisent, sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une. Le membre d'une tribu, d'un totem, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espèce animale ou végétale qui est son totem, mystiquement uni à son âme-de-rêve, mystiquement uni à son âme-de-forêt, etc.» (*Ibidem*, p. 92.)

[29] Cf. *ibidem*, pp. 130-138.

[30] *PFAQ,* p. 413 [189].

[31] Cf. Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, p. 148.

[32] A mentalidade lógica não tolera as contradições admitidas pelas representações colectivas da lei da participação mistica e, nesse sentido, afirma Lévy-Bruhl: «Nous savons déjà que, pour cette mentalité, il n'y a rien qui corresponde exactement à ce que nous appelons une âme, un individu, que l'âme est à la fois une et multiple, présente en même temps ici et là, etc. Il faut nous attendre à constater aussi, dans les pratiques, ce qui serait, du point de vue de la pensée logique, une confusion inextricable.» (*Ibidem*, p. 355.)

[33] Samuel Eisenstad, na sua obra «*A Dinâmica das Civilizações*», desenvolve o significado deste conceito, criado anteriormente por Karl Jaspers, explicando que entre a idade mítica da civilização

se prolongará pela filosofia cristã medieval e pelo formalismo moderno, através do reconhecimento da consciência moral, através do objectivismo escravizador da lógica aristotélica e da sua formalização estéril pela escolástica[34], bem como através do racionalismo dualista cartesiano e da lógica formal de Kant (*razão lógica de um dogma*). O recentramento antropológico desta fase do pensamento humano – que conduz à desmitificação pelo reconhecimento da alteridade e pela afirmação da análise rigorosa do *logos*, num fecundo labor metafísico de iluminada autotranscendência cognoscente e agente – degenerará, através da diversidade de radicais posições idealistas, no solipsismo subjectivista da consciência formal e abstracta. Omitindo algumas das suas dimensões essenciais, este idealismo vai violentar a realidade, naquilo que Eric Voegelin considera tratar-se de uma gnóstica substituição da ordem do ser, que tem origem no ser divino transcendente, por uma ordem do ser imanente ao mundo com o objectivo de, pela sabedoria e acção humana, alterar a sua estrutura, sentida como maléfica e inadaptada, por uma estrutura coerente e satisfatória que, pela elucidação do fim da história, justifique de forma integral e racional o sentido da existência[35].

De uma experiência imediata absolutamente organizada por categorias sociais de ordem mítica – classificadoras do mundo em termos totémicos, religiosos, místicos e dogmáticos, em que o divino está presente na determinação de todos os pensamentos e acções da vida dos povos – começamos a assistir a uma progressiva diferenciação simbólica e representação conceptual, estimulando o desenvolvimento da inteligência e da vontade e a autonomia em relação ao sagrado colectivo. O conhecimento próprio e a análise interior são iniciados com a reflexão socrática, na procura de revelar os segredos do dinamismo psicológico, contribuindo para a libertação dos absolutos condicionalismos sagrados típicos das sociedades primitivas – em que a Autoridade se impõe pela adesão espontânea dos indivíduos – e contribuindo para o aparecimento da própria reflexão individual e desinteressada do *acordo social*, em que o Acordo passa a ser a autoridade consentida pelas liberdades individuais: «Isto é

---

egípcia e a *idade nova da Grécia*, por via da acção de novas elites culturais e políticas autónomas, foram institucionalizadas em muitas partes do mundo concepções de uma tensão básica entre as ordens transcendente e mundana: no *Antigo Israel*; posteriormente, na *Segunda Comunidade Judaica* e na *Cristandade*; na *Grécia antiga*; na *Pérsia zoroastriana*; na *China Imperial* dos primeiros tempos; no *Hinduísmo* e no *Budismo*. Cf. Samuel N. Eisenstadt, *A dinâmica das civilizações*, prefácio de S. Eisenstadt, trad. de Manuel Galhardo, Lisboa, Edições Cosmos, 1991, p. 47.

[34] Através de uma escolástica verbalística e vazia «A mentalidade medieval passou a formalizar a ciência aristotélica num repouso estéril e esterilizante, […]» («O preconceito científico», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 229.)

[35] Cf. Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, trad. de Alexandre Franco de Sá, Coimbra, 2005, p. 108.

o início da especulação filosófica. // Assim foi na Grécia, onde a fase antropológica e psicológica do pensamento filosófico vem depois da fase cosmológica»[36]. Na compreensão de Leonardo Coimbra, a passagem das participações imediatas para o simbolismo mitogénico, a que se vai associar o carácter económico e a divisão do trabalho social, revela o poder libertador do pensamento[37], que através do saber acumulativo das gerações sucessivas, conservado pela Tradição, possibilita o progresso da sociedade. O saber afectivo da razão diminui e a razão abstracta reúne em si categorias do pensamento como *espaço*, *tempo*, *causalidade*, *género*, *espécie*, *modos*, *substâncias* e *acidentes*, que se constituem como as normas do saber e da realidade[38].

No vasto contexto da actividade noética conceptual, Leonardo Coimbra, reafirmando o carácter social da *Razão* – porque todo o pensamento para ser comunicável exige a subordinação às leis do acordo social que evolui na relação com o meio cósmico e com o carácter inventivo da inovação individual –[39], refere-se à excessiva fixidez conceptual do formalismo hierático da sociedade chinesa[40] e à luta entre várias correntes da actividade social grega, sobretudo entre comerciantes, advogados, sofistas e filósofos, que iria sobrepor às contradições o superior acordo social da *Razão lógica*, eminentemente solidificado por Platão e Aristóteles. Este último, apresenta os conceitos de *movimento*, *espaço* e *tempo*, como certeza colectiva, impondo-se sobre todo o pensamento individual[41]. Com base na argumentação de Zenão de Eleia,

---

[36] *RE*, p. 59 [71]. «Para que a reflexão sobre a conduta pudesse surgir em cada espírito, necessário seria um largo ensaio da liberdade, subtraindo o indivíduo à absorção da consciência social e suas categorias.» (*Loc. cit.*)

[37] «A diferenciação, causa e efeito da divisão do trabalho social, vai aumentando e, como ela, as funções religiosas vão-se desintegrando em novas funções sociais, onde o sagrado colectivo é menos opressivo e as conquistas individuais mais fáceis. // É assim que começam aparecendo as categorias de pensamento que os filósofos irão tornar explícitas e que a própria linguagem e sua gramática implicavam.» («Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 183.)

[38] Cf. *ibidem*, p. 183. Sendo que a pressão da consciência colectiva sobre o pensamento individual dos homens só se revela quando estes dela se tentam libertar, Leonardo refere que «Assim nós assistimos ao movimento pendular da acção renovadora e de reacção tradicionalista em todos os grandes períodos da história. O avanço dá-se quando a tradição liberta exactamente as recordações que se ajustam à ansiedade do renovamento: são as Renascenças.» (*Ibidem*, p. 181.)

[39] Cf. *RE*, pp. 20-21 [19].

[40] «A Razão eterna, prefixa, imóvel, seria a Razão de um absoluto *conformismo social*, como se afirmava em tempos ter sido a sociedade chinesa.» (*Loc. cit.*)

[41] «A luta dos conceptualismos numa sociedade activa, em que várias correntes de actividade social se combatem e encontram, dará o dinamismo da vida a um pensamento que tem de sobrepor às contradições o acordo superior da nova ideia. // Assim foi na Grécia, sobretudo na irrequieta Atenas, de comerciantes, advogados, sofistas e filósofos. A relação da lógica com a retórica dos sofistas revela, melhor que outro qualquer motivo, o carácter social da razão. Vai aparecer o que

a absolutização dos conceitos de *espaço* e *tempo* atribuirá ao *movimento* um carácter ilusório e aparente do *Ser em si*, repercutindo-se esta exagerada abstracção da *Razão lógica* em épocas posteriores com a recorrente resistência à livre actividade da *Razão experimental,* a qual, consciente do seu relativismo, tenderá sempre a condicionar os conceitos às novas formas enunciadas pela experiência[42].

Embora seja importante a memória para aproveitar a experiência e o saber anterior, a fim de organizar a vida e preparar o futuro, também é importante saber esquecer a Tradição para que seja possível uma melhor adaptação à realidade dinâmica da Vida[43], porque nenhuma sociedade humana poderá evoluir se apenas obedecer a uma qualquer lei abstracta, como, por exemplo, a mecânica celeste, sendo indispensável a atenção ao concreto singular das ciências «núcleo de invenção e novidade por onde a Vida se insinua, renova e aumenta»[44]. Uma sociedade não pode evoluir se não desenvolver a crítica e a individualização psíquica e se «Deus não for mais que a própria consciência colectiva hipostasiada»[45]. Num esforço de purificação dos conteúdos afectivos primitivos, o pensamento passa a mover-se no âmbito do matematismo construtivo da física platónica e no âmbito da abstracção silogística aristotélica, adquirindo os novos mandamentos da consciência social, uma origem transcendente[46].

Na sequência da análise anterior à génese dessacralizadora da tradição judaico-cristã, Leonardo Coimbra é explícito ao considerar que no âmbito desta progressiva diferenciação social, por onde se insinuam as liberdades individuais, é o cristianismo que protagoniza o mais profundo movimento de interiorização, referindo que «Cristo não vem destruir a Lei, mas fazer que

---

é a Razão lógica que adquire a sua consciência de vida conceptual no esforço socrático, depois de ter vivido e criado a matemática de Tales de Mileto e Pitágoras.» (*PFAQ*, p. 413 [189-190].)

42 «Hoje, parafraseando, poderíamos falar da crise da geometria e da física, pois, tomando o espaço euclidiano ou o tempo galiliano por absolutos, teremos o absurdo das geometrias não-euclidianas e o absurdo da física einsteiniana.» (*Ibidem*, p. 413 [190].)

43 «E a selecção natural e social irá pesar com as suas irreparáveis correcções sobre todos os povos que *errem* a ciência de lembrança e do esquecimento, seja, da tradição e do renascimento.» («Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 180.)

44 *Ibidem*, p. 180.

45 *Ibidem*, p. 181. «São as sociedades totémicas, que Durkheim, o Torricelli da sociologia, tão profundamente estudou. // As sociedades evoluem dum máximo de representações colectivas de homogeneidade dos indivíduos, para a diferenciação, a conquista de consciências mais profundas, onde ao Sol das representações sociais é conquistado o recanto da crítica e da individualização psíquica.» (*Loc. cit.*)

46 «A Razão social transcendente é o Motor Imóvel afastado do mundo, que vive da ordenação implícita no impulso originário.» (*Ibidem*, p. 184.)

ela nasça do interior das almas em imitação do Pai celestial que é a própria vontade legisladora o grande amor unificante»[47]. Através deste movimento, o dever ou o sentido da pressão social externa projecta-se no além-mundo, deixando a vida transitória do mundo em exílio e sofrimento, estabelecendo-se, no fogo do Espírito de Cristo, o ponto de contacto do pensamento humano com a eterna e perfeita realidade celestial.

Mas este movimento, tendente para a perfeição, levado ao extremo, perde o contacto com a Experiência, degrada-se e transforma-se na pressão exterior do dogmatismo social, tal como é exemplificado pelo pensamento jurídico e escolástico romanos. Da tensão entre o rígido pensamento escolástico romano e o oculto e original movimento cristão das vivas relações experimentais das almas, dá-se a já citada Renascença de Leonardo da Vinci, e a nova humanidade, ansiosa de comunicação e convívio, espraia-se pelo mundo através da audácia dos descobrimentos portugueses: «É em Leonardo da Vinci que as águas confluem e o novo Sol duma Razão Experimental dardeja os seus primeiros raios»[48].

3.2. O sentido estático e dogmático da *Razão formal abstracta*: a cisão kantiana entre a realidade numenal inexperienciável e a realidade fenoménica experienciável; a dialéctica necessitarista hegeliana da identificação entre o ser e o saber e da absorção dos seres pelo Absoluto

É longo o percurso de vida da *Razão lógica* e da pressão social que a caracteriza, desde a lógica das categorias gramaticais de Sócrates e Platão; passando pela lógica substancialista, dedutiva e silogística de Aristóteles e S. Tomás de Aquino (lógica formal da prova); continuando na lógica apriórica transcendental de Kant; até se descobrir na metodologia inventiva moderna das ciências como *Razão*

---

[47] *Loc. cit.* Fazendo a distinção entre o *acordo* de Autoridade e imposição social do *espírito religioso* e o *livre acordo* do *espírito científico*, Leonardo Coimbra refere-se às revoluções religiosas como tendo por base dinamizadora, precisamente o espírito científico, na medida em que afrontam os formalismos da autoridade da época: «Cristo, contra as petrificações formalistas e autoritárias de fariseus e saduceus é a grande voz que já através do Velho Testamento, bradando contra as fórmulas, falara no profetas, porque o Espírito sopra onde quer e quando quer.» (*RE*, p. 64 [77].)

[48] «Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 185. «Tanto é o fogo que devora a ansiedade dos homens! // Comunicar, conviver, aumentar a Experiência que fazemos, alimentar a vida duma liberdade interior, que surge fremente de forças criadoras.» (*Ibidem*, p. 186.)

experimental. Esclarece Leonardo, acerca do carácter social e evolutivo da *Razão*[49], que pelo facto de ser o órgão da certeza, tende, de forma paradoxal, a «exagerar a sua função substituindo às provisórias e progressivas probabilidades dos seus juízos as estáticas e imóveis certezas dos seus conceitos»[50].

No entanto, a Experiência[51], enquanto elemento dinâmico do carácter social da evolução universal, terá sempre a capacidade de desfazer os preconceitos no tribunal da C*rítica* e, por isso, não admira que reapareça, na Renascença de Leonardo da Vinci, o matematismo experimentalista de Platão e, na dúvida de Descartes, a interrogação da *Razão* acerca das suas certezas, acabando por se desfazer o substancialismo e dogmatismo da *Razão* – garantes da ontologia aristotélico-tomista – na filosofia empirista de David Hume. Contudo, a lógica transcendental de Kant irá novamente procurar garantir as certezas da *Razão* e «Ao absolutismo da Razão pesando sobre a experiência substitui um absolutismo meramente formal a que a experiência há-de fornecer alimento, matéria e conteúdo»[52]. Neste sentido, explica Leonardo que só a ciência pode romper com o imobilismo formalista, desde que não se tome nem seja tomada como absoluta:

> E, se o pensamento de Kant se imobiliza no formalismo da Razão, é porque ele tomou a ciência como um absoluto a explicar e fez da geometria de Euclides, da mecânica de Galileu e da física de Newton, modelos eternos e intangíveis da construção científica.[53]

Na construção do mundo fenomenal, que é edificado pela razão sobre a sensibilidade e que só será integrado no mundo numenal pelos postulados da razão prática, a qual parte do suposto dado irredutível do facto moral, o sistema formalista kantiano apresenta uma separação radical entre a matéria e a forma, a sensibilidade e o entendimento[54]. Defende uma cisão entre as coisas como objectos ou *fenómenos* da experiência, cognoscíveis pela razão especulativa, e essas coisas como *coisas em si*, pensáveis mas não cognoscíveis pela razão especulativa. Procede dessa maneira para justificar que a mesma realidade, como,

---

[49] «A função do acordo social é, pois, a matriz da Razão, e, se aquela evoluciona, esta terá de seguir-lhe os movimentos.» (*RE*, p. 21 [19].)

[50] *PFAQ*, p. 416 [198].

[51] Na perspectiva de Lévy-Bruhl, a experiência é quem decide o que se deve aceitar como real, mas não tem força suficiente contra as representações colectivas que atribuem aos seres e objectos propriedades místicas. Cf. Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, p. 61.

[52] *PFAQ*, p. 416 [199].

[53] *Ibidem*, p. 418 [202].

[54] Cf. *PC*, pp. 192 [34]; 211 [68].

por exemplo, a alma, possa ser, ao mesmo tempo, vontade livre e não livre, por ser espírito e, simultaneamente, estar sujeita à necessidade natural do seu corpo[55].

Na sua obra *Pensamento Criacionista*, Leonardo Coimbra acusa o método kantiano de ser um método dedutivo-analítico e não indutivo-construtivo[56], e que, por isso, não constrói a realidade, mas apenas explica a sua possibilidade[57], admitindo a ciência e a moral como factos[58]. Nesse sentido, trata-se de um método em que se torna difícil a união entre as absolutizadas categorias activas do entendimento e as passivas categorias da sensibilidade[59], levando a que o pensamento não tenha qualquer acesso à realidade absoluta, mas apenas possa atingir uma realidade humanamente objectiva. Daqui resulta o que Leonardo apelida de ilusionismo kantiano: a verdadeira realidade é a realidade absoluta do *númeno* ou da Relação, mas porque não possuímos intuição intelectual e só podemos conhecer pelas refracções da sensibilidade, só temos acesso à realidade fenoménica, que é aparência da *coisa em si*, não temos acesso ao objecto puro ou ontológico, que se patenteia nessa pensável, mas desconhecida, realidade numenal. O pensador português partilha com Octave Hamelin esta recusa da *coisa em si* kantiana, inacessível ao conhecimento, embora por razões distintas: Hamelin pelo seu radical idealismo que na sua evidência não pode conceber que as coisas não sejam na consciência e pela consciência e, por isso, não pode

---

55 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B XXVIII.

56 Cf. *PC*, p. 191 [33].

57 «Daí a convicção que o entendimento só possui juízos analíticos, só desdobra as involuções anteriormente realizadas. Ora o pensamento progride, o mundo mental é cada vez mais rico e realista; como pois, explicar um tal progresso, que como a avalanche, avança aumentando de massa e sobretudo de força viva avassaladora e veemente? // Eis a necessidade do juízo sintético.» (*Ibidem*, pp. 192-193 [35].)

58 Esclarece o pensador português que «Também nós, com efeito, admitimos a ciência e a moral, embora não como factos que se bastem. Para nós a ciência é realidade activa e criacionista de um pensamento com entranhas, é uma dialéctica que se efectua e constrói. // A moral, sim, essa é que é gratuita e livre, sem que por isso seja um facto. Não é um facto, é a posição dum pensamento sempre ávido de fecundidade; como posição é absoluta, mas como pensamento é relativa e é no ciclo integral das relações que encontra liberdade para a sua posição original e própria.» (*Ibidem*, p. 191 [33].)

59 Cf. *ibidem*, p. 210 [66]. Na perspectiva de Leonardo, nem o socorro da faculdade intermédia da imaginação, pela qual Kant estabelece que só é real o que resulta da síntese da apercepção, permite a unificação dialéctica criacionista da sensibilidade com o entendimento, porque tudo se mantém sujeito à tirania do seu formalismo, isto é, a unidade perceptiva surge também ela como mais uma forma: «Sim; é, com efeito, o maior título de glória de Kant ter afirmado, em relevo inolvidável, a irredutível actividade do pensamento. Mas o seu sistematismo levou-o a pôr essa actividade como mera forma, visto que conhecia em si, como simples consciência de ser, a sua determinação como existência só é possível dentro do tempo. // Daí a impotência da apercepção para unir os diversos absolutos.» (*Ibidem*, p. 210 [67].)

conceber que o pensamento possa sair de si mesmo para alcançar as coisas[60]; Leonardo pelo seu ideorrealismo, que procura afirmar a relação entre a realidade sensível e inteligível e a relação entre o pensamento e o Ser, embora reconheça que não é possível a absoluta evidência.

Afirmando a impossibilidade de materialismos puros e formalismos puros, Leonardo descreve que todos os sistemas que cortam o movimento dialéctico gerador da realidade, cindindo matéria e forma, necessidade e liberdade, alma e corpo, fazem com que a actividade pensante criadora dos conceitos e princípios, na superação da resistência das oposições, se extinga por entre o pensado[61]. Só um sistema, que reconheça as leis da realidade e identifique os movimentos do pensamento construtor e organizativo, poderá indicar uma realidade evolutiva «em contínua assimilação dos acidentes marginais obscuros pelo núcleo substancial do ser»[62]. Também neste sentido Leonardo segue a posição de Hamelin, que recusa o método analítico por ser infecundo e ineficaz, isto é, por não ser criador, limitando-se a desenvolver por dedução o que está implícito nos conceitos e limitando-se a explicar as noções: só o método sintético acrescenta novidade, procurando ser construtivo e não meramente explicativo e, nesse sentido, contribuindo para o progresso do conhecimento[63]. Embora o kantismo atenda à acção unificadora do pensamento e considere a realidade como resultado da apreensão sintética da consciência pensante, acaba por encerrar um formalismo excessivamente puro, incapaz de unificar uma matéria excessivamente informe. Em contraposição, nunca a actividade do pensamento criacionista, que caminha por progressivos juízos sintéticos, e não apenas por desdobradores juízos analíticos, pode ser uma actividade vazia[64]. A síntese dialéctica criacionista proporciona a ascensão do pensamento no labor construtivo da realidade: não que o ser seja absolutamente fundado no pensamento, como em Hamelin, mas sim que a sua existência é resultado da interacção ou diálogo do pensamento com o Ser através da relação entre a razão e a experiência (racionalização das intuições).

---

60 O pensador francês não admite o mistério do incognoscível ou impensável. Cf. Octave Hamelin, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Paris, PUF, 1951, p. 6.

61 «Assim são separados os pensamentos do pensamento, e é reduzido o pensamento a uma vazia virtualidade pairando sobre as realidades construídas.» (M, p. 73 [28].)

62 *Ibidem*, p. 74 [29].

63 Um método sintético que recusa a dialéctica dos contraditórios de Hegel, por considerar ser impossível a síntese de oposições contraditórias, substituindo-a pela dialéctica da *correlação* entre as oposições contrárias: Cf. Octave Hamelin, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, p. 30.

64 Cf. *PC*, p. 193 [36].

Mas na sua obra *A Morte*, sem deixar de criticar o seu formalismo, Leonardo refere-se ao método kantiano de conhecimento, elogiando o seu carácter dinâmico e construtor do objecto conhecido. Admitindo como facto primordial as certezas matemáticas e as explicações físicas da cosmogonia newtoniana e reconhecendo no juízo o momento primordial do pensamento, Leonardo diz que Kant consegue furtar-se à sedução do pensamento estático, procurando as formas do seu dinamismo. A diversidade misteriosa da matéria afecta a nossa faculdade passiva da sensibilidade que nos dá os objectos e, por sua vez, a faculdade activa do entendimento determina-os como objectos pensados[65], o que significa que a forma com que o kantismo constrói a realidade não é um extracto passivo dos factos brutos, mas é a forma da nossa actividade cognitiva[66]. No entanto, adverte que, seduzido por essas alturas do mundo newtoniano, cujas condições não podiam ser empíricas e fundamentando-se na apreensão sintética da consciência pura, como primeira condição do pensamento, a crítica kantiana enclausura-se num formalismo incapaz de reconhecer que a actividade do ser tem um excesso que vai para além da previsão humana e que à superfície do pensamento chegam as misteriosas sensações subterrâneas que qualquer experiência encerra. Era apenas formal a Experiência que Kant procurava validar na procura das suas condições de possibilidade através de princípio prévios, encerrando-se, assim, o seu pensamento num absoluto humanismo, incapaz de reconhecer a Experiência como um primigénio diálogo do *eu* com o Universo e do pensamento com o Ser, que tudo possibilita e configura[67], e que tem em Deus a sua plena unidade[68]. É inválido o apriorístico condicionalismo da experiência:

> O kantismo é uma procura da possibilidade da experiência, como se a experiência precisasse de explicar e justificar a sua possibilidade. // A experiência é, e a sua existência é que explana os seus modos de ser. // Nada a excede, o seu caminho faz-se, não é obra dum *fiat* transcendente.[69]

---

[65] «Temos assim uma intuição no espaço e no tempo e categorias do entendimento, expressões da espontaneidade funcional do pensamento, que são absolutos, valendo para todas as intuições possíveis. A união da intuição e das categorias faz-se pelos esquemas da imaginação, novo apriorismo da imaginação pura, resultante da determinação transcendental do tempo na apreensão sintética da consciência.» (M, p. 75 [31].)

[66] «Entre nós e um Universo, que se nos opõe e resiste, interpõem-se as nossas faculdades, crivando desse Universo tudo o que não possa *aparecer* através da sua misteriosa rede.» (*Ibidem*, p. 75 [31].)

[67] Cf. *ADG*, p. 175 [220].

[68] Cf. *ibidem*, p. 182 [232].

[69] *LI*, p. 288 [78].

Ao ordenar as sensações no espaço e no tempo, através de conceitos que não podem vir dos objectos, o kantismo reduz a afectação da sensibilidade às formas, apresentando-se a realidade cindida entre a aparência espacial e temporal e o incognoscível incondicional absoluto[70]. Ao contrário do entendido por Kant, o espaço e o tempo não são formas absolutas ou *a priori* da faculdade de sentir, mas formas elaboradas de uma experiência científica, nas quais colabora a espontaneidade analítico-sintética do pensamento, mas estas espontaneidades também não são puras, porque resultam da construção da realidade por juízos conscientes sobre uma realidade feita de adaptações e juízos inconscientes[71]. As formas do espaço e do tempo não são *a priori*, dadas pela actividade obscura do número, mas são uma elaboração do juízo analítico e sintético na unidade da experiência pensante[72], que é variável, progressivo e exige a acção da consciência colectiva: «O tempo nunca seria fixado como forma, sem os calendários e demais convenções de ordem social»[73].

Como explicar a herança da vida e como unir a sensibilidade ao entendimento, sem cindir o ser em verdadeira realidade absoluta e incognoscível e em ilusória ou aparente realidade humanamente objectivável? Para Leonardo, Kant recorre ao artifício da operação da faculdade da imaginação pura para estabelecer esse contacto entre a intuição sensível e o conceito intelectual, aplicando-se as categorias às intuições. Mas como pode fazê-lo se, aparentemente, são planos absolutos e irredutíveis, não tendo partes comuns? Leonardo considera que a sobreposição apresentada pelo kantismo entre os planos absolutos da forma passiva dos fenómenos e da unificação activa das categorias só seria possível se a actividade sintética do pensamento as viesse unir, o que também só seria possível se essa síntese apreensora fosse uma força em movimento, ou seja, assimilação e trabalho, desde a intuição ao conceito, o que no seu entender não acontece: «Os esquemas de Kant são, com efeito, mais a visão introspectiva dum pensamento atento aos próprios movimentos que momentos do caminho da intuição à categoria»[74].

---

70 Cf. M, p. 76 [33].

71 Cf. *ibidem*, p. 77 [33-34].

72 «O objectivo do kantismo está no noumeno, actividade obscura que dá a matéria às nossas formas. E esse noumeno obscuro volta de novo a subjectivar-se pelos postulados da razão prática. (…) O kantismo é ainda um semi-empirismo, semi-racionalismo.» («A filosofia da liberdade», in OC, vol. I, tomo I, p. 295.)

73 C, p. 260 [208].

74 Cf. M, p. 78 [36]. «A aplicação das categorias à intuição por intermédio dos esquemas seria impossível se desde a intuição à categoria não fosse o pensamento num contínuo trabalho organizador.» (*Ibidem*, p. 79 [37-38].)

Assim, referindo-se ao número como uma alta racionalização do mundo móvel da realidade[75], Leonardo acusa o criticismo kantiano de decompor a unidade intrínseca do dinamismo organizador, recompondo-a depois em aspectos isolados e substituindo a sua mobilidade de acção e conteúdo por um pensamento cristalizado em faculdades e, desse modo, reduzindo «a realidade à aparência da cousa em si nas formas das faculdades» e reconduzindo «para além dessas faculdades um mistério tão inabordável que o pensamento perdendo toda a proporcionalidade com o ser em si, é, outra vez e só pela sua existência, um milagre fulminante»[76]. De acordo com Leonardo Coimbra, o criticismo kantiano encerra, pois, uma cisão cousista da Experiência, entre razão teórica e razão prática, daí resultando os absolutos apriorismos da sensibilidade e do entendimento, que separados, não permitem relação nem unidade, daí resultando uma abstracta autonomia da vontade, que em conflito com a razão pura só por milagre poderá resolver a antinomia entre a causalidade e a liberdade[77].

Como estabelecer a mediação entre o mundo fenoménico, que é objecto da razão pura, e o mundo supra-sensível, a que se estende a razão prática? Não pela redução da organização finalística da natureza à estrutura do sujeito (subjectividade), mas por uma concepção *ideorreal* dessa finalidade: nas multiplicidades do Ser e no caos das sensações há um mínimo de racionalidade, em que se funda a harmonia do pensamento e da natureza[78]. Esta é a solução do criacionismo leonardino que procura o equilíbrio entre o intelectualismo da metafísica

---

[75] «Racionalização com conteúdo e não elaboração duma absoluta forma pura. Por isso o número voltará, a cada passo, ao nível inferior duma realidade menos elaborada a receber o motivo do seu dinamismo, o material do seu trabalho. Essas acções e reacções constantes mostram que o número, embora seja uma mais pura realidade, não é independente das realidades anteriores. As suas propriedades não são meras convenções, mas resultam do seu sentido realista.» (*Ibidem*, p. 79 [37].)

[76] *Ibidem*, p. 79 [38]. Acusando Kant de ter isolado o ser e o pensamento por um processo formalista, Leonardo insiste que a realidade do pensamento activo deve garantir alguma proporcionalidade com o ser: «Assim, é o próprio pensamento que marca os limites, encerrando o conhecimento possível em estagnadas alturas da sua ascensão. Embora por um processo oculto e ignorado fica, deste modo, implicitamente garantida alguma proporcionalidade entre o ser e o pensamento, pois, conhecendo o pensamento que um seu trabalho anterior é a garantia do ser, saberá procurar a sua inatingível mas assimptótica identidade com todo o ser, isto é, reconstruir progressivamente a realidade.» (*Ibidem*, p. 80 [39].)

[77] A crítica kantiana dos limites do pensamento humano «[…] é consequência dos seus *cousismos*, derivados todos de querer explicar a possibilidade duma absoluta Experiência, que não existe. A experiência é progressiva e variável, e não dada integralmente como um todo a explicar.» (C, p. 295 [239].)

[78] Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Kant: Posteridade e Actualidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 540-541.

tradicional e da ciência e o irracionalismo da aspiração da razão à plena realidade do reino do espírito, no reconhecimento de que a vida, enquanto acção criadora, também encerra uma incomensurabilidade com qualquer sistema conceptual[79]. Na perspectiva do pensador português, a solução de Kant, para esta questão concreta da conciliação dos dois mundos referidos, será exclusivamente a do irracionalismo, cujo maior valor da Criação e da Liberdade surge como algo imposto, isto é, como um dado (voluntarismo). Um irracionalismo que não é o que cria e excede a razão, tal como é reivindicado pelo criacionismo, mas um irracionalismo que é deficiência de razão (falso irracionalismo)[80] e que terá depois continuidade em Bergson e J. Jaurès pelo mobilismo da *apresentação imediata*[81]. Posição diferente tem Leonardo, para quem, a moral, não é um dado, mas é uma aspiração da razão que deve ser procurada no finalismo ideal da vida da perfeita beleza e do puro amor. A moral não é um facto da intuição, nem um ser da Razão, porque abrangendo as duas é uma criação de ser, cujo crescimento tem como única razão, a plena finalidade moral do Universo, que é Deus[82] e que no homem exige esforço e mérito. Na inquietação das suas profundas e religiosas exigências universais, a unidade dos sobrepostos mundos do fenómeno e do númeno só será garantida por Kant pela liberdade de uma vontade desconhecida que é o *em si* (Mistério), isto é, o dever ou imperativo categórico do absoluto incondicional. Na moral, Kant procura o abraço entre o fenomenal e o numenal (voluntarismo essencial)[83]:

> Este voluntarismo essencial – é afinal a vontade, a faculdade do real – será, em seus sucessores, claramente Vontade, com Schopenhauer, Nietzsche, Wundt, etc., será uma vontade-espírito criando o real para nele se exprimir e realizar, como em Fichte, Hegel, etc.[84]

Entendendo a ciência, a partir de Descartes, na sua capacidade exaustiva do real e no perfeito e rigoroso determinismo, Kant remete a liberdade humana, fonte da aspiração ao real, para o mundo numenal. Uma teoria relativista que apresenta o fenómeno sem raízes no Absoluto e, por isso, sem verdade,

---

79 Cf. «Natal e Novo Ano», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 206.

80 Cf. *ADG*, p. 174 [217-218].

81 Cf. «Natal e Novo Ano», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 209.

82 Cf. «O infinito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 222. Uma finalidade que não é a do acaso ou do milagre e que não é a defendida pelo mecanismo do empirismo positivista, como resultado de arranjos bio-físico-químicos, mas que é a do infinito amor e que no homem é esforço e não quietude. Cf. *ibidem*, p. 223.

83 Cf. *RHHS*, pp. 100-101.

84 *Ibidem*, pp. 101-102.

e apresenta o número fora da Experiência, sem existência activa e, por isso, sem realidade[85]. Mas a experiência da realidade é uma actividade de pensamento dinâmica e progressiva e não um dado absoluto que se apresenta de forma definitiva para ser explicada através da procura das suas condições de possibilidade pelos apriorismos da sensibilidade e do entendimento. No movimento dialéctico criacionista da realidade, o pensamento não se encontra perante uma matéria absolutamente estranha e rebelde: a realidade mais elementar é já unificação sintética[86], pelo que a realidade substancial do mecanicismo como condição mínima de um mundo possível, alheia ao pensamento, é algo não concebível pelo criacionismo. Kant incorre em vários *cousismos*: *cousa* o espaço e o tempo como categorias *a priori*, pensados enquanto isolados do pensamento; *cousa* os juízos nas suas formas lógicas; *cousa* a sensibilidade e o entendimento como absolutos separados; *cousa* a razão teórica e a razão prática, levando a que esta não possa fundar o dever, tornando a moral como uma realidade misteriosa e abstracta que não é garantida sem recurso ao numenal: «A vontade autónoma de Kant é uma vontade abstracta, que põe um dever abstracto»[87]. Sem cousar as formas da razão teórica, é possível encontrar as noções que fundamentam a autonomia da vontade, no reconhecimento de que o último momento da dialéctica teórica é a razão prática, em que a consciência pensante se torna activa e no reconhecimento de que a «A autonomia da vontade é o autodeterminismo superior da consciência feita pessoa»[88]. Considera Leonardo que as formas apriorísticas não podem ser retiradas da actividade sintética da consciência, que o é, em virtude de um pensamento reflexivo, que já possui as categorias: não é possível conceber formas apriorísticas, de um lado, e realidades numenais, do outro, em paralela e eterna presença, sem a existência do pensamento[89]. O objecto está sempre envolvido pela consciente vida do sujeito.

De acordo com Leonardo Coimbra, na perspectiva de Kant, para que o pensamento conheça, levando à actualização do acordo social dos sujeitos pensantes, é necessário que haja na Experiência, para além de conteúdos singulares, formas gerais comuns aos objectos da experiência, as quais são introduzidas pela precária generalização indutiva. E é necessário que haja também formas gerais comuns aos sujeitos que experimentam, reaparecendo aí os caracteres

---

85 Cf. «Aos poetas portugueses religiosos», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 261.

86 «Sabe-se hoje que é indefinido do lado das sensações e do inconsciente esse oculto trabalho de síntese.» (*M*, p. 81 [40].)

87 *C*, p. 295 [239].

88 *Ibidem*, p. 296 [239].

89 Cf. *ibidem*, p. 196 [240].

da verdade[90]. Perante o dualismo kantiano entre a inexperienciável realidade numenal, inominada e inatingível, e a experienciável realidade fenoménica, passível de objectivação, ou entre o pensamento universalista de uma Razão imóvel e absolutista e o pensamento actualizado de uma Vontade ou Razão prática autónoma[91], o pensamento evoluiu em dois sentidos fundamentais, mas sob o mesmo pressuposto da igualdade entre o real e o racional: o dos idealismos germânicos que, através da lei das oposições, contempla, ao mesmo tempo, o fixismo das categorias e o evolucionismo da experiência, acabando por cair no imobilismo da dialéctica – tal como se pode verificar em Hegel, para quem a experiência é a própria evolução dialéctica da *Razão* –; e o dos materialismos e positivismos do séc. XIX, que, ou caem novamente no substancialismo da matéria ou na idolatria do facto, acabando no «imobilismo de um Spencer, em que tudo se resolve pela divisão do universo em exterioridade física e interioridade consciência, sendo esta, a cópia adaptada dos arranjos daquela»[92].

O desenvolvimento dialéctico do pensamento criacionista também se dá por síntese, mas ao contrário da dialéctica hegeliana, que separa, no conceito e na essência, a forma e a matéria, a dialéctica leonardina considera a forma e a matéria como relações sintéticas do pensamento[93] e não como teses e antíteses para ulteriores sínteses. Dessa maneira, rejeita a cisão entre a forma e a matéria, o ideal e o real, bem como rejeita a superação dessa cisão através de uma indiferenciada unificação[94]. Da mesma maneira, recusando a passividade pura da nossa inteligência, proposta pelo materialismo puro[95], e recusando o automatismo da acção do nosso espírito, proposto pelo formalismo puro, Leonardo Coimbra defende o dinâmico racionalismo criacionista em que o pensamento

---

90 Cf. *RE*, p. 22 [21].

91 Cf. *ibidem*, pp. 22 [21-22]. Leonardo Coimbra considera que a crítica kantiana não resolveu o problema a que se propunha e que, tanto as formas da sensibilidade (espaço-tempo) como as formas do entendimento (conceitos de quantidade e causalidade), do homem pensante, são substituídas pela evolução científica através de ciências como a psicologia, a sociologia. Cf. *ibidem*, pp. 22-23 [22].

92 *PFAQ*, p. 417 [200]. «Qualquer coisa como uma experiência que antes de se fazer já existe, pois o Universo é dado por leis que o deixam prever e é, portanto e em si, o sistema dessas mesmas leis que o determinam: coincidência perfeita com o idealismo anterior, resumindo-se ambos no fórmula de igualdade do real e do racional. *O mesmo absolutismo da Razão dominando inteiramente*.» (*Ibidem*, p. 417 [200-201].)

93 Afirma Leonardo que «Matéria e forma são simples abstracções de linguagem, para traduzirmos este facto central da nossa liberdade e da nossa limitação.» (*PC*, p. 266 [168].)

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

95 «Uma teoria do conhecimento, que tudo reduza à matéria do conhecimento, terá de fazer do conhecimento um reflexo inerte, um epifenómeno ineficaz e vazio. A realidade seria limitada ao associacionismo das sensações; nem uma lei, ou princípios seriam atingidos.» (*PC*, p. 235 [112].)

humano penetra na realidade mais vasta que o abrange, concebendo o conhecimento científico como uma dialéctica integração no pensamento absoluto. Integração, obviamente, aproximativa e inadequada, porque só no pensamento divino se dá a perfeita identificação e adequação entre o ser e a representação[96].

Assim, o criacionismo rejeita os sistemas idealistas que concebem a realidade plural da existência como uma necessária manifestação do Espírito. Como define o filósofo nortenho «a realidade não se divide nas duas *cousas* – sujeito e objecto»[97], e, nesse sentido, o criacionismo reconhece com o hegelianismo o carácter espiritual do conhecimento[98] e partilha com ele a noção de que a realidade também é uma construção do espírito ou do pensamento[99], mas ao contrário de Hegel, que reduz o real ao racional e que confere ao real uma dinâmica dialéctica fatalista que tudo determina e subjuga[100], Leonardo Coimbra reconhece que «o ser se oferece à existência e à teoria como dádiva»[101] e que o pensamento atende aos movimentos misteriosos do ser definindo-se como «um racionalismo aberto, generoso e humilde»[102], racionalismo que interroga continuamente o mundo e «quer que as suas teorias acompanhem o dinamismo dos fenómenos, como que escutando sempre o longínquo palpitar do coração do Ser»[103]. Leonardo Coimbra, fiel à sua *filosofia da liberdade*, recusa escravizar o pensamento humano ao necessitarismo do Espírito Absoluto hegeliano, salvaguardando o dinamismo criador da acção e o poder da vontade que age sobre

---

96 Cf. *PC*, p. 250 [138-139].

97 *C*, p. 318 [257]. «Se olharmos agora o caminho percorrido, reconhecemos facilmente que a sensação como dado, ainda que suporte a distinção entre sujeito e objecto, é, mesmo do lado do objecto, uma síntese informada e não uma matéria passiva.» (*Ibidem*, p. 186 [148].)

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

99 «A realidade é uma construção do pensamento.» («O problema da indução», in *OC*, p. 142.) «A cada momento pensar é construir, e o mínimo pensamento é original e profundo, é uma relação posta, que portanto, sistematicamente envolve o Universo.» (*PC*, p. 186 [25].)

100 «O hegelianismo, deixando no próprio mundo físico o rasto, antes, o jeito e o gesto do Espírito que passou, foi um dos focos de exaltação da vida poética do séc. XIX; mas fazendo do real uma cadeia de instantes do tempo dialéctico, deu a cada instante a tirania de um absoluto e ao todo a brutalidade de um destino que é o próprio irreversível curso do tempo da sua dialéctica.» («Acção e pensamento», in *D* vol. 2, p 141.)

101 *OILC*, p. 77.

102 «A Filosofia da liberdade» in *OC*, vol. I, tomo I, p. 296.

103 *Loc. cit.* A partir das noções centrais leonardinas de *acção* e *relação*, Manuel Cândido Pimentel reitera a ideia de que o criacionismo se define como «[…] um pensamento que atende aos movimentos secretos do ser; uma acção teórica cuja unidade interior é a própria via interrogativa que a move; um racionalismo dialéctico em permanente reflexão e escuta, do fenómeno para o ser e do ser para o fenómeno.» (*OILC*, p. 77.)

o curso da história[104], na certeza de que não existe nenhum destino irreparável, justificador da preguiça dos fracos ou da ambição e conquista dos fortes[105], porque o livre-arbítrio é a faculdade humana que permite desenvolver a liberdade e a autodeterminação[106].

A obrigação moral do acordo social e da realização do bem comum, contra o mal e a discórdia, pertence à ordem do consentimento da vontade e não à ordem lógica da necessidade dialéctica, tal como ela é apresentada pelo essencialismo idealista hegeliano, que subjuga violentamente a antitética dimensão existencial da realidade à *síntese* unificadora do pensamento e do ser[107]. De acordo com a ordem imposta pela dialéctica criacionista e a sua *razão dinâmica*, os problemas do conhecimento e da acção ou da ciência e da moral, são inseparáveis, pelo que, tal como não há necessidade na ordem do agir, não há necessidade na ordem do conhecer, apresentando-se a ciência, no plano do probabilismo e não no plano da certeza absoluta, resultante de uma qualquer necessidade cega[108]. Desta maneira, o criacionismo estabelece uma ordem da

---

[104] «Com Hegel, é a odisseia de uma razão, em que se fundiram a acção e o pensamento, saindo de si a percorrer o mundo para a si regressar, na plena posse do mundo conquistado. (…) É uma solução desesperada, consistindo em guardar, violentamente no pensamento, as contradições e incompatibilidades da experiência, para se dar a alegria de as libertar, tornando-as explícitas no acto da sua descoberta. Tudo é acção e tudo é pensamento, sendo a acção humana o curso de certos momentos dialécticos da razão universal em acto. // Estes momentos podem ser os da razão de Estado, da razão étnica, da razão biológica, da razão económica, etc., e assim teremos o pensamento que transcende estes planos dialécticos, escravizado ao absoluto daquela acção: Bismarck, Gobineau, Chamberlain, Maurras, Guilherme II, os eslavófilos da Rússia, Nietzsche, Karl Marx. A razão filosófica seria o ponto dominante de todos estes planos, o centro da partida e chegada de todo o movimento dialéctico totalizador, a integração real de trajectos, não os pode modificar e, longe de ser uma razão libertadora, é a simples metáfora lógica do *fatum* do curso das coisas e da história.» («Acção e pensamento», in *D* vol. 2, p 140.)

[105] Cf. *ibidem*, pp. 140-141. «Também foi o hegelianismo a filosofia de mais largas aplicações políticas e sociais, desde a extrema-direita de um Estado-Deus, até à extrema-esquerda de uma classe-Deus, com o socialismo de Karl Marx.» (*Ibidem*, p. 141.)

[106] Leonardo Coimbra esclarece que «Ser livre é autodeterminar-se.» (C, p. 223 [178].) Desse modo, acrescenta que só não somos livres «[…] quando em vez de construirmos a pessoa e sua resolução, cousamos na dialéctica psicológica e trocamos o coordenável sentimental e intelectual, cujo centro de gravidade é a pessoa, pelo coordenável sensual, cujo centro de gravidade é o interesse contingente e dissolvente.» (*Loc. cit.*)

[107] «O hegelianismo é uma logomaquia, um combate de palavras, uma polémica de imagens, fingindo a actividade unificante do pensamento, que é o abraço da ideia pela fusão violenta das oposições lógicas, na brutalidade do choque com que se encontram. // A síntese é a mão mais forte que aperta a tese e a antítese, é a garra aberta que sustenta nos seus extremos as oposições inquietas.» («Acção e pensamento», in *D* vol. 2, p. 141.)

[108] Cf. *PC*, p. 275 [185]. Apresentando a mesma doutrina idealista para fundar a ciência e demonstrar a livre espontaneidade do pensamento, Leonardo Coimbra reafirma a unidade dos dois planos da realidade: «Ciência e moral são unidas, e tão especialmente o são que uma é complemento

realidade que configura uma dinâmica e dialéctica ascendente unidade entre ciência, moral, Ser e Deus, no reconhecimento de que o verdadeiro acesso à altitude do Mistério divino não é possível através de um sistemático e fechado plano necessário, mas sim através da vontade livre amorosa[109]. Talvez por esta razão, Manuel Ferreira Patrício considere que na dialéctica leonardina, o momento de enriquecimento dá-se na síntese, não pela mecânica superação das oposições anteriores, mas pela reunião ou composição da tese e da antítese, dando-se a partir daí o progresso de pensamento e de ser[110]. Tal como em Hamelin, também aqui, o que liga a tese, a antítese e a síntese, é a lógica construtiva da *Relação*, que torna indivisíveis os momentos da oposição no movimento do ser entre *unidade*, *pluralidade* e *totalidade*[111].

A partir da advertência platónica de que o *saber efectivo* do *sophos* (sábio) é um atributo de Deus, ficando reservado para o homem finito o *amor do saber* que define o *philosophos* (filósofo)[112], o pensador alemão Eric Voegelin caracteriza de gnóstica a atitude de domínio sobre o ser, plasmada em sistemas de pensamento como o de Hegel que afirma o alcance do *saber efectivo*, por contraposição com a filosofia que brota da *relação* amorosa com o ser[113]. O pensador que tentar o salto do domínio da progressão em clareza e exactidão do saber da ordem do ser para fora dos limites da finitude humana em busca da plenitude do saber efectivo, abandona a filosofia e torna-se gnóstico. É o que acontece com Hegel ao aplicar a sua vontade de domínio sobre a realidade através de um sistema especulativo que não desenvolve um esforço amoroso de reconhecimento da ordem do ser e consequente adequação, mas que procura apoderar-se do ser[114]. E a absoluta verdade do ser só está ao alcance do homem finito através da construção de um sistema que configure esse ser como sendo, ao mesmo tempo, substância e sujeito, o que acontece com a dialéctica hegeliana, ao contrário do que se verifica na dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra em que a origem do

---

da outra. Filhos do mesmo esforço, são os dois aspectos da intimidade do Ser, que, veremos, é liberdade social, quer dizer, harmónica, fraterna, cooperante.» (*Ibidem*, p. 275 [185-186].)

[109] «Esses problemas filosóficos serão primeiramente os problemas da ciência e da moral e posteriormente o problema do Ser e de Deus. // É esta, ainda, a ordem imposta pela dialéctica criacionista, porque só possui o Ser o pensamento pleno da ciência, porque só atinge Deus a vontade livre amorosa, e por isso, activa, heróica e esforçada.» (*Ibidem*, p. 275 [184-185].)

[110] 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. 499.

[111] Cf. Octave Hamelin, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, p. 31.

[112] Cf. Platão, *Fedro*, 278 d.

[113] Cf. Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, p. 52.

[114] Cf. *ibidem*, p. 54.

ser permanece transcendente e a eterna verdade da existência do ser divino não é completamente acessível ao conhecimento intramundano, sendo captável apenas sob a forma da abertura analógico-especulativa e da simbolização poético-mistérica[115]. Mas a tarefa proposta por Hegel de um absoluto conhecimento da realidade, que advém da necessidade de explicar o sentido da existência de um mundo mau e insatisfatório, exige alterar a ordem do ser, substituindo a sua origem divino-transcendente pela sua origem imanente e, dessa maneira, tentar a criação de um mundo novo, o que não é possível, pois a ordem do ser e a estrutura do mundo não pode ser alterada pelo poder do homem[116].

A construção gnóstica da imagem de um mundo novo, como no caso da sociedade perfeita da utopia de Thomas More ou no caso da história universal de Hegel, realiza-se truncando o ser de um dos seus traços constitutivos: no exemplo de More, o factor da realidade que fica de fora é a *soberba* do homem; no exemplo de Hegel, o factor da realidade que é apagado é o *misterion* inerente ao devir histórico de cujo futuro desconhecemos o Fim[117]. Ao contrário do pretendido por Hegel, o todo da história não é cognoscível e, por isso, a sua tentativa de completar a revelação de Deus na história, conduzindo o *misterion*, pelo desenvolvimento dialéctico do *logos*, à absoluta clareza na consciência, não é real, mas ilusória e fantástica, pois a constituição do ser permanece para além dos desejos e do poder do sujeito cognoscente[118]: como diz Leonardo Coimbra, a criação da realidade resulta de um cúmplice diálogo do pensamento com o ser e não de uma pura projecção da consciência. Na descrição desta impossibilidade do homem colaborar com o acto redentor divino, pela criação de um Paraíso Terreno perfeito e eterno que, em rigor, significa uma fuga da realidade tal como ela nos foi previamente dada, é invocado Platão, que contrapõe ao sucesso da vontade de poder da ética racional e intramundana do estatuto social, o sucesso da vida conduzida *sub specie mortis* em função do Juízo Final[119], no reconhecimento de que o instrumento da redenção não é o *saber,* mas a graça e de que só na fé encontramos a esperança e a prova da invisível e misteriosa realidade divina: tal como é apresentado no livro do Êxodo, de Deus apenas podemos dizer, de forma lógica e evidente, que é tudo[120].

---

115 Cf. *ibidem*, p. 120.

116 Cf. *ibidem*, p. 108.

117 Cf. *ibidem*, p. 114.

118 Cf. *ibidem*, p. 116.

119 Cf. *ibidem*, p. 26.

120 «Moisés disse a Deus: "Quando eu for aos filhos de Israel e disser: 'O Deus de vossos pais me enviou até vós'; e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que direi?" Disse Deus a Moisés: "eu

Concebendo o ser e o pensamento como Acção, Leonardo Coimbra, na interpretação de Manuel Cândido Pimentel, substitui a divisão necessitarista da tese e antítese hegeliana pela «espontaneidade da relação originária ou arquétipa – forma primeira de ligação social com o todo – onde ser e pensamento se abrangem»[121] e em vez de adoptar o conceito de *Aufhebung*, ou *superação*, propõe o conceito de *superacção*, para indicar a natureza da actividade da liberdade criadora do pensamento espontâneo[122], que excede as obras e o conhecimento que produz[123], marcando uma transcendência de anterioridade e posterioridade da acção pensante em relação à realidade construída, uma transcendência do pensamento em relação ao pensado[124], o que se traduz na definição do criacionismo como

> um activismo prático, um esforço permanente de adaptação do nosso ser ao ser integral, das margens da nossa consciência ao seu núcleo director, do nosso pensamento quase gratuito e imediato a um mais vasto pensamento, que tudo sustenta e efectiva.[125]

Neste contexto, embora possamos dizer que Leonardo reconhece no hegelianismo uma filosofia de transcendência,[126] porque o Espírito, no devir, cria a

---

sou aquele que é. […]» (Êxodo 3, 14.)

121 *OILC*, p. 77.

122 «Liberdade que não é uma nua liberdade de indiferença, mas um *activismo apoiado na acção*, pois que conhecer é criar.» (*PC*, p. 275, [185].)

123 Fundamentando na noção de Acção por excesso a analogia entre ser e pensamento, ser que é liberdade social, Leonardo Coimbra adverte que essa excessiva liberdade criadora só se apreende dialecticamente por tentativas: «[…] a liberdade dum pensamento, que se possui e excede, que, fazendo de si ponto de apoio, abraça e mede todo o Universo, só é atingida por ímpetos e escaladas.» (*Ibidem*,, 179 [10].)

124 Cf. *ibidem*, p. 179 [9-10].

125 *PC*, p. 266 [168]. A partir da consideração do pensamento criacionista como um essencial activismo criador, Manuel Cândido Pimentel refere-se ao processo inquiridor desta acção dialéctica pensante nos seguintes termos: «Todo o diligente cognoscitivo se organiza em função do melhor ajustamento ou acordo entre as formas cognitivas que concebe e as realidades a que essas formas se aplicam, num movimento que se orienta da vida sensível para a vida espiritual – o núcleo permanentemente vivo da consciência. Mas porque o *activismo*, do lado do ser, transcende sempre a trajectória conceptual do pensamento, a actividade deste último não pode repousar nos domínios do que foi conhecido. Daí a prática de um agir por *excesso*, isto é, uma superacção, conceito que, aplicando-se ao pensamento, também convém ao infinito, e com maior razão a este, já que do ser integral não há posse plena ou completa apropriação.» (*OILC*, pp. 82-83.)

126 «A Liberdade Transcendente, de Raul de Oliveira Leal», in *OC*, vol. II, p. 138. Mas realça Leonardo Coimbra que se trata de uma transcendência racional e não de uma transcendência da razão, à semelhança do irracionalismo de Schopenhauer e do vitalismo de Bergson. Cf. *ibidem*, p. 139.

realidade pela dialéctica da relação, no entanto, está em desacordo completo com o filósofo germânico, porque considera que a consumação finalista do seu sistema acaba por diluir a diferença pela assunção da identidade. Em Hegel, o excesso da acção do Espírito significa realizar, sobre a tese e a antítese, uma unidade superior por permanentes totalizações até à superação absoluta final de todos os contrários e autoconhecimento da Ideia, naquilo a que Manuel Cândido Pimentel chama uma «identificação panlogista do real com o ideal»[127]. De modo contrário, Leonardo Coimbra fundamenta a actividade pensante construtora do real na síntese relacional arquétipa entre ser e pensamento e, concebendo-a como uma permanente adaptação dos conceitos ou noções às solicitações da experiência[128], nega a posição hegeliana de firmar a *relação* em antinomias e superação das mesmas, considerando que se trata da experiência insuperável da relação de sínteses, na medida em que ela própria significa o perene e fraternal convívio com o real, não sendo, por isso, concebível em momento algum, cindir consciência e realidade, conceito (noção) ou conteúdo[129]. A gnosiologia criacionista de Leonardo Coimbra encerra um profundo respeito pelo pluralismo ontológico dos seres que se traduz no reconhecimento de que «A Experiência é a socialização do nosso ser ou liberdade com os outros seres»[130].

---

[127] *OILC*, pp. 86.

[128] «O pensamento dialéctico não é simplesmente o pensamento lógico, obedecendo a certas leis formais, é o pensamento experimental pondo de acordo as relações da experiência.» («Prefácio», in *OC*, vol. IV, p. 21.)

[129] Para o criacionismo o conceito encontra-se vinculado à realidade logo na sua génese numa dinâmica construtora da actividade pensante que envolve sempre a experiência: «Mas a nossa construção não será a síntese das oposições. Porque ou essas oposições resultaram duma anterior análise, e é esquecida parte da experiência; ou são postas em absoluto pela Razão, assim volvida de novo um misterioso e arbitrário úmeno. // Ao nascimento de cada noção é presente o mundo, quer dizer que esse arremedo de realidade já se apresenta com ligações.» (*C*, p. 26 [12].)

[130] *ADG*, p. 161 [196]. Na perspectiva de Manuel Cândido Pimentel, «A filosofia criacionista parte da ideia de que o Universo se situa no ponto de contacto com a subjectividade e, por isso, vê na construção do real uma obra de socialização: por um lado, porque a subjectividade vive num universo de participação horizontal com outras actividades e de participação vertical com o Absoluto e, por outro, porque aquelas actividades e este Absoluto exigem do sujeito uma readaptação perseverante dos seus modelos de compreensão. A tal readaptação convém o termo da actividade por excesso ou *superacção*, um movimento que cria e excede as suas criações, movimento apenas analogável ao infinito criador, pois que tem por limite a deficiência ôntica do sujeito, mas que graças ao poder de invenção e descoberta, se ilimita na capacidade do seu agir, sem termo de adequação no Absoluto.» (*OILC*, pp. 86-87.)

Mas se por um lado, temos a presença da lógica experimental do moderno cienticismo[131] positivista de Copérnico, Kepler, Galileu, Comte e Newton[132], o qual se escraviza ao facto, por outro lado, continuando o nosso percurso histórico da evolução do pensamento colectivo, podemos verificar que é no trabalho das contemporâneas ciências construtivas e probabilísticas de Duhem e Poincaré (*razão experimental da ciência*)[133] – excedendo o imobilismo da *Razão dedutiva* – que a *Razão experimental* continua o seu progresso[134]. Ao referir-se à filosofia do seu tempo, a autores como Renouvier, Boutroux, Hamelin, Poincaré e Bergson, como a reflexão que melhor espelha a relação da liberdade humana com as diferentes actividades cósmicas, traduzindo-se no próprio espírito da Democracia, Leonardo Coimbra apresenta a ciência contemporânea como um momento de libertação da fatalidade cósmica, em que o pensamento individual não se limita a elaborar os conceitos espontâneos da razão lógica social, mas vai procurar no Infinito universais relações através da objectividade da *Razão experimental*[135], sendo esta capaz de, analogicamente, apresentar um esboço do

---

[131] «O cienticismo é o desprezo da autonomia espiritual pela divinização da objectividade inerte.» («O preconceito científico», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 230.) Leonardo Coimbra considera que a idolatria da ciência transformou a mais bela obra da liberdade humana numa nova fatalidade e sombrio determinismo: «A Ciência, que vinha marcando o grau de liberdade do homem, que vinha afeiçoando a máscara da Fatalidade cósmica aos seus secretos intentos de amor, paira agora com uma nova e sombria Fatalidade, de suas asas membranosas, escondendo o claro Sol da Alegria.» (*Idem*, «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 108.)

[132] Sem conseguir equilibrar-se face ao irracionalismo do ser e à complexidade do concreto, sentindo necessidade de amputar a incomensurável realidade, «[…] a mentalidade moderna esgota-se num esforço permanente de intelectualizar o ser.» («O preconceito científico», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 229.) Leonardo Coimbra afirma que na ausência de reflexão filosófica o método do cientismo estende-se sobre todo o real e, constituindo-se em metafísica inconsciente, dá origem a formas de intelectualismo como o positivismo, o materialismo, o mecanicismo e o racionalismo. Cf. *loc. cit.*

[133] «Podemos fixar a Autoridade na razão afectiva dum *totem*, na razão lógica dum dogma, ou na *razão experimental* da Ciência e da Democracia.» («Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 109.)

[134] Cf. *PFAQ*, p. 418 [202-203].

[135] Cf. «Louvor da Liberdade», in *OC*, vol. IV, pp. 107-111. Leonardo Coimbra afirma que com a ciência moderna a objectividade do conhecimento deixa de residir na organização da razão social, porque os conceitos desta sofrem na experimentação consciente a discussão do seu valor e, por isso, a razão lógica ao transformar-se em razão experimental, deixa de ser essencialmente conservadora para se tornar reformadora e crítica, pelo que na confluência desta dupla acção «[…] parece que o homem se liberta da fatalidade humana pelo amor cristão e da fatalidade cósmica pelo conhecimento científico.» (*Ibidem,* p. 107.) Admite no entanto que o que resta da fatalidade cósmica será «[…] um dia transparente a um mais perfeito, transcendente e compreensivo Amor.» (*Ibidem*, p. 111.)

próprio divino como fonte e possibilidade de toda a experiência e vida social cósmica[136].

A razão dialéctica de Leonardo Coimbra rejeita o sistema hegeliano, generalizado nos monismos idealistas germânicos, da absorção da consciência e dos seres pelo absoluto e da identificação integral entre o ser e o saber, defendendo a individualidade e autonomia das criaturas e considerando que a razão não atinge um conhecimento total e evidente de si e do ser[137]. Não pode existir coincidência entre saber e ser, porque a natureza finita e temporal do pensamento limitado apenas pode admitir uma experiência dialéctica de assimptótica aproximação e nunca de identificação com o infinito e absoluto pensamento integral do Ser[138]. A adaptação do nosso pensamento ao pensamento absoluto nunca é perfeita e, por isso, todo o conhecimento científico é hipotético e relativo, mas sem deixar de ser verdadeiro, na medida em que livre e progressivamente significa um esforço para a plena harmonia do absoluto que o sustenta e excede[139].

A este propósito, Manuel Ferreira Patrício considera que Leonardo terá adoptado de Platão o relativismo simbólico, e dos físicos e epistemólogos do seu tempo o carácter intrinsecamente hipotético, aberto e provisório da teoria científica[140]. No seu entender, Leonardo Coimbra assumiu a crítica neopositivista da lógica aristotélica, na linha de autores como Bertrand Russell e Léon Brunschvicg, atribuindo o «relativismo simbólico»[141] e a origem da ciência moderna a Platão e aos seus seguidores da idade média, como Duns Scoto e Occam. Recusando o «absolutismo ontológico»[142] de Aristóteles, por considerar resultado de uma postura passiva do espírito perante o real, Leonardo

---

136 Cf. *PFAQ*, p. 432 [237].

137 A este propósito afirma Antero de Quental que «Não está tudo, com efeito, em admitir a identidade do ser e do saber, esse como que dogma da moderna metafísica.» (Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX,* in *Obras Completas Antero de Quental – Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989, p. 141.)

138 Cf. *M*, p. 100 [72-73]. Afirma Leonardo que «Hegel *cousa* todo o conhecimento e o dinamismo é puramente uma dialéctica de pensamentos já feitos. É possível que o pensamento se determine por posições, oposições e sínteses; mas ainda restaria explicar essas posições, que, num pensamento criador (de Deus), não consentiriam oposições, e, num pensamento limitado, postulariam intuitivo a elaborar.» (*C*, p. 297 [241].)

139 Cf. *PC*, p. 151 [140].

140 Cf. Manuel Ferreira Patrício, «O anti-aristotelismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 39, fasc. 4 [Outubro a Dezembro de 1983], p. 435.

141 *NACS*, p. 250 [11].

142 *Loc. cit.*

caracteriza o conhecimento científico platónico de simbólico e caracteriza a matemática como a simbólica perfeita. Esta, não encerra absolutamente o que procura exprimir, mas mantém-se essencialmente aberta à realidade plena, a qual pode manifestar-se sob aspectos novos e mais complexos, num movimento de adaptação inesgotável[143]. É possível reconhecer na sua obra *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* uma acusação ao carácter dogmático da escolástica e uma descrição da incompatibilidade entre os pensamento aristotélico e a inteligência científica, nos mesmos termos em que tal é apresentado por Léon Brunschvicg no seu livro *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*[144]. No entanto, Ferreira Patrício rejeita a interpretação desta contraposição entre Platão e Aristóteles e rejeita a ideia de que a simbólica matemática, alegadamente atribuída ao primeiro, é aberta e progressiva, e a simbólica verbal, alegadamente atribuída ao segundo, é fechada e improgressiva, reafirmando que as duas estão inter-relacionadas, tal como acabaria por demonstrar o próprio Leonardo com a sua obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, na qual, em vez de substituir a palavra verbal pela palavra matemática, escreveu um belo e profundo discurso sobre a palavra[145]. De uma maneira ou de outra, parece-nos que o importante aqui a reter, na crítica leonardina ao formalismo, é a consideração do carácter dinâmico e progressivo do conhecimento científico, que Leonardo considera existir na simbólica platónica da verdade, em que nunca é absoluta a coincidência entre o modelo da teoria e a cópia da experiência: a teoria só é aplicável à experiência no grau de aproximação[146].

Tal como o fizera, de forma legítima ou não, com a abstracção do realismo substancialista aristotélico, a dialéctica criacionista contrapõe à abstracção do idealismo alemão a concretude existencial da livre consciência individual e singular, irreduzível a qualquer determinação lógica[147] e cujo modo de ser radica

---

143 Cf. Manuel Ferreira Patrício, «O anti-aristotelismo de Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 436.

144 Cf. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 143.

145 Cf. Manuel Ferreira Patrício, «O anti-aristotelismo de Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 437. Ferreira Patrício não concorda com Leonardo Coimbra, quando este refere que a lógica da extensão do empirismo substancialista aristotélico teria substituído a lógica da compreensão da abstracção simbólica platónica: «As funções gramaticais irão substituir as funções matemáticas já apontadas na física pitagorico-platónica.» (*NACS*, p. 251 [13].)

146 Cf. *ibidem*, p. 252 [15-16].

147 Como adverte Antero de Quental: «A metafísica, na sua absorvente dialéctica, é atreita a esquecer que os indivíduos não são abstracções, simples determinações lógicas duma ideia, mas seres reais, autónomos, cujo princípio de acção reside nas profundezas da sua própria natureza, constituindo um verdadeiro em si, distinto e irredutível, e não um momento transitório de alguma substância só verdadeiramente existente na sua vaga universalidade.» (Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit.*, pp. 139-140.)

no princípio essencial da acção e da relação: o ser não é uma abstracta e inerte substância (ser em si), mas sim uma teia de relações (Deus e as mónadas); não é a Consciência, mas sim a relação das consciências[148]. Leonardo Considera um absurdo a tese que defende, sob a aparência dos fenómenos, uma Consciência ou Espírito absoluto que seria o somatório das consciências: «Cada consciência é um irredutível, porque o seu ser é em si e para si»[149]. Assim, o autor denuncia os paradoxos do hegelianismo e à semelhança de José Maria da Cunha Seixas, considera que só o Absoluto divino é em eterna posse de si e do conhecimento e, também, por isso, não pode encerrar um fraccionamento dialéctico expresso em termos de positividade e negatividade, apenas aplicável ao plano do relativo, nem um movimento sucessivo de evolutivas sínteses, típicos da imperfeição temporal e que contrariam a noção de perfeição do pensamento criador ou da Auto-Consciência[150].

No entanto, se Leonardo nega esse fraccionamento, através da tese criacionista, segundo a qual, Deus cria uma realidade outra, fora dele; Cunha Seixas nega o fraccionamento do sistema sintético de Hegel, através da tese pantiteísta[151], segundo a qual, Deus está em tudo[152] mediante um movimento triádico, que não é o da *tese* (princípio), *antítese* (negação ou oposição do princípio) e *síntese* (complexo de ambas), mas sim o do *Ser*, *Manifestação* e *Harmonia*[153]. A distinção que existe é entre *criação* e *manifestação* e, depois, entre *manifestação* e *emanação*. Em Seixas, todo o movimento cósmico, quer na Natureza, quer na Cultura, quer nas formas de realidade, quer nas formas de saber, se processa na sucessão destes momentos triádicos. Todos os seres são manifestação de Deus, não enquanto emanações da sua substância única (princípio da identidade

---

148 Cf. «A luta pela imortalidade», in OC, vol. II, p. 34.

149 Defender essa posição da *Consciência como Somatório* «É repetir os absurdos do atomismo partindo das consciências como átomos.» (*Loc. cit.*)

150 Cf. José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 225. Na perspectiva deste pensador português, o sistema de Hegel não admite um ponto fixo, reduzindo toda a realidade à dinâmica heraclitianiana da transitoriedade. Cf. *ibidem*, p. 505.

151 À semelhança de Leonardo, embora por caminhos diferentes, também Cunha Seixas revela uma particular preocupação em conciliar a metafísica com a ciência: «Assim as origens gerais do pantiteísmo são na metafísica tudo o que o espiritualismo pregoa como verdadeiro e na ciência da natureza tudo o que as ciências dão como certo.» (*Ibidem*, p. 498.)

152 «Dei a este sistema o nome de pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. // O pantiteísmo reconhece Deus, como centro de todas as coisas e nelas manifestado: declara elementos *universais* das coisas as leis lógicas da *razão*, tidas como condições das realidades, da existência e da possibilidade, sendo elementos particulares os fornecidos pela experiência.» (*Ibidem*, p. 161.)

153 Cf. *ibidem*, p. 501.

universal), mas enquanto sombras da sua realidade superior e eterna, sendo possível falar de unidade na pluralidade: sujeito pensante e objecto pensado, matéria e espírito[154]. Na procura de conciliar o imanentismo panteísta com o transcendentalismo criacionista cristão, o *pantiteísmo* de Cunha Seixas afirma que Deus é incondicional e imutável e, por isso, não se manifesta por relações, nem por sucessões ou nexos, à maneira dos demais seres criados (dimensão do relativo), mas manifesta-se como infinito e absoluto: presente em toda a parte como ser universal[155]. Mas estas ideias ontológicas ou categorias de *Ser*, *Manifestação* e *Harmonia*, que podem assumir diversas configurações, de acordo com as épocas e lugares, só em Deus possuem total explicitação e perfeita relação, pelo que, os homens, embora se possam aproximar, ficam sempre aquém da perfeição divina.

3.3. A compreensão do Ser pelas noções de *Relação* e *individualidade* e não de *Substância* e *identidade*: o Universo não é o desdobramento imanente e espiritual de um ser *em si*, que nessa evolutiva emanação se vai realizando até à sua total plenitude (panteísmo idealista)

Estes problemas da ascensão da finita realidade plural à infinita unidade divina e da transição do infinito ao finito ou do ser absoluto ao ser relativo, a que se associa o problema da compatibilidade entre a existência de Deus e a existência do mal, estão presentes nas diversas críticas que Leonardo faz às filosofias monistas do idealismo alemão de autores como Hegel, Schopenhauer, Schelling, Dantec ou Haeckel, para quem, sob a influência de Espinosa, a realidade temporal não é mais que o desdobramento imanente e espiritual de um ser *em si* que nessa evolutiva manifestação se vai realizando até atingir a plenitude absoluta do seu Todo. Considera Leonardo Coimbra que a ontologia de Espinosa, ao definir o Ser como divina substância de infinitos modos, entre eles, a extensão e a consciência, ignora as liberdades existentes nesses planos.

---

[154] Cf. *ibidem*, p. 236.

[155] Cf. *ibidem*, p. 226. Negando que Deus possa ser reduzido ao nada ou à identidade dos contraditórios, Cunha Seixas diz que Deus não pode ser privado de perfeição: «Deus é superior a todo o nexo. Nele não há sombras juntas à luz, nem há sucessões, nem há os mais característicos da lei da relação.» (*Ibidem*, p. 290.)

Defendendo que o Espírito penetra toda a realidade, Espinosa admite que na acção do juízo científico se possam desvendar os arcanos do ser[156].

Na sua crítica aos monismos formalistas, o autor português acusa o idealismo de Haeckel de *vício cousista* por conceber a realidade enigmática do Universo como uma Substância universal que é ao mesmo tempo Deus e mundo, matéria e consciência, regressando a uma espécie de animismo pré-científico, atribuindo ao átomo e à molécula rudimentos de consciência e sentimento[157]. De igual maneira, Leonardo Coimbra afirma que também Dantec põe consciência no átomo, construindo toda a realidade com noções físico-químicas *cousadas* e, por isso, considera que este monismo acaba por cair numa certa mitologia, em que matéria, vida e consciência se situam indiferenciadamente na mesma ordem de ser[158].

De forma análoga, também o intuicionismo numenal de Schelling[159] surge aos olhos de Leonardo com a pretensão de mostrar a pura unidade do espírito e da natureza, do sujeito e do objecto[160], a qual, na perspectiva do filósofo português não passa duma pura abstracção com completa ausência do Amor que preside ao Acto criador. Excesso de Amor esse que, consequentemente, também tem de estar presente em todo o acto de conhecimento que se reclame de integral[161] e que, na liberdade experimental e imprevisível da finitude, encerra o reconhecimento da impossibilidade da plena cognoscibilidade do real. Não se deve este aparente cepticismo à miserável e fatal incapacidade do conhecimento humano, mas sim à dinâmica excessiva da sua actividade pensante: o conhecimento da realidade resulta da interacção entre o *sujeito* e o *objecto*, o *pensamento pensante* e o *pensamento pensado*. Só na actividade inventiva e amorosa de Deus pessoal, em vivência relacional, se pode conceber a coexistência dos seres com o Ser, das criaturas com o Criador, isto é, do bem, harmonia e beleza com o mal, sofrimento e heroísmo, no reconhecimento de que a reali-

---

156 «Cada espírito que conhece *comunga* a universalidade, como cada espírito que *ama* comunga a universalidade dos seres regressando a si após a totalização dum abraço unificador.» (*RE*, p. 25 [26].)

157 «Haeckel *cousa* o tempo das doutrinas do transformismo biológico e as noções inferiores da mecânica. A sua *miscelânea* tem esses dois aspectos *cousistas* essenciais. // O primeiro é-lhe comum com as filosofias evolucionistas, o segundo é-lhe comum com as filosofias materialistas. O monismo de Haeckel é um naturalismo que se fixa na matéria e na evolução. Mas, como a sua substancialista evolução não poderia criar, a matéria tem de ser um termo vago e vulgar e não a matéria científica.» (*C*, p. 275 [223].)

158 Cf. *ibidem*, p. 278 [225].

159 Cf. *C*, p. 304 [246].

160 Cf. *PFAQ*, p. 423 [216-217].

161 Cf. *ibidem*, p. 422 [214].

dade não é pura identidade, mas encerra a *individuação* das determinações[162]. De forma diferente, como sublinha Carlos Morujão, Schelling, na sua *filosofia da identidade*, rompendo com o pensamento de Fichte, afirma a identidade entre a actividade subjectiva do Eu e a actividade objectiva da natureza e, através das noções de *Identidade*, *Indiferença* e *Razão Absoluta*, designa a realidade de Deus como aquela realidade em que são suprimidas as distinções entre sujeito e objecto, finito e infinito, universal e particular[163].

Na sequência das objecções levantadas por Kant em relação à possibilidade de conhecimento do ser *em si* e à possibilidade de conceber a essência de Deus, o pensamento de Fichte recusa a noção de *absoluto* como *substância*, tal como tinha sido caracterizada por Espinosa, e atribui-lhe a designação de actividade subjectiva infinita, isto é um *Eu* ou Absoluto que tem a capacidade de se pôr a si e pôr tudo o que é diferente de si: «O *eu* pondo o *não-eu*: *eu* e *não-eu* exprimindo as manifestações da Actividade pura que é o Espírito»[164]. Ou seja, uma actividade que, não coincidindo com nenhum eu empírico ou psicológico, é sua condição de possibilidade e termo, não sendo passível de total identificação pelo nosso saber. Por esta razão, Leonardo Coimbra considera que a filosofia de Fichte é uma das que menos cai no erro da cousificação, porque reconhece o carácter assimptótico do nosso saber do absoluto e define este absoluto como misteriosa actividade moral que põe o *eu* empírico[165]. Pela reflexão filosófica das ciências, das artes e da moral, o pensamento reflecte sobre si mesmo, procurando a sua identidade no real que determina e no ideal pelo qual se acresce sem limite e sem medida[166]. Os fins particulares da vida humana são pontos dessa linha que é assimpota da vida humana na sua órbita ideal para Deus[167]. Considera Leonardo que o vício da posição de Fichte está no facto de, ainda assim, poder

---

162 Cf. *ibidem*, p. 427 [225-226].

163 Carlos Morujão, «A cristologia de Schelling», in *Didaskalia*, vol. XXXV (2005), pp. 287-288.

164 *RE*, p. 27 [28]. O *eu* que se expande de forma infinita pondo o *não-eu*, num movimento, em que a vida do espírito tem em si a resolução de todos os contrários pela identidade fundamental. Cf. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, I bände, Berlin, Veit & Comp, 1845-1846, pp. 307 e segs.

165 «Fichte procura apreender uma irredutível actividade, que põe o *eu* empírico pela posição de um *não-eu*, para simples pretexto do esforço moral.» (C, p. 297 [240].)

166 Na perspectiva de Fichte, o juízo humano revela a profunda unidade do conhecer, do ser e do amar (querer e julgar): «O homem é *o que conhece*, como é *o que ama*; conhece do Universo o seu parentesco com ele, ama no Universo a intimidade de sua alma universalista.» (*RE*, p. 27 [28].)

167 Cf. *loc. cit.*

ser lida como uma actividade abstracta, que remete a moral para um plano ideal, quando o seu sentido e virtude deve estar é na sociedade de seres reais[168].

Na perspectiva criacionista, a realidade é concebida como experimental e evolutiva[169], exigindo um permanente esforço de compreensão que não se coaduna com as formas imobilistas e absolutistas de apropriação, como aquelas que se vão plasmar nos saberes sistemáticos que explicam o real a partir da categoria exclusiva do *idêntico*[170]. A construção do real vai-se fazendo pela unificação do plural, na passagem do conhecimento dos factos para o conhecimento das leis que os governam (do particular para o universal), e isso implica o equilíbrio entre a tendência para a *identidade* e a tendência para a *riqueza*, um equilíbrio entre o *mesmo* e o *outro*, num processo de operações indutivas e dedutivas que vão variando de acordo com a experiência que vai sendo feita da pluralidade fenoménica[171]. A esta construção unificadora da identidade e da diversidade enriquecedora, que constitui a vida da realidade e do pensamento, Leonardo Coimbra, a partir da categoria fundamental da *relação*, vai chamar de *unidade social*[172]. Necessário e contingente, universal e particular, o mesmo e o outro, tudo são construções sintéticas do pensamento dialéctico experimental num esforço de ampliação apropriativa da realidade, organizando-a em forma e matéria (*informação*)[173]. Recusando as posições monistas que reduzem o ser e os seres a conceitos ou a

---

168 Cf. Descreve Leonardo acerca do *cousismo* de Fichte: «Aqui ainda há um *cousismo* duma actividade abstracta, que, ao mesmo tempo, é *cousada* em Deus, misteriosa e indefinível actividade moral. Assim a moral fica como que um jogo de heroísmo sem intenção e eficácia, pois o mundo não seria mais que o teatro da moral. Que assim seja é, possível; mas, em sociedade de seres reais, é que a moral terá sentido e virtude. Comecemos por construir essa sociedade.» (*Ibidem*, p. 297 [240-241].)

169 Referindo-se à realidade como uma construção dialéctica, Leonardo Coimbra afirma que durante a história da humanidade a inserção do pensamento no real é feita a vários níveis, constituindo-se assim a diversidade das filosofias: «O ponto onde o pulso da realidade é o próprio ritmo dialéctico pode variar, sempre existiu para todos os pensadores.» («O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 141.)

170 Cf. *ibidem*, p. 143.

171 Leonardo Coimbra refere-se à complementaridade dos processos indutivos e dedutivos nestes termos: «Os processos de resto cooperam, e, se da proposição "todo o homem é mortal" podemos *deduzir* que *este* homem é mortal, é porque indubitavelmente levamos o *idêntico* morte a toda a humanidade. // Mas nem esta indução se fez fora de deduções cooperantes, pois, se a morte (fisiológica, é claro) se não *deduzisse* da complexidade anatómica e fisiológica do homem, não teríamos o *idêntico* morte a levar a todos os homens.» (*Ibidem*, pp. 143-144.)

172 Cf. *ibidem*, p. 143.

173 Para Leonardo é o pensamento que constrói a realidade, não sendo possível conhecer a matéria sem esse processo de *informação*: «A experiência não só corta as grandes linhas da realidade, mas organiza a própria realidade em forma e matéria. Jamais conhecemos a matéria sem *informação*. Jamais conhecemos formas sem conteúdos.» (*Ibidem*, p. 142.)

energias, Leonardo Coimbra reafirma que a realidade em que vivemos, pensamos e somos é uma realidade social, é uma unificação de pluralidades, realizada pela síntese construtiva da razão social, que é descrita de forma analógica, como um «universal *Campo de Consciência*, onde os fenómenos-pensamentos se polarizam pela tolerante e generosa unidade dum ser social, tecendo no convívio o encanto, o valor da dramática existência dos seres e dos mundos»[174].

Neste contexto da procura de articulação entre o uno e múltiplo, que é o problema essencial colocado por Leonardo Coimbra ao longo de toda a sua obra, é interessante verificar que, em relação ao pensamento de Schelling, o trabalho de Carlos Morujão identifica uma progressiva mudança na forma como aquele autor vai concebendo a articulação entre a identidade e a pluralidade, que não é muito distante daquilo que viria a ser preocupação do criacionismo na crítica que faz a Espinosa: a de não reduzir Deus a um conceito e a de não ignorar o carácter real e objectivo da sua relação viva com o que de si deriva[175]. Mais exactamente, no caso do criacionismo, a preocupação de não ignorar a relação viva de Deus com o que de si depende, não por derivação, mas por criação e convívio. Nesta obra de Carlos Morujão, intitulada *Schelling e o problema da individuação*, é sublinhado esse percurso do filósofo romântico em explicar a relação viva e não apenas lógica, pela qual o que se separa da identidade, se mantém ainda nela como no seu fundamento (dualidade no interior da identidade). É realçada também a preocupação de Schelling em evitar o emanatismo de origem plotiniana e em explicar o necessitarismo e fatalismo do panteísmo como uma necessidade da essência do Absoluto em eterno devir, que é compatível com a liberdade, desde que esta não se reduza ao livre-arbítrio[176]. O fatalismo de Schelling reside na necessidade de Deus conhecer-se a si mesmo, estando a sua revelação e realização subordinada a esta lei da sua essência: para que Deus seja verdadeiramente real é necessário admitir nele um fundo (*Grund*), que é aquilo em que ele devém e em que todas as coisas devêm nele e dele se separam[177]. Deste modo, Deus contempla-se e realiza-se a si mesmo nos seres diversos que engendrou.

Neste sentido, descreve Leonardo Coimbra que todos os panteísmos idólatras da Unidade, quer na perspectiva intelectual de Espinosa, quer na perspectiva voluntarista de Schopenhauer, encerram, pois, esta objectivação da realidade essencial na pluralidade dos seres. No caso dos seres humanos o grau de

---

[174] *Ibidem*, p. 178.

[175] Carlos Morujão, *Schelling e o problema da individuação, 1792-1809*, p. 356.

[176] Cf. *ibidem*, pp. 356-357.

[177] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VII, p. 358.

objectividade significa uma forma inteligível de essencial e real *individualidade original*, que comprova a impossibilidade de se conceber a eventual dissolução das consciências na Consciência[178]. Se a simples vida é una e anónima, admitindo-se a dissolução do mesmo e do outro na providencial memória panteísta em que nada se perde no desaparecimento do indivíduo, porque nada nele havia ainda de próprio[179], a vida da memória moral é autónoma, livre e pessoal (alma), exigindo uma metafísica unidade que explique a multiplicidade sem a suprimir. A vida moral não pode ser dissolvida num biologismo necessário, nem dissolvida na personalidade divina, porque esta é memória perfeita e nela não se pode conceber o esquecimento[180]. As consciências que chegam a almas já não podem ser aniquiladas na indiferenciação ou pura identidade do todo que é o nada.

Em relação às suas primeiras reflexões acerca da filosofia da identidade, nesta obra *Freiheitsschrift* (*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*) de 1908, podemos reconhecer a introdução de uma diferenciação no seio do próprio Absoluto, a qual permite compreender também a distinção na passagem da identidade em si mesma à identidade actual do histórico mundo reflexo. Deste modo, Schelling vai procurar mostrar uma nova determinação do sentido da identidade, ou seja, A na medida em que é idêntico a si mesmo (A=A), também é *A/a, A/b, A/c*, etc. Com isto, e a partir da noção espinosiana da diferença modal, o autor pretende explicar que o *ser-concebido* das coisas em Deus não é diverso do ser de Deus, mas também não é equivalente ou indiferente a ele[181]. De acordo com esta interpretação, Schelling, ao apresentar esta não identificação imediata da identidade com a existência, a qual permitirá a existência das substâncias individuais, procurará evitar a acusação de não salvaguardar a liberdade e responsabilidade moral do indivíduo. Para Schelling o panteísmo não significa a negação da individualidade. No seu entender,

---

[178] Leonardo Coimbra afirma que, em rigor nenhum sistema panteísta apagou as consciências particulares na Consciência divina: «Para Espinosa subsiste da alma humana tudo o que pertence à sua essência, e pertence à sua essência tudo o que ela concebe sob o ponto de vista da eternidade. Quer dizer que, o que é propriamente a alma é eterno. // Tanto quanto as almas foram, elas serão. // Foram em Deus; são em Deus; e, em Deus, hão-de ser. // A sua imortalidade é o amor intelectual de Deus. A sua existência própria, essencial é-lhes conservada intacta.» («A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 34.)

[179] Cf. *M*, pp. 106-107 [82-85].

[180] «A pessoa tem realidade essencial visto que a suas sínteses permanecem, tem realidade absoluta porque as sínteses conservadas implicam a presença de actividade sintética pessoal, pois de outra forma seriam complexos e não sínteses, blocos pensados, dispersos em poeira de cousas.» (*Ibidem*, p. 11 [90-91].)

[181] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VII, p. 340.

apenas se pode falar de fatalismo e necessitarismo no sentido da imanência das coisas em Deus – traduzida pela expressão «Deus é tudo» –[182], se isso significar necessariamente a atribuição da causalidade absoluta a um único ser.

Leonardo Coimbra dá conta deste problema ao longo de toda a sua obra e refere-o de forma explícita na sua crítica ao sociólogo Alfredo Pimenta, que defendia a tese de que todos os fenómenos naturais e sociais estariam sujeitos a eternas leis fixas e invariáveis, incluindo os actos dos indivíduos históricos (absoluto determinismo). Para Leonardo, isso significaria que o fim do Universo seria fruto da arbitrariedade de uma causa única, o que define de absurdo[183]. De igual forma, Schelling recusa a crítica que normalmente é feita a Espinosa, de identificar todas as coisas em Deus, por considerar que essa crítica esquece que a tese deste autor faz a distinção entre a substância e os modos, a qual implica uma distinção *toto genere* entre a infinitude de Deus e a finitude das coisas. Para o pensador alemão, o panteísmo de Espinosa não significará necessariamente a supressão da individualidade, nem a negação da liberdade, a não ser que a identidade seja identificada com mesmidade[184]. Ora, é precisamente nestes termos da *identidade* ou *relação* entre o *mesmo* e o *outro*[185], que Leonardo Coimbra faz a respectiva contraposição entre o panteísmo e o teísmo, recorrendo à imagem do amor humano para descrever a tensão entre o duplo ritmo da vida instintiva da consciência implícita (panteísmo da estética – identidade) e da vida intelectual da consciência explícita (teísmo da moral – alteridade)[186]:

---

[182] Cf. *ibidem*, pp. 338-340.

[183] Cf. Explica Leonardo: «Temos, pois, o Universo reduzido a uma causa única tirando de si, espontânea e arbitrariamente, a realidade concreta temporal e espacial. // E isto é uma demonstração por absurdo da falsidade da tese. // Por outro lado, o lúcido criticismo de Boutroux e o sobretudo autorizado criticismo de Poincaré mostram faces bem diferentes da filosofia científica.» («A autópsia dum imbecil», in *OC*, Vol. I. tomo I, p. 161.)

[184] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände* (*Freiheitsschrift*), in *Sämtliche Werke*, VII, p. 345.

[185] Explica Leonardo Coimbra que só é possível que o *mesmo* conheça o *outro* sem o assimilar, tornando-o *mesmo*, se a realidade não for concebida, à maneira de Espinosa, como composta de coisas, e se o pensamento não for realista no sentido de mera cópia e reprodução das *cousas*. Só um pensamento idealista, que organiza e efectiva a realidade, pode conceber a união entre o perfeito mesmo e o absoluto outro: «O mesmo e outro são relações do pensamento, dialécticas e evolutivas. Nunca ficarão, pois, o mesmo e o outro em absoluta oposição; mas sim, em relação de posição por um mesmo pensamento, que os determina e realiza.» (*PC*, p. 278 [189].)

[186] Socorrendo-se da imagem da energia do amor sexual descreve Leonardo a polarização entre a necessidade da identidade e a liberdade da relação gratuita: «No calor dos lábios amantes há a verdade labareda da Nebulosa. As duas faces do amor revelam-se no próprio ritmo do desejo. Ora é a identificação por uma diluição do *mesmo* no *outro*, a posse; ora a troca de duas liberdades, a dádiva.» (*Ibidem*, p. 279 [192-193].)

> Chamemos panteísmo à imanente identidade divina de todo o Ser e teísmo ao pluralismo imanente do Ser, transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências, que, na suprema consciência divina, se penetram. Nos dois tempos do ritmo do desejo encontramos a fusão panteísta e a fraternização teísta.[187]

Para Leonardo Coimbra o *outro* da realidade plural, que resultou do movimento de expansão da unidade originária, não é aparente e condenado à diluição da necessidade imanente[188], tal como se expressa no hinduísmo e budismo nirvânicos, mas é tão real como o *mesmo* que o envolve[189], adquirindo a sua plena completude na amorosa Unidade essencial da mais alta transcendência divina, tal como é ilustrada pela religião cristã[190]. De acordo com a organização idealista de Leonardo acerca do mundo físico e do mundo espiritual, o último momento dialéctico da realidade, que constitui a verdadeira unidade (na qual se encerra a distinção do *mesmo* e do *outro*), não é o panteísmo, que reduz Deus ao devir da natureza e da harmonia cósmica (necessidade), mas sim o teísmo, que atribui a todas as criaturas de Deus um destino distinto e único, de acordo com a acção moral (liberdade)[191]. De maneira diferente, de acordo com o idealismo de Schelling, aquilo que é fundado pela eterna unidade de Deus é dele concebido e dependente no seu devir automanifestativo. Embora, no entender do pensador alemão, essa dependência não suprima a autonomia nem a própria liberdade[192]. De forma análoga, este autor também recusa que o modo de criação de um ser a partir de Deus possa ser entendido como uma emanação, no sentido em que aquilo que emana permanece o mesmo que aquilo de que foi emanado: Deus só se pode manifestar naquilo que lhe é idêntico, mas os seres que o manifestam são autónomos e agem fora dele mesmo[193]. Para Schelling, tal como o viria a ser para

---

[187] *Ibidem*, pp. 279-280 [193].

[188] Também como descreve Cunha Seixas, para a perspectiva panteísta só o Absoluto é real, tudo o resto é aparente: «O panteísmo declara, como vimos, que só o absoluto existe e que tudo o mais é ilusório ou não é mais que uma das manifestações do absoluto.» (José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 244.)

[189] «A unidade primitiva conservou a atracção, que é a inércia das cousas, mostrando que elas em si são nulas e só existem pela reciprocidade das relações, até ao intranho amor da vida, que serve o indivíduo à espécie, a espécie à evolução da vida. O homem e os seres são constantemente batidos em marés de atracção e repulsão, de ódio e de amor.» (*PC*, p. 280 [194].)

[190] «O cristianismo é o verdadeiro momento teísta; ultrapassada a simples imanência, afirmado o *outro*, ele é colocado na Unidade do originário amor.» (*Ibidem*, p. 282 [198].)

[191] Cf. *ibidem*, p. 285 [202-203]. «O universo panteísta é mais uma obra estética que moral, um encantador panteísmo, ondulado e ágil, gracioso e subtil.» (*Ibidem*, p. 286 [205].)

[192] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände* (*Freiheitsschrift*), in *Sämtliche Werke*, VII, p. 346.

[193] Cf. *ibidem*, p. 347.

Leonardo[194], o erro de Espinosa está no facto de considerar, de forma abstracta, como coisas, a própria substância infinita e as substâncias que dela dependem[195].

Como recorda Manuel Ferreira Patrício, este é o problema fundamental que também está subjacente ao esforço criacionista: superar o *cousismo*, o mesmo é dizer, superar a metafísica tradicional, concebida como essencialmente substancialista, em nome de uma metafísica da actividade relacional[196]: «A substância material não existe como não existe a substância espiritual»[197]. Schelling fá-lo, no ambiente romântico pós kantiano do *panteísmo*, pela tentativa de negação do carácter abstracto e inapreensível da substância e da *coisa em si*, admitindo a possibilidade da plena cognoscibilidade da realidade finita e da realidade infinita do absoluto considerado em si mesmo (Deus). Leonardo Coimbra fá-lo, no ambiente neokantiano francês do *personalismo* de autores como Charles Renouvier, Octave Hamelin e Léon Brunschvicg, pela negação da *substância* abstracta de Aristóteles e de Espinosa e da *coisa em si* de Kant, bem como pela afirmação da correlatividade, embora assimétrica, entre o Subsistente-em-si e a infinita pluralidade de entes em que se manifesta (na ordem de Ser) e da correlatividade entre o sujeito e o objecto (na ordem de conhecer), admitindo a relativa e progressiva cognoscibilidade da realidade no seu tecido de dinâmicas relações[198]. Manuel Ferreira Patrício considera que, para Renouvier, bem como para os seus seguidores Hamelin, Brunschvicg e Leonardo, esta ruptura com a metafísica tradicional significa, de certa maneira, um regresso a David Hume e a Berkeley, na recusa da distinção entre *realidade* e *representação* e na afirmação de que fora do que é percebido pelo espírito percipiente não há nada, isto é, que sob os fenómenos ou sob o que aparece não há nenhuma *substância*[199].

---

[194] Cf. «Se, com efeito, a realidade se compõe de cousas, como podem nascer as relações e os sistemas?» (*PC*, p. 277 [189].)

[195] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände* (*Freiheitsschrift*), in *Sämtliche Werke*, VII, p. 348. É um facto que na crítica que faz a Schelling, Leonardo Coimbra não atende a estas especificações de Schelling, recusando o seu pensamento pela denominação generalizada de panteísmo.

[196] Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 12, vol. 3 [Outono de 1983], pp. 384.

[197] Justifica Leonardo: «Existe, actividades que se prestam a uma perfeita reposição num tempo e num espaço exauridos. Isso é a matéria. // Existem actividades, imediatamente afirmativas, que vivem num espaço seu e agem num tempo seu. É o espírito. // As primeiras pertencem às ciências, as segundas às artes e à filosofia.» («A filosofia da liberdade», in *OC*, vol. I, tomo I, pp. 298-299.)

[198] «O pensamento moderno, e eminentemente o pensamento francês, dinamizou a realidade, substituindo à razão estática no homem ou no Ser uma razão dinâmica, experimentalista e progressiva.» (O imperialismo e o criacionismo», in *OC*, Vol. II, p. 127.)

[199] Cf. Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, pp. 384-385.

Trata-se uma perspectiva radicalmente idealista, absolutamente confiante nas possibilidades da razão, em que, como refere Brunschvicg, aquilo que está para além do conhecimento equivale ao nada, pelo que toda a realidade é fundada na actividade pensante do espírito[200]. Leonardo não irá comungar desta *crença* no poder absoluto da razão e, por isso, afirma, de forma explícita, a distinção do seu pensamento em relação ao racionalismo de Hamelin, admitindo uma actividade para além da razão que advém da experiência e da intuição[201]: a actividade construtiva da razão é permanente, não chegando a conclusões definitivas, mas sim a hipóteses prováveis numa indefinida superação de si mesma. Não há dúvida que Leonardo se refere à natureza e ao mundo como produções da actividade pensante[202], contudo, trata-se de uma produção do pensamento, não em identificação absoluta, mas em progressiva e assimptótica identidade com a totalidade do ser[203]. O *criacionismo*, embora devedor, no seu anti-cousismo, deste activismo brunscvicguiano, apresenta-nos, não uma absoluta identidade entre o conhecimento e o real, entre a actividade pensante e o ser, como se poderia depreender da influência do idealismo francês contemporâneo, mas sim o conhecimento como uma progressiva e inesgotável construção dialéctica do real em permanente ampliação inventiva[204]. Uma actividade de incessante racionalização que se confronta com um intuicionismo inesgotável e que, por isso, não nos permite falar de identidade entre ser e conhecer: a experiência é, ela mesma, uma progressiva e permanente obra de coordenação da actividade pensante[205] e não uma recepção passiva de dados e realidade feitas (*cousismo*)[206].

Assim, o ideorrealismo de Leonardo também não encerra a noção de *evidência,* tal como é expressa pelo radical idealismo de Hamelin que, recusando a distinção kantiana do sensível e do inteligível, identifica a representação com o

---

200 Cf. Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 5.

201 Cf. C, p. 26 [11].

202 Recusando o sensualismo e o naturalismo afirma Leonardo: «Realidade e natureza são produções e reproduções ampliadas, renascidas duma irredutível actividade pensante; neste sentido podemos dizer, com Schopenhauer, que o mundo é a nossa representação.» (M, p. 68 [19].)

203 Cf. *ibidem*, p. 80 [39].

204 Cf. C, p. 17 [3]. Trata-se de um incessante trabalho de racionalização: «A cada sondagem pelo raciocínio surge uma noção, que serve para voltar ao trabalho racionalizante, etc. Mas as novas noções nascem das antigas, e, se estas negam dialecticamente aquelas, é por serem uma maior realidade.» (*Ibidem*, p. 86 [64].)

205 Cf. *ibidem*, p. 24 [10-11].

206 «[…] a ciência e portanto a experiência, é um mundo de noções em progresso.» (*Ibidem*, p. 66 [47].)

ser[207]. Para o criacionismo o *ser-em-si* não é exactamente tal como vem representado pelo pensamento. Não há uma inteligibilidade integral do ser, à semelhança do defendido por Parménides ou Hegel, porque o Ser encerra uma profundidade misteriosa que, não sendo o irracional de Schelling ou o infra-racional de Schopenhauer é, no entanto, o imenso e excesso espiritual do Mistério, só acessível indirectamente de forma analógica e de forma progressiva. Este Mistério não é o absoluto incognoscível, porque se oferece à inteligência, não de forma imediata, mas como o que há a conhecer, no horizonte de inteligibilidade da actualização da Totalidade de Ser. A presença do ser no pensamento não se dá por desvelação integral mediante uma intuição intelectual ou mediante uma abstracção a partir da realidade sensível. No percurso da gnosiologia leonardina, o conhecimento intuitivo, em que o objecto se manifesta pela sua presença directa e imediata, não pode ser considerado sem conhecimento discursivo, complexo e mediato, implicado no raciocínio[208]. Mas ao invés de Descartes, que parte dos primeiros princípios claros e distintos, fornecidos pela intuição (ideais inatas), para os princípios que destes são deduzidos e para os seres particulares da existência, Leonardo Coimbra parte da experiência e da actividade judicativa, para nelas reconhecer a dimensão pré-categorial da Presença do Mistério originário. Não há uma absoluta identidade (idealismo absoluto) entre ser e conhecer, forma e matéria, mas sim uma correlação entre objecto e sujeito, que encerra, nessa criadora actividade dialéctica, um permanente excesso e inadequação (*ideorrealismo*): o conhecimento não é experiência pura (positivismo), nem razão pura (formalismo)[209] e o mundo não é uma pura identidade, nem uma pura separação ou diferenciação entre fenómeno e *númeno*[210]. Se é verdade que Leonardo não admite o *númeno* como uma dimensão do ser estranha e inacessível à

---

[207] Cf. Octave Hamelin, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Paris, PUF, 1951, p. 279.

[208] Defendendo a unidade entre a intuição e a razão na actividade pensante, António Braz Teixeira explica que a actividade racional discursiva tem como condição necessária uma intuição intelectual ou uma primordial visão espiritual do invisível, que a leva a interrogar-se a si e ao mundo, interrogação essa, que tem no mistério a sua radical origem, no qual e pelo qual o ser e a verdade, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito humano. Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in AA.VV., *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, pp. 249-250.

[209] «[…] um formalismo, que, contentando-se com as noções feitas, adormece na ruminação perpétua das mesmas realidades.» (C, p. 66 [47].)

[210] Descreve Leonardo na sua crítica a Kant que não há formas puras da sensibilidade, nem formas puras do entendimento: «Se tivesse visto o carácter progressivo da experiência, não teria cortado o mundo na aparência (fenómeno) e no que aparece (númeno). // Não teria deixado os objectos, as cousas, colocadas irredutivelmente diante das formas.» (*Ibidem*, p. 24 [10-11].)

inteligência[211], também é verdade que não admite a possibilidade da cognoscibilidade absoluta do real, afirmando que a actividade pensante é capaz de uma teoria integral do ser, mas em que este se compreende na complexidade e infinitude da sua essência relacional como Infinito e Irracional. É pelo pensamento e no pensamento que chegamos à noção de Infinito ou Deus, enquanto Irracional ou Mistério, não por ser uma substância intraduzível e sem nome, mas por ser incomensurável com os conceitos já pensados[212]. Com a noção de Irracional e a de Mistério Leonardo Coimbra concebe que Deus não é apenas uma ideal projecção e elevação ao infinito da noção de pessoa, recebida na consciência, como acusara o Pe. António de Magalhães[213], mas é o perfeito e Infinito Amor que transcende a realidade criada e que, por isso, não pode ser absolutamente apreendido pelas consciências finitas. Mistério que é plena consciência e fonte da vida relacional dos seres livres[214]. Não é o inacessível *númeno* de Kant, substância misteriosa, impenetrável e incognoscível, que advém do argumento de só podermos perceber os fenómenos externos ou internos pela experiência temporal, mas também não é a clarividente substância absoluta de Espinosa, apreendida pela intuição intelectual: é o Mistério de infinita transcendência que a si mesmo se excede e sublima[215]. E também não é o Deus do idealismo dialéctico de Hamelin que, à maneira de uma imanente síntese suprema, contém todos os modos de ser inferiores ao Seu, incluindo as subconsciências[216]. Não é possível conceber que a realidade espiritual da pura identidade da Consciência divina ou *ser-em-si* possa

---

211 «O mundo não teria sofrido, da radical separação do homem, o constrangimento de ter, sob pena de aniquilação, de adaptar qualquer parcela do seu ser a forma estranhas e misteriosas.» (*Loc. cit.*)

212 Cf. *ibidem*, p. 367 [301].

213 Cf. António Dias de Magalhães, «Do criacionismo à Fé», in *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 210.

214 Leonardo Coimbra recusa a noção de unidade informe e abstracta de Deus e define a consciência divina como fundamento da sociabilidade: «Uma vasta unidade consciente, isto é, uma consciência divina, que sem apagar as consciências solidárias seja a garantia, a forma e a intimidade, a lei dessa sociabilidade, é a expressiva fisionomia do Mistério.» (*LI*, p. 373 [221].)

215 Esta distinção entre o mistério do númeno Kantiano e o Mistério do criacionismo leonardino aparece-nos de forma muito clara na obra *Pensamento Criacionista* pela reafirmação do carácter insondável do Ser que toca o Infinito: «A sombra existe, sem ser o impenetrável incognoscível, existe porque as liberdades limitam-se, e o valor do beijo, que entrega, está na intimidade de sombra, que, acolhendo a alma, impossibilitou a posse pela conquista. Há beijos que não passam dos lábios, porque, recolhida a alma, eles mais afastam para o segredo de cada sombra.» (*PC*, p. 276 [186-187].)

216 Na sua obra *O Criacionismo*, Leonardo Coimbra rejeita a noção de que os seres seriam substâncias emanadas da única e suprema substância divina e as consciências, mais não seriam que modos inferiores da mesma Consciência divina: «Igualmente inconcebível é o Deus de Hamelin, consciência de que as criaturas seriam subconsciências inferiores.» (*C*, p. 370 [304].) Noutras obras, como a *Razão Experimental* e *Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Leonardo Coimbra irá referir-se aos indivíduos como sub-consciências em relação com Deus-Consciência, mas nunca

sofrer uma degradação, exteriorizando-se na realidade heterogénea das diversas ordens de ser e dissolvendo-se na *relação*: «O mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina»[217]. Por este motivo, é recusada a teoria da criação de Leibniz, segundo a qual, as substâncias particulares são produzidas e conservadas por emanação a partir da Substância totalizante de Deus[218], espelhando cada uma, à sua maneira, a totalidade do Universo e a glória de Deus[219]

A categoria da *Substância*, entendida à maneira monista de Espinosa como *cousa* absoluta e inalterável que, na mesmidade de si se objectiva em modos diversos (naturalismo panteísta)[220], é substituída pela noção da *Relação* em que, na ordem social da criação, cada *eu* ascende para a concreção do universal e fraterno convívio (teísmo transcendentalista): a realidade é um tecido dinâmico de relações, cuja cúpula está na relação das mónadas com Deus, na relação das consciências com o infinito campo de Consciência em que habitam todos os seres e o mundo[221]. A totalidade do ser não é uma *Cousa*, desdobrada entre a suficiência ontológica do sujeito Absoluto, que *subsiste* e é *em si* (substância), e a inconsistência ontológica da realidade dos seus modos, que fluindo e refluindo configuram a pluralidade da natureza (acidentes). O Ser não se apresenta como uma monocromática unidade absolutamente independente e ensimesmada na sua auto-suficiência, mas manifesta-se através da relacional pluralidade de entes ou indivíduos que se afirmam como eus ou como consciências. O que subsiste em si deixa de ser concebido como um substrato inerte e abstracto, para se apresentar como actividade relacional, que é verdadeiramente afectado pelo movimento e pela mudança, constituindo-se como outro de si (alteridade). O que subsiste em si e não tem realidade apenas para a consciência está sujeito a variação, não quanto à sua estrutura interna, mas enquanto fundamento potencial das determinações do indivíduo concreto: uno e múltiplo não se justapõem, mas correlacionam-se. Usando a linguagem aristotélica e escolástica, podemos dizer que a substância se apresenta em tensão para a sua plena realização, a qual que se vai obtendo, à medida em que as determinações acidentais actualizam a sua potencialidade. Assim, só por mediação dos acidentes ou dos fenómenos, o Ser nos desvela progressivamente a sua verdade. O que subsiste em si não é uma

---

em termos de modos inferiores do mesmo ser de Deus, mas sim em termos de criaturas, que distintas de Deus, na origem, se afastaram da comunhão desse amor. Cf. *PFAQ*, p. 443 [265-266].

217 C, p. 370 [304].

218 Cf. G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, cap. XIV-XVI.

219 Cf. *ibidem*, cap. IX.

220 Cf. *PFAQ*, p. 361 [72].

221 Cf. *ibidem*, p. 434 [241].

realidade encerrada em si mesma e plenamente determinada que se apresenta à parte dos fenómenos, mas é uma realidade a determinar-se num programa a cumprir, sendo percebida na multiplicidade dos fenómenos através do acto concreto da sensação e da intelecção na unidade da experiência e da razão. Por isso, só a noção de *Memória Inventiva* (*Razão Experimental*) dos seres e do Ser em acordo social encerra a unidade no diverso, podendo resolver o problema da antinomia entre o Uno da *Razão Absoluta* (*razão cousista*) e o múltiplo da *Percepção Instantânea* (*razão personalista*) e o problema da relação entre a perfeição do Criador e a imperfeição das criaturas[222].

O velho e conservador substancialismo, de uma imutabilidade sem vida, é substituído, através da razão experimental, pela vida animada de uma sociedade de consciências em relação com a Consciência divina[223]. Leonardo Coimbra faz uma purificação da ideia de substância, definindo o ser pessoal com uma noção de subsistência extraída, não a partir de uma reflexão acerca das *coisas* (materialismo), mas a partir de uma reflexão acerca da consciência de si: em vez de dizermos que há substâncias, dizemos que há *eus* ou consciências, cuja relação é ontológica e não se pode traduzir em termos quantitativos. Assim, revela-se no criacionismo a presença da substância leibniziana, concebida, no sentido idealista de uma sociedade de seres, como uma acção à maneira da vontade pessoal, em que a matéria e o movimento mecânico (psicologia simplificada), surgem como o mínimo possível do espírito e como o socorro de Deus que evita o real de cair no nada e o resgata para a harmonia originária. A noção aristotélica de *substância* (*ser*) que, ao contrário da noção platónica, não significa a verdadeira realidade da *ousia* fora do mundo sensível na esfera da Ideias, mas significa a composição de *matéria* e *forma* que constitui o indivíduo concreto, encerra uma relação com os *acidentes*, que é designada de relação *acto-potência*[224]. Entretanto, Descartes vai substituir a noção de *acidentes* pela de *modos*, a qual na relação com a substância já não é concebida como uma relação acto-potência, à maneira de Aristóteles. Esta nova categorização será adoptada por Espinosa no seu monismo: os *modos* da única *Substância* que existe em si e é concebida por si. Para evitar este monismo, Leibniz vai procurar restaurar a noção de substância, desenvolvida por São Tomás de Aquino, caracterizando-a como *mónada*: essencialmente dinâmica e indivisivelmente composta de *força activa*, que é tendência para o acto, e de *matéria*, que é

---

222 Cf. *ibidem*, p. 363 [75-76].

223 Cf. «Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 197.

224 Cf. Aristóteles, Λ, 1017b a 1025a

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[225]. O exagero deste autor nas doutrinas da *continuidade*, nomeadamente pela esterilidade perante a experiência que é um sistema de relações descontínuas, vai exigir novos acréscimos de saber em salvaguarda da liberdade humana, através da colaboração de autores como Bergson, Boutroux e Poincaré[226]. Como explicar a individuação e a não fatalidade do mal numa realidade contínua que encerra uma ferida de morte no próprio coração divino? Também Leibniz, ao procurar, pela sua teoria da força, formar o composto pela adição dos simples, reduz a comunicação das mónadas 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[227].

A acção redentora do Universo por parte de Deus, defendida pelo criacionismo leonardino, não é necessitarista, como o imanentismo de Leibniz ainda tende a conceder, mas conta com a vontade dos seres espirituais para a sua plena consumação: no panteísmo não há moral, porque se concebe a espiritualização como um necessário e imanente progresso, que culmina numa diluição dos indivíduos no princípio universal do Absoluto[228]. Também o pan-psiquísmo leibniziano fora assumido por Renouvier: as mónadas-consciências constituem a ordem do mundo, sendo a harmonia cósmica a concordância de todas as actividades. De Renouvier, também Hamelin recolhera o movimento dialéctico personalista, o qual, por sua vez, se viria a espelhar no criacionismo, culminando no momento trans-sintético da plenificação da pessoa humana. Mas, de forma diferente do panteísmo, a espiritualização criacionista culmina no

---

225 Cf. *PFAQ*, p. 362 [74].

226 Cf. «A crise social», in *OC*, vol. IV, p. 210.

227 Leonardo recusa que a realidade social das mónadas possa ser resultado de uma diminuição ou divisão da unidade original: «A explicação de Leibniz, que Antero recebe, é ainda cousicista e imobilista neste sentido de procurar refazer o complexo pela acumulação dos simples. // É assim que a mónada seria o centro de irradiação de um campo de força e os corpos seriam compostos por adição destes pontos. // Mas o que é que prova que muito pelo contrário não sejam os simples o produto de desagregação dum todo e o que queremos encontrar como seres de interna actividade monadológica mais não sejam que os "disjecta membra" dum ser real de que tombaram, degradando-se?» (*PFAQ*, p. 397 [154-155].)

228 «Ou a moral é o *absoluto bem querer da vontade* ou é apenas um meio, um processo e progresso para o Absoluto e não é então moral.» (*Ibidem*, p. 429 [231].)

convívio das almas com Deus redentor. A dialéctica ascensional de Leonardo Coimbra, à semelhança da dialéctica de Hamelin, tem como vértice a pessoa, o ser concreto que é liberdade e consciência e que tem como negação o nada[229]. Um movimento que procura conciliar a liberdade e a necessidade, a unidade e a pluralidade e que culmina, não na realidade abstracta 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)[230].

Como ainda salienta Carlos Morujão, também Schelling, através do recurso à linguagem teológica da relação trinitária, procuraria resolver esta questão da incompatibilidade entre o necessitarismo do sistema da identidade, que oferece uma explicação estrutural e estática do finito, e o próprio finito, que na sua diferença em relação a essa identidade, aparece como sujeito de uma história dinâmica e imponderável, que se furta a esse modelo explicativo[231]. Nesse sentido, o *Pai, natura naturans,* é a nostálgica indiferença do infinito e do finito (força contractiva), a vontade, o desejo e o fundo obscuro ainda não penetrado

---

[229] Manuel Ferreira Patrício refere-se à dialéctica sintética de Hamelin, centrada nas categorias de relação e de pessoa, como profundamente influenciadora da dialéctica criacionista: «São cinco os momentos categoriais, ou séries triádicas de categorias, em que se estruturam os "elementos principais da representação» (e, evidentemente, "do ser"). São eles: 1.º – a *relação* (tese), o *número* (antítese), o *tempo* (síntese); 2.º – *tempo* (tese), o *espaço* (antítese), o *movimento* (síntese); 3.º – o *movimento* (tese), a *qualidade* (antítese), a *alteração* (síntese); 4.º – a *alteração* (tese), a *especificação* (antítese), a *causalidade* (síntese); 5.º – a *causalidade* (tese), a *finalidade* (antítese), a *personalidade* (síntese).» (Manuel Ferreira Patrício «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», in *op. cit*, p. 502.)

[230] Na perspectiva de Manuel Ferreira Patrício, a dialéctica ascensional de Leonardo Coimbra é igualmente influenciada pelo sistema dialéctico de Renouvier, que se fundamenta nas categorias gnosiológicas e ontológicas de causalidade, finalidade e personalidade: «As categorias de causalidade, finalidade e personalidade julgamos nós encontrá-las em Leonardo Coimbra como planos do pensamento e do ser: o plano da matéria (da simples mecânica), o plano da vida, o plano da consciência moral (ou pessoa moral).» (*Idem*, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 386). A solução do personalismo é apresentada, não de forma dogmática, mas como resultado do trabalho dialéctico do pensamento, que ascendendo dos níveis inferiores da natureza inerte e da vida impessoal do panteísmo providencialista, ascende à realidade excelsa da memória moral e das almas pessoais em que o regresso à plenificação da comunhão originária se efectiva 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 alargados desde o centralismo egoísta do animal, até ao desvairado voo excentralizante do panteísmo estético, até à nova centralização moral dum pluralismo socialista». (M, p. 80 [39-40].)

[231] Cf. Carlos Morujão, «A cristologia de Schelling», in *op. cit.*, p. 290.

pelo entendimento[232]. O *filho, natura naturata,* é o finito, que é no tempo uma réplica da eternidade do Pai, é a Palavra e o entendimento (força expansiva). O *espírito* é o infinito como unidade de todas as coisas, é o entendimento, que em harmonia com a nostalgia se torna vontade livremente criadora[233]. Desta harmonia surge a vontade de criar, surgindo a realização plena de Deus na manifestação histórica do mundo real. Assim, o *Pai* é a totalidade ou unidade imediata, sem multiplicidade, a qual aparece no *Filho*, mediante o acto de conhecimento intuitivo de si mesmo, enquanto unidade do infinito e do finito, expressa na totalidade do universo. Mas, de acordo com a perspectiva criacionista, esta efectivação de Deus no mundo real consiste num processo necessitarista, em que a finitização surge como uma exigência do infinito, sem o carácter de gratuita excedência, associado à criação, o qual suporia a existência de um Deus pessoal livre e consciente[234], em que os seres, dependendo dele, não são da mesma natureza, isto é, são criados e não gerados, e em que os seres pessoais reconhecem a liberdade no ideal da harmonia moral[235]. A vontade de criar não se deve a uma necessidade de realização do próprio Deus, mas deve-se ao desejo de socorrer os seres caídos da harmonia primigénia. Para Leonardo Coimbra a moral é a última garantia de uma harmónica e livre relação entre as multiplicidades do Ser[236]. Esta questão é sublinhada na sua obra *Pensamento Criacionista* quando o autor se refere à tragédia do Calvário de Cristo e à graça da Ressurreição, não como resultado de uma providência de *transcendente panteísmo*[237], mas como resultado da liberdade de uma escolha, para dizer que a nova Vida eterna implica o preço do mérito: «Se não é livre o animal determinado pela herança e constituição fisiológica, igualmente não seria livre nem meritória uma vontade omnipotente e absoluta»[238]. A criação dos mundos e dos seres foi uma consequência das escolhas das almas em se separarem da eterna comunhão de Deus e o regresso à harmonia dessa comunhão também será

---

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

[233] Cf. *loc. cit.*

[234] Cf. Carlos Morujão, «A cristologia de Schelling», in *op. cit.*, p. 295.

[235] Cf. M, p. 108, [85-86].

[236] «A própria continuidade histórica implica a conservação dos valores morais, a proporcionalidade entre as suas criações. Assim, a moral implica na arte e na ciência liberdades pessoais que a tornem explícita e fecunda.» (*Ibidem*, p. 113 [94-95].)

[237] «Deste modo a tragédia teria sido uma fácil comédia, um conluio entre o Pai e o Filho.» (*PC*, p. 224 [90].)

[238] *Loc. cit.* «Ele diz aos seus discípulos que a graça não se empresta, antes se recebe, buscando-a no amor e imitação das perfeições celestiais.» (*Loc. cit.*)

uma consequência da vontade dos homens no livre cumprimento do dever: «Quando realizamos um acto verdadeiramente livre temos a clara consciência do nosso *ser absoluto*»[239].

Mesmo na sua obra *Freiheitschrift* (*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*), em que a questão cristológica é colocada de uma maneira mais concreta com alusão à encarnação e a dependência de todos os seres mundanos em relação a Deus é definida como uma criação continuamente renovada[240], a preocupação essencial de Schelling é fazer uma investigação sobre a legitimidade do panteísmo afirmado por Espinosa, por lhe parecer a melhor forma de realizar as exigências sistemáticas da razão. Nesse sentido, Deus é definido como aquele que devém, isto é, como aquele que se separa de si para se conhecer a si mesmo[241]: só enquanto *natura naturata* Deus realiza todas as possibilidades contidas na sua condição de *natura naturans*[242]. Neste sentido da compreensão de Deus como *um devir*, o mundo real surge como um Deus derivado, isto é, como uma automanifestação de Deus[243]. Embora o autor diga que não se pode falar em total identificação entre Deus e as coisas – numa mistura das criaturas com o Criador em processo de emanação[244] –, porque só Deus é autónomo e originário (o único que se afirma por si próprio) e as coisas são de um modo derivado e autónomo, graças a ele[245], o que é facto é que não deixa de considerar a imanência das coisas em Deus, isto é, a dependência de todas as coisas de Deus, seu fundamento, no sentido em que nada pode existir fora dele como vontade autónoma, a não ser no movimento necessário da sua vontade de não permanecer na obscuridade[246]. Ao contrário, para Leonardo, Deus infinito é puro espírito, do qual não pode derivar o mundo como espírito diminuído de maldade e sofrimento[247]. O Universo não é uma mera necessidade,

---

[239] «Dever, divino concerto da vontade do homem com o imenso coração oculto, que a tudo sustenta e em tudo flutua e sorri!» (*Ibidem*, p. 231 [104].)

[240] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VI, p. 339.

[241] Cf. *ibidem*, pp. 359-361.

[242] Leonardo refere-se a esta posição panteísta da cosmogonia de Espinosa em que o Universo é a determinação e realização da eterna substância divina: «Em Espinosa o Universo é planificado na *natura naturata*, é essência indefinível, pura liberdade, na *natura naturans*: o homem pode caminhar no plano da natureza com a lâmpada da luz divina.» (*RE*, p. 25 [25].)

[243] Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)*, in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 340-341; 347.

[244] Cf. *ibidem*, p. 347.

[245] Cf. *ibidem*, pp. 340-341.

[246] Cf. *ibidem*, pp. 345-346; 359.

[247] Cf. *C*, p. 370 [303-304].

nem uma absoluta actualização da potência divina, mas a graciosa liberdade da caridade plena de Deus criador[248].

3.4. O carácter dinâmico e relativista da *Razão experimental* e a superação do formalismo e do materialismo: da metafísica apriorista do pensamento absoluto, que reduz os indivíduos a determinações lógicas de uma substância, para a metafísica da experiência, que reconhece a autonomia relacional das consciências pessoais

Atribuindo à actividade científica a aurora da liberdade da actividade pensante – cujo acordo social do conhecimento, das artes e das técnicas, já não está condicionado pela imóvel autoridade do sagrado[249], mas está fundado nas leis da móvel e progressiva experiência científica que o método hipotético-construtivo proporciona –, Leonardo Coimbra apresenta a *Razão experimental* como novo órgão da função social da certeza ou acordo: por ele se pode encontrar a evolução do fenómeno sociológico da *certeza* e, consequentemente, do fenómeno psicológico e gnosiológico da verdade. Caberá à lógica e à metafísica revelar as características desta nova forma da *certeza* e deste novo órgão da verdade, tarefa a que se propõe o autor na sua obra *A Razão Experimental*[250]. Invocando a filosofia de Kant, que procura a confluência entre a *teoria da razão pura* e a *teoria da razão* prática, e procurando a harmonia entre a razão mistérica e a razão científica, esclarece Leonardo que, encontrando-se a Filosofia, na história, perante os problemas do conhecimento e da acção, da teoria e da prática, só o critério da Experiência pode abranger estas duas dimensões: «como a Experiência é conhecimento e acção susceptíveis de acordo, essa experiência será racional; é pois uma Razão experimental, teórica e prática, o órgão funcional desse acordo»[251].

---

[248] Cf. *PC*, p. 146 [173]. «Se quereis um Universo alegre e gracioso, que vos não apague e suprima, que não substitua a cada um todos os outros, de modo que nenhum exista, tendes de nele colocar a mais positiva e real liberdade.» (*Ibidem*, p. 147 [173].)

[249] Descreve o autor a alteração cultural que permitirá colocar a hipótese da razão experimental como forma de chegar ao acordo do conhecimento: «As sociedades primitivas tudo condicionavam ao carácter do *sagrado*, abrangendo o sagrado positivo e o negativo ou proibições. // Todos os industrialismos nascentes tinham o seu ritual e ainda em Roma podemos ver quanto de *sagrado* pesa sobre as artes e os ofícios.» (*RE*, p. 59 [70].)

[250] Cf. *ibidem*, p. 71 [87-99].

[251] *Ibidem*, p. 61 [73].

O espírito científico da razão experimental, que durante séculos se concretizara no dinamismo de interiorização da experiência religiosa cristã, resguarda-se agora, sob a forma de acordo social, no recanto dessacralizado das ciências[252] fechando, com Newton, um determinado ciclo de evolução. Mas esclarece Leonardo que também esta ciência irá ter a sua escolástica com as imperativas formas puras ou condições formais da experiência, apresentadas pelo pensamento kantiano nas críticas da razão pura e da razão prática. No entanto, e também aí, apesar da *razão prática* de Kant ser social e imperativa pelo carácter universal das suas leis, não deixa de ser individual e livre pelo carácter autónomo do querer de cada um, revelando que a liberdade da experiência não permite o absoluto cárcere, tornando-se historicamente inevitável o confronto entre as antigas e novas posições no processo dialéctico e construtivo da maioridade da *Razão experimental*: «Na Revolução francesa nós encontramos a luta entre a velha Razão social afectiva e dogmática, Deus ou consciência social, e a Razão abstracta dos enciclopedistas e o Deus-relação das almas, faísca do cristianismo, vivendo sempre no coração de Rousseau»[253].

Tal como o realismo primitivo das percepções e o realismo social totémico significam um enfraquecimento do pensamento, também o novo realismo social de Marx e Comte representa uma distorção da actividade cognitiva e, por isso, não pode ser aceite, por ser estático e organicista e ignorar, que à semelhança da realidade material natural que é a própria vida da experiência construtiva, também o específico da vida social é a realidade dinâmica e evolutiva da vida espiritual do pensamento, não podendo ser compreendida por qualquer empirismo[254]. Ao procurar encontrar o dinamismo causal explicativo da realidade social, Leonardo Coimbra considera que esta não é mais que a manifestação da *Razão experimental* construtiva e metodológica, isto é, uma atitude espiritual em busca da harmonia e da justiça e que tem na Democracia a sua face política[255]

---

[252] «Ora a função do acordo encontrou, especialmente no mundo greco-latino, uma forma que a Renascença aumentou em credibilidade social e chegou até nós imponente e dominadora: é a Sciência.» (*Ibidem*, p. 21 [19].)

[253] «Comemoração das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 186.

[254] Cf. *ibidem*, p. 188.

[255] «A Democracia será, pois e igualmente um método construtivo da realidade social e não uma certa realidade que oprima a própria Liberdade que a criou e quer crescer, subir, exaltar-se.» (*Ibidem*, p. 191.)

e nos conceitos de Liberdade[256], Igualdade[257] e Fraternidade[258], a condensação dos juízos de existência e de valor que são os *actos* da própria vida do pensamento construtivo, com vista a ampliar a comunicação no abraço da grande Unidade divina[259].

Depois de séculos de miséria e escravatura, sob a opulência dos senhores, assistimos na Revolução francesa a uma evolução social em que o movimento dos trabalhadores, em torno da divisão do trabalho e do reconhecimento dos seus direitos, proporciona a chegada de uma nova moral e de uma maior justiça social, apresentando-se o *Trabalho* como representativo do espírito da *Razão experimental* e, por isso, a categoria social que consegue receber o acordo de todas as pessoas[260] e que tem como sedutora beleza o acordo cooperante das individualidades. A beleza de Deus, que é a própria unidade da *Experiência*, tanto se concretiza no esforço da livre experiência do elaborado e construtivo trabalho do escultor, como no livre e simples trabalho inventivo da mais humilde costureira, enquanto expressão do compreensivo e universal abraço da fraternidade e amor da Unidade, que se vai excedendo na alegria das invenções sem limite. Desta forma, reafirma o filósofo português que o tradicional substancialismo imutável do sincretismo religioso das sociedades que concebiam Deus como uma realidade distante e exterior que vigiava as acções e conduzia no deserto, estabelecendo alianças e castigando o seu incumprimento, é substituído nos alvores da modernidade, pela unidade activa e cooperante das várias formas que constituem a *Razão experimental*, como a ciência, a arte, a moral ou o trabalho, sendo Deus concebido, de forma imanente, como a cósmica imortalidade criadora de uma consciência inventiva e amorosa[261].

---

[256] A liberdade transcendente e religiosa de aumentar a relação, comunicação e convívio das almas e liberdade política de correcção social às indiferenças do necessitarismo biológico. Cf. *loc. cit*.

[257] Igualdade nas relações humanas, porque somos da mesma essência e liberdade política oferecida ao mérito do exercício das liberdades. Cf. *loc. cit.*

[258] Amor oferecido aos mais afastados membros do corpo social. Cf. *ibidem*, p. 192.

[259] Cf. *loc. cit.*

[260] «E, como a diferenciação social, foi acompanhada da passagem da Razão afectiva para a Razão experimental, também o trabalho passou de uma indiferenciação primitiva, por particularismos esporádicos, para a generalização abstracta da Razão lógica, forma do máximo individualismo que é o liberalismo económico, e tende para a vida da Razão experimental que de vez o integre, rico da experiência anterior, na plena consciência da sua função social.» (*Ibidem*, p. 194.)

[261] «Em face da velha eternidade imóvel, irrompe, triunfal e virgem, a alegria duma imortalidade criadora, fonte inesgotável de invenções, consciência fazendo e refazendo a Vida no próprio alargamento da sua compreensão simpática.» (*Ibidem*, p. 197.) Mas tal como iremos ver no diálogo que Leonardo estabelece com Antero de Quental para explicar a coexistência da *Razão imóvel* com o *fluxo da Experiência*, nos termos em que o pensamento colectivo actual exige, trata-se de uma imanência que também contempla a transcendência e recusa desde o início qualquer forma

Significa isto que depois de um longo período da história do conhecimento humano de alternância entre a prevalência do intuicionismo, em que era comum a entrega ao «mistério duma introspecção sem crítica, em místico egoísmo»[262] – num trabalho oculto do espírito sem critério – e a prevalência do racionalismo, o qual, altruísta e zeloso pela realidade, procurava adaptar os conceitos de forma harmónica – mas sem resistir à tentação de deformar e violentar o real com o seus apriorismos –, o filósofo português reconhece estarem encontradas as condições para se constituir uma teoria do conhecimento que estabeleça a equilibrada interacção do raciocínio e da intuição. Mas adverte Leonardo que, durante o iluminismo da Época Moderna, ao pretender caminhar de forma pura, sem o alimento da intuição, o racionalismo acabou por subordinar violentamente a realidade às suas leis[263] e, consequentemente, mais uma vez a intuição voltou a fazer ouvir a sua voz, primeiro através das variadas formas de pragmatismo e positivismo e, depois, através de autores como Poincaré e Bergson, reivindicando ser o único e verdadeiro método de conhecimento. Rejeitando estas posições extremas, procura Leonardo Coimbra, através do exercício da *Razão experimental*, achar a justa harmonia entre a intuição e a razão, apresentando o *criacionismo*, como uma filosofia da liberdade, da moral e da beleza[264]. Considerando a impossibilidade do empirismo puro, que defende o conhecimento como um decalque da experiência – porque nesse movimento é sempre uma oculta actividade mental aquilo que está na sua fundamentação e desenvolvimento – e considerando o carácter redutor e deformador do racionalismo puro, ao defender que só o racional é real – porque a integralidade do real excede os domínios conceptuais da razão solitária –, o filósofo português apresenta como única solução viável, o conhecimento que

---

de monismo ontológico, ao contrário do que era comum nos naturalismos panteístas da época. Cf. *PFAQ*, p. 420 [207-208].

262 «Excerto», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 282.

263 Defendendo que qualquer exteriorização conduz ao determinismo, o qual se afasta da realidade, Leonardo refere-se à matemática como um dos exemplos dessa exteriorização ou caminho pelo deserto: «[…] os conceitos da matemática, absolutamente exteriorizados e tão minguados de intuição que com eles se pode caminhar, esquecendo o que ainda os prende ao real, com a exclusiva ajuda das leis formais da lógica.» (*Ibidem*, p. 280.)

264 «Assim, a nossa filosofia será a estética da liberdade e a moral da beleza. A liberdade é o poder do espírito criar beleza, isto é, entendimento, transparência, comunhão, fraternidade. Dominando a matéria, o inerte ou o necessário, pode o espírito afirmar-se com eficácia e valor concreto.» (*Ibidem*, p. 281.)

resulta da racionalização da intuição, num percurso interactivo de contínua adaptação do espírito ao dado[265].

Defendendo que só o pensamento perfeitamente racionalizado pode evitar o *mal* e o *erro* e afirmando que esse pensamento resulta da conjugação entre uma teoria do conhecimento, construída com a ciência dialéctica, e uma metafísica, fundada na realidade moral e ilimitada do mistério de Deus[266], Leonardo Coimbra, no seu labor antipositivista, parece acabar por fazer alguma concessão a esse mesmo positivismo, nomeadamente, pelo notório paralelismo entre as suas distintas configurações do real proporcionadas pela *razão mística*, a *razão abstracta* e a *razão experimental*, e os comteanos estádios de desenvolvimento cognitivo, *teológico*, *metafísico* e *científico*, quer num plano histórico de progresso cognitivo, ético e social da humanidade, quer num plano pessoal de crescimento psicológico e intelectual, reveladores do estado dinâmico e evolutivo da espiritualização do universo[267]. Leonardo Coimbra aceita a classificação das ciências apresentada por Comte, tal como se pode comprovar pelo percurso que faz n' *O Criacionismo*, partindo do mais geral para o mais complexo (número, espaço, matéria, vida, espírito, sociedade), e isso obriga-o a uma constituição crítica da metafísica. Mas recusa que o positivismo possa ser a visão total da realidade e, por isso, propõe uma visão unitária do mundo e da vida, que não aceita a impossibilidade comteana do poder autónomo e criador do espírito, tal como se expressa na lei dos três estados, porque considera que a construção dialéctica do real abrange o coordenável espiritual e a fonte deste que é, em si mesma, a criadora actividade do amor, a qual não se situa no plano das meras relações fenoménicas[268].

---

[265] «Problematização, adaptação ao presente e ao apresentado, desproblematização – eis o caminho do conhecimento.» (*Ibidem*, p. 279.)

[266] Considerando a verdade como resultado do esforço do pensamento e da vontade em servir a sociedade universal, Leonardo considera que «A teoria do conhecimento e a metafísica são, no criacionismo, duas faces da mesma realidade – as mónadas livres, na sua reciprocidade de acção» (*«Idem*, «O mal e o erro», in *OC*, vol. I, tomo II, p. 382), pelo que também o crer e o conhecer dependem da vontade, não se ficando o criacionismo por um conhecimento de probabilismo, porque a vontade e o conhecimento só se garantem na suprema liberdade de Deus. Cf. *ibidem*, p. 384.

[267] A fase mítica, mística e afectiva corresponderia à infância, a abstracta e formal à juventude, e a científica e experimental à maturidade, sendo que, ao contrário de Comte, a última fase significaria sempre um enriquecimento e desenvolvimento das primeiras no reconhecimento de que a dinâmica de interacção e convívio entre a razão e a intuição, o ideal e o real, o incondicional e o contingente, só pode ser integralmente percepcionada no âmbito das experiências filosófica e religiosa que excedam os critérios positivistas e naturalistas.

[268] Explica o filósofo português: «O nosso positivo difere do de Comte, porque é racional e não *fatal* e, em virtude do seu carácter racional, abrange todo o coordenável, não precisando nem

No seu curso de filosofia positiva, Auguste Comte, opondo-se a Kant para defender que aquilo que não pode ser objecto de investigação científica experimental não pode ser, nem conhecido, nem pensado, porque não existe, afirma que o espírito humano aplica sucessivamente nas suas investigações três métodos de filosofar distintos: o método teológico, que é o ponto de partida da inteligência, isto é, o primeiro estado teórico pelo qual passa o desenvolvimento do nosso conhecimento e pelo qual os fenómenos são apresentados como resultado de forças divinas; o método metafísico, que é o estado de transição, pelo qual o conhecimento humano substitui os agentes sobrenaturais do discurso mítico por forças abstractas; e o método positivo, que é o estado definitivo do desenvolvimento do conhecimento humano, isto é, o estado científico, pelo qual o espírito humano se limita a conhecer as leis dos fenómenos nas suas relações de sucessão e semelhança[269]. O criacionismo não aceita a tese comteana de que os estádios de conhecimento teológico e metafísico seriam superados pelo estádio científico da certeza experimental dos factos. Ou seja, não aceita a tese de que as respostas dadas pela teologia e metafísica às interrogações humanas assentem em conjecturas de fé obscurantistas e mitológicas, que atribuam à vontade divina o desenrolar dos acontecimentos históricos. Respostas assentes em aprioristas especulações abstractas e formalistas sistematizações lógicas que remetem a fundamentação da existência para uma causalidade ontológica de relações enigmáticas entre os seres.

O criacionismo de Leonardo Coimbra partilha com Boutroux a noção de uma razão dinâmica espiritualista que é o esforço humano de ordem, harmonia e beleza no Cosmos e partilha com Poincaré que a ciência experimental também é uma obra do espírito e que todos os princípios científicos encerram

---

admitindo artifícios para introduzir a realidade, não cindido essa realidade num objectivo e subjectivo dados e, por isso, mutuamente misteriosos.» (C, p. 17 [3].)

[269] Descreve Auguste Comte a lei dos três estados do seguinte modo. «Dans l'état théologique, l'esprit de l'homme, dirigeant ses recherches vers la nature intime des êtres, vers les causes premières et les causes finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action d'agents surnaturels, plus ou moins nombreux, dont l'intervention explique toutes les anomalies apparentes de l'univers. Dans l'état métaphysique, qui n'est qu'une modification du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites ou entités, inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante. Enfin, dans l'état positif, nous reconnaissons l'impossibilité d'obtenir des notions absolues ; nous renonçons à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour nous attacher à découvrir leurs lois, c'est-à-dire leurs relations de sucession et de similitude, par l'usage combiné du raisonnement et de l'observation.» (Auguste Comte, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flamarion [197- ?], pp. 20-21.)

a liberdade da alma humana[270], porque, ao contrário do pretendido por Comte, a construção da ciência resulta do dinamismo espiritual da elaboração construtiva de intuições sensíveis, feita dialecticamente por sucessivas sínteses englobantes, num processo de racionalização, a cujo resultado, o autor chama de *noção*, que não advém, apenas, de uma simples recepção passiva do dado. Nesse sentido, não aceita integralmente a tese de que o Universo é determinado pela lei única e suprema da evolução necessária de uma imperecível energia naturalista que, em termos existenciais, se traduziria por um mecânico conflito de forças na luta pela sobrevivência. Desta posição viriam a resultar concepções morais hedonistas e utilitárias e sistemas político-económico-sociais absolutamente sustentados na vontade livre da maioria e na livre concorrência das instituições, constituindo-se o estudo positivo dos fenómenos e das leis que os relacionam através da generalização decrescente e complexidade crescente, desde a Matemática até à Sociologia, o percurso da filosofia positiva e o centro do edifício científico[271].

Porque tem a plena consciência de que o conhecimento da realidade não se esgota nos critérios da demonstração positiva que tudo reduz à imanência absoluta do fenómeno empírico e material e não se esgota nos resultados do desenvolvimento tecnológico[272], Leonardo Coimbra, embora conceba que o desenvolvimento intelectual da humanidade está associado ao exercício da *Razão experimental,* que acrescenta ao afectivo discurso mítico da Antiguidade e ao formal discurso lógico da Medievalidade e Modernidade a liberdade criadora da ciência provável contemporânea, fá-lo numa atitude dialógica, no reconhecimento de que a metafísica não pode ser obra de um pensamento puro «em mística ruminação de ideias "simples dados mentais"»[273], necessitando abarcar todas as dimensões do real, e entre elas, as que só nos são acessíveis pelo progresso das ciências naturais. Esta necessidade, apresentada por Leonardo Coimbra, de conceber a ciência como indispensável para a construção do real

---

[270] Cf. «O sentido da guerra», in OC, vol. III, p. 34

[271] Considerando a divisão do trabalho intelectual como um dos atributos da filosofia positiva, Auguste Comte considera que a sociologia completa o sistema das ciências (cf. Auguste Comte, *La Philosophie Positive,* p. 26), cabendo-lhe o importante papel da reorganização social, cuja crise política e moral se deve à anarquia intelectual. Cf. *ibidem*, p. 34.

[272] Para o filósofo português a *visão certa* da ciência exige o complemento da Metafísica, porque a Direcção subjacente a toda a realidade «excede todas as realidades do mundo físico, o que só significa que a ciência não é de visão completa. Não quer isto dizer que seja errada a sua visão. A ciência é real e verdadeira, e é ainda, com a ciência que nós construímos o real.» (C, p. 354 [289].)

[273] C, p. 212 [168].

e de conceber a metafísica como um saber cumulativo que tem de alicerçar-se numa teoria do conhecimento, tendo por fim facultar-nos o acesso ao domínio da realidade que é posto entre parêntesis pela ciência, pode ser considerada como uma grave concessão ao positivismo[274]. Sobretudo, se isso significar pressupor que o autêntico conhecimento, «ponto de partida de todo o pensamento crítico e fundamentado»[275], é o da ciência contemporânea.

No entanto, o autor esclarece que essa base só pode ser dada pela ciência que tenha conteúdo real e seja de ordem ideal, isto é, uma ciência que seja absoluta e concreta, de *noções* e não de *cousas*, não a ciência dos pragmatistas, nem a ciência dos metafísicos absolutistas que com ela procuram esgotar o real[276]. Trata-se de uma racionalização dialéctica que não significa uma síntese de contrários, em que as *noções* apareceriam opostas ao pensamento, mas uma síntese entre a razão enriquecida com o já intuído e uma nova intuição, em que as *noções* são postas pelo pensamento, num percurso de purificação e mútua adaptação de conceitos, que pressupõe toda a realidade como subjacente ao espírito[277] e que revela a ciência, não como uma colecção de factos, mas como uma actividade dialéctica de noções numa interacção de razão e intuição, porque só «Uma acção recíproca da matéria e do espírito é o conhecimento»[278]. No dinamismo da consciência concebido pelo *criacionismo* leonardino, não existem

---

[274] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Leonardo Coimbra: Incidências positivas na sua Filosofia», in *O Ser e os Seres*, vol. II, pp. 410, 414.

[275] «Excerto», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 279.

[276] Cf. *C*, p. 18 [3]. O método do pensamento criacionista encerra uma síntese progressiva que ao apreender-se como eternamente criador também tem por objectivo: «Estudar aquele ser mental que se garanta mais pronta e seguramente. Analisá-lo de modo a mostrar que o seu critério de verdade é o seu racionalismo. Mostrar depois que esse racionalismo nunca é oco, mas sempre resulta duma actividade que elabora oposições. Assim fica garantido o espírito, mas o espírito sensível e livre. Sensível, porque não tira a sua vida do isolamento, mas da acção. Livre, porque, longe de se fundir no fluxo sensível, o domina e coordena. // Esse ser mental é a Ciência.» (*Ibidem*, p. 17 [3].)

[277] Afastando-se sempre do empirismo puro e do racionalismo puro, explicando que no seu processo de racionalização a acção do espírito encerra um contacto com uma actividade estranha a si, Leonardo explica em que sentido a sua teoria do conhecimento adequada ao facto da ciência se afasta, por exemplo, do racionalismo de Hamelin: «Em que difere a nossa tentativa da tese racionalista de Hamelin? // Nós admitimos, porque a achamos desde o princípio uma actividade estranha que já após uma parcial síntese elaboradora, nos aparece como intuição sensual. // Essa intuição põe-se ao espírito que a elabora em noções. Cada noção é verdadeira, e não só cómoda, na situação dialéctica em que a coloca a marcha do conhecimento. Assim não admitimos a existência de *cousas*. A *cousa* é o maior pecado filosófico.» (*Ibidem*, p. 26 [11].)

[278] *RE*, p. 286 [377].

sujeito e objecto puros, nem forma e matéria isoladas[279], mas uma dialéctica indissolúvel dessas dimensões em que a forma é o adquirido e a matéria a riqueza a adquirir, num movimento de contínua renovação[280], que conduz o espírito que pensa de noção em noção, da matéria pela vida até à consciência, e desta à noção de pessoa moral, ou seja, o espírito encarnado que pensa, ama e quer.

A partir da análise da obra filosófica de Antero de Quental em confronto com os pensamentos de Lachelier, Renouvier, Boutroux e H. Poincaré, o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra – tendo como referência o pendular percurso histórico entre a intuição e a razão e a evolução social da humanidade que nos conduziu da razão mística à razão lógica conceptual e desta à razão experimental científica – vai apresentar a solução gnosiológica e ontológica para o problema da moderna dicotomia entre o realismo e o idealismo, o empirismo e o formalismo, o materialismo e o espiritualismo, a experiência e a razão, no reconhecimento de que todas estas ideias são modos de Ser e de que compete à metafísica dar a teoria geral que estabeleça o sentido das mesmas na relação entre a Unidade e a diversidade, o Absoluto e a Realidade. Existirá uma Unidade suprema em que se conciliem estes elementos da ideia de Ser, aparentemente irredutíveis? Ou essa antinomia entre a elementar e material realidade das coisas e a Lei suprema que as governa – de que todas as leis da natureza e do espírito não são mais que casos particulares – resulta apenas da nossa limitação cognitiva e, em si, o problema não existe?

Com base no levantamento das inquietações filosóficas de Antero, o filósofo Leonardo apresentará uma solução que consiste em compreender o carácter experimental da Razão ou o carácter racional da Experiência, traduzindo-a através da noção de *Razão Experimental* ou *Memória Inventiva*[281]. Como podemos ler na sua obra, Antero de Quental reconhecia nas leis do espírito as leis do Universo, considerando ser necessário partir delas para se conhecer o mundo[282]. A partir desse pressuposto, identifica uma radical diferença entre o carácter abstracto e formalista do pensamento antigo – que a partir de *categorias* e *substâncias* incomunicáveis concebia a eterna realidade em inalterável e

---

[279] «Uma lei, como toda a realidade, é contemporaneamente materialista e formalista.» (*PC*, p. 238 [117].)

[280] «Este tipo de hipóteses científicas implica, portanto, o pensamento dialéctico, contemporânea e indissoluvelmente, material e formal – o pensamento criacionista.» (*Ibidem*, p. 245 [129].)

[281] Cf. *PFAQ*, p. 422 [214].

[282] Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit.*, p. 127.

recorrente movimento como «uma emanação do ser em si absoluto e só verdadeiramente existente» e concebia o «universo, uma máquina, cuja estrutura obedecia a um plano preconcebido» –[283] e o carácter realista e evolutivo do pensamento moderno – que a partir das noções de *força*, *imanência* e *desenvolvimento*, concebe a realidade em permanente e renovada criação «como acto único de uma substância omnímoda»[284]. Isto é, como «o *fieri* incessante dum ser em si só potencialmente existente e que só realizando-se atinge a plenitude» e faz do divino e real universo, autónomo e activo em infinita expansão, «um ser vivo, cuja forma de actividade não obedece senão às tendências espontâneas do seu próprio desenvolvimento» –[285], tal como se pode comprovar pelo realismo transcendental da identidade entre o ser e o saber de Schelling e Hegel[286]. No entanto, quer uma, quer outra, são interpretações panteístas do real, em que o Universo é concebido no âmbito da infinita actividade do absoluto ou de Deus, que se apresenta como a consciência actuante que vai criando a pluralidade dos fenómenos[287].

A partir da identificação desta dicotomia, o filósofo açoriano descreve os protestos da consciência moral contra a metafísica apriorística dogmática – que tende a reduzir os indivíduos a determinações lógicas de uma ideia ou momentos transitórios de uma qualquer substância, não os reconhecendo como

---

[283] *Ibidem*, pp. 121-122.

[284] Considerando que o criticismo do pensamento moderno substitui o dogmatismo do pensamento antigo, Antero de Quental descreve que «O pensar antigo via a realidade fraccionada num certo número de divisões e categorias, géneros ou espécies, substâncias incomunicáveis e irredutíveis entre si, de tal sorte que cada secção do universo, cada categoria dos seres, fechada no seu tipo como numa prisão, se movia eternamente num círculo prescrito, sem influir nem poder ser influída pelas outras; o pensar moderno quebra essas prisões lógicas, faz circular através dos tipos pretendidos irredutíveis uma vida comum, vê na realidade o acto único duma substância omnímoda, por virtude da qual todos os seres, momentos e modalidades dela, comunicam continuamente entre si, influenciando-se mutuamente, opondo-se e, por essa constante e universal oposição, realizando, não a recíproca anulação, mas a integração de todos os momentos na unidade, cujas diversas potências manifestam.» (*Ibidem*, p. 122.)

[285] *Loc. cit.* Um universo que, em progressivo desenvolvimento, retira de sua inesgotável virtualidade criações cada vez mais ricas de vida: «Divino e real ao mesmo tempo, manifesta a si mesmo a sua essência prodigiosa, contempla-se numa infinidade de espelhos e em cada um sob um aspecto diverso, desenrolando a sua eterna existência numa série de panoramas, desde as forças elementares e puramente mecânicas, as mil afinidades da matéria bruta, até ao instinto que sonha, à inteligência que observa e compara, à razão que ordena, ao sentimento que fecunda, até à contemplação e à virtude dos sábios e dos santos.» (*Ibidem*, p. 125.)

[286] Para Antero «Com Schelling e Hegel, a filosofia da natureza compenetra-se dos seus verdadeiros princípios metafísicos: o mecanismo dissolve-se no dinamismo, cujo tipo último é o espírito.» (*Ibidem*, p. 128.)

[287] Cf. *RE*, p. 66 [80].

seres reais autónomos –[288] e descreve os protestos contra os determinismos mecanicistas das ciências – que através de uma abstracção com os dados da sensibilidade inviabilizam a liberdade espiritual da viva e concreta realidade –, não reconhecendo que o fim evolutivo desta é o desenlace do drama divino do universo na transfiguração do dever em puro amor[289]. No entanto, Leonardo Coimbra refere-se a esta síntese de Antero acerca da dissolução da vontade pessoal na vontade absoluta de Deus[290] – que nessa libertação final põe termo ao drama do ser e procura conciliar o que há de verdadeiro nas correntes positivistas e idealistas da filosofia moderna[291] naquilo a que chama de *materialismo idealista*[292] – como uma concessão ao próprio monismo evolucionista, não o materialista e positivista de Haeckel, por ele criticado[293], mas uma concessão ao monismo metafísico hegeliano, que se apresenta como um naturalismo idealista. Porque, na perspectiva do filósofo criacionista, essa resolução numa unidade superior, por mútua penetração, da antítese entre a *pura razão* que define o Ser como o Absoluto que subsiste por si, e a *experiência* sensível que

---

[288] Cf. Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit,* pp. 139-140.

[289] «Assim pois segundo o nosso espiritualismo, o espírito define-se como uma força autónoma, que se conhece na sua íntima natureza, que é causa dos seus próprios factos e só às suas próprias leis obedece, que a essas leis submete os factos objectivos e só assim lhes dá significação e realidade, que a si mesma determina o seu próprio fim, que existe em si e em si encontra a sua plenitude.» (*Ibidem*, p. 155.)

[290] Cf. *ibidem*, p. 165. Que na linguagem simbólica e mística significa para Antero a «união da alma com Deus» e na linguagem filosófica significa «a união do *eu* com o seu tipo de perfeição» ou ainda «a realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro.» (*Loc. cit.*)

[291] Cf. *PFAQ*, p. 346 [39].

[292] Antero de Quental, «A Filosofia da Natureza e dos Naturalistas», in *op. cit.*, p. 113.

[293] Por significar para ele um panteísmo materialista ou a afirmação abstracta da unidade da substância, que quando segue a linguagem científica, reduz todas as modalidades da matéria ao elemento primordial do *movimento*, sendo incapaz, em rigor, de explicar como é que a substância una e simples se determina em movimento e variedade. Cf. *ibidem*, pp. 96-97. Em consequência, tal como resume Leonardo Coimbra, não é possível conceber o evolucionismo, enquanto hipótese filosófica que não se limita à simples constatação de um facto, sem a noção de finalidade imanente, pelo que, na perspectiva de Antero, o naturalismo científico sem filosofia é inviável. Cf. *PFAQ*, p. 349 [45-46]. É o fim que determina a vontade e na ideia de finalidade reside a explicação racional de todo o movimento. Cf. Antero de Quental, «A Filosofia da Natureza e dos Naturalistas», in *op. cit.*, p. 105. O mecanicismo e o movimento apenas representam o aspecto fenoménico da vida e não a vida em si mesma. Cf. *ibidem*, p. 104. A ciência não é o conhecimento último e perfeito, esgotando toda a compreensão da realidade, até porque todos os factos precisam do reflexo da razão para se tornarem inteligíveis, pelo que: «Só o sistema das ideias contem inteira a explicação do sistema das cousas. O movimento não esgota o ser: o ser implica movimento e ideia. (…) Só no ponto de vista total da razão se resolvem as contradições que a realidade apresenta. Cf. *ibidem*, p. 108.

define o real como o mundo fenoménico[294], embora signifique a recusa do naturalismo da lei dos fenómenos em nome dum psiquismo que sugere a interferência da liberdade no determinismo – pelo exercício da vontade, reconhecendo a irredutível realidade do pluralismo das consciências – ainda assim, cede à tentação da razão imobilizante, que esquecendo a sociedade faz do Espírito absoluto a verdadeira Realidade[295]. Recorda Leonardo que face à classificação feita por Oliveira Martins de que o seu pensamento era budista, Antero terá respondido tratar-se de um budismo crítico e sábio, alimentado pelo «novo psicodinamismo, que é o oculto do fisiodinamismo patente»[296], revelando que o pensamento filosófico de Antero encerra duas concepções ontológicas e gnosiológicas, que com Renouvier se podem chamar antinomicamente a doutrina da *Cousa* ou a da *Pessoa,* e a doutrina da *Duração* ou a da *Imobilidade*[297].

Explica Leonardo, referindo-se à antinomia *Cousa* e *Pessoa*, que os nossos juízos apreendem formas de exterioridade, como o espaço, e de interioridade, como o tempo, dando os primeiros possibilidades de coisas, e os segundos, possibilidades de consciência. Desta maneira, surge a capacidade de optar em explicar o interior pelo exterior, ou vice-versa, isto é, optar pela *cousa* ou pela *consciência* como possibilidades do real. Mas acrescenta o autor que a estes juízos formais ideais correspondem juízos de experiência, apresentando-se como tipo mínimo de exterioridade o *átomo* e como tipo máximo de interioridade a *Pessoa*[298]. Na certeza de que a indiferença entre estes dois *tipos* conduz a um radical dualismo da realidade, surgindo o Universo como uma criação miraculosa, e na certeza de que a relação entre eles exige definir qual deles é tomado para modelo de ser, Leonardo identifica que em Antero, embora o psicodinamismo se apresente como um protesto da *Pessoa*, realiza-se com a dialéctica da *Cousa*, e daí aparecerem na sua exposição as noções de *panteísmo*, *substância omnímoda* e *Inalterável,* mesmo quando defende a liberdade e protesta contra a absorção dos indivíduos[299]. O seu

---

294 Cf. *idem*, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit.*, p. 168; «Ensaio Sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», in *op. cit.*, p. 69. Antero fala de uma antinomia radical entre aquilo que a inteligência concreta e imaginativa, através da experiência sensível, diz do Ser que é realidade do mundo que actua, move e é movida, e aquilo que a inteligência abstracta, através da razão pura, diz do Ser que é o Absoluto que está para além dos sentidos, imutável e sempre idêntico, suportando a diversidade e o movimento das coisas reais. Cf. *loc. cit.*

295 Cf. *PFAQ*, p. 358 [63-64].

296 *Ibidem*, p. 358 [64].

297 Cf. *ibidem*, p. 358 [65].

298 Cf. *ibidem*, p. 359 [66-67].

299 Cf. *ibidem*, p. 360 [68].

budismo, que diz ser renovado e ocidentalizado, está contaminado pela perspectiva fenoménica das ciências positivas e pelo imanentismo da Razão hegeliana e a síntese final na atracção das almas pelo puro Amor. Nesse sentido, realiza a espiritualização na universalização de cada *eu*, que resulta da aplicação da doutrina da *Pessoa*, acabando por significar – por via da imposição da doutrina da *cousa* – a dissolução do *eu* em alguma coisa de Absoluto, perdendo-se as manifestações de *convívio*, *crescimento*, *invenção de bondade de beleza* que alimentam esse Amor: «a doutrina da *cousa* exerce um desvio sobre o seu pensamento, que dirige cada *eu* e todos os *eus* para um universal abstracto da substância ou dum princípio e não para o universal concreto da troca e da companhia»[300].

Sem a introdução do fraterno plural da experiência, que se furta às tendências monistas e imobilizantes da Razão, o *contingente* e o *fortuito* são vistos como imperfeição das mónadas. Conceber o imprevisto como resultado da correlação das naturezas monadológicas que estão em graus de desenvolvimento diferentes e que têm no movimento parte determinante dos seus estados, foi coisa que, na perspectiva de Leonardo, o pensamento de Leibniz não realizou, apresentando sempre o movimento como um subjectivo e ilusório modo de perceber a relação dos seres ou das mónadas, posição esta partilhada por Antero[301]. Deste modo, parece que nos deparamos com uma irredutível posição antinómica: ou, numa perspectiva *eleatista* da Razão, a *Substância sente*, *percebe* e *compreende* através de cada determinação monádica e é a unidade consciente do Todo, em que Deus é a única realidade existente; ou, numa perspectiva *realista percepcionalista,* o movimento existe e as *cousas* são o tipo da realidade. Perante estes dois limites, Antero procura o equilíbrio na Razão hegeliana que substitui a *identidade* eleática pelas oposições da sua dialéctica[302], mas que parece não satisfazê-lo, ao acabar por tomar como ponto de partida da reflexão filosófica, essa radical dicotomia entre o que *subsiste* e é em si o *Absoluto* e aquilo que flui e é a *Realidade*[303]. Para Leonardo Coimbra o acordo entre estas posições antinómicas só pode ser dado pela realidade da *unidade e subsistência no diverso* que é a *Memória Inventiva*

---

[300] *Ibidem*, pp. 360-361 [70-71].

[301] «Então teremos a harmonia preestabelecida de Leibniz ou 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. // É esta a solicitação naturalista de panteísta do espírito de Antero. (*Ibidem*, p. 361 [72].)

[302] «[…] uma Razão habilidosa, que recebeu o diverso da percepção e finge agora criá-lo pelos seus próprios movimentos de assimilação.» (*Ibidem*, p. 362 [75].)

[303] Reconhece Leonardo acerca do pensamento de Antero que «Todas as suas simpatias espirituais vão para a *doutrina da Pessoa*, a sua dialéctica é toda embebida das sugestões da *doutrina da Cousa*.» (*Loc. cit.*)

ou a *Razão Experimental*, a qual tem como limites que se tocam a *Razão Absoluta* da *pura identidade* e a *Percepção Instantânea* da *pura inércia*[304].

Regressando a Renouvier e à antinomia das doutrinas da *Duração* e da *Imobilidade,* Leonardo Coimbra começa por fazer referência à crítica de Antero aos naturalistas que consideravam a teleologia temporal do mundo fenomenológico apenas uma aparência: o tempo, enquanto quadro da nossa sensibilidade e do nosso entendimento seria útil para escrever certas funções matemáticas e para ligar os fenómenos, mas não significaria a duração do próprio fenómeno ou a duração do mundo[305]. O facto de o pensamento quanto mais se tornar científico mais se afastar da acção imediata e o corpo teleológico da ideia de tempo se tornar cada vez mais esbatido, podendo-se reduzir o tempo ao que fica homogéneo, isto é, o mais possível à pura forma de irreversibilidade – que em lógica se denomina *causalidade abstracta* ou *razão suficiente* –, não significa que se possa eliminar o tempo. Adverte o filósofo que, enquanto o tempo se reduzir a uma quantificação de movimentos, há o perigo de poder deformar a realidade, excluindo dela o que exceda o simples mecanismo, e transformando o Universo numa realidade imóvel, sem novidade ou imprevistos[306].

Antero protesta contra o imobilismo da ciência, que no âmbito da física se constitui em torno da noção de irreversibilidade, não enquanto um limite abstracto, mas enquanto é medida pelo acréscimo de entropia no sistema das transformações energéticas e enquanto é definida como o infinitamente provável; e protesta contra o imobilismo da Razão construtiva de Hegel, que desenrola o Universo em momentos do seu desenvolvimento dialéctico e desrespeita uma das condições da ideia do tempo que é o seu finalismo mediato e imediato[307]. Mas embora muitas vezes reconheça na natureza um processo de desenvolvimento e evolução mais próximo de um ser vivo que de uma qualquer Razão abstracta ou de um qualquer mecanicismo, acaba por ceder à doutrina da substância que introduz o imobilismo, falando de uma *duração* e de uma *criação* que não passam de actualizações duma Potência Infinita ou Acto

---

304 Cf. *ibidem*, p. 363 [75-76].

305 Cf. *ibidem*, p. 364 [77-78].

306 «Assim a imagem mecânica do Universo é a imagem dum Universo que não envelhece, que não tem imprevisto ou novidade, que não *dura*, que é, enfim, calculável pelo conhecimento de todas as velocidades actuais: à maneira do gigantesco sonho de Laplace. A mobilidade mecânica do Universo vem a ser um radical imobilismo, pois o Universo é *dado* no sistema dos seus momentos.» (*Ibidem*, p. 366 [83].)

307 Cf. *ibidem*, p. 367 [86-86].

Puro, isto é, conceitos superabstractos[308]. Entendido deste modo o «Universo é o uno do Acto divino»[309] e a existência não passa de uma sombra projectada pelo Acto puro nas consciências limitadas, um Acto que não é de Amor e companhia, mas encerra o desenvolvimento de um Universo «do tipo cousa, substância desenrolando indefinidamente a virtualidade dos seus modos»[310].

Embora viva num ambiente que promove o critério vitalista da natureza, numa atmosfera de *herança* que é *duração concreta e eficiente*[311] – no reconhecimento de que a experiência biológica é irredutível ao mecanicismo abstracto –, a dialéctica da *cousa*, negadora da *duração*, acaba por aprisionar o seu pensamento e, nesse sentido, traído pelo *imobilismo* e *eleatismo* da sua Razão, acaba por apresentar a irredutível antinomia de um mundo animado por um universal psiquismo que é potência ou modo aparente e transitório de uma substância oculta que subsiste[312]. Menos imanentista que o germanismo naturalista-idealista pós-kantiano de Schelling e Schopenhauer, que misturando no fenómeno a realidade e a idealidade, concebiam a dicotomia do real entre a malignidade da dispersão pluralista e a unidade anterior e final da fusão fria e indiferente desses plurais, Antero propõe a resolução da antinomia por uma evolução que hierarquicamente vai reintegrando os ilusórios diversos até uma libertação final proporcionada pela sedução do Amor[313]. Desta forma, Leonardo Coimbra apresenta o conflito interno de Antero de Quental entre a razão imobilista e cousista e a razão personalista e temporal, para dizer que

---

308 «Estas noções de *Acto* e *Potência* que vêm de Aristóteles são fontes de intermináveis equívocos. // Nós percebemos o que seja uma *potência finita* actualizando no tempo a sua riqueza potencial: mas isto mesmo só o percebemos numa sociedade de seres em que as posições relativas determinam as reacções dos consócios; ou idealisticamente com a harmonia preestabelecida de Leibniz ou realisticamente com a física de Newton ou do próprio Leibniz e hoje com a, no caso mais flagrante ainda, física de Einstein.» (*Ibidem*, pp. 368-369 [89].)

309 *Ibidem*, p. 369 [92].

310 *Ibidem*, p. 370 [92].

311 «[..] a introdução no tempo uniforme da ciência duma *diversidade cumulativa* que lhe enchesse os intervalos, fazendo-os solidários, duma solidariedade constitutiva e orgânica e bem acima da simples solidariedade formal dum fluxo e limite desse fluxo. // É com efeito do lado da vida que Bergson procura a sua ideia de *duração* concreta, já na apreensão dos dados imediatos duma consciência ainda não socializada – a mais próxima, pois, da simples vida –, já na própria evolução da vida como um todo que se esforça e conta o tempo pelas derrotas e glórias desse mesmo esforço.» (*Ibidem*, p. 368 [87-88].)

312 «Sendo assim, nenhuma solução poderia aparecer para essa antinomia além da negação da verdade dum dos termos que evidentemente não pode ser aquele que subsiste e *é*, restando ao outro a simples realidade de uma ilusão.» (*Ibidem*, p. 371 [96].)

313 Cf. *ibidem*, p. 372 [98-99].

esse conflito só pode ser resolvido na síntese da Razão Experimental, que é a memória inventiva dos seres e do Ser,

> […] guardando o idêntico qualitativo dum processo que vive, a activa unificação dum diverso, a cumulativa síntese, que, sem nada perder da sua experiência, para enriquecimento dessa mesma experiência, passa à inconsciência funcional e ao subconsciente mnésico o que não interessa às grandes linhas da experiência que vai fazendo.[314]

Recusando a imobilidade do pensamento humano, resultante da concepção de um pensamento absoluto ou intemporal *acto puro*, incomensurável com a consciência que o vai actualizando (conhecimento), em que, desse modo, o Ser nos surge como irracional e, consequentemente, o esforço da razão quimérico e sem fim; recusando a imobilidade de um pensamento definitivo, associada à pretensão hegeliana de fazer coincidir o Ser, que é a própria *Razão criadora*, com o saber, em que a intuição nos daria de pronto o perfeito conhecimento; Leonardo Coimbra, convicto do carácter dinâmico e evolutivo da realidade temporal, tal como é percepcionado pela ciência moderna[315], define o Ser como a *Razão experimental inventiva*, que encerra a plural sociedade dos seres, cujas relações e invenções nascem e se aprofundam num processo imensurável de excedente perfeição e que, na sua dimensão finita, encerra o carácter limitado da consciência e o condicionalismo da experiência relacional[316].

O filósofo criacionista recusa a antinomia anteriana do Ser nas noções de Absoluto e Experiência e, considerando que também a filosofia é relativa e experimental, apresenta a *consciência da experiência* (razão experimental) como a equação do pensamento e da realidade, que significa uma relação de

---

[314] *Ibidem*, pp. 372-373 [99]. Recusando o duplo imobilismo de um Deus que é Acto puro e de um Universo que é miraculosa fragmentação temporal da sombra desse Acto, a favor de um Acto de amorosa criação que implica incessante invenção temporal, Leonardo Coimbra apresenta para solução da antinomia a noção de *Memória Inventiva*: «unidade na diversidade, variando sem deixar de subsistir, *durando* para lá da identidade, sendo acto e potência, porque é em si mesma o *excesso* e a *criação*. // Memória inventiva que, de resto, é a imagem, que se nos impõe, quando queremos traduzir em termos de consciência o esforço teleológico da vida que é a alma dos naturalismos de Schelling e Goethe tão íntimos e amigos do pensamento de Antero.» (*Ibidem*, p. 370 [93].)

[315] Leonardo Coimbra recusa este dogma da metafísica moderna, que pretende extrair do saber ou da razão, de forma dedutiva o Ser, como se ela fosse uma potência infinita em completo acto: «Se pois o saber (e o saber duma Razão não inventiva) e o ser coincidem, postulado de Hegel e Antero, não se compreende o desenvolvimento temporal quer da filosofia quer da realidade.» (*Ibidem*, p. 378 [105-106].)

[316] Cf. *ibidem*, p. 378 [105-107].

assimilação entre o novo da realidade e o já adquirido do pensamento, num equilíbrio dinâmico entre a reflexão e a experiência, a dedução e a indução, a filosofia e a ciência[317]. Só a *Razão experimental*, teórica e prática, pode ser o órgão do acordo entre o conhecimento e a acção, a inteligência e a intuição, que caracterizam a Experiência, e é no sentido desta conclusão que apontam os esforços de Kant com as suas teorias da *Razão pura* e da *Razão prática*. A mais excelente reflexão filosófica é aquela que procura a harmonia entre a mistérica interpretação do Ser, em termos de valores, e a científica e inovadora interpretação do Ser, em termos relativos e hipotéticos[318]. A ciência é hipotética nos princípios e certa nas conclusões, ao passo que a filosofia, fundada nos juízos categóricos, é certa nos princípios e hipotética nas conclusões, pois não pode garantir que a sua síntese seja a única e melhor unificação do dado fornecido[319].

A propósito desta construção progressiva da realidade, através de uma razão social que se constitui no diálogo entre as diferentes áreas do saber, e concebendo a matemática como a ciência das relações e, por isso, aquela que pode conceber as formas a toda a experiência relativista, Leonardo Coimbra encontra no idealismo de Espinosa uma doutrina da Razão próxima da *Razão experimental*, embora com uma diferença essencial em relação à ciência contemporânea: ao contrário dos juízos de Espinosa que são categóricos, os juízos da ciência são hipotéticos. Assim, em Espinosa, as suposições iniciais, tomadas como reais e verdadeiras, são absolutas e eternas (nominalismo formal), ao passo que no caso da ciência, esses pontos de partida ou postulados de ser podem-se refundir

---

317 Cf. *ibidem*, p. 380 [111-112]. Rejeitando os fatalismos da filosofia dogmática e da ciência mecanista e recusando os exclusivismos de uma determinada experiência, que pretendem ser arautos da verdade universal, a síntese criacionista encerra um diálogo com a experiência científica que significa inseri-la no plano mais vasto da experiência humana e das suas exigências morais: «Porque a reflexão, sendo a assimilação pela sintética actividade do pensamento de toda a experiência, é, em relação a cada experiência, uma antecipação hipotética, que sobre ela actua, a si mesma se modificando pela reacção actual oposta à acção do adquirido. E, se assim é, é claro que, sendo a Experiência humana mais complexa e opulenta que a simples experiência científica, esta só pode ser matéria de assimilação para aquela, pois terá de se fundir no seu direccionismo, significado e riqueza.» (*Ibidem*, p. 380 [111-112].)

318 Cf. *RE*, p. 61 [73-74]. Russell parece apontar para esta solução, mas acaba por desvalorizar o mistério em nome do método científico. Leonardo concilia os dois, destacando também a ciência: «A hipótese é a intrínseca medula do saber científico; é mesmo o que lhe dá a grande liberdade renovadora, o seu revolucionarismo criador.» (*PFAQ*, p. 383 [119].)

319 Cf. *ibidem*, p. 383 [212]. «Antero, saindo do limite paralisador da antinomia do Absoluto e da Realidade, encontra na experiência a volubilidade dos *factos*, na Razão a estabilidade dos princípios e na Ciência pela hipótese a ligação dos factos sob a unidade dos princípios: unificação sujeita à comprovação dos factos e cujo desenvolvimento *real* pertence a cada ciência.» (*Ibidem*, p. 384 [122-123].)

a todo o momento (nominalismo realista e experimental)[320]. Mas diz o filósofo português que também a ética de Espinosa se pode renovar se forem postos nas definições e nos axiomas iniciais os princípios que a crítica e a ciência actual considerarem os mais adequados. Reside aqui, no reconhecimento de que os seus teoremas são construções sobre hipóteses, o critério da *Razão experimental*:

> Porque a razão é actividade e actividade espiritual, mas nem o espírito, nem a matéria, nem qualquer dos produtos da sua actividade pode pesar sobre a sua liberdade criadora com o absolutismo do seu corpo. Esta a alma do que chamamos criacionismo e que é a própria vida da Razão.[321]

Explica Leonardo que a metodologia científica permite à Razão construtiva a livre conciliação social dos subjectivismos, pela escolha dos princípios, estando a genialidade na opção dos axiomas que permitirem uma construção mais coerente e de maior harmonia. Desta maneira, através de autores como Poincaré, a Razão absoluta dá lugar ao relativismo do acordo nos princípios e nessa perda de imobilidade, conceitos fundamentais como os de *espaço*, *tempo* e *causalidade*, vão-se modificando para permitir construções mais ricas e harmónicas: «A certeza é perfeita, embora hipotética – o que é o característico da tolerância relativista da moderna Razão»[322]. Esta certeza é mais rica de verdade, porque em vez de subordinar aos preconceitos imobilistas do pensamento absoluto a realidade dinâmica da Experiência, evolui e cresce, num aberto e esforçado labor racional que tornará possível e eficaz a espiritualização do Universo em acréscimo de amor e beleza, o qual seria impossível na concepção cíclica e repetitiva do eleatismo grego. O juízo científico do método hipotético-construtivo, proporcionado pela Razão experimental, supera a tradicional cisão imobilista entre a indução, que apenas atinge uma verdade sem certeza, e a dedução, que apenas produz uma certeza formal e abstracta[323].

Ao contrário do que defendia o pensamento de Comte, a realidade não se reduz a factos, como se a razão fosse um depósito do que há de comum nesses factos (cisão entre a universal e certa *realidade sociológica* e a contingente *realidade física*), mas resulta da interacção entre a experiência percepcional e a elaboração racional dos seus dados (experiência científica)[324]. Diferenciando-se da natureza, o homem compreende-a e interpreta-a, não se resumindo a

---

[320] Cf. *ibidem*, p. 419 [205].
[321] *Ibidem*, p. 419 [205-206].
[322] *Ibidem*, p. 419 [207].
[323] Cf. *RE*, p. 222 [291].
[324] Cf. *ibidem*, p. 65 [79].

consciência, a simples percepções actuais, mas tendo a capacidade de conceber e fazer previsões científicas: o homem não é mera testemunha dos fenómenos. Assim, justifica o autor que a Teoria da Experiência, envolvendo a interpretação e a acção do homem, permite chegar a hipóteses prováveis, exigindo ao homem ter de escolher de entre as hipóteses igualmente prováveis, aquela que maior mérito e beleza possa conter. Uma tarefa que significa, nas palavras de Leonardo, a ligação entre a *teoria do real* e a *prática do ideal*, isto é, uma ligação entre as experiências científica, estética, ética, metafísica e religiosa, num contínuo esforço para o supremo Bem:[325] «Pelos caracteres da certeza teremos a lógica da ciência, pelos caracteres da verdade, teremos a contribuição da ciência para a metafísica»[326]. Uma tarefa que terá de ser executada pela *Razão criacionista*, que é ao mesmo tempo experimental e absoluta, isto é, que progride e inventa e livremente se completa na lonjura ideal do Ser[327].

---

[325] «É este o significado do amor do risco de Guyau, como é o significado profundo e sublime da aposta de Pascal. // E assim a filosofia abrange todas as atitudes que historicamente a têm definido, predominando o seu papel de crente da Beleza, órgão supremo da Liberdade.» (*Ibidem*, p. 67 [82].)

[326] *Ibidem*, p. 72 [89].

[327] «O imperialismo e o criacionismo», in *OC*, vol. II, p. 129.

PARTE II
A actividade dialéctica do pensamento criacionista e o *sentido metafísico da experiência*

Recordação e ideal são os dois pólos da consciência, que assim possui o passado e determina o futuro. Esse esforço de eterno ergueu as Pirâmides e as civilizações, fez as epopeias e os templos. E este é o profundo sentido metafísico da Experiência. A experiência real não é a frustre exiguidade dos factos, mas a história do esforço, o rosto da vontade, o corpo da moral.[1]

---

[1] «A luta pela imortalidade», in OC, vol. II, p. 36.

Capítulo 4

A objectividade da verdade metafísica da síntese ideorreal

> O ser encerra uma histórica actualização de acordo com a amplitude da relação que o pensamento com ele progressivamente estabelece na actividade da sua inventiva dinâmica criadora.

4.1. A distinção entre o imediato objectivismo e a *objectividade-relação*: a objectividade não é apenas científica e o verdadeiro critério de objectividade da reflexão filosófica é sempre caminho de perfectibilidade social

Para Leonardo Coimbra, toda a realidade aparece objectivada ao pensamento mínimo ou pensamento vulgar, que através dos seus erros e contradições tem consciência de si e da sua acção, reconhecendo que as apresentações imediatas não têm valor absoluto. Desta forma, o pensamento filosófico tem por objectivo reflectir sobre o critério de objectividade, não só do conhecimento vulgar, como também do conhecimento científico e do conhecimento metafísico. Assim, a experiência filosófica permite-nos reconhecer, por exemplo, que as apresentações são já representações e, por isso, o critério de objectividade não está na sua existência pura, mas é sempre caminho de perfectibilidade social, ou seja «é a objectividade-relação, sistemática e legal, que é a medida da realidade»[1] e não o imediato objectivismo que resulta de um pensamento desatento e simplificado, absorvido pelas sensações e que, por isso, perde o valor de conhecimento.

Afirma o autor, defendo uma alteração do antigo postulado de objectividade – porque sempre a acção do experimentador modificou o experimentado –[2],

---

[1] *LI*, p. 287 [76].

[2] A título de exemplo descreve Leonardo: «Sempre a experiência biológica modificou o experimentado, e é até na constância dessas modificações que pode estar o ensinamento científico. // A física encontra uma experiência análoga à experiência biológica, quando desce para a escala sub-atómica.» (*RHHS*, p. 118.)

que a certeza científica já se situa no plano da objectividade-relação, pelo que a única realidade que ela admite do imediato é a existência de actividades às quais temos de adaptar a nossa acção. O imediato é o início da nossa apreensão e o mediato é o fim. Neste contexto, Leonardo Coimbra define a realidade como uma interacção de actividades em que a actividade cognitiva tem um papel central[3]. Embora o autor evite o uso destes termos, devido ao perigo de incorrermos no dualismo, esta sua afirmação quer dizer que o objecto conhecido não tem realidade sem o sujeito que conhece. A actividade do sujeito só será real na relação com a actividade do objecto: «tudo o que se pretenda encontrar isoladamente do lado do sujeito ou do lado do objecto é esquecimento da unidade funcional sujeito-objecto»[4].

Consciente de que fora do ser ou da realidade não há nada, o filósofo português afirma a actividade de conhecimento, como aquela que é específica do sujeito, enquanto parte desse todo com quem está em interacção. Desta forma, Leonardo Coimbra recusa qualquer realismo que afirme a possibilidade de identificar um objecto puro, porque em qualquer percepção ou sensação está já implícita a actividade que percebe e sente[5]. Aquilo que as coisas são resulta da relação entre o sujeito que conhece e as coisas que são conhecidas e, nesse sentido, o conhecimento não é concebido como uma cópia, mas como uma interpretação, ou seja, como um meio de atingir, para além do sensível, a realidade inteligível que este encerra. Isto significa que qualquer actividade científica experimental encerra uma teoria e um sistema de conceitos[6] e, como tal, não existe uma realidade absolutamente exterior às representações humanas, eventualmente capaz de ser inteira e definitivamente captada pelo método empírico das ciências da natureza. A realidade experimental do trabalho científico é dinâmica e progressiva[7] e a representação que resulta do acordo da forma

---

3 Cf. *LI*, p. 287 [77].

4 *Ibidem*, p. 288 [78].

5 Cf. *ibidem*, p. 288 [79].

6 Cf. *ibidem*, p. 389 [80].

7 A progressão da ciência é concebida pelo empirismo de modo análogo à exploração da superfície terrestre, como se considerava no Renascimento: como um conjunto de respostas seguras a um número finito de problemas. Subjacente a tal representação da ciência e a este ideal de ciência encontra-se, pois, uma concepção da capacidade humana de conhecer, segundo a qual, o homem é capaz de um conhecimento certo acerca da realidade empírica. Neste sentido, o Círculo de Viena viu no método científico uma espécie de lógica, uma actividade determinada por regras que permitiam aos cientistas inferir de dados observacionais aproblemáticos para leis e teorias. Como Aristóteles e Descartes, estes autores defendiam a concepção de que a ciência se apoia num fundamento firme e imutável. Contudo, e neste aspecto, surgiria um autor, Carnap, que se desvia de Aristóteles e de Descartes ao afirmar que as explicações têm o estatuto da probabilidade e

intelectual com a forma do objecto é uma verdade parcial: a verdade total exige a experiência-síntese metafísico-religiosa que integra todas as experiências parcelares e promove a unidade entre a vontade, a sensibilidade e a inteligência, na orientação para o sentido último e definitivo da Vida[8]. Verdade esta que, tendendo à totalidade do Ser, não se confunde com a certeza demonstrativa científica, pelo que não significará um conhecimento absoluto da realidade.

Neste pressuposto, o criacionismo vai demonstrando, sob vários ângulos de análise, que a noção de *relação*, que é a vida da própria actividade pensante, é concebida de forma incorrecta pelo empirismo que sacrifica o *sujeito* e pelo formalismo que sacrifica o *objecto*. No primeiro caso, temos o naturalismo, para quem a realidade é um sistema de objectos passivamente reproduzidos pelas nossas sensações e ideias[9], não reconhecendo que o pensamento, sendo uma actividade de atenção, organização e selecção, é mais vontade que passiva representação. Temos também o sensualismo, para quem tudo se reduz às sensações, não reconhecendo que se trata de uma pretensão contraditória, porque os sentidos podem dar a direcção e a sucessão, mas nunca o espaço e o tempo, cuja realidade é de elevada elaboração racionalizante, pelo que realidade e natureza serão sempre produções da actividade pensante[10]. E temos, ainda, toda a ciência, que se determina pelo objecto, um objecto que no caso de Kant, é meramente humano e não ontológico, tornando-se o homem a medida de cognoscibilidade do ser[11].

Não havendo certeza sem nenhuma verdade e não havendo verdade sem nenhuma certeza, é um facto que a ciência penetra na realidade natural de forma experimental e universalmente verificável[12], possuindo conhecimentos

---

não da certeza. A tarefa do filósofo é a formalização da inferência científica como lógica indutiva da probabilidade. As consequências desta noção de probabilidade emergente determinam que o mundo é uma sucessão de referências actuais, prováveis e possíveis. Não é governado por puro acaso ou determinismo, mas é crescentemente sistemático e admite grandes variações. Quer isto dizer que os processos do mundo por vezes partem e admitem impasses, ou seja, o mundo é probabilidade emergente, o mundo é aberto como dirá Karl Popper. Cf. Karl Popper, *The open universe: an argument for indeterminism*, London, Routledge, 1991, pp. 128-130.

8 A verdade total não se reduz à objectividade da representação: «Esta a verdade humana, que, como vida participada, não existe sem a fonte da Vida, sem aquela vida em si mesma, a vida viva, sem hiatos, deficiências, síncopes ou extinções.» (*RHHS*, p. 75.)

9 «O naturalismo pré-científico cai num sensualismo incrítico, que é o mais completo tipo do que eu chamo o cousismo. Com as representações musculares, tácteis, dinâmicas, etc., é reconstruída a realidade.» (*M*, p. 66 [16].)

10 Cf. *ibidem*, pp. 67-68 [17-19].

11 Cf. *RHHS*, p. 94.

12 Cf. *ibidem*, p. 82.

certos e demonstrações verdadeiras. Contudo, como adverte Leonardo, no trabalho científico de permanente desenvolvimento lógico e experimental, certeza e verdade não coincidem[13]. A verdade reporta-se ao acordo entre a comunidade científica acerca da figuração apresentada sobre o real, o que nem sempre coincide com o real na dinâmica excessiva do seu desenvolvimento[14]. A verdade científica é provável e contingente[15], no reconhecimento humilde da possibilidade de novas informações lógicas da experiência dinâmica do real[16]. Ao contrário das impositivas categorias colectivas da *Razão absoluta* do pensamento clássico, de que Kant ainda é vítima, a actividade científica da *Razão experimental* do pensamento actual introduz categorias provisórias, certas, mas dentro dos limites da condicionalidade de crescimento e decrescimento da vida experimental hipotético-construtiva[17]. Não há uma pura certeza formal da dedução nem uma pura contingência empírica da indução, pelo que a verdade e a certeza se constituem como realidades, não absolutas, mas com o máximo possível de unidade na diversidade experimental: «Nem dedução pura, nem pura indução: uma e outra são abstracções, momentos abstractos de verdadeiro método científico, que é hipotético-construtivo»[18]. Assim, embora a modernidade viva da ilusão do imperialismo materialista da ciência, esta não é uma disciplina de integral capacidade para apreender o real, não só porque a realidade não se reduz à natureza, como também a natureza não se reduz às voláteis teorias científicas. A partir da atitude cartesiana em se preocupar mais com a acção do homem sobre a natureza que com a realidade espiritual, houve uma tendência para reduzir a razão humana à razão científica, afirmando do ser aquilo que apenas se sabe do fenómeno[19].

Mas, se para uns, o modelo está na matéria, modelando o real pelo átomo e pela força, comprovando que não há materialismo puro, para outros, o modelo está na forma que pelo poder de síntese e unidade determina formalmente a matéria informe, comprovando, da mesma maneira, que também não há

---

[13] «A ciência é um sistema de verdades condicionais. Toda a ciência adulta é uma axiomática a desenvolver indefinidamente.» (*Ibidem*, p. 83.)

[14] «Há real, mas não há coincidência do *real* com a *verdade*, senão na figuração que esta verdade apresenta daquele real.» (*Ibidem*, p. 84.)

[15] Cf. *RE*, p. 174 [227].

[16] Cf. *ibidem*, p. 175 [228-229].

[17] Cf. *ibidem*, p. 178[233].

[18] Cf. *ibidem*, p. 281 [371].

[19] Cf. *RHHS*, p. 89.

formalismos puros[20]. Kant provoca uma revolução coperniciana ao deslocar o centro de conhecimento do objecto para o sujeito, através das formas apriorísticas da sensibilidade e do entendimento[21], mas também mais não faz do que contribuir para o *cientismo antropolátrico* do homem. O idealismo radical nega que o conhecimento atinja realidades exteriores às nossas representações, defendendo que o objecto do conhecimento não é uma realidade independente mas imanente ao sujeito[22]. Neste âmbito, Kant, preocupado em salvar o saber, o espírito, a moral e a religião da eminente ruína, sem renunciar a nenhum dos princípios fundamentais do pensamento moderno, procura encontrar a via média entre o racionalismo e o empirismo. Para ele, este mundo é o resultado de uma síntese que o sujeito transcendental estabelece sobre a massa informe das sensações. Daqui resulta que as leis da lógica, da matemática e das ciências da natureza regem neste mundo, pois é o pensamento que as coloca nele e sustenta a sua estrutura fundamental. No entanto, o espírito não está submetido a estas leis, uma vez que não procede do mundo dos fenómenos, pelo contrário, é o legislador que edifica esse mundo. Desta maneira, procurou salvaguardar, respectivamente, o saber e o espírito.

No entanto, por esse caminho torna-se impossível o conhecimento da *coisa em si* ou *númeno*, uma realidade que é, em si mesma, independentemente dos fenómenos. O objecto-númeno, afirmado através do princípio da causalidade, para além do conhecido objecto-fenómeno, é apenas uma realidade pensável, não acessível à consciência cognitiva[23]. O conhecimento fica limitado ao campo da intuição sensível e, fora da sensibilidade, as categorias são vazias. Daqui se segue que não existe nenhuma solução cognitiva para os grandes problemas do ser e da vida humana, na medida em que a metafísica se torna impossível. Para

---

[20] «Também não há formalistas puros, mas somente pensadores que, cedendo às solicitações da superfície de nível do pensamento seu contemporâneo, admitiram certos conjuntos conceptualmente organizados. É notável, sob este ponto de vista, o positivismo de A. Comte, que, receando a matéria por amorfa e as categorias por ocas, se coloca no facto, que é já matéria informada, a forma substancializada e real.» (M, p. 72 [26-27].)

[21] «A máquina do pensamento fabrica o conhecimento, ordenando os sensíveis no espaço e no tempo e unificando-os, constituídos em objectos, pelas categorias do entendimento.» (*RHHS*, p. 93.)

[22] Um dos seus representantes mais ilustres é Francis Herbert Bradley que é discípulo de Hegel e apresenta uma filosofia monista. Para este autor as relações internas não se acrescentam à essência das coisas já constituídas, mas constituem essa mesma essência. Não existe nenhuma diferença essencial entre objecto e sujeito, ambos não são mais que uma forma de aparição do Todo, uma só Ideia Absoluta. As contradições da realidade empírica mostram que ela não é mais que aparência, por detrás da qual se esconde a realidade verdadeira, isto é, o Absoluto.

[23] Cf. *ibidem*, pp. 94-95.

Kant, o juízo é somente um conhecimento mediato de objectos, uma representação de uma representação, dando-se uma suspensão do ser[24]. Aqui, a razão nunca é verdadeiramente referida a objectos, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, ao uso empírico da própria razão[25]. Visto que, neste contexto, a nossa única actividade cognitiva imediatamente relacionada aos objectos é a intuição[26], segue-se que o valor dos nossos juízos e do nosso raciocínio só pode ser o valor das nossas intuições. Acontece, no entanto, que as intuições apenas são sensitivas e, como sabemos, as intuições sensíveis não revelam o ser, mas os fenómenos, logo, os nossos juízos e o nosso raciocínio estão confinados a um mundo meramente fenomenal. É verdade que o filósofo alemão vai procurar reaver a liberdade do númeno, abordando o problema da existência de Deus, da imortalidade e da liberdade, que segundo ele, constituem os três problemas fundamentais da filosofia, mas faz isso por um caminho extra-racional ou de crença, mediante os postulados da vontade da razão prática[27].

Desta forma, a realidade surge assim cindida em duas grandes regiões: o mundo empírico, fenoménico, submetido sem reservas às leis da mecânica, e o mundo da *coisa em si*, do *númeno*, que é racionalmente incognoscível. Pode ser pensado mas não conhecido. Como já vimos antes, ao negar a possibilidade de qualquer tipo de *metafísica racional*, Kant deixou ao conhecimento apenas dois caminhos: um, onde se dá a possibilidade de trabalhar a realidade com os métodos da ciência, em que a filosofia se converte numa síntese dos resultados das diversas ciências particulares; outro, onde se apresentam os processos que configuram o real como princípios plasmadores do espírito e, neste caso, a filosofia converte-se numa análise da génese ou devir da ideia. E de facto, de acordo com autores como Bochensky, as duas grandes correntes do século XIX desenvolveram ambas possibilidades. Por um lado o positivismo e o materialismo limitam a tarefa filosófica a uma síntese científica, por outro, o idealismo cria sistemas mediante os quais procura explicar a realidade como sendo o produto de um absoluto movimento do pensamento subjectivo[28]. Leonardo afirma que o declínio, no séc. XX, do pensamento agnóstico kantiano é escravo da geometria euclidiana e da física newtoniana, tomadas como absolutos, em

---

[24] Cf. Immanuel Kant, *KrV*, A68, B93.

[25] Cf. *ibidem*, A 643, B 671.

[26] Cf. *ibidem*, A19, B33.

[27] «Kant é vítima da sua idolatria científica, do deslumbramento de uma ciência, quente da chama de glória newtoniana.» (*Ibidem*, p. 95.)

[28] Cf. I. M. Bochenski, *La Filosofia Actual,* trad. de Eugenio Imaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 27.

que certeza e verdade coincidem perfeitamente e corresponde ao declínio do pensamento moderno, procedendo-se, a partir desse momento, à recuperação da filosofia cristã católica do homem integral de corpo, alma e espírito[29]. É neste movimento que se situa o criacionismo.

De acordo com Kant, nos dados da nossa experiência não se dá nenhuma necessidade inteligível. É a mente que constrói o seu objecto, informando uma matéria amorfa que é o elemento objectivo, por meio de certas formas subjectivas ou categorias, considerando ser impossível à experiência, reduzida ao significado empírico de sensação, adquirir inteligibilidade e universalidade[30]. Dito de outro modo, a mente injecta as suas próprias leis na matéria e o conhecimento fica reduzido aos fenómenos, nascendo aquilo que alguns autores denominam de *agnosticismo metafísico*[31]. O fenómeno é o dado sensível, mas formado pelas formas *a priori* da sensibilidade que são o *espaço* e o *tempo*, formas abstractas das percepções elaboradas e compostas, tomadas como absolutos homogéneos, no pressuposto absoluto do seu carácter científico: hoje, essa homogeneização não seria possível, pois, na realidade da física relativa, os tempos das durações não se ajustam e os espaços são diferentes para os diferentes planos da matéria[32].

Informado por estas categorias aprióricas do entendimento, como se a realidade fosse apenas aquilo que nós próprios nela colocamos por essas formas *a priori*, o citado fenómeno constitui, assim, o objecto inteligível, universal e necessário. Neste pressuposto, a realidade *em si* é absolutamente inacessível para o entendimento e, portanto, é impossível uma verdadeira ciência metafísica: o único objecto admitido é o científico[33]. Só é possível conhecer a realidade fenoménica, não se admitindo nenhum objecto ontológico. Quer isto dizer que o conhecimento científico, embora não tenha o seu fundamento na experiência, como defendiam os empiristas, começa com ela e, por isso, só pode ser conhecimento de realidades empíricas. A ciência torna-se, assim, o único conhecimento certo e universal, organizadora da experiência e capaz no domínio de acção do homem sobre a matéria e os fenómenos[34]. Considera Leonardo Coimbra que este trabalho de Kant se reduz a uma análise da razão

---

29 Cf. *RHHS*, p. 96.

30 Leonardo Coimbra recusa o empirismo kantiano que reduz a experiência a pura sensação e situa a subjectividade aquém e além dessa experiência. Cf. *ibidem*, p. 93.

31 Cf. Jose Alejandro, *Gnosiologia*, Madrid, BAC, 1969, p. 21.

32 Cf. *RHHS*, 97.

33 Cf. *ibidem*, p. 97.

34 Cf. *ibidem*, p. 99.

científica dominante, contribuindo para a afirmação do seu imperialismo e para o definitivo divórcio entre a certeza e a verdade[35].

Na simultânea preocupação pela verdade e pela certeza, a modernidade vai procurar as condições de objectividade da ciência, uma objectividade que não se reduza ao plano formal do simples acordo subjectivo pela igual participação dos homens no conhecimento (unidade da Razão comum), como pretendia Kant, mas que seja o acordo científico que é realidade nos fundamentos e lógica nos desenvolvimentos. A dificuldade está em conseguir o acordo nos fundamentos, tendendo ao acordo do real com o pensamento, um acordo que não é justalinear e exacto, só possível na anamnese platónica e no construtivismo kantiano, mas que é «um programa de acção verificando progressivamente o seu valor de fecundidade»[36]. Um Universo sem história permitiria um perfeito acesso a todo o homem informado, mas como não é assim, há que procurar explicar o desenvolvimento e as transformações, que revelam, por um lado, elementos de degradação entrópica, e por outro, elementos conservativos e de disposição harmónica.

A ciência é um esforço de conhecimento da realidade material que sirva à organização social para o seu progresso: um saber, não só para contemplar, mas, sobretudo, para actuar (pragmatismo). O desenvolvimento tecnológico e a possibilidade de prever determinados acontecimentos são bens que a humanidade deve à ciência. Mas o saber que resulta da apreensão do ser pela inteligência nos dados da sensibilidade encerra um esquematismo abstracto que nos dá apenas um plano da realidade. Não é um saber absoluto, embora se possa dizer que no campo dos seus limites, a ciência é certa e verdadeira: «A ciência não conhece o *tudo* de nada, mas conhece alguma coisa de tudo o que aparece em seu campo de pesquisas»[37]. A ciência figurativa e simbólica não pode ser tomada como absoluto.

---

[35] «A razão pura de Kant nem é inteligência, nem razão humana, mas uma revisão da razão científica procurando conhecer-se.» (*Ibidem*, p. 92.)

[36] *Ibidem*, p. 107. A objectividade científica é definida por Leonardo nos seguintes termos: «A objectividade científica é, pois, a da realidade de certos elementos – no sentido sério da palavra – elementos de toda a experiência, e o acordo entre certas combinações dos elementos dando possíveis realidades, que a percepção experimental confirma.» (*Ibidem*, p. 106.)

[37] *Ibidem*, pp. 114-115.

4.2. A *correlatividade* entre o *sujeito* e o *objecto*: não existe um puro subjectivismo, porque o sujeito precisa de um corpo que sinta a realidade; não existe um puro objectivismo, porque o pensamento não é uma cópia da realidade exterior

O criacionismo de Leonardo Coimbra começa por constituir-se como uma teoria do conhecimento, elaborada em confronto crítico, sobretudo, com os empirismos e idealismos reinantes, na consideração de que o acto cognitivo encerra dois elementos irredutíveis em dinâmica correlação, os quais não podem ser concebidos como *cousas*: o *sujeito* (autor do acto de conhecimento) e o *objecto* (tudo o que é conhecido). Para o idealismo criacionista não há necessidade de sobrepor a síntese subjectiva à síntese objectiva, porque *sujeito* e *objecto* são apenas a anunciação da actividade livre, inteligente e amorosa da pessoa, que constitui o último e supremo grau da realidade *em si* e *para si:* do pensamento finito das consciências criadas ao pensamento infinito da Consciência pessoal criadora[38]. Como enunciámos anteriormente, o problema fundamental da gnosiologia leonardina situa-se no quadro da relação entre o Ser e os seres, para resolver a aparente oposição entre a imobilidade da Unidade e o fluxo da pluralidade. Depois das respostas dadas ao problema pela superação da configuração mítica e abstracta do real, através da indicação de um método de pensamento que deve ser fundado na alteridade e unidade relacional entre a razão, a experiência e o mistério do ser, há que insistir nas seguintes questões: de que modo se dá a relação criacionista entre o Eu e o outro, o nosso conhecimento e a realidade? Por identidade, por analogia ou por relação simbólica? Há uma verdadeira antinomia entre a sensibilidade que nos dá a dispersão da pluralidade do Real e o entendimento que nos dá a ideia da unidade do Real? Se sim, como superá-la? Pela negação de um dos termos ou pela unificação libertadora da sua diferença? Em que termos se dá a relação entre o sujeito que conhece e o objecto a conhecer?

Em vez de se separarem ou aniquilarem, *sujeito* e *objecto* correlacionam-se no mesmo processo dinâmico criador de ascensão dialéctica e assimptótica para a verdade última e plena do ser, cuja realidade se apresenta inabarcável na sua totalidade absoluta, não admitindo a conformidade intelectiva na união intencional entre o entendimento e a realidade. Na procura do conhecimento acerca daquilo que une e distingue os seres (relação entre o uno e o múltiplo), o criacionismo não aceita a cisão antinómica entre ser e conhecer, mas também não aceita a redução do ser ao conhecer. Embora defenda que só é real o que

---

[38] Cf. C, p. 318 [257-258].

pode ser justificado e construído pelo pensamento, não podendo admitir uma *revelação* que se contraponha à *razão*[39], e defenda que é possível ascender às representações de um pensamento desinteressado que perscruta as entranhas do Ser, Leonardo reconhece que a visão plena, indissoluvelmente universal e particular, não está ao nosso alcance, porque essa visão é o *Logos* de Deus, que Leonardo define como «um coração unificante, uma Fonte da vida unitária»[40].

De acordo com esta gnosiologia, que, em termos gerais, se enquadra na perspectiva fenomenológica da filosofia contemporânea, o acto de conhecimento não encerra uma identificação absoluta entre aquele que conhece (sujeito) e o que é conhecido (objecto): o objecto, enquanto entidade material ou ideal (um fenómeno sensível ou uma ideia) não entra no campo da consciência de forma absoluta com a sua materialidade ou a sua onticidade, mas mediante uma *re-presentação* (imagem do objecto). Mas no caso do ideorrealismo criacionista, ao contrário do idealismo radical de Hamelin, trata-se de uma representação que reflecte um objecto e um sujeito distintos dela, e não de uma representação que se identifica de forma absoluta com o ser[41]. O objecto fenoménico não se reduz a um conteúdo da consciência (pura representação), apresentando-se desprovido das suas propriedades ontológicas, e o fundamento da causalidade não reside no sujeito psicológico, agente de representações sensíveis e associações (pura subjectividade), como se viria a pretender depois da crítica de David Hume ao substancialismo (fenomenologia psíquica)[42]. Para David Hume a relação de

---

[39] Considerando como falsa a revelação que se põe de forma absoluta perante o pensamento, Leonardo Coimbra afirma que todas as realidades são momentos do pensamento, quer sejam do âmbito da ciência, da moral ou da religião e, por isso, é o pensamento que garante a veracidade da própria revelação, não aceitando aquilo que lhe é absurdo: «Para compreender e cumprir essa revelação, preciso é que o pensamento a justifique, distinguindo a revelação verdadeira da falsa, analisando a verdade do conteúdo dessa revelação. Porque parar no meio do trabalho dialéctico? Se o pensamento não pode ser dispensado, ele saberá reclamar os seus legítimos direitos e não receberá uma parcela, que não seja obra sua, desde o início.» (*Ibidem*, p. 319 [258-259].)

[40] «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 37.

[41] Hamelin refere-se à identificação do pensamento com o ser neste termos: «La représentation, contrairement à la signification étymologique du mot, car il faut bien emprunter les mots au sens commun, ne représente pas, ne reflète pas un objet et un sujet qui existiraient sans elle: elle est l'objet et le sujet, elle est la réalité même.» (Octave Hamelin, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, p. 279.)

[42] Na recusa da tradicional concepção estática de substância, o pensamento moderno vai conceber o Universo como uma relação de actividades, o que contribui para o desenvolvimento das ciências biopsicológicas: «Assim ficam as ciências biopsicológicas libertas de preconceitos que as limitem e as suas realidades irão contribuir para aproximar mais o ser do pensamento. // E a psicologia moderna, com o seu Descartes, o grande Bergson, irá reintroduzir o *espírito* em termos de actividade para lá de um substancialismo desfeito nas mãos de Hume, como Malembranche

causalidade não é imposta por um princípio *a priori* (formalismo), como viria a propor Kant, mas constitui-se como um princípio experimental que tem por base um hábito criado no sujeito pela repetição do mesmo processo psicológico (materialismo)[43]. De forma análoga a Kant, também o espiritualismo francês de autores como Lachelier irá defender que a ordem dos fenómenos é determinada pelas leis do pensamento (racionalismo)[44]. Mas para o criacionismo leonardino não existe um puro subjectivismo, porque o sujeito precisa de um corpo que o mergulhe na realidade, como também não existe um puro objectivismo, porque o pensamento não é uma cópia do real: «Todo o pensamento verídico é uma síntese original e criadora»[45]. Recorda Leonardo que, tal como começaram por enunciar Heraclito e os filósofos de Eleia, há uma realidade que surge como uma resistência ao processo cognitivo. De que forma se pode compreender o esforço do sujeito cognoscente para vencer essa resistência?

Para o criacionismo, não se pode falar de conhecimento como se o *sujeito* não existisse de forma activa no processo cognitivo, isto é, como se as características do objecto se depositassem no sujeito, sem que as operações deste não afectassem o conteúdo desse conhecimento (realismo puro)[46]. Na perspectiva do realismo ingénuo, o conhecimento é concebido no âmbito de uma visão dualista do real: a realidade *em si* projecta na inteligência as *imagens das suas formas de ser*. De acordo com Leonardo, este realismo primitivo corresponde à forma como o problema começou por ser posto no início do pensamento filosófico com os jónios e os pitagóricos, sendo depois retomado noutros termos, com os empirismos e materialismos modernos, ou seja, a consideração do conhecimento como resultado de uma mera apreensão dos objectos pelos sentidos através da iluminação da inteligência. Assim, neste movimento de alegada adequação do sujeito ao

---

e Berkeley o fizeram para o substancialismo da extensão.» («Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 358.)

43 «Nada mais seria que um hábito de pensamento: a sucessão regular de Hume». («O problema da Indução», in *OC*, vol. IV, p. 133.)

44 Cf. *ibidem*, p. 134.

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

46 De acordo com esta perspectiva, se o sujeito recebesse passivamente as impressões do objecto, o nosso conhecimento seria apenas uma fotocópia do real, tirada por uma determinada capacidade humana presente em todos os homens (universal) e, como tal, jamais haveria engano ou discussão neste domínio. Estaríamos em presença de uma teoria gnosiológica, habitualmente chamada de *realismo ingénuo*, a qual, para além de admitir a existência de um objecto de conhecimento independente do sujeito, confunde os dados sensíveis, as percepções ou representações da realidade, com a própria realidade. Como explica Descartes a este propósito, é um preconceito da infância acreditar que a luz que pensamos ver no Sol, esteja no Sol, do mesmo modo que está em nós. Cf. R. Descartes, *Princípiorum Philosophiae, pars prima – De principiis cognitionis humanae,* n.º LXVII.

objecto, o conhecimento era entendido como o anúncio da autêntica realidade: o conhecer como imagem do Ser[47]. À semelhança de Leonardo Coimbra, também muitos outros autores do realismo crítico, como, por exemplo, Joseph De Finance, se irão referir a esta concepção do ser a partir da prevalência do objecto e à respectiva negligência do sujeito no processo do conhecimento, como uma forma de cousismo: o sujeito cognoscente não se dilui nas coisas e o conhecimento não é uma recepção passiva da realidade sensível[48]. Tal como descreve Leonardo, ao contrário do conhecimento empirista que defendia a «representação como simétrica reflexão»[49] através da intuição de meras sensações pelo juízo sintético *a posteriori* da relação entre os fenómenos, o conhecimento criacionista não é uma *representação-espelho* ou *imagem simétrica* na consciência passiva de um mundo existente em si. A realidade não pode ser reduzida à dimensão sensível[50].

Da mesma maneira, também não se pode falar de conhecimento como se as operações do sujeito não dependessem da sua relação com o objecto, reduzindo a realidade ao plano das ideias (idealismo puro). As qualidades do sujeito interferem nas qualidades do objecto para a construção do real: um e outro não existem fora da relação[51]. O idealismo criacionista, embora não admita a existência de uma realidade absolutamente independente do pensamento, porque partilha a noção de que o conhecer é um grau de ser[52], também não reduz a Metafísica à Teoria do conhecimento, nem se constitui no plano da imanência integral como acontecera com Hamelin na recusa da *coisa em si* kantiana e na recusa da distinção entre o sensível e o inteligível[53], porque, em última análise, como realça Ângelo Alves,

---

47 Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, pp. 30-31.

48 Cf. Joseph De Finance, *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 12-13.

49 *PC*, p. 181 [16].

50 A partir da análise das leis científicas que explicam a Experiência e prevêem os acontecimentos, não se limitando a vagas impressões do já vivido, descreve Leonardo que «[…] a nossa realidade, pois a lei é mais real que o facto, é mental, de pensamento. Esta resposta é, todavia, interdita aos empiristas, pois que, nada havendo além das sensações, não poderemos substitui-las pelas representações idealizadas.» (*Ibidem*, p. 183 [18].)

51 Assim, a gnosiologia crítica do criacionismo reconhece que a percepção sensível e o conhecimento que nela se pode fundamentar não nos dá uma cópia absolutamente fiel do mundo externo, porque as coisas não são tal e qual as percepcionamos ou apreendemos: «O sujeito tem qualidades que interferem com as do objecto para a construção da realidade (…) nem objecto nem sujeito existem fora da relação. E o que sempre é para nós real, é a relação mediata, que do imediato sensual precário sobe até ao mediato ideal, assertório e eficaz. // O conhecimento não é fotográfico […].» (*Ibidem*, p. 184 [20].)

52 Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 45.

53 Cf. «Hamelin considera a consciência o cimo da escala do Ser, para além do qual não é mais possível qualquer ascensão. Nela termina a marcha discursiva do pensamento, se acaba a construção

concebe a totalidade da realidade como uma criação do pensamento absoluto de Deus transcendente, que é a plenitude de Ser[54]. O conhecimento resulta da relação do pensar com o ser, através da actividade judicativa e da experiência, e não de uma mera recordação de ideias inatas, que existindo em si, são conhecidas pela intuição intelectual, como defenderam Platão e Descartes. Leonardo rejeita esta teoria platónica do conhecimento, que suprime a existência concreta dos indivíduos e das coisas em favor da essência e que afirma a ordem sensível e contingente como uma ilusória aparência. Também neste plano gnosiológico se deve dizer que a solução para a antinomia ou dualidade entre a Unidade e a pluralidade não é a negação desta última, reduzindo-a a simples aparência. Não é possível eliminar absolutamente a pluralidade, porque também a aparência pertence ao ser. Só o nada é que não aparece e, por isso, pelo menos ficará a dualidade elementar da verdade-aparência, que também exige explicação[55].

Na perspectiva leonardina, Platão procura a fusão entre a unidade ideal com a pluralidade sensível, apresentando a alma como ponto intermédio entre os dois domínios e sugerindo dois caminhos distintos: pela duplicação do mundo real de ideias em relação ordenada para o domínio supremo do centro criador das ideais e pela participação dos seres nos seus arquétipos[56]. No primeiro caminho está a origem do idealismo imanentista de Espinosa, Fichte e Hegel, do idealismo teísta de Berkeley, do idealismo ocasionalista de Leibniz e Malebranche, e do idealismo fenomenista ou criticista de Kant e Renouvier, este último com recurso a um amplo desenvolvimento dos saberes científico e matemático; no segundo caminho está a origem dos idealismos realistas ou realismos críticos de autores como Aristóteles e São Tomás de Aquino[57]. A partir desta noção platónica da contraposição entre o mundo do ser verdadeiro e inteligível e o mundo do ser sensível e aparente, o idealismo moderno vai reduzir a existência à inteligibilidade, racionalidade e conformidade com as leis do pensamento,

---

sintética do Universo, daí não há qualquer saída para a transcendência.» (Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962, p. 219.)

54 Cf. No pressuposto idealista de que tudo é pensamento, Ângelo Alves refere-se ao criacionismo como uma tentativa realista de supor a imanência total, no reconhecimento de que «o real é posto pelo pensamento divino.» (*Ibidem*, p. 213.)

55 Cf. «O Problema do conhecimento», in OC, vol. VI, p. 33.

56 Cf. *ibidem*, pp. 33-34.

57 Referindo-se ao novo caminho de solução para a antinomia entre a unidade e a pluralidade seguindo na Renascença e na Modernidade com autores como Kepler, Galileu e Kant, descreve o autor: «Entre um idealismo integral para o qual a sensação fosse apenas a ocasião para o despertar da ideia pura e um idealismo realista em que a ideia é apenas a forma de um real obscuro, que a preenche, fica o idealismo geométrico em que a ideia se realiza inteiramente numa matéria transparente e dócil à informação.» (*Ibidem*, p. 34.)

na consideração de que o que interessa nos seres é o seu princípio interno de absoluta inteligibilidade (forma) e não o seu acto de existir na imponderabilidade da dinâmica experimental (matéria). À semelhança do que fazem os mitos helénicos ao atribuírem a dualidade moral à origem titânica dos homens, os idealismos absolutos, que resultam desta doutrina dualista platónica, tendem a explicar a multiplicidade do real pela sua deficiente participação na Ideia, pelo que as criaturas surgem como uma degradação da Origem criadora e como «uma emigração da verdadeira pátria das essências para a nostalgia do exílio no plano sensível da matéria»[58]. Um mundo deficitário e agonizante de seres duplos de divindade e titanismo, resultante da acção do deus demiurgo sobre a matéria preexistente, os quais, só mediante uma purificação de vidas sucessivas podem atingir a vida divina e o conhecimento verdadeiro (resistência da matéria à razão)[59].

Na vida sensível, a recordação dos arquétipos possibilita a introdução na pura vida da Ideia, mas de forma imperfeita, porque o recordar implica um esforço progressivo (evolução). Durante a vida sensível a actividade discursiva oferece um saber de sucessivas aproximações à Ideia, através de instâncias intermédias e mediadoras como o amor, num caminho esforçado e meritório de progressiva evolução, mas só após a morte é possível o acto intuitivo de perfeita e imediata posse da Ideia do ser que existe *por si*[60]. Considera o autor que os vários idealismos modernos que entroncam neste platonismo tendem a suprimir o mundo sensível dado à experiência, reconstruindo-o a partir da unidade ideal, enquadrando-se nesse contexto, por exemplo, o evolucionismo panlogístico da Ideia de autores como Fichte, Schelling e Hegel[61]. Neste quadro, as ideias, enquanto elementos arquitectónicos do real, surgem no sujeito cognoscente, ou por acção directa de Deus, como no caso dos ocasionalismos de Malebranche e Berkeley, ou por desenvolvimento interno da actividade

---

58 *Ibidem*, p. 37.

59 «Tinha de ser evidentemente a resistência dessa matéria a razão das múltiplas intensidades de participação na Ideia, a não ser que a Ideia se comunicasse diferentemente à mesma matéria – o que seria pôr a multiplicidade na Ideia.» (*Ibidem*, p. 41.)

60 Descreve Leonardo que no idealismo platónico, entre o plural sensível e o uno ideal, entre a opinião e a ciência perfeita, há instâncias mediadoras que permitem ao homem uma progressiva ascensão à Ideia, integrando os diferentes graus de participação em que os seres se encontram. É o que acontece com o Amor, tal como é descrito no Banquete: «Este é, com efeito, diz *Diotima*, um génio, isto é, um ser intermediário e o seu papel é elevar o homem do amor dos belos corpos ao amor das belas almas, destes à beleza nas acções e nas leis até à pura ciência do Belo, que é, mais tarde em Espinosa, o amor intelectual de Deus.» (*Ibidem*, p. 38.)

61 Cf. *ibidem*, p. 39.

intelectual, como no caso dos inatismos dos dons gratuitos do Criador de Descartes e de Leibniz e da acção criadora do Eu absoluto de Fichte ou da Razão absoluta de Hegel[62].

À semelhança do empirismo que admite a *sensação-cousa*, o idealismo admite a *ideia-cousa*: um e outro concebem o conhecimento na passiva recepção de sensações e de ideias que configuram sistemas de saberes acabados e fechados e não na activa e dinâmica relação do pensar com o ser, que caracteriza o movimento dos saberes em permanente progresso criador[63]. Através da série de juízos sintéticos e parciais e não de uma miraculosa sucessão de intuições, o conhecimento criacionista progride dialecticamente até ao ser total, em enriquecedores e novas determinações cognitivas[64]. O Ser é imanente a todas as suas determinações, permanecendo na realidade acidental da vida relacional dos seres individuais[65], mas não se confunde com nenhuma delas: encerra uma misteriosa unificação de diversidade em que se afirma o indivíduo e o mundo[66]. A negação criacionista do cepticismo e do irracionalismo gnosiológico significa o reconhecimento de que fora do ser não há nada e que, por isso, nada se encontra fora da esfera da inteligibilidade. O ser é correlativo ao pensamento mas, de forma paradoxal, apresenta-se à inteligência humana como aquilo que jamais pode ser totalmente objectivado ou delimitado categorialmente, porque como diz Leonardo, citando Jean Jaurès, o misterioso infinito apresenta-se de forma integral em cada ser[67]. Da mesma maneira, para o criacionismo, o ser também não pode ser reduzido ao plano da subjectividade, coincidindo com o Eu pensante (imanência), como é defendido por alguns idealismos absolutos[68].

---

62 Sublinha Leonardo Coimbra que nenhuma destas formas de idealismo resolve o problema do uno-múltiplo. Cf. *ibidem*, p. 40.

63 «O platonismo é demasiadamente cândido e juvenil, recebe o mundo como um dom, sem cuidar grandemente das obscuridades, contradições e dúvidas que de todos os lados assaltam a realidade, dando-lhe uma aparência constrangida e sofredora.» (*PC*, p. 185 [23].)

64 Cf. *ibidem*, p. 193 [36].

65 Cf. «O tempo científico», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 122.

66 Cf. «A propósito do espiritismo», in *OC*, vol. II, p. 42.

67 Cf. «A Morte da Águia», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 186.

68 Ao caracterizar o criacionismo como filosofia da liberdade, Leonardo Coimbra demarca-se do idealismo radical que reduz o ser à consciência humana: «Não é racionalismo, porque não tem pretensão que o Universo caiba no cérebro humano. Não admite o número, porque nada pode dizer sobre o que, por hipótese, seria o absolutamente incógnito. Conhece o fenómeno, mas esse fenómeno não é somente o fenómeno científico. Reconhece o valor absoluto da ciência, que, conhecendo o lado inerte dos seres, mede o ritmo das actividades cósmicas. O seu critério é, pois, bem mais benéfico que o do utilitarismo ou do pragmatismo.» («A filosofia da liberdade», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 296.)

A unificação de todas as coisas pelo pensamento encerra uma envolvente unidade original (o Todo do ser) que não significa, contudo, uma indiferenciada e mítica homogeneidade, mas sim uma opulenta e inesgotável hierarquia de diferentes níveis ontológicos. E como descreve Leonardo Coimbra, desde os seus primeiros escritos, o ser encerra uma histórica e dinâmica actualização de acordo com a profundidade da reflexão ou da relação que o pensamento com ele progressivamente estabelece na actividade da sua inventiva dinâmica criadora. Toda a realidade resulta da unidade sintética de um pensamento que está em permanente e activo trabalho de progressiva e assimptótica identidade com o ser, nada havendo de absoluto desconhecido e nada havendo de absoluto conhecido[69]. O progresso do conhecimento não se reduz a uma gradual tomada de conhecimento da verdade do ser, como se esta fosse inteiramente dada de uma só vez, porque a experiência tem um papel fundamental na garantia da realidade actual dos objectos e na elaboração do saber. A filosofia da liberdade de Leonardo Coimbra apresenta a contemporânea actividade cósmica como progressiva e criadora e não como dada de uma vez por todas[70]. Ao contrário do que pretende o idealismo absoluto, o ideorrealismo criacionista leonardino não estabelece a estrutura do universo de forma *a priori*, como se fosse possível conceber uma ideia de ser absolutamente depurada das suas determinações (pura abstracção), porque o ser também é sentido e vivido no ritmo do indivíduo[71]. Por um lado, a essência dos seres não coincide com a sua existência e, por outro lado, é incomensurável com a lógica[72]: a ideia de ser encerra a liberdade do que dele se expande e se distingue por aquilo que Leonardo denomina de infinita e misteriosa excedência[73]. De facto, essência e existência são realidades complementares da mesma totalidade e a experiência mostra-nos a realização da realidade essencial. Por isso, a ideia de ser não é inata, mas adquirida,

---

69 Recusando a cisão kantiana entre o pensar e o ser pela redução da realidade à aparência da incognoscível *cousa em si*, Leonardo salienta que o conhecimento é dialéctico, não se apresentando a realidade como absolutamente estranha ou absolutamente clarividente: «Já demonstrei em anterior trabalho, que nesse movimento dialéctico nunca o pensamento se encontra perante uma matéria absolutamente estranha, nem como formas absolutamente suas ou faculdades.» (M, p. 80 [40].)

70 Cf. «Aparência e a realidade», in *OC*, vol. II, p. 31.

71 Cf. «O poeta Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 135.

72 Cf. «Os miseráveis», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 141.

73 Descrevendo que o Universo não é uma teofania, nem um teorema demonstrativo de Deus, Leonardo refere-se ao carácter insondável e excedente da totalidade de ser como a verdadeira liberdade na qual reside a gratuidade, a esperança e o mérito: «A verdadeira liberdade está no momento em que o homem tem clara consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele encerra.» («O problema religioso – o seu significado superior», in *OC*, vol. II, p. 158.)

exigindo a realidade sensível para poder ser formada e actualizada. O progresso do conhecimento na relação entre a actividade pensante e o ser realiza-se no esforço conjugado da especulação e da experiência que dá a noção da plural unidade de ser e existir. Não há uma cisão, mas sim uma inter-relação entre o ideal e o real: a criação é templo do Criador, no relativo há a presença do Absoluto[74].

4.3. Para uma harmonia entre o pensamento e o conhecimento, o ser e a acção: o ser da verdade traduz-se numa certa analogia do desconhecido com o já conhecido e numa certa desproporcionalidade entre o ser pensado (experiências parcelares) e o ser a pensar (*Experiência* mais vasta)

Neste contexto, podemos dizer que, de certa maneira, Leonardo Coimbra, reconhecendo a perda moderna do equilíbrio medieval entre o pensamento e o ser, o pensamento e a acção, irá procurar a nova harmonia entre estas instâncias, antecipando algumas das preocupações do existencialismo de autores como Heidegger, em que a verdade do ser não se esgota na manifestação fenoménica e em que o protótipo de ser já não é a *coisa*, nem a *ideia*, mas o sujeito humano concreto, que não se limita a pensar, mas também ama e se angustia[75]. A solução não é a de essencializar a existência, à maneira do que fez Espinosa, nem minimizar o alcance ontológico da essência, à maneira do que fizeram alguns irracionalismos existencialistas, como se o *ser em si* não possuísse qualquer inteligibilidade e valor antes da intervenção da consciência. A solução é ascender, pela reflexão analógica, das determinações para o ser, do relativo e condicionado para o absoluto e incondicionado. O ser não é unívoco, porque a sua afirmação implica a afirmação da irredutibilidade dos seus modos de existência (pluralidade), mas também não é equívoco, porque é possível pensá-lo com conceitos universais: o ser, tudo penetra e transborda. A afirmação do Eu e dos outros seres é feita na unidade total do Ser. Ao contrário

---

[74] Descreve Leonardo Coimbra a forma como concebe a analógica e simbólica relação entre o uno e o múltiplo: «O real é o templo do ideal, mas templo cuja arquitectura é regulada por uma gravitação centrípeta e centrífuga. // O ideal é o coração que em contínuas marés abraça e eleva o real.» («O problema religioso – o seu significado superior», in *OC*, vol. II, p. 155.)

[75] Como se pode depreender dos sublinhados e anotações, Leonardo Coimbra terá tido acesso ao pensamento de Husserl e Heidegger de forma indirecta, nomeadamente através da obra de Emmanuel Levinas que consta da sua biblioteca pessoal (biblioteca do Paraíso): *La Théorie de L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Félix Alcan, 1930.

do que pretende o idealismo absoluto, a unidade entre o sujeito e os objectos não encerra uma absoluta objectividade no sentido de perfeita identidade. Os objectos não são uma integral criação do sujeito. Há uma realidade objectiva que na correlação com o sujeito excede a construção sintética do sujeito, sob a qual se realiza o acto de pensar em dialéctica relação. Como já referimos antes, a subjectividade pura e a objectividade pura são impensáveis, daí que a verdade da afirmação do ser do Eu apenas se possa dar no reconhecimento do outro. Daí que, por um lado, os seres materiais não sejam radicalmente heterogéneos ao espírito (pura passividade) e, por outro lado, não subsistam apenas no acto de pensar. Os seres espirituais e os seres materiais encerram actos de existir de forma distinta, numa unidade hierárquica e relacional, que muito mais que lógica, é ontológica, afirmando-se na realidade suprema do Ser absoluto, princípio ordenador de que tudo recebe o seu ser.

Destacando a genialidade de São Tomás de Aquino acerca do desenvolvimento da ideia de ser, que está implícita em todo o pensamento e acção[76], Leonardo Coimbra descreve que o ser não é uma substância abstracta, mas sim uma sociedade concreta, uma unidade relacional em que cada unidade liga-se ao Todo por laços universais que a ciência e a filosofia vão desvendando[77]. O Ser, que Leonardo Coimbra identificará com o amoroso e infinito Acto Criador, é a verdade plena de que dependem os diversos seres, pelo que, a alma, como a forma mais excelsa da finita realidade livre e activa, é concebida como «o ser da criatura no Ser do Criador»[78]. O Ser infinito, que para Leonardo é Deus eterno, é o analogado fundamental dos seres finitos e a fonte inesgotável do heroísmo moral e da ânsia de imortalidade do homem[79]. Não sendo conhecido por nós de forma explícita e anterior aos outros seres, a sua afirmação está implicada como condição transcendental de todas as outras afirmações, penetrando-nos da sua misteriosa essência espiritual[80]. Na afirmação do conceito analógico de ser, a identidade de representação encerra uma pluralidade de significações: todas as significações parciais participam da Totalidade de ser. A ideia de unidade infinita de Ser contém actualmente a pluralidade dos seres, pelo que não é uma ideia absolutamente unívoca, nem absolutamente equívoca ou diversa: é uma ideia análoga de relação e proporção em que a actividade humana surge como

---

76 Cf. *ADG*, p. 131 [146].

77 «"Tudo é em tudo" é o primeiro universal realizado.» (*Ibidem*, p. 122 [132].)

78 *Ibidem*, p. 78 [62].

79 Cf. *ibidem*, pp. 133-134 [150-151].

80 Cf. *ibidem*, p. 140 [161].

uma expressão do «múltiplo-uno, que é o ser»[81]. Na análise que faz ao idealismo pessimista de Platão, para quem o precário mundo sensível só incompletamente participa do verdadeiro e autêntico Ser, Leonardo Coimbra reconhece tratar-se de uma solução que, embora nem sempre assim interpretada pelos neoplatónicos, não fica apenas no plano panteísta da imanência, mas estabelece uma relação analógica entre o Ser transcendente e os seres que dele participam: «Entre o verdadeiro Ser e o Ser realizado há *analogia*, mas não *univocidade*, quer dizer que a relação é mais como a do *limite* para a *fluência* que a da *soma* para as *parcelas*»[82].

A relação da actividade pensante com a realidade, que permite solucionar a antinomia entre a unidade e a pluralidade sem negar nenhum dos termos[83], não é a relação de absoluta identidade com a unidade abstracta e imanente do Ser, mas sim a relação de analogia e proporção com a origem amorosa e transcendente do Ser de que a nossa alma, no seu imperfeito e finito conhecimento, sente profunda saudade: «a fonte do Ser é transcendente e só um inconcebível, um apavorante acto de Amor, no-la pode revelar!»[84]. Desta maneira, Leonardo recusa a tentativa do mecanicismo positivista em separar a verdade científica da união amorosa, afastando os processos de pensamento das normas de acção e convertendo o Universo da beleza real no Universo da beleza formal da geometria: «Com Galileu os corpos perdem todas as virtudes aristotélicas: morrem em plena inércia e, o que é mais grave, perdem todas as qualidades segundas»[85]. É necessário superar a consciência filosófica da modernidade cartesiana e kantiana que vive a angústia da separação entre o conhecimento e o amor, o pensamento e a acção[86]. Só o pensamento pleno de ciência possui o Ser e só

---

81 *Ibidem*, p. 76 [59].

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

83 Leonardo Coimbra recusa a solução grega de negar o fluxo da realidade plural (sensibilidade) em nome da unidade (entendimento): «Mas negar a sensibilidade, isto é, negar a multiplicidade do Real para resolver a antinomia é processo que não colhe, pois subsiste a *aparência*, que é preciso explicar e a explicação como meio a vencer e destruir, como ilusão a desfazer, não valia ainda para um pensamento tão próximo do primeiro impulso conquistador.» (*Ibidem*, p. 32.)

84 *Ibidem*, p. 47.

85 «Acção e pensamento», in *D* 2, p. 131.

86 A denúncia desta bifurcação divergente entre a unidade intelectual científica e a unidade moral do amor cristão é feita por Leonardo no reconhecimento da necessidade de se encontrar uma síntese superior de abraço entre a unidade da verdade do pensamento e da graça do amor: «O *Logos* do quarto Evangelho vai-se sumindo, perante o novo *Logos* da proporção e da harmonia mecânica e geométrica. O amor da verdade vai dominando a verdade do amor, de modo que a vida humana se há-de dissipar por duas veredas diferentes, até encontrar uma possível síntese superior, que de novo, faça um mesmo abraço da unidade do pensamento verídico e do amor desinteressado e leal.» (*Ibidem*, pp. 130-131.)

a vontade livre e amorosa atinge Deus[87]. Considera o filósofo português que a consciência moral não é apenas um acidente humano, mas sim a mais íntima realidade essencial, residindo nesta verdade ontológica a garantia da liberdade e autonomia das criaturas[88].

Assim, no âmbito do desenvolvimento do progresso científico iniciado na aurora da modernidade, é necessário encontrar um conhecimento que realize uma nova síntese da acção e do pensamento. A filosofia de Descartes deixa o mundo extenso como realidade ilusória e carecendo de explicação que lhe dê valor ontológico, redundando no determinismo da mecânica galileo--newtoniana[89]. A síntese monadológica de Leibniz recupera o valor ontológico dos corpos naturais, não os reduzindo a simples movimento, e resolve o problema da relação entre o pensamento e a extensão, mas à custa de sacrificar a liberdade humana e o progresso, pois, a harmonia das mónadas da sociedade hierarquizada do Universo é preestabelecida de forma definitiva pela mónada criadora[90]. Como relacionar o determinismo mecânico do Universo real da nossa acção com a liberdade responsável e meritória da nossa vida moral? Kant irá responder com a sobreposição da acção em relação ao pensamento, a qual se repercutirá no voluntarismo posterior de autores como Fichte, Schopenhauer e Nietzsche. O criticismo kantiano define o Universo como uma *aparência* de uma realidade mais profunda e desconhecida (numenal), da qual pode surgir a liberdade, e em relação à qual nada pode ser dito[91]. O que significa que o conhecimento teórico fica reduzido ao mundo fenoménico e relativo, não sendo possível alcançar a verdade metafísica do ser (objecto da ontologia). Mas Leonardo Coimbra afirma que, por um lado, Kant não pode garantir a

---

87 Cf. *PC*, p. 275 [184-185].

88 Cf. *C*, p. 317 [257]. Recusando um querer absoluto fora do saber e do amar, que reduziria as criaturas a caprichos divinos, o criacionismo chega à noção de realidade social do Universo, não por imposição dogmática, mas por ascensão dialéctica do pensamento. Cf. *ibidem*, p. 318 [257].

89 Cf. «Acção e pensamento», in *D* 2, p. 135.

90 Descreve Leonardo que com Leibniz parece resolvido o problema do acordo do Universo concreto da compreensão vulgar com o universo inteligível da ciência, mas fica por resolver o problema da relação entre a liberdade humana e a liberdade divina, porque o seu sistema encerra a necessidade de respeitar a predeterminada compossibilidade das existências: «O progresso, o amor e a liberdade são agora, as ilusões, pois que o Universo é escolhido, de uma vez para sempre, de entre todos os arranjos de compossíveis, pela vontade divina, no acto criador do melhor de entre todos os universos possíveis.» (*Ibidem*, pp. 136-137.)

91 Leonardo considera que Kant e Renouvier são autores que procuram salvaguardar a liberdade naquilo que chama a «ontologia do desconhecido»: «O Universo de Kant é um *desconhecido* que aparece: aparece como fenómeno e *impõe-se* como dever. O fenómeno nada poderá dizer sobre o desconhecido. O dever é um imperativo categórico, que traz consigo implicações, que serão os nossos postulados da acção moral. O dever é pois a suprema revelação.» (*Ibidem*, p. 138.)

existência da *cousa em si* como conclusão da *cousa que aparece*, isto é, não pode concluir do *fenómeno* para o *númeno*, a partir da categoria de causalidade que o mesmo Kant diz ser aplicável apenas à dimensão fenomenal e ao domínio da experiência sensível. E por outro lado, mesmo admitindo a existência desse Universo numenal, Leonardo pergunta como explicar a livre acção humana na história, se o homem se move no determinismo da realidade fenomenal? Considera assim que na filosofia de Kant a acção livre não é eficiente, mas é ilusória e vã (ilusionismo kantiano), reduzindo-se a dor e a inquietação, a alegria e a serenidade, a simples ressonâncias do numenal no fenómeno, isto é, a simples remorsos das más ou boas escolhas[92]. Por sua vez, na procura de superação desta dualidade, Hegel apresentará uma razão em que se fundem a acção e o pensamento, submetendo cada instante do tempo histórico e da acção humana ao destino tirânico da síntese dialéctica do Espírito Absoluto[93]. A solução para o dualismo kantiano não pode ser o monismo hegeliano.

E num outro sentido, Leonardo descreve que o intuicionismo de Bergson e a redução fenomenológica de Husserl vão procurar o encontro entre o ser e o conhecer através de uma *catársis* do pensamento, procurando-o na sua originalidade nos dados imediatos da consciência antes das deformações apriorísticas da representação do construtivismo kantiano[94]. Bergson está convicto que sempre que o pensamento se aprofunda e alarga constitui-se como a luz interior da acção. Assim, apresenta o seu método intuicionista como um esforço intelectual de compreensão e ajustamento ou acordo do pensamento ao real[95]. Para ele a inteligência é apenas uma parcela da Vida, sendo necessário recorrer à intuição para atingir uma visão integral da realidade[96]. Em relação a Husserl, considera o pensador português que, ignorando o puro activismo do pensamento sem as formas apriorísticas, aproxima-se de um passivismo empirista incapaz de

---

92 Leonardo recusa a separação entre a razão pura e a razão prática, entre o númeno e o fenómeno: «A acção seria inútil, ilusória e vã; antes, seria a não acção, mas a paixão-remorso de uma má escolha ou a paixão-júbilo de uma escolha feliz. É exactamente no kantismo que mais nitidamente se marca a disjunção do saber e do querer, seja do pensar e do agir.» (*Ibidem*, p. 139.)

93 «Tudo é acção e tudo é pensamento, sendo a acção humana o curso de certos momentos dialécticos da razão universal em acto.» (*Ibidem*, p. 140.)

94 O objectivo do intuicionismo de Bergson é evitar as representações que, no seu entender deformam o apresentado. Para Bergson «Procurar os dados imediatos da consciência, sob os artifícios deformadores da representação, é o trabalho do filósofo.» (C, p. 278 [226].)

95 «A intuição não é nua e aquém do pensamento discursivo; mas, para além do parcelamento dos conceitos que circundam o real, é movimento do pensamento que os gerou, no esforço de compreender, movimento que se encerra na fusão de todos os conceitos, na unidade da final apreensão compreensiva.» («Acção e pensamento», in *D* 2, p. 150.)

96 Cf. C, pp. 279-280 [226].

dominar a separação da intuição *fáctica* da intuição *eidética*[97]. Conclui Leonardo que, de uma maneira ou de outra, a filosofia moderna se aproxima do ideal de Espinosa que apresenta um pensamento que, no seu movimento de progressiva ampliação de verdade e amor (consciência filosófica), é aceitação da realidade de Deus como perfeita coincidência do saber e do querer, do pensar e do amar[98]. Mas, reconhecendo com Leonardo, a partir da sua retrospectiva do progresso histórico do conhecimento, que o método para alcançar o ser e abordar o real varia de acordo com as épocas e as culturas, importa perguntar: não haverá uma ilusão nesta pretensão de atingir a verdade absoluta e pensar *sub specie aeternitatis*? Por outro lado, a afirmação do carácter inadequado do conhecimento não significará que o homem está condenado ao relativismo e ao subjectivismo psicologista?

No seu desenvolvimento, a filosofia criacionista, cujo método, análogo à própria vida do pensamento[99], se fundamenta dialecticamente na liberdade criadora do espírito humano, apresenta-se, não apenas como uma epistemologia, mas também como uma antropologia, uma ética, uma estética e uma metafísica, reafirmando, na diversidade de planos ontológicos e respectivos níveis diferenciados de diálogo com o real, que nenhuma experiência parcelar é suficiente para garantir o pleno acesso à verdade[100]. É legítima a procura pela verdade do ser, porque, na naturalidade da actividade pensante, não é possível eliminar o absoluto: sem a presença deste, o pensamento diluir-se-ia num mero fluxo de impressões, sem leis nem princípios racionais. Consciente desta Presença, a filosofia criacionista começa por demonstrar que o ser é um conjunto de noções reais, que não resultam da mera *associação de sensações*, como defendia o empirismo (*pura experiência*), nem de uma *pura espontaneidade do Espírito*, como queria fazer crer o idealismo (*pura identidade*)[101]. Essas noções resultam do movimento dialéctico experimental de *superacção*, em cujo progresso se reconhece que «O desconhecido não entra sem analogias com o conhecido»[102], pelo que a referência ao desconhecido exige uma determinada

---

97 Cf. «Acção e pensamento», in *D* 2, p. 151.

98 «Seja como for, acabamos de ver que todo o pensamento moderno se aproxima do ideal espinosista do pensamento, que, como paixão, é predomínio da acção exterior sobre o sujeito, que, como acção, é predomínio do pensamento sobre a passividade das paixões, seja, mais ampla afirmação de ser. Até que o pensamento, ampliada a visão do Universo sob *espécie eterna*, é aceitação do divino, coincidência perfeita do saber e do querer, amor intelectual de Deus.» (*Ibidem*, p. 152.)

99 Cf. *C*, p. 19 [5].

100 Cf. *OILC,* p. 297.

101 Cf. *RE*, p. 112 [143].

102 *LI*, p. 320 [134].

proporcionalidade[103] com o já conhecido, e uma determinada doutrina sobre o ser da verdade, que se traduz na afirmação de uma certa desproporcionalidade entre o ser pensado (experiências parcelares) e o ser a pensar (Experiência mais vasta). Pela experiência, a actividade pensante estabelece ligações com uma dimensão mais vasta da realidade[104]. A *Experiência* não é aqui entendida no sentido redutor da recepção passiva das propriedades das coisas, mas sim no sentido da progressiva e dinâmica análise da ordem sensível do Universo[105], que implica a actividade de compreender e amar[106] num longo convívio do nosso ser com todos os outros seres em que resplandece a presença do Ser divino[107]. Reafirmamos que para o criacionismo não há experiência pura[108], a experiência tem um alcance metafísico e não se reduz ao âmbito dos dados empíricos como os sistemas que fracturam a realidade em número e fenómeno pretendem fazer crer. O ser não se reduz a uma coisa (realidade física), nem a um estado de consciência (realidade psicológica). A *Experiência* criacionista encerra o respeito pela heterogeneidade dos diversos níveis da realidade, procurando estabelecer correspondências proporcionais, nunca caindo na tentação de reduzir as leis da actividade espiritual às leis da vida ou da matéria, porque o Ser está presente em todo o Universo[109].

---

[103] Concordando com a tese da analogia tomista, Leonardo admite a relação de proporcionalidade entre as distintas ordens de ser e conhecer: «Em todo os casos, porém, nós sabemos que há proporção entre o saber e o conhecer, pois que este é um grau do próprio ser.» («O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 46.)

[104] Leonardo Coimbra recusa a coincidência do *pensar* com o *ser*, descrevendo que a experiência das consciências limitadas é apenas uma parcela da Experiência mais extensa e mais vasta: «Porque o homem é limitado e a sua experiência é sempre um segmento de uma Experiência mais extensa e de maior número de dimensões, é que o seu pensamento é intermediário entre a pura liberdade do seu ser pensante e as ligações, pela experiência, desse pensamento com uma mais vasta realidade solidária.» (*RE*, p. 113 [143].) A este propósito, Manuel Cândido Pimentel, explicitando tratar-se de uma posição que afirma o «valor ontológico da relação imensurável do finito com o infinito, onde a própria certeza científica se embebe» (*OILC*, p. 293), estabelece uma relação entre as diferentes experiências humanas ou conversas com o ser – que na sua óptica, surgem em Leonardo como testemunhos de que o saber humano está em desproporção com o que não sabe – e a doutrina de Nicolau de Cusa sobre a verdade, em que a fatia de desproporcionalidade na relação do pensamento com o mistério só pode ser preenchida pelo *lirismo metafísico,* pelo que ao pensamento já nada mais resta que proclamar a ignorância sapiente. Cf. *loc. cit.*

[105] Cf. *C*, p. 24 [10].

[106] Cf. «A Primavera de Deus», in *OC*, vol. III, p. 39.

[107] Cf. *ADG*, pp. 160-161 [195-197].

[108] Cf. *ibidem*, p. 156 [188].

[109] Cf. *ibidem*, p. 199 [260].

4.4. A correlação entre ser e pensamento e os diferentes planos ontológicos de objectividade do conhecimento: o ser não é opaco ao pensamento, mas é pensável e penetrável no dinamismo amplificante e relacional da sua permanente acção criadora

Fora do plano superior da Inteligência absoluta, em que se dá uma coincidência entre ser e conhecer, existe uma realidade em que há mais de um conhecido e um deles é um cognoscente, sendo possível formular um conjunto de juízos comparativos positivos e negativos e definir termos, tais como, sujeito e objecto, no reconhecimento de que há uma distinção entre a acção cognitiva e a matéria do conhecimento[110]. É objectivo aquilo que se apresenta como termo real, com uma consistência ontológica, independente da subjectividade individual. À semelhança do realismo crítico, o ideorrealismo leonardino admite a existência do objecto transcendente ao sujeito, ou seja, o *em-si,* e, por isso, a objectividade do conhecimento não se reduz à objectividade científica. O ser no seu *em-si* é aquilo para o qual está intencionalmente dirigido o pensamento, aquilo que lhe dá sentido e forma. Assim, como realça Leonardo Coimbra, o ser tem sentido em si mesmo e o pensamento tem sentido no ser, na evidência de que «Conhecer é, com efeito, mais um grau de ser»[111]. Afirmar o ser é afirmá-lo, não como opaco ao pensamento, isto é, como absoluto incognoscível, o que seria contraditório, mas afirmá-lo como pensável e penetrável no dinamismo amplificante da sua permanente acção criadora. A Unidade do Ser não é o fatal Destino, abstracto e incognoscível, da tragédia grega, mas é o seio da Consciência cósmica em que todos os seres se irmanam em perfeita comunicação[112].

Neste sentido, como destaca Joseph De Finance, o ser oferece-se a nós como aquilo que há que conhecer, num processo que é progressivo e, por isso, sempre circunscrito pelo ainda não conhecido. A inteligibilidade da realidade deve-se à participação de todas as coisas na actualidade da totalidade de Ser e reside nessa essencial abertura da inteligência ao ser a possibilidade de objectivação[113]. Fora do ser não há nada, pelo que não pode haver um sujeito que esteja fora do ser a olhar o ser. O sujeito existe, mas não existe fora do ser, ou seja, o sujeito não é o todo, se o fosse seria o único objecto, mas o sujeito é

---

[110] Cf. *LI*, p. 259 [30].

[111] *Loc. cit.*

[112] Leonardo Coimbra recusa a noção abstracta da Unidade do Ser associada ao sentido grego do Destino trágico da vida, «Destino, que, sendo ausência de consciência, é o inexorável, o opaco absoluto, o bruto incomunicável.» (*Ibidem*, p. 319 [132].)

[113] Cf. Joseph De Finance, *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, pp. 136-139.

apenas alguma parte desse todo que é o ser[114]. Uma vez que o ser está sempre afectado pela relação de verdade, deve dizer-se que o ser e o pensamento são estritamente correlativos: o pensamento é uma modalidade de ser e, por isso, lhe é interior. Por outro lado, o ser, enquanto objecto de pensamento, pertence a seu âmbito, está compreendido por ele, e, como tal, também lhe é interior: «Eis a metafísica do Ser e nela se vai colocar a do conhecer: uma e outra se sustentam pela reciprocidade ontológica que as une»[115].

Mas o ser, enquanto objecto de pensamento, encerra diferentes níveis de inteligibilidade, irredutíveis a um qualquer monismo gnosiológico: são distintos os graus de ser dos objectos científico, estético, moral, metafísico e religioso, e cada um deles encerra um critério de objectividade próprio que permite o acordo dos respectivos juízos, os quais não são imediatos porque resultam de progressiva apropriação experimental[116]. O mínimo objectivo da realidade que o pensamento conceptual nos apresenta na procura do ser é a interacção de actividades a que é necessário adaptar a acção: «A primitiva objectividade perde, pois, o seu valor de conhecimento e é a objectividade-relação, sistemática e legal, que é a medida da realidade»[117]. A certeza científica apresenta-se neste

---

[114] Cf. Bernard Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan,* n.º 3 – *Insight: A Study of Human Understanding*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 138-139, 401.

[115] «O Problema do conhecimento: Perspectiva histórica: A Grécia», in *OC*, vol. VI, p. 45. No entanto, esta dupla relação de interioridade recíproca não é simétrica: embora a relação com o ser constitua o pensamento, a relação com o pensamento não é mais que uma propriedade do ser, pelo que ser e verdade se podem considerar como duas intenções distintas. Na realidade, o ser é completamente universal e completamente concreto, fora dele não há nada, e como tal o conhecimento do que é o ser não pode obter-se por um acto que não seja um acto de compreender tudo acerca de tudo. Mas se é claro que o ser humano não pode responder à pergunta «o que é o ser?» exercendo um acto irrestrito de compreender, pois nesse caso a sua capacidade de conhecer não seria limitada, é igualmente claro, que pode responder a essa mesma pergunta desenvolvendo a conclusão de que a ideia de ser é o conteúdo de um acto irrestrito de compreender e que tal acto assinala o limite último do processo íntegro de ir mais além. Chega-se à determinação de um certo número de características das respostas à pergunta «o que é o ser?», com base numa extrapolação a partir do ser proporcionado: pelo lado do sujeito, de um acto restrito de compreensão até um irrestrito, e pelo lado do objecto, da estrutura mesma do ser proporcionado até à ideia transcendente do ser. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 664.

[116] Situando os critérios de conhecimento e de objectividade no âmbito do acordo social, descreve Leonardo que também a arte tem o seu critério de objectividade no qual se firmam os juízos estéticos: «Há, pois, um critério objectivo da arte, que permite o acordo dos juízos estéticos. // «A é belo», eis um juízo estético. // Juízo que não obriga a um acordo imediato, como um acordo imediato não obriga o juízo científico «a massa electromagnética é função da velocidade». // E o resultado duma apropriação experimental que, repetida, o faz compreender, como, tal qual, acontece com qualquer verdade científica.» (*LI*, p. 315 [126].)

[117] *Ibidem*, p. 287 [76].

plano das representações em que se situa o critério de objectividade, porque não há objectos puros e na mais simples sensação está implícita a actividade que pensa. Qualquer campo da ciência experimental é um sistema de conceitos que pela dinâmica da actividade pensante se vão actualizando num progressivo movimento de concordante harmonia: «Quer isto dizer que jamais se regressa ao ingénuo objectivismo da apreensão imediata a vencer as teorias»[118]. A *objectividade científica* é um sistema de leis, ou seja, é a rede relacional de actividades qualificadas que constitui a social gradação dos seres no determinismo da sua acção, identificando o que há de homogéneo e de denominador comum, a fim de prever as linhas de acção futura (juízos da existência)[119]. A *objectividade* da beleza é a relação harmónica das solidárias actividades cósmicas de todos os seres sensíveis (coordenação das sensações)[120]. O objecto da moral é o *dever ser* numa coordenação das tendências e desejos que reclama a eternidade (juízos de valor)[121]. O objecto da experiência metafísico-religiosa encerra a última e misteriosa face do ser que só o amor diligente pode compreender na esperança da imortalidade: o transcendente Mistério de Deus, plena Consciência e fonte de toda a Vida[122].

A objectividade criacionista não se reduz ao plano da actividade racional ou ao plano dos dados da experiência, porque considera o acto de conhecimento na integração dinâmica das diferentes operações da una consciência: o juízo, a imaginação e a escolha estão condicionados pelas normas de percepção, não são independentes da experiência e dos factos[123]. A objectividade do conhecimento não é a absoluta e definitiva adequação do conhecimento do sujeito à realidade do objecto em si, construída no formalismo dos conceitos distantes da experiência, como defendem as posições neo-escolásticas e os materialismos energetistas actuais que dão maior importância ao pensado que ao pensamento: «O maior *cousismo* consiste em supor aquela objectividade que é o acordo dos conhecimentos, como cousa em si, pesando da sua bruta realidade sobre todas as realidades a atingir»[124]. A objectividade não se reduz à objectividade

---

[118] *Ibidem*, p. 289 [80].

[119] Cf. *ibidem*, p. 316 [127].

[120] «Ligar as verdadeiras, as objectivas relações sensíveis, é o destino da Arte, e, de tal modo, que a nossa posição estética adquira concreto universalismo, isto é, direitos de imortalidade. // A *objectividade dessa ligação é o belo*.» (*Ibidem*, p. 318 [131].)

[121] Cf. *ibidem*, pp. 298-299 [96-98].

[122] Cf. *ibidem*, p. 374 [223].

[123] Cf. *ibidem*, p. 258 [30].

[124] *Ibidem*, p. 259 [31]. «É curioso observar como os materialistas, que tudo querem construir com a parca objectividade da mecânica, são, portanto, os neo-escolásticos, que tentam estrangular a

experiencial que decorre do acto de doação dos dados dos sentidos (sensação) e dos dados da consciência (discurso), como é tendência no empirismo e no positivismo lógico, mas também depende dos actos de indagação, reflexão, juízo e decisão, tal como é exigido pela inteligência e pela razão, através dos processos lógicos e metodológicos, e pela vontade, de acordo com a sua liberdade e responsabilidade. Assim é, porque, como já vimos antes, as formas de objectividade da vida social cósmica são diversas: desde a actividade mecânica da memória biológica à actividade consciente do homem que se reconhece na relação com o Universo[125]. O pensamento é uma actividade lógica e racionalizante de conceptualização que tem por objectivo, não uma qualquer fuga ao fluxo, mas sim uma ordenação desse fluxo contraditório e caótico: o conceito é uma síntese progressiva que engloba experiências e percepções e nessa actividade se vai constituindo a objectividade do conhecimento[126]. A realidade conhecível não é absolutamente exterior aos seres que conhecem, mas a sua existência também não se deve exclusivamente a cada agente do conhecimento (subjectividade): a realidade, enquanto permanente criação, é eco do acordo das solidárias actividades do Universo:

> De modo que a actividade de cada pensamento não é independente da sua matéria – o que impossibilita a existência de formas puras. // Igualmente não pode a actividade de pensamento sair como efeito da sua matéria. Em torno de mim pode ecoar uma alta voz, se a não entendo e *aproprio* é como se não fora.[127]

À semelhança do que acontece com Émile Meyerson, que situa o antinómico esforço de racionalização da actividade científica entre os limites ideais da *identidade pura* do absoluto (Ser de Parménides) e da *diversidade pura* do relativo pluralismo (incoordenação do cepticismo)[128], também em Leonardo Coimbra a inteligibilidade ou apropriação do real não é integral, porque está condicionada pelo âmbito da *Experiência*. Se por um lado se afirma que o absurdo não pode existir e que todo o ser é inteligível, porque fora do ser não há nada, por

---

Experiência às mãos duma restrita e minguada experiência.» (*Ibidem*, pp. 259-260 [32].)

[125] Cf. *ibidem*, p. 378 [230]. «O equívoco está na sua determinação do que seja a objectividade – a memória é objectiva e mais que a inércia mecânica.» (*Ibidem*, p. 384 [240].)

[126] Cf. *ibidem*, pp. 250-251 [16-17].

[127] *Ibidem*, pp. 259 [31].

[128] Cf. «O espírito do cristianismo», in *OC*, vol. IV, p. 450. A actividade científica, através dos juízos sintéticos e analíticos (estrutura hipotético-construtiva), tem como objectivo a harmoniosa procura do idêntico por entre o esparso e imediato diverso: «A procura do idêntico no diverso como diz Meyerson, é, com efeito, um dos aspectos desse sentido de harmonia.» (*RE*, p. 185 [243].)

outro lado, também se afirma que há realidades que nos aparecem obscuras e inefáveis. Como resolver esta aporia?

Como conciliar a afirmação de que o ser é o objecto formal da inteligência (sua forma objectivadora) com a afirmação de que essa objectividade não esgota a totalidade do ser e com a afirmação de que a nossa inteligência não é absolutamente adequada ao real? Ao mesmo tempo que se sustenta no juízo e na relação cognitiva do sujeito com a realidade, a filosofia criacionista enuncia o âmbito imenso do ser espiritual que escapa à tentativa da inteligência em encerrá-lo em conceitos cada vez mais estreitos, tornando-se acessível apenas de forma indirecta por via analógica e mistérico-poética[129]. Mas quererá isto dizer, tal como virá a propor Heidegger, um abandono da procura da harmonia e da verdade pela via do acto judicativo que une a razão e a experiência[130], em favor da procura de uma verdade que já não é o resultado da objectividade e da evidência (metafísica tradicional), mas é a própria revelação do ser que na linguagem se desvela e oculta, apenas podendo ser captado esse jogo de ausência e presença do ser, através da meditação e do discurso poético (compreensão)?

Ao contrário de Heidegger para quem a compreensão se opõe à apoditicidade do discurso racional lógico-formal, que diz estar reduzida ao plano do acessível *ente*, esquecendo o *ser*, para Leonardo, o acto de compreensão exigirá sempre o juízo lógico e o juízo moral[131], embora as construções últimas da síntese filosófica, na convergência da matéria, vida e memória, conduzam a um grau de realidade de *hipervolume* espiritual (Deus), cuja configuração já é resultado do salto do *lirismo metafísico* pela acção da razão poética e da visão mistérica[132]. Esta noção comprova que para a gnosiologia de Leonardo Coimbra o *em-si* não é exactamente tal como vem nas determinações representáveis do espírito científico e lógico-formal. Há uma parte do Ser que não é totalmente acessível ao pensamento, escondendo profundidades insondáveis que o progresso indefinido do conhecimento nunca chegará a tornar translúcido?[133]

---

[129] Trata-se de uma dimensão do ser que, por exemplo, Joseph de Finance, embora reconheça que escapa à inteligência, descreve como não sendo puramente indeterminada ou puramente negativa, porque toda a existência é algo. Cf. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, p. 137.

[130] Cf. *RE*, p. 185 [242].

[131] Cf. *ibidem*, p. 26 [27].

[132] Cf. *ibidem*, p. 291 [383].

[133] Para autores como Meyerson a realidade é parcialmente inteligível. Ao contrário do postulado de Espinosa, este autor afirma que a ordem da natureza não pode ser inteiramente conforme ao pensamento. Se o fosse haveria identidade completa no tempo e no espaço e assim a natureza não existiria. Para Meyerson, a lei da razão é a identidade: explicar um processo é mostrar que, sob o

Como conciliar, na procura do conhecimento verdadeiro, a necessidade do juízo lógico com a liberdade do trans-racional?

O interesse desta questão não é meramente especulativo, em última análise, reside nesta interrogação o percurso da investigação filosófica, porque nela se jogam as principais decisões da vida e a nossa situação no mundo. Este mundo tem sentido, pode ser compreendido por nós, está cheio de *Logos*, ou é absurdo, não fazendo qualquer sentido a noção de *verdade*? De que forma se pode conceber o fundamento e princípio das realidades existentes? Se o ser é verdadeiro e inteligível, esse princípio será luz, se não o é, terá de ser concebido como uma força cega, uma energia vazia de pensamento, análoga, por exemplo, ao impulso obscuro e turbulento das paixões. Para além disso, se o fundo dos fenómenos é irracional, no sentido de contraposto à razão, nada garante a validade objectivamente universal dos princípios da razão, nomeadamente o da causalidade, inviabilizando qualquer discurso racional sobre as diferentes configurações da experiência humana, desde a biopsicológica até à metafísica e religiosa. Podemos conceber o ser como o oposto ao pensamento, isto é, como aquilo que resiste, como o irracional? Tradicionalmente, tem sido recusada esta última perspectiva, com o argumento de que, dessa maneira, tornar-se-ia impossível, por exemplo, uma demonstração racional da existência de Deus e, como consequência, restar-nos-ia, neste domínio, um acto de fé cega. O criacionismo de Leonardo Coimbra, à semelhança da tradição do pensamento cristão, recusa a oposição entre a fé e a razão, concebendo esta última no seu sentido mais amplo, isto é, na relação com o irracional de si própria, possibilitando um discurso filosófico acerca da experiência do Mistério e rejeitando reduzir a experiência do divino a um discurso estritamente poético de exclusivo movimento intuitivo ou a um discurso de mero nominalismo voluntarista. Como temos tido oportunidade de verificar, para Leonardo Coimbra, o conhecimento fundamenta-se no juízo que procura a universalidade e que, por si só, revela a profunda unidade do ser e do conhecer. Nunca é abandonando o discurso metafísico, mesmo que nas suas realizações últimas adquira a forma de lirismo[134].

---

caminho aparente, uma realidade, que se supõe mais profunda, mantém-se idêntica. O mundo só seria plenamente racional se ficasse reduzido ao idêntico e imutável, mas então já não existiria, porque a sua característica é o movimento. É um facto que há um acordo entre o entendimento e a realidade, mas esse acordo é parcial, porque acaba por haver um choque com as contradições a que chamamos antinomias. Dialogando com Leibniz e Schopenhauer, o autor serve-se do termo *irracional* para caracterizar a misteriosa força que a realidade atómica possui e que é impenetrável e irredutível a elementos puramente racionais. Cf. Émile Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Libr. Phil. J. Vrin, 1951, pp. 337, 352.

[134] Cf. *RE*, pp. 26-27 [26-28].

Em termos históricos, esta questão de não se admitir a integral inteligibilidade do ser polarizou-se de forma maniqueia nos seguintes termos. Se o ser é opaco, das duas, uma: ou se opta pela inteligência e por esse facto desinteressa-se pelo que é o ser em si mesmo, a fim de se atender somente ao que o pensamento pode alcançar dele no plano fenoménico, ou, ao contrário, opta-se pelo ser, e para alguém alcançá-lo é preciso dirigir-se a forças obscuras. No primeiro caso, podemos citar as posições de autores como L. Brunschvicg e Hegel, para quem o ser verdadeiro não é exterior ao pensamento. No segundo caso, buscar-se-ia a coincidência com o real na consciência da sensação, na vibração da paixão e no vago do sentimento ou far-se-iam ainda esforços em ordem a um contacto supra-intelectual, um êxtase, onde a inteligência poderia servir para preparar o encontro com o ser, mas ela mesma já não seria o lugar desse encontro. Enquadram-se aqui algumas posições dogmáticas do romantismo, do fideísmo nominalista e do existencialismo. Neste segundo caso, o valor dos conceitos já não radicaria na sua correspondência com o real, quer na forma tradicional da *adequatio*, quer na forma mais recente da construção dialéctica. Recordamos que Leonardo Coimbra partilha com Kant a noção de que não é possível ao entendimento penetrar o âmago da realidade através de uma intuição intelectual, fora dos quadros espácio-temporais, constituindo-se a actividade judicativa como uma dimensão fundamental do pensamento dinâmico[135]. O caminho para dimensão essencial das coisas faz-se através da progressiva síntese judicativa: «a realidade é uma construção dialéctica, assimptota duma exaustiva e completa racionalização»[136].

Ao contrário de Descartes que recorre à causalidade omnipotente e à perfeição divina para fundamentar a possibilidade da verdade das ideias claras e distintas[137], Kant vai situar na estrutura do sujeito transcendental (condição *a priori* da possibilidade do conhecimento radicado na experiência) toda a causalidade e verdade. O entendimento humano está limitado ao domínio da sensibilidade e da experiência do mundo fenoménico e, por isso, não pode ter conhecimento objectivo e científico das ideias de *mundo*, *alma* e *Deus*, ideias

---

[135] «Kant viu perfeitamente que o momento essencial do pensamento humano é o juízo.» (M, p. 74 [30].)

[136] *PC*, p. 210 [66].

[137] Leonardo Coimbra refere-se ao conhecimento verdadeiro cartesiano como resultado de uma intuição intelectual: «Descartes cria a metodologia da ciência, que é o livre pensamento, embora o seu *realismo* ainda seja visível na teoria dos elementos analíticos apreendidos por intuição intelectual e o seu platonismo apareça claramente no realismo duma das suas provas da existência de Deus.» («A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 31.)

que são transcendentes e não encontram na experiência adequado conteúdo. A razão especulativa só poderia conhecer estas ideias se possuísse intuições transcendentes[138]. O sujeito não possui uma intuição intelectual e, por isso, o *Ser em si*, embora possa ser pensado e deva ser afirmado pela razão prática, permanece inteiramente incognoscível: o supremo Ser necessário é uma ideia, que transcende os limites da experiência possível, e dela não se pode deduzir sua necessária existência.

Para o kantismo, embora o pensamento humano procure a realidade absoluta, o seu conhecimento está sujeito à refracção da sensibilidade e só consegue atingir uma realidade humanamente objectiva, pertencendo a equivalência do ser e do conhecer, apenas ao Ser supremo[139]. A razão não pode provar a existência de Deus, como também não pode provar a sua não-existência: o saber objectivo da ciência não tem acesso ao mundo da transcendência. Desta maneira, considera Leonardo que Kant concebe a *cousa em si* de uma forma misteriosa tão inabordável, que põe em causa a relação de proporcionalidade entre o pensamento e o ser, remetendo para o plano do milagre e da crença o acesso ao Ser supremo[140]. Para Kant, a intuição humana é apenas sensível, só o Ser supremo tem uma intuição original ou intelectual[141]. Os fenómenos da experiência interna e da experiência externa são representações, condicionadas pelo espaço e pelo tempo, que não nos dão o mundo das *coisas em si*. Não se nega a possibilidade de uma causalidade inteligível, de uma razão livre, a que o *ser em si* esteja subordinado, mas a razão teórica do homem está limitada à esfera da experiência sensível e não pode conhecer essa liberdade em que se enquadram as ideias de alma e de Deus. Leonardo Coimbra critica esta posição kantiana de retirar o número para fora da experiência, afirmando que a metafísica é invulnerável a qualquer abstracção e afirmando que reside na actividade omnipresente da criação a unidade das experiências intuitiva, racional e moral[142]. Não é possível cindir o ser, apresentando a realidade espacial e temporal do homem, como aparência da realidade do incondicional e absoluto incognoscível[143]. A esta operação de reduzir a realidade espacial e temporal a simples aparência, o pensador português chama de ilusionismo da

---

138 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B XXX.
139 Cf. *PC*, p. 192 [35].
140 Cf. *M*, p. 79 [38].
141 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, p. B72.
142 Cf. «O Infinito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 222.
143 Cf. *M*, p. 76 [33].

representação[144]. Leonardo Coimbra recusa a tese kantiana de que nada se possa conhecer acerca da realidade que permanece sob o fluxo dos fenómenos, que tradicionalmente foi caracterizada de substância e que o filósofo alemão descreve de númeno, e recusa a ideia da cisão irreconciliável entre a Unidade e a pluralidade[145].

Para o ideorrealismo de Leonardo Coimbra, a realidade última não se reduz à subjectividade da consciência cognoscente e agente nem se reduz a um abstracto postulado racionalista, seja ele descrito como substância ou como númeno: «O homem conhece o que não foi produzido pela sua vontade consciente, atribui a sua realidade à acção de outras vontades ou da própria vontade divina; o homem ama com a sua vontade, parecendo-lhe que o seu amor depende de si em frente de uma realidade estranha»[146]. Esta noção de estranheza e resistência de uma realidade exterior ao sujeito está presente em diferentes planos e revela-se nos diversos domínios científicos. Com a relatividade da ciência actual provável e o seu confronto com antinomias irredutíveis, como o determinismo e indeterminismo, e com a crescente dificuldade em conciliar a liberdade, a necessidade e a subjectividade, vamo-nos afastando cada vez mais da ilusão cartesiana de poder reduzir o princípio e fundamento do ser material a um jogo de ideias claras e distintas. Em que termos se pode considerar a objectividade da verdade na relação dinâmica e irredutível do pensamento com o ser, tendo em consideração a inevitável interferência da subjectividade no processo de conhecimento e nessa relação de verdade? Em que termos se pode conceber a verdade de um ser que não pode ser integralmente apropriado pelo pensamento?

---

144 Leonardo Coimbra recusa toda e qualquer cisão de origem platónica e cartesiana entre pensamento e extensão, númeno e fenómeno, espírito e matéria, alma e corpo: «Uns suprimem o pensamento chamando-o epifenómeno e são materialistas, outros suprimem a extensão e serão os ilusionistas da representação: agnósticos, certos idealistas, noumenalistas, etc.» (*AM*, p. 185 [41].)

145 Leonardo descreve algumas das formas que analogicamente são apresentadas para descrever o sentido invariante e conservativo da realidade: «A vida requer um mínimo de estabilidade, que é incompatível com a modificação integral; a realidade requer um laço, que a sustente numa só relação que seja, mas que, enfim, lhe dê corpo de relação. A substância é presente a todo o pensamento, desde o primeiro pensamento ingénuo, onde é a vontade do agir, até ao mais profundo pensamento filosófico, onde é a luz de que a *aparência fenomenal* é a sombra. Será, pois, presente a todo o trabalho científico, que procure invariantes? // É; mas sob a forma que pertence bem mais a Espinosa e Leibniz que a Kant. A substância é na pesquisa científica um postulado racionalista e nada mais. O princípio de conservação da energia, chamado por Hannequin a continuar a analogia Kantista, é de qualquer forma um postulado racionalista.» (*PC*, p. 214 [73-74].)

146 *RE*, p. 26 [26].

Capítulo 5

A razão mistérica criacionista e a relação de desproporcionalidade com o ser

A inadequação do pensar com o ser e o movimento assimptótico da razão para a verdade do Mistério.

5.1. A demanda irrestrita da actividade pensante e a verdade do ser: só em Deus, Mistério pessoal de inteligência infinita, se dá a Identidade do Ser absoluto com o Pensamento

A resposta do criacionismo leonardino às questões anteriores reside na noção de que o Ser é uma actividade em permanente criação, não é um dado acabado, e o pensamento pertence a este dinamismo em permanente excesso sobre o pensado. Já verificámos que o pensador português não nega a verdade do ser, embora recuse que o entendimento humano a possa captar de forma absoluta, porque de acordo com uma concepção dinâmica e continuamente criadora da relação entre a actividade cognitiva e o ser, a verdade é entendida, sobretudo, como um *caminho*[1], considerando a objectividade da *adequatio* tradicional como uma forma de *cousar* a realidade, a qual afirma ser irredutível às categorias humanas. A objectividade é a relação intrínseca da estrutura dinâmica do conhecer humano na demanda do ser, mas tal intento é irrestrito e englobante, pois nada há que não possa ser questionado e o seu fim último é o universo na sua plena concreção. Por isso, a realidade não é pensamento pensado, mas sim, primariamente, pensamento pensante ou *noésis*[2]. É o impulso originador do humano conhecer, que de forma consciente e racional, vai além dos dados até à inteligibilidade, além da inteligibilidade até à verdade e ao ser, além da verdade conhecida e do ser à verdade e ao ser ainda por conhecer. Porque o intento é irrestrito, não se restringe ao conteúdo imanente do conhecer, isto é, aos conteúdos de consciência. Podemos perguntar se existirá algo além

---

1 Cf. *RE*, p. 291 [384].

2 Aprofundaremos mais à frente a noção leonardina da relação entre o pensamento pensante e o pensamento pensado, contrapondo-a, por exemplo, com a noção estabelecida por António José de Brito na linha do idealismo radical de Gentile.

do conteúdo imanente da actividade cognitiva e o simples facto de o fazermos revela que a intenção manifesta pela questão não é limitada por qualquer princípio de imanência. Nestes casos o objecto já não é restringido pela relatividade ao sujeito e ao afirmarmos que algo existe, queremos dizer que a sua realidade não depende inteiramente da nossa actividade cognitiva[3].

O nosso pensamento capta-se, na sua limitação, como uma realização parcial do Pensamento que, na sua exigência de absoluto, é coextensivo com o ser: todo o pensamento, incluindo o científico, é uma adaptação dialéctica ao pensamento absoluto[4]. Não há nenhum ser que, de alguma maneira, não possa ser alcançado pelo nosso pensamento, mas, ao mesmo tempo, não há nenhum ser que possa ser esgotado por ele: o Pensamento em si só se encontra actualmente realizado na Inteligência infinita, isto é, no Pensamento primeiro e Criador. Em Deus dá-se a Identidade do Ser absoluto com o Pensamento absoluto, havendo coincidência entre ser, pensar e ser pensado: a realidade do ser criado fundamenta-se na realidade do Pensamento divino. Quer isto dizer que, para nós, o Ser encerra uma dimensão, não apenas misteriosa, pela natureza incomensurável da sua eterna actividade criadora, mas também enigmática, pela natureza finita e limitada da nossa actividade cognoscente. O pensamento que suporta a visão mistérica do ser é um pensamento experimental[5] que privilegia o dizer provável e poético-analógico sobre a evidência apodíctica. A irracionalidade do excesso que o ser encerra, impede-nos de reduzir o real à objectivação formal matemática de uma *Razão tirânica* que faça coincidir a *certeza* com a *verdade*[6], como impede qualquer ontologização do próprio Deus

---

[3] Como também descreve Bernard Lonergan acerca da realidade dinâmica e progressiva do conhecimento, a realidade é o princípio activo que intima as nossas várias actividades cognitivas, e assim como as faz confluir em casos singulares do conhecer, assim congrega os seus muitos objectos parciais em objectos totais singulares. Pela intenção, impele-nos do sentir à compreensão apenas para combinar o que foi sentido e entendido num objecto de pensamento. Pela reflexão, impulsiona-nos dos objectos do pensamento, mediante uma evidência racional, a juízos acerca da realidade. Do conhecimento parcial que alcançámos, remete-nos para uma experiência mais plena, para uma mais plena compreensão, para juízos mais amplos e mais profundos, pois o que ele intenta inclui mais do que aquilo que no conhecer conseguimos. Cf. Bernard Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan,* n.º 4, – *Papers by Bernard Lonergan*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1992, pp. 211-215.

[4] Cf. *PC*, p. 250 [138].

[5] «[…] chamemos experiência à interacção do *espírito* e da *matéria* no acto de conhecer.» (*RE*, p. 161 [209].)

[6] Descreve Leonardo Coimbra que só nas ciências formais como a matemática, em que é limitado o campo das experiências, a verdade e a certeza tendem para a identificação (formalismo), levando-as a uma concepção idealista do Universo que despreza a vida experimental do espírito na sua relação de convivência (cf. *ibidem*, p. 163 [112]): «Às certezas absolutas e fixas da velha Razão

que, neste sentido, «não é a ideia das ideias, o bem dos bens, a verdade das verdades»[7] e, por isso, Leonardo recorre à categoria ôntica de Pessoa, indicado pela misteriosa revelação, para dizer de forma apofática a realidade absoluta do Mistério.

Por via do postulado da radical cisão ontológica entre o ser e os seres, que não se dá no Ser (Espírito diminuído), mas na relação a partir do Ser (queda dos seres que coexistiam com o Ser), e que se manifesta no reconhecimento da distanciação entre o saber divino, intemporal e absoluto, e o saber humano, essencialmente hipotético e temporal, a epistemologia e metafísica criacionistas, por contraste com a vulgar interpretação da *adequatio* na relação de verdade tradicional, determinam a inadequação do pensar com o ser. Para o criacionismo não é possível conceber a *verdade* como a *forma mental do objecto*, porque a experiência, que a justificação desta exige, nunca é uma experiência pura, é já uma experiência penetrada de pensamento num dinâmico e aumentativo movimento de permanente renovação[8]. Assim, é conferido um novo alcance à relação da experiência finita com a Experiência infinita integral, que se traduzirá, epistemologicamente, por uma identidade apenas relativa da certeza com a verdade e, ontologicamente, pela noção de *assimptótico movimento* da razão para a verdade do ser[9]. Deste modo, Leonardo reconhece que a identidade do pensar com o ser não se pode dar na consciência humana, mas apenas numa consciência suprema: não há uma homogeneidade entre a essência divina e o espírito humano. Como já verificámos no ponto anterior, para o criacionismo, não é possível conceber no pensamento humano da vida temporal uma intuição intelectual do Ser absoluto. Mas, ao mesmo tempo, o criacionismo também

---

tirânica sempre substituída a graça da harmonia, a opção e elegância ou beleza, o livre e tolerante acordo da maior ou menor probabilidade. //Nenhuma necessidade pesa sobre a certeza científica, mais que aquela aí posta pela liberdade do espírito científico. // E para a verdade seria o mesmo que para a certeza se não fosse o limite do campo científico pela experiência percepcional. // Uma ciência cuja certeza coincidisse com a verdade seria uma ciência em que os sábios se tivessem desinteressado das suas condições basilares: seria, pois, uma escolástica.» (*Ibidem*, p. 159 [208].)

7 *RHHS*, p. 24.

8 «Mas a definição da verdade pela harmonia do objecto e a sua forma intelectual é insustentável, pois que o apelo para a experiência, que se fez em nome da verdade e para a justificar, não atinge uma experiência pura, mas sempre uma experiência já penetrada de pensamento e é, em suma, a uma harmonia de pensamento que se vai parar. // Harmonia de pensamentos estáticos, que será a Escolástica duma certa vida experimental do pensamento; harmonia viva, dinâmica, de pensamentos, que constituem a própria alma duma experiência aumentativa, eficaz e fecunda.» (*RE*, p. 177 [231].)

9 «Sócrates revelou que a *certeza* não é no nível da *verdade* e que esta exige um esforço permanente da liberdade do juízo; Sócrates ergue contra a Razão social o sagrado direito duma Razão eterna em seu assimptótico movimento para a verdade.» (*Ibidem,* p. 176 [230].)

rejeita, firmemente, os fatalismos cépticos que defendem a impossibilidade da razão alcançar a verdade ideal do Ser. Como conciliar estas duas posições, aparentemente antagónicas?

O conhecimento criacionista, não se apresentando como uma imagem simétrica do objecto – passivamente reflectido na consciência, configurando a verdade objectiva imposta pelo reino das essências ou das realidades supra-sensíveis –, também não se limita a uma desoladora imagem assimétrica da realidade caótica, configurada pela verdade subjectiva do sujeito cognoscente. Para o criacionismo, a realidade não surge como uma mera projecção da consciência, numa coincidência entre o conceito e a realidade, o pensamento e o ser (redução do ser à dimensão mental). Há um movimento de progresso no conhecimento humano em permanente aproximação à verdade do ser, quer no domínio da certeza das hipóteses científicas, quer no domínio da verdade das construções integradoras das sistematizações metafísicas. Quer isto dizer que o criacionismo, partilhando do optimismo das metafísicas de Renouvier e Hamelin, não fica prisioneiro do cepticismo associado ao movimento de ruptura da originária comunhão de ser e saber, definindo o progresso espiritual da humanidade como factor da ressurreição intelectual e moral das criaturas e como factor da transformação do mundo e da restauração do reino integral do amor e da justiça. A este propósito, Ângelo Alves descreve que para a metafísica criacionista leonardina, Deus é essa síntese do ideal e do real para que tendem assimptoticamente todas as consciências: não apenas pela via dialéctica da racionalização da experiência, insuficiente para elevar o espírito ao Mistério do Além, mas também pela via inesgotável do amor a que aspiram todas as pessoas na liberdade e responsabilidade da sua vida moral[10]. Já vimos que no processo cognitivo Leonardo não estabelece uma cisão entre a ascensão da vida intelectual e a ascensão da vida moral, mas estabelece sim uma complementaridade entre os diversos saberes e experiências no reconhecimento da dimensão integral do Ser.

Sendo um facto que também no criacionismo o problema gnosiológico da verdade, subjacente à actividade cognitiva do ser humano, se coloca entre os pólos do entendimento e do objecto, sem os quais esta realidade tornar-se-ia ininteligível, há que recordar que na sua gnosiologia não se põe a questão de saber em qual dos pólos radica primariamente, na medida em que esta verdade consiste numa síntese gnosiológica, em duplo movimento, do sujeito que se transcende e do objecto que se imanentiza, operada dinamicamente em

---

[10] Cf. Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, p. 221.

contínuo fluxo no seio da consciência unitária. Desta maneira, ciente, por um lado, da posição de Parménides que põe a verdade fundamentalmente no objecto, isto é, nas coisas ou na realidade extramental (salvaguardando o realismo) e, por outro, da posição de Aristóteles que situa a verdade no acto de entendimento (evitando o realismo ingénuo), Leonardo Coimbra procura ultrapassar as cisões provocadas entre o realismo e o idealismo, o empirismo e o espiritualismo, o materialismo e o formalismo. A partir da malograda tentativa kantiana de unir o intelectualismo platónico da Razão de identidade e o empirismo moderno da Razão experimental científica[11], o criacionismo leonardino procurará reconciliar as posições historicamente antagónicas do mesmo e do outro, da unidade e da pluralidade, do intelectual e do sensível, do realismo e do nominalismo, do necessitarismo formal e do contingencialismo material[12]. Nesse sentido, propõe um método de pensamento que resolva as aporias deixadas por estes sistemas e que seja fiel à relação do pensamento com o real na conciliação do uno e do múltiplo, defendendo que a experiência pensante é dialéctica e não cai no vício do cientismo positivista de reduzir o superior ao inferior, nem sucumbe ao hábito do idealismo alemão em reduzir o real aos esquemas lógicos do pensamento[13].

---

[11] Descrevendo o pensamento kantiano como a mais curiosa tentativa da história do pensamento humano em unir a Razão e a Experiência, a Autoridade e a Liberdade, Leonardo reafirma tratar-se de uma tentativa falhada: «Gesto malogrado, aliás, como até as suas consequências históricas o mostraram, dando, com Fichte, o regresso a um puro voluntarismo do sujeito criando matéria e forma; dando, com Hegel, o falso mobilismo duma razão desenvolvendo a dialéctica dos seus aparentes contrários; dando com Schopenhauer, a afirmação contraditória duma *vontade essencial* que cria a dialéctica da Razão, para, *negando-a*, afinal se negar a si, deixando o sujeito na pura Identidade do Nirvana, que não é mais, afinal, do que a hipóstase da velha Razão eleática.» («Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do Universo. As noções de espaço e de tempo», in *OC*, Vol. V, tomo II, p. 345.)

[12] Cf. *ibidem*, p. 346.

[13] Usando os termos de Bochenski, podemos encontrar na filosofia da matéria, com os seus empirismos e positivismos, apenas um primeiro estádio do percurso da intelecção para o sentido adequado da objectividade da verdade. Ao negligenciarem o sujeito, estes sistemas não conseguem explicar a verdade na sua totalidade, pois reduzem o objecto aos dados da experiência. Ao contrário, ao sobrevalorizar o sujeito, a filosofia da ideia, personificada nos diferentes idealismos formalistas e abstractos, embora objective, de facto, o conhecimento, fá-lo simplesmente dentro do puro sujeito, ficando sem explicar a bipolaridade da verdade cognitiva. Cf. Cf. I. M. Bochenski, *La Filosofia Actual,* trad. de Eugenio Imaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 96-123. Para este autor, o próprio Kant, embora procure uma síntese crítica entre estes dois extremos, também não explica a verdade de modo satisfatório, na medida em que identifica o objecto com o conhecimento. Cf. Immanuel Kant, *KrV,* A115-A118.

5.2. A concepção de Deus como *Acto puro* de ser, conhecer e amar (Uno), e a participação dos seres na dispersão da *potência* (múltiplo): o recurso ao idealismo realista aristotélico para superar o dualismo platónico que caracteriza a realidade sensível como aparência de ser

Sublinhando a reciprocidade ontológica entre a metafísica do Ser e a metafísica do conhecer, Leonardo Coimbra vai recorrer ao contributo daquilo que denomina de *idealismo realista* ou *realismo crítico*, desenvolvidos por Aristóteles e São Tomás de Aquino, e ao contributo do *idealismo criticista* de Kant, para apresentar o seu *ideorrealismo* como uma nova síntese do que há de valioso nestas duas formas de pensar e do que há de valioso na metodologia da ciência moderna. O seu objectivo é explicar a necessidade da experiência sem permitir que o ser se pulverize no pluralismo heraclitiano ou se fixe no monismo eleático[14]. Assim, considera que o idealismo realista aristotélico é uma profunda tentativa de justificar o exílio platónico da unidade da Ideia na multiplicidade do sensível e de justificar a tendência deste fluxo em ascender à plena posse da Ideia, reconhecendo pela observação do movimento que nem tudo flui e que nem tudo permanece:[15] «Ora no movimento há um sujeito de acção, uma forma, uma origem e um fim»[16]. Referindo-se às diferentes formas de causalidade aristotélica que encerram na essência do movimento a evolução, Leonardo Coimbra descreve esse movimento como o acto da própria potência: acto e potência permitem fazer a ligação do uno e do múltiplo[17]. Contra os megáricos que procuram aniquilar o devir e o movimento, reduzindo tudo ao acto, Aristóteles defende que o acto e a potência são realidades distintas e irredutíveis[18], sendo que, em termos essenciais, o acto tem prioridade sobre a potência[19]. A este respeito, como irá sublinhar Bergson, o devir não é uma ausência, mas sim uma modalidade existencial, isto é, a actualização do possível que se capta na

---

[14] Leonardo Coimbra, de forma apenas surpreendente para quem não conhece bem a sua obra, recebe no seu *ideorrealismo* criacionista a teoria do Ser aristotélico-tomista. Cf. «O Problema do conhecimento», in OC, vol. VI, pp. 46-47.

[15] Sublinha Leonardo a crença aristotélica nos dados da sensibilidade e na naturalidade da ascensão desta para a inteligência: «Aristóteles é um homem esclarecido pela grande meditação que o precede. // Assiste à genial reflexão platónica e passeia a sua curiosidade por todos os pensadores que o precederam.» (*Ibidem*, pp. 42-43.)

[16] Cf. *loc. cit.*

[17] «Com efeito o acto é uno e a potência é a própria multiplicidade.» (*Ibidem*, p. 43.)

[18] Cf. Aristóteles, Metafísica, Θ, 1, 1046 a II,13.

[19] Cf. *ibidem*, 8, 1049 b II-12.

experiência da nossa duração concreta de forma progressiva, através de juízos parciais, na marcha para o ser total. Isto significa que o ser, em devir, está parcialmente determinado (inteligível) e parcialmente indeterminado (ininteligível), encerrando a dupla tensão entre o mesmo e o outro, apenas podendo ser pensado na sua relação com o acto que é princípio de acabamento e perfeição. A partir de diversas citações de Aristóteles, o filósofo cristão São Tomás de Aquino, ao explicar a vida de Deus, refere-se a esta questão, afirmando que o movimento é acto, embora acto do imperfeito, por contraposição com o Acto puro que é perfeito e não é relativo a nenhuma potência[20].

Todo o agir finito tende à realização do ser, mas o acto de ser não é apenas o fim realizado dessa tendência, porque ser é agir: não há imobilidade absoluta, porque o Ser absoluto ou Deus não é uma realidade abstracta e estática, nem há mobilidade ou devir absoluto (pura potência), porque isso significaria constituir o real na indeterminação absoluta e no vazio ontológico. No movimento há acto e potência: a potência sem qualquer actualização não faz sentido. O ser é o acto supremo de todas as coisas e Deus é o Acto puro de ser (*esse subsistens*), absoluta forma ou actividade sem passividade, que subsiste sem matéria e sem sofrimento[21], de que participam todos os seres (*este* ou *aquele* ser) na dispersão da potência, cujo limite de *potência pura* ou *Nada*, Leonardo afirma ser apenas uma abstracção: a potência é um *poder-ser*, não é um *não-ser*[22] e a matéria é a simples possibilidade que a forma actualiza[23]. A potência pura ou a matéria pura, em si, não existe, porque é apenas carência de ser ou possibilidade de existência que a realidade superior informa, recebendo da plenitude de Ser ou do Acto puro essa esmola ou a razão suficiente de ser e de existir:[24] «E assim porque uma potência não pode de *per si* elevar-se ao acto, ele achou como *transcendental condição da experiência* o Acto puro, o Motor Imóvel ou Deus»[25]. Sobretudo, a partir do desenvolvimento medieval desta ontologia aristotélica,

---

[20] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* parte I, q. 18.

[21] «Mas de Deus *Acto puro*, dando, de graça, às almas, aquele acréscimo que lhes falte para a vitória da harmonia, e nunca *sofrendo, em Si*, os combates da dor e do amor.» (*GJ*, p. 366 [142].)

[22] Também a realidade dos seres inferiores encerra uma ordem ou unificação: «Entre os limites do Nada ou absoluta potência e o Acto puro ou plenitude de Ser só podem escalonar-se os seres em pluralismos organizados, isto é, unificados.» («O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 45.)

[23] Cf. *PFAQ*, p. 382 [117].

[24] «A *matéria* para Aristóteles era uma possibilidade de existência que a *forma* actualizava. // De modo que cada realidade inferior era possibilidade ou matéria para uma realidade superior que a *informava*. // Não existe matéria pura, como só Deus pode ser a absoluta forma ou Acto puro.» («Discurso no aniversário de A Tribuna», in *OC*, vol. V, tomo I, p. 7.)

[25] «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 43.

Leonardo Coimbra acrescenta que se concebermos este Acto puro, não de forma abstracta (imobilismo eleático) como inacessível pura Forma[26], mas como Acto de Amor, isto é, Deus criador em eterna companhia[27], então é possível superar integralmente o dualismo platónico que situa a realidade sensível como aparência de ser, concebendo a coexistência da unidade de Deus, que é *por si* e *em si*, com a pluralidade do ser d'Ele comunicado no livre e gracioso exercício da virtude e do mérito: «Ao lado do ser dado, feito, actual, o ser possível, ideal, em esforço e tendência: a acção e a tendência, a potência e o acto»[28].

Mas em termos gnosiológicos, a pergunta que permanece, nesta metafísica em que se reconhece que o conhecer é mais um grau de Ser, é a seguinte: como se realiza no conhecimento o acordo entre a unidade do Ser e a pluralidade dos seres? Reconhecendo que as ordens de ser e conhecer são distintas, mas que há uma certa proporção entre elas, porque tudo é ser, descreve Leonardo que, em primeiro lugar, a sensibilidade oferece o plural, isto é, a experiência oferece as imagens sensíveis a unificar; e o entendimento faz essa unificação através do juízo. Em segundo lugar, as ideias ou unidades do entendimento, enquanto seres, fundem-se ontologicamente no Ser e subjectivamente na unidade da Razão: a sensibilidade oferece à inteligência as formas da matéria sensível e a potência do intelecto passivo ascende ao acto de conhecer pela actividade do intelecto agente iluminado no Logos de Deus (presença da Unidade transcendente)[29]. Deste modo, o pensador português parece partilhar com o realismo metafísico contemporâneo a noção de que o pensamento só pode captar o outro no seu em si, sem coincidir com ele e anular-se (Realismo ingénuo) ou anulá-lo (Idealismo subjectivista), se não for concebido apenas como uma consciência de si, mas como algo que está em relação com o ser, porque a experiência pensante não significa apenas uma iluminação interna do sujeito, mas é no sujeito iluminação do Ser. Como descreve o realista crítico Joseph De Finance, o espírito humano é o lugar onde o ser, enquanto investido nas coisas do mundo, vem à luz, e põe

---

[26] Cf. «A tradição e a democracia. Intelectualismo e Voluntarismo», in vol. V. Tomo I, p. 25.

[27] Cf. *PFAQ*, p. 370 [92].

[28] «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 41.

[29] Leonardo Coimbra reconhece na teoria do ser aristotélica a salvaguarda da proporção entre ser e conhecer, permitindo evitar o cepticismo e o relativismo: «Quer dizer, o intelecto agente, que em Aristóteles parece ser o próprio Logos divino, actua sobre a potência de entender da nossa alma-enteléqueia, isto é, da nossa forma material, para fazer passar da potência ao acto a sua nova informação pelas formas das imagens.» (*Ibidem*, p. 45.)

em acto último a sua verdade[30]. Mas esta verdade não significará para Leonardo Coimbra a absoluta desvelação do Ser no pensamento (intuição intelectual)?

A posição do realismo crítico ou ideorrealismo, que Leonardo reivindica, enquadra-se no contexto da definição tradicional de verdade, celebrizada por São Tomás de Aquino, como sendo a conformidade ou correspondência das afirmações e das negações do sujeito com o que é e não é, pelo que o verdadeiro não está nas coisas (ontologia) e no entendimento (gnosiologia), mas na relação deste com aquelas (correlação entre o sujeito e o objecto). Não se trata de uma verdade do conhecimento concebida, num horizonte predominantemente lógico, como a exclusiva qualidade de uma proposição, que induz muitas vezes à posição extrema de se considerar ontologicamente impossível sair da esfera do discurso em que estamos irremediavelmente encerrados (uma espécie de *a priori* subjectivo); nem se trata de uma verdade do conhecimento concebida, num horizonte predominantemente ontológico, como a própria propriedade de manifestação ou desvelamento do real[31]. Trata-se de uma posição que pretende ser mediadora entre estas duas, em que a verdade não é o real nem o conhecimento, mas a adequação desse conhecimento à realidade através da proposição judicativa. Neste âmbito, o realista crítico Joseph De Finance dirá que pode dar-se uma perfeita adequação entre a realidade em si e a representação do espírito, quer seja por via da intuição intelectual, quer seja por meio da abstracção a partir da realidade sensível, não tendo o *Ser em si* profundidades insondáveis e misteriosas a que o pensamento não possa aceder pelo conhecimento: o ser é inteligível, não é irracional e, por isso, é a inteligência o seu lugar de encontro, não são as sensações, os sentimentos ou qualquer contacto de ordem

---

30 Cf. Joseph De Finance, *Conocimiento del ser*, trad. de S. Pacheco, Madrid, Biblioteca Hispânica de Filosofia, 1971, p. 145. O fundamento último desta relação, isto é, a explicação última da inteligência e do inteligível, é-nos indicado pela metafísica como teologia, ao mostrar-nos realizada em Deus a identidade do Ser absoluto e do Pensamento absoluto. E como o acto criador considerado em seu aspecto existencial, dá aos entes sua consistência, o pensamento criador é o que lhes dá a sua identidade. Os entes são o que são porque primeiro são o que Deus conhece deles. A realidade em si do ser criado tem como fundamento a realidade que tem o pensamento divino. Este pensamento primeiro é identicamente o Ser primeiro. O pensamento está determinado pelo ser e não o contrário. Cf. Cf. J. B. Lotz, *Ontologia*, trad. de José Luis Zubizarreta, Barcelona, 1963, pp. 118-119.

31 Cf. *Ibidem*, pp. 125-126. Na génese destas perspectivas estão duas leituras redutoras dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles, a primeira bem patente nos diversos positivismos lógicos e a segunda bem patente no pensamento de Heidegger, o qual tem uma compreensão da verdade como um recolher, pela palavra, de cada coisa que é exactamente como é, na medida em que a verdade é o próprio ser que se desvela pela linguagem que é a casa da verdade do ser. (Cf. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in Gesamtausgabe, band n.º 9, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 318.)

supra-intelectual. Esta noção de adequação e de possibilidade de intuição intelectual insere-se no contexto daquilo que São Tomás de Aquino apresenta acerca da faculdade humana de conhecer: o sujeito encerra dentro de si uma luz intelectual, que é uma participação criada da luz eterna e incriada[32]. No entanto, para o criacionismo leonardino, o sentido da relação de verdade não pressupõe a conformidade ou adequação, mas sim a procura da melhor concordância possível (movimento dinâmico de aproximação) entre as estruturas lógicas do juízo e as estruturas da realidade, quer ao nível da experiência científica (certeza), quer ao nível da experiência metafísica (verdade), encerrando uma dinâmica que, à semelhança da perspectiva tradicional, também se polariza de forma inter-relacional nos planos lógico e ontológico.

A noção de verdade do ser que, na perspectiva do realismo crítico moderno, resulta da inclinação conatural da inteligência (estrutura *a priori*) para afirmar o ser como algo que naturalmente se impõe ao juízo[33], surge associada no criacionismo dialéctico de Leonardo ao pressuposto da conaturalidade da inteligência com o ser[34], a qual, no entanto, não admite uma inteligibilidade absoluta do real, porque o contacto é feito na penumbra e não na evidência. Não quer dizer que o criacionismo negue a verdade do *ser em si*, no sentido de o conceber como absolutamente distinto da forma como se deixa pensar pelo pensamento, pois se assim fosse tudo seria absolutamente indeterminável e não se poderia aferir da diferente qualidade e do diferente valor das coisas, mas nega a possibilidade de uma identificação absoluta entre o conhecimento finito e o *ser em si*. Só na dimensão integral do Ser, que é o pensamento cósmico ou pensamento absoluto, se pode dizer que há uma identificação do ser e da representação: a adaptação do pensamento humano finito ao pensamento absoluto nunca é perfeita e completa, consistindo a verdade, não na adequação perfeita entre o conhecer e o saber, mas no esforço dialéctico de progressiva harmonia do conhecimento científico e metafísico para a harmonia plena[35]. Quer nas construções hipotéticas do conhecimento científico acerca das realidades singulares da matéria corruptível, quer nas construções sintéticas do conhecimento filosófico acerca das realidades universais e eternas, não há uma identidade absoluta entre o pensamento e o Ser, mas sim uma relação de

---

[32] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, q.84, a.5.

[33] O ser apresenta-se à consciência do sujeito afirmante como algo que impõe ser afirmado, pelo que ser e inteligível convertem-se.

[34] Como explicita Leonardo a este propósito: «[…] existe uma profunda ligação […], um como contacto na penumbra, um conhecimento de conaturalidade.» (*RHHS*, p. 52.)

[35] Cf. *PC*, pp. 250-251 [139-140].

convívio e progressiva aproximação em fragmentos de harmonia à Verdade divina da plena Harmonia: «Cristo é a Verdade, porque é a Harmonia»[36].

A teoria gnosiológica leonardina acerca da inteligibilidade do real, pelo esforço simbólico das certezas científicas e verdades metafísicas, fundamenta-se na tradição filosófica judaico-cristã da Criação, em que toda a realidade obedece, não aos caprichos de um pseudo-pensamento obscuro e imprevisível, mas à leal e profunda harmonia do Pensamento Criador[37], que encerra uma certa unidade e permanência na própria pluralidade do fluxo sensível (leis da natureza)[38]. Trata-se de uma noção de inteligibilidade ampliada aos seres espirituais e materiais que não se reduz ao discurso conceptual da razão formal lógico-analítica e da razão experimental científica, mas que nele se constitui como núcleo central da experiência integral porque todo o conhecimento exige a actividade judicativa[39]. Seres espirituais e materiais ascendem progressivamente para a Verdade de Deus, cujo absoluto conhecimento apenas se compreende na plena Harmonia de Amor[40]. Recordemos que, ao contrário, para Platão, o ser, propriamente dito, está reservado apenas às ideias, pelo que as realidades sensíveis não são verdadeiramente, e para o idealismo radical de Hegel, o ser está reduzido à razão. Porque todas as coisas procedem de Deus, que é Espírito, porque todos os fenómenos se subordinam ordenadamente ao pensamento unitário da Sua Consciência[41], toda a realidade é inteiramente transparente e verdadeira, embora o possa não ser para o pensamento finito.

Esta posição de Leonardo Coimbra acerca da incompletude do conhecimento humano insere-se também na tradição escolástica de autores como Francisco Suárez que, sem pôr em causa a verdade do ser, reconhece que o homem não

---

[36] *J*, p. 263 [27]. Leonardo Coimbra rejeita o cepticismo, afirmando que o conhecimento humano atinge verdades que participam da harmonia da Criação que se deve à realidade única do pensamento absoluto Criador: «A verdade humana compõe-se dos fragmentos de harmonia, que o homem pode arrancar aos arcanos da existência. // A ciência é um compasso que risca as órbitas dos mundos e dos seres. // qual a mão que dirige esse compasso? // O pensamento.» (*Loc. cit.*)

[37] Descreve desta maneira, Leonardo Coimbra, a participação do pensamento humano no universal pensamento divino para a tarefa de representação do real: «A ciência é um sistema de símbolos para representar a realidade. // Um sistema de símbolos é uma construção do pensamento, por isso, tanto quanto a ciência acerta, podemos dizer que há uma íntima harmonia entre o pensamento e a realidade: logo a realidade *obedece* a *um pensamento*, que a criou. // A nossa ciência não é mais do que a penetração do nosso pensamento pelo grande Pensamento Criador.» (*Ibidem*, p. 263 [28-29].)

[38] «Como poderíamos prever, se o fundo da realidade continuamente mudasse?» (*Ibidem*, p. 263 [29].)

[39] Cf. *RE*, p. 171 [224].

[40] Cf. *J*, p. 267 [39].

[41] Cf. *ibidem*, p. 264 [29-30].

pode, com a razão natural, encontrar toda a verdade nem evitar todo o erro[42], pelo que não tem acesso à inteligibilidade total, ficando esta reservada para a Inteligência Absoluta em que se dá uma coincidência entre o ser e o conhecer, e como tal, só nesse caso o conhecer é, em rigor, idêntico ao conhecido. Nesta perspectiva, Deus Pai celestial é a Verdade, porque n'Ele coincide o ser com o pensamento e, nesse sentido, como sublinha Leonardo Coimbra, enquanto dono das leis das almas e dos mundos, comunica-se na Verdade redentora de Jesus Cristo para os reintegrar no Amor e Harmonia originária pela eliminação integral do que neles há de Morte[43]. Enquanto correspondem à ideia que Deus tem deles, na sua actividade de Verbo Criador, todos os seres são verdadeiros e não uma ilusória aparência, podendo, por isso, fundamentar em nós um conhecimento verdadeiro. Reside nesta relação entre a originária criação espiritual e a redentora criação material de todos os seres, a noção apresentada por Leonardo de que o real é uma criação do pensamento no trabalho de permanente reconstrução sintético-analítica sobre a experiência, sendo o pensamento humano penetrado pela luz velada do Pensamento Criador divino[44].

De acordo, por exemplo, com o realismo metafísico de Francisco Suárez, a limitação no conhecimento da verdade radica, não só na imperfeição natural do entendimento humano, como também na complexidade do objecto[45], complexidade esta do real, a que Leonardo se refere através da noção de *excedência* do ser em relação ao conhecer. Fazendo a distinção entre a ordem do ser e do conhecer, o criacionismo partilha com a escolástica de autores como Suárez a noção de distinção entre a realidade tal como é *em si* e a realidade tal como é conhecida: «Mas as ordens do ser e do conhecer não se repetem, são diferentes, é assim que as essências não são todas da mesma ordem e teremos de distinguir as realidades como são em si, das realidades como são pelo facto de serem conhecidas»[46]. Mas importa perguntar: esta distinção exige que se negue a equação do ser e do inteligível,

---

42 Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, IX 3, 10.

43 Descrevendo que os acidentes da matéria, entregues a si, se sumiriam no nada, Leonardo Coimbra descreve a redenção como uma espiritualização integral de todos os seres. Cf. *J*, p. 265 [33-35].

44 A partir da sua análise ao conhecimento como actividade judicativa que resulta do trabalho de abstracção do pensamento sobre a experiência percepcional, esclarece Leonardo Coimbra: «É neste sentido que poderemos sempre dizer que tudo o que existe é pensamento; é neste sentido que se deve entender o idealismo que desde a nossa primeira obra classificamos de *criacionista*: o real posto pela actividade do juízo, que, em alongação assimptótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino.» (*RE*, pp. 171-172 [224].)

45 Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae,* IX 3, 2-3.

46 «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 46.

em nome de um princípio supremo, imanente a todas as coisas, que é Mistério, só acessível ao contacto supra-intelectual do *êxtasis*, como nos casos do Uno de Plotino ou do Inefável de Damasceno? O Mistério de que nos fala o criacionismo leonardino encerra a ideia de um fundamento tenebroso e irracional em Deus, à semelhança do que acontece com o pensamento de São Pedro Damião, que ao defender a total heterogeneidade entre a inteligência divina e a humana, afirma que Deus pode fazer coisas que ao homem apareçam como absurdas, irracionais e contraditórias?[47] Evidentemente que não. Para Leonardo, à semelhança do que foi defendido por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, aquilo que é absurdo ao homem não pode provir de Deus: o Princípio supremo de todas as coisas (*ser-em-si*) não é uma realidade opaca ou irracional e oposta ao pensamento, como acontece, por exemplo, em Schopenhauer ou em Sartre[48]. Mas se assim é, de que forma a gnosiologia de Leonardo Coimbra vai conciliar a inteligibilidade do Ser com o Mistério do Ser, afirmados no percurso da sua dialéctica ascensional?

Já verificámos que não é possível negar a relação entre o pensamento e o Ser, pois toda a pergunta e toda a negação acerca do Ser, exigem que este seja de algum modo alcançado pelo pensamento e que, por isso, não encerre uma opacidade irredutível. De um ser radicalmente inacessível ao pensamento nada se poderia dizer: só o puramente negativo é puramente indeterminado. Mas, como, por exemplo, esclarece Bernard Lonergan, se, por um lado, podemos dizer que o Ser é tudo aquilo que pode ser apreendido inteligentemente e afirmado razoavelmente[49], pelo que não é descabida a convicção de que podemos conhecer o ser transcendente, por outro lado, também devemos reconhecer que ao desejo irrestrito de conhecer corresponde uma capacidade limitada de obter o conhecimento,[50] isto é, a série de perguntas é mais vasta que a série de respostas possíveis. Isto acontece porque, se é verdade que o ser humano é um desejo irrestrito de conhecer, só Deus é o acto irrestrito de saber. Só o ser Absoluto possui em si essa identidade entre ser e conhecer. Ao limite, quando o conhecimento é idêntico ao conhecido, esta relação do pensamento com o ser desaparece, para ser substituída por uma identidade, e nesse caso a verdade consiste na ausência de qualquer diferença entre o conhecimento e o ser conhecido. Neste caso já estaremos a falar da Inteligência absoluta onde se dá uma coincidência entre ser e

---

47 Cf. S. Pedro Damião, *De divina omnipotentia*, [MPL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864, tomo 145, cols. 595-622].

48 Cf. Jean-Paul Sartre, *L´être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 33-34.

49 Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 662.

50 Cf. *loc. cit.*

conhecer, isto é, estaremos a falar do Acto puro, que Leonardo Coimbra descreve como transcendente à realidade experimental da transitividade existencial[51].

Assim, o conhecimento finito não pode deixar de se situar no plano condicional da realidade sensível, estando o seu esforço de racionalização inserido no permanente dinamismo criador da Experiência. Desta maneira, sem negar a inteligibilidade do ser, o criacionismo de Leonardo Coimbra, ao contrário do defendido por Parménides e Platão, rejeita que o *em-si* da realidade se deixe adaptar integralmente ao modo de ser-no-pensamento[52], isto é, que o *em-si* seja exactamente tal como vem representado ao espírito, rejeição concretizada quer ao nível do conhecimento da fenomenalidade do real, o qual é associado à ordem da certeza do método hipotético da experiência científica, quer ao nível do conhecimento da essencialidade do real, associado à ordem da verdade da experiência metafísica, onde entronca a gnosiologia do *lirismo metafísico* na relação ontológica do sujeito com a verdade do ser[53].

5.3. A inadequação do pensar com o ser e a razão mistérica criacionista: a actividade cognitiva não se define em termos de *veritas est adaequatio rei et intellectus,* porque a verdade objectiva da metafísica experimental não é total e guarda ainda regiões insondáveis

Para Leonardo, a verdade parcelar dos enunciados ou proposições científicas, possível pela relação de analógica proporcionalidade que há entre o des-

---

[51] A realidade potencial ou material é carência de Ser que o acto preenche até ao limite do Nada, mas não de forma integral: «O acto não penetra integralmente a potência, senão será Acto puro queimando de pronto toda a potência de ser; é, por isso, que o Acto puro, que é aliás a plenitude do Ser é transcendente à Realidade experimental. // E porque não aniquila no abismo do seu Ser pleno toda a potência é que a realidade é pluralismo das actualizações, isto é, a coexistência das formas que marcam as intensidades da comunicação ontológica realizada.» («O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 45.)

[52] No contexto da defesa da total inteligibilidade do ser, Parménides identificara a *existência* com o *objecto de pensamento*, pelo que seria inteligível o que se deixasse encerrar em conceitos bem definidos, ficando excluído do âmbito do ser tudo o que não se deixava captar. Do mesmo modo, em Platão, o ser está reservado só aos inteligíveis ou ideias. As realidades sensíveis não são verdadeiramente, porque a sua participação nas ideias é extrínseca. Cf. Platão, *A República*, VI, 509d-511e. Esta tradição platónica e neoplatónica terá a sua continuação no racionalismo e idealismos modernos. Nela se inspira a fórmula de Espinosa, segundo a qual, a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas. Cf. B. Espinosa, *Ethica,* II e VII *[edição bilingue], texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988* – trad. de Joaquim Ferreira Gomes, Lisboa, Relógio d'Água editores, 1992, p. 203.

[53] Cf. *OILC*, p. 294.

conhecido e o conhecido, é apenas um degrau na ascensão do conhecimento para a verdade plena do ser, a qual, de acordo com o hipotetismo metafísico, que tem como pressuposto a *incomensurabilidade* do conhecer com o ser, não se pode atingir de forma absoluta. Mas como é que o criacionismo vai conciliar o conjecturalismo e o probabilismo introduzidos na metafísica com os desígnios de universalidade que esta experiência aspira? Como sublinha Manuel Cândido Pimentel, o pensamento de Leonardo, evitando a transposição absoluta da universalidade científica, da ordem da certeza, para a universalidade metafísica, da ordem da verdade, faz radicar nesta última os decisivos critérios de medição da relação da experiência humana com o absoluto. Nesta perspectiva, para o racionalismo dialéctico, a ciência não é o ponto de chegada do pensamento, e sendo válida, para o conhecimento científico como para qualquer outro saber experimental, a ideia da incoincidência do ser com o conhecer[54], o criacionismo reconhece os limites da razão humana, apoiando-se nas categorias de *Graça*, *excesso* e *Irracional* para impedir a impossibilidade da experiência metafísica, concebendo-a, no entanto, como uma experiência que guarda ainda regiões inacessíveis ou insondáveis. Mas insistimos na questão: como é possível compreender o paradoxo de defender, ao mesmo tempo, a inteligibilidade e a irracionalidade do Ser?

Ao contrário da teoria do conhecimento, ilustrada pela posição de Parménides, que interpretava a verdade como auto-revelação do ser, o criacionismo, ao pressupor a síntese ontognosiológica do ser com o pensar, insere-se no movimento, consumado por autores como Platão, Aristóteles[55], St.º Agostinho e S. Tomás, que coloca no entendimento a sede primária da verdade. Contra aquilo que poderíamos denominar de realismo ingénuo, St.º Agostinho recusa a definição de verdadeiro em termos daquilo que se vê ou daquilo que é, tal

---

[54] Cf. *ibidem,* p. 297.

[55] Aristóteles mantém a equação do ser e do inteligível, afirmando, expressamente, a verdade como um atributo do ser, mas ao admitir diversos graus de ser, também admite diversos graus de verdade. As realidades mais verdadeiras são as eternas e imutáveis, isto é, as formas puras, os corpos celestes. O singular material e corruptível, ainda que seja verdadeiramente, só possui uma verdade e inteligibilidade imperfeitas. Há nele, algo, que é a matéria, que escapa ao pensamento. Situando o verdadeiro e o falso não nas coisas, mas no entendimento, este autor considera que o que é, no sentido de ser verdadeiro, ou não é, no sentido de ser falso, depende da combinação e separação operadas pelo entendimento. O juízo verdadeiro afirma quando sujeito e predicado realmente se combinam e nega quando eles se separam. A combinação e a separação encontram-se no pensamento e não nas coisas, pelo que «o que é», constitui uma espécie de «ser» diferente das coisas que são no sentido pleno. Cf. Aristóteles, *Metafísica,* E 4, 1027b 25-30.

como aparece a quem conhece. Se assim fosse, nenhuma das realidades que escapam aos sentidos seriam verdadeiras, como também tudo aquilo que não pudesse ser conhecido não poderia ser verdadeiro. Nesta perspectiva, a verdade, mais que ser conhecida em paragens longínquas, é para ser vivida pelo sujeito cognoscente e agente: há que descobrir a verdade, tanto com a vontade, como com o entendimento. Há uma verdade objectiva, tanto nas coisas, como nas verdades ideais e, como tal, a descoberta dessa verdade é uma verdadeira *aletheia*, é uma verdadeira revelação do ser, que se realiza pela intervenção de Deus, iluminando a mente. As verdades imutáveis que o homem encontra em si, de ordem matemática, metafísica e ética, não têm origem e fundamento na natureza mutável da alma humana, mas sim na realidade imutável e absoluta da mente divina. Na alma existe a razão inferior, que está em contacto com o corpo e tem como objecto as ciências – conhecimento das realidades sensíveis com o fim de obviar às necessidades básicas – e existe a razão superior ou o espírito, que está em contacto com Deus e tem como objecto o conhecimento inteligível das ideias (iluminação).

De facto, na perspectiva do bispo de Hipona, as ideias não são subsistentes em si, como acontecera em Platão, mas apenas subsistem em Deus transcendente, fonte comum do ideal e da realidade, do pensamento e do ser, sendo-nos comunicadas por uma íntima conexão metafísica. 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 rectamente 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 a verdade das coisas não está totalmente nelas e a sua inteligibilidade não depende da recordação da contemplação pré-terrena das Ideias, mas depende directamente da presença de Deus na alma do homem[56]. 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 a *claridade* e *distinção* das ideias no sujeito (intuição intelectual).

Esta definição de verdade enquanto conformidade do enunciado ou proposição com a coisa que enuncia (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), fundada na teologia cristã da criação, em que as coisas criadas (*ens creatum*) correspondem

---

[56] Cf. St.º Agostinho, *Solilóquios* II, cap. 5, in PL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864, tomo 32, coluna 888.

à ideia reitora previamente concebida no *intellectus divinus,* é recusada por Heidegger, tal como o manifesta na sua obra *Sobre a Essência da Verdade*[57]. O filósofo alemão afirma que a verdade não se fundamenta na ordem da criação, que no plano ontológico significa a conveniência dos entes criados com o criador e que no plano lógico significa a concordância da coisa presente com o seu conceito essencial racional[58], mas fundamenta-se na liberdade em que se dá o desvelamento ou desocultação dos entes[59]. Ou seja, a verdade é a capacidade de deixar que cada ente seja aquilo que ele é (essência da liberdade) e não aquilo que nós empreendemos e planeamos através de uma qualquer proposição correcta:[60] a liberdade *ek-sistente* do deixar-ser do ente é simultaneamente um desocultar e ocultar[61]. A preocupação de Heidegger é evitar que se reduza a ordem do ser à ordem subjectiva do discurso racional e às suas determinações, no reconhecimento de que o Ser não pode ser manipulado e instrumentalizado ou dominado pela técnica humana, e não pode ser demonstrado pela linguagem evidente[62]. Nesse sentido, a verdade do ser não é o resultado de uma acção humana, mas ela precede toda e qualquer acção, desvelando-se e ocultando-se simultaneamente: a linguagem é a casa do ser, pelo que não é um instrumento humano, mas uma determinação do próprio ser. Por isso, a linguagem poética constitui-se como o lugar próprio onde a verdade do ser se torna história, não como uma fabricação do pensamento humano e da vontade de poder, mas como uma iniciativa desse mesmo Ser. Na relação com o ocultamento, o deixar-ser guarda o mistério originário, que, ao contrário do ente acessível a que o homem se aproxima na errância da vida (*ser-aí*), não é dominável, nem quantificável ou dizível, porque é o âmbito ainda não experimentado da verdade do ser[63]. Para Heidegger, a actividade do pensamento não rompe a ocultação[64] e o seu caminho não deve ser o de fornecer representações e categorias, mas sim o de

---

57 Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in Gesamtausgabe, band n.º 9 herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 180.

58 Cf. *ibidem*, p. 181.

59 Cf. *ibidem*, pp. 188-189. Para este autor, na relação de conformidade entre o enunciado representativo (λογος) e a coisa representada (πραγμα), o acto de representar significa o deixar a coisa opor-se como objecto, mas o aparecer da coisa no movimento de vir-ao-encontro consuma-se numa abertura que não é criada pelo representar, mas efectiva-se na relação comportamental que está aberta à revelação do ente, pelo que a verdade não reside originariamente na proposição. Cf. *ibidem*, pp. 184-185.

60 Cf. *ibidem*, p.190.

61 Cf. *ibidem*, p. 193.

62 Cf. *ibide*m, p. 192.

63 Cf. *ibide*m, pp. 194-195.

64 Cf. *ibidem*, p. 199.

se experimentar na relação de liberdade com o ser: só a meditação pode captar esse jogo de presença e ausência do Ser[65].

Na sua obra *Do Amor e da Morte*, através do diálogo entre Marcos e Célio, Leonardo Coimbra, embora reafirme que não há conhecimento sem actividade judicativa e representativa, porque o mundo não é dividido em duas correntes paralelas e independentes de extensão e pensamento[66], adverte para o perigo, que viria a ser sublinhado por Heidegger, de a representação poder ser dramaticamente deformadora da realidade, quando é parasitária ou tudo reduz ao exclusivismo da vida interior, como acontece com as formas de subjectivismo radical ou de mecanicismo materialista[67]. Há uma comum preocupação nestes autores, desenvolvida posteriormente por toda a escola fenomenológica, em procurar recuar aquém das ideias claras e distintas da filosofia formal e vazia de Descartes, que não respondia às interpelações e inquietações profundas da vida corpórea do homem que sonha e se inventa permanentemente. Os dois recorrem à razão poética para atender à experiência vital do Mistério criador que fecunda eternamente toda a realidade. Os dois reivindicam uma metafísica experimental que atenda ao âmbito originário do Amor: uma nova forma de pensar que não é da razão pura, mas sim da razão integradora e compreensiva do mistério e do sonho. Heidegger procura centrar a noção de verdade na relação com o ser em si mesmo, que se mostra ou revela nos fenómenos através da articulação verbal do discurso que deixa e faz ver, demonstrando sinteticamente algo como algo, não tanto no sentido tradicional da concordância em que esse *logos* (razão judicativa e conceptual) pode ser verdadeiro ou falso, mas no sentido de deixar e fazer ver o ser dos entes como algo que se desvela ou se mostra a partir de si mesmo (descobrir), não se situando, por isso, no *logos* e na proposição judicativa o lugar primário da verdade[68].

Na perspectiva de Aristóteles e da gnosiologia teológica de Santo Agostinho, que viriam a fundamentar as modernas teorias da verdade subjectiva e imanente, a verdade não é já um mero desvelar-se do ser, como defendia

---

65 Cf. *ibidem*, p. 202.

66 Cf. AM, p. 184 [39]. «A acção directa de pensamento a pensamento existe, a acção do pensamento sobre a matéria é uma verdade experimental, que até falando experimentamos […]» (*Ibidem*, p. 184 [38-39].)

67 Cf. *ibidem*, p. 188 [49-50]. Explica Leonardo referindo-se às interpretações do real dos pensamentos de Schopenhauer e Buda: «A humanidade de vez em quando é vítima da Representação, e o pessimismo é sempre o sintoma do envenenamento representativo.» (*Ibidem*, p. 188 [48-49].)

68 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7. Como destaca Heidegger, os entes podem mostrar-se também com aquilo que, em si mesmo, eles não são (aparência).

Parménides e voltará a pretender Heidegger[69], mas é o ser enquanto desvelado pelo *logos*, tal como expressa a consagrada formulação de S. Tomás de Aquino da adequação entre a realidade e o entendimento: *veritas est adaequatio rei et intellectus*[70]. Não há conhecimento sem a mediação da actividade judicativa, mesmo que esta encerre uma íntima conexão com a intuição e uma relação pré-categorial com o Ser, através do que Leonardo denomina de «elementar relação cósmica»[71]. No entanto, para Leonardo Coimbra, a verdade, que resulta da relação inventiva existente entre o ser e a inteligência racional e intuitiva, não é revelada de forma absolutamente transparente, porque o *cogito* criacionista, sem poder deixar de percorrer o doloroso caminho de dúvida e erro, vive no interior de uma visão, não apenas enigmática[72], como destaca Manuel Cândido Pimentel a partir da noção leonardina de *visão enevoada* do Absoluto, própria do estado trágico e saudoso da vida[73] e pela qual se poderia supor um termo em que o enigma seria resolvido; mas, sobretudo, no interior de uma visão mistérica, que reconhece o encanto e inefabilidade do excesso na dinâmica Relacional do seu Fundamento, não apenas como realidade provisória a partir da percepção dada na existência, mas como eterna Acção criadora. É conhecida a distinção realizada por Eudoro de Sousa entre enigma e mistério. Aquilo que pode ser cifrado ou codificado encerra um carácter enigmático ou problemático, o qual se desfaz ou resolve após a decifração ou descodificação. A cifra é constitutiva de tudo o que é nomeável e representável. Mas o substantivo mistério significa o indizível e o inefável: se for submetido a decifração, perde o seu carácter de

---

69 Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *op. cit.*, p. 188. Para o filósofo alemão Martin Heidegger, a verdade não consiste na adequação da coisa e do intelecto (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) – porque ficaria reduzida à subjectividade do sujeito humano –, mas consiste na objectividade do desocultamento do próprio Ser, que através do olhar poético do homem dá a conhecer-se misteriosamente (αληθεια) nas suas infinitas possibilidades sem nunca se esgotar, revelando-se e ocultando-se, simultaneamente. Cf. *ibidem*, pp. 187-188.

70 Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I., q.16., a.2. Esta adequação ou conformidade não pode ser entendida no sentido físico ou material. Não significa, como é óbvio, que o entendimento tenha fisicamente a mesma forma da coisa conhecida. Quando conheço algo possuo a sua forma, conformo-me ou adequo-me com ele, mas de modo imaterial ou intencional. Esta conformidade é uma adequação cognitiva, não se trata de uma adequação de uma coisa externa com outra interna. A verdade está principalmente no entendimento e secundariamente nas coisas enquanto se relacionam no entendimento como princípio. Cf. *ibidem*, *Summa Theologica* I., q.16, a.1-a.2, pp. 224-225.

71 Cf. *AM*, p. 187 [46].

72 Cf. *OILC*, pp. 370-371.

73 Cf. *RHHS*, p. 8.

realidade misteriosa e transforma-se no substantivo enigma[74]. O enigmático é o ainda não descrito, deixando de o ser quando encontrada a palavra adequada para o descrever ou decifrar, enquanto o misterioso nunca deixará de o ser[75].

Esta questão da distinção entre o enigma e o mistério da origem da actividade pensante[76] aparece também sublinhada por Manuel Ferreira Patrício no texto de homenagem a António Braz Teixeira a propósito do seu conceito de razão. Afirma o pensador de *Deus, o Mal e a Saudade*, que a autêntica origem da interrogação filosófica não se encontra no espanto e admiração perante a imensidão cósmica da pluralidade dos seres, porque isso é ainda do âmbito meramente psicológico, mas sim «no plano ontológico mais radical do enigma ou do mistério, no qual e pelo qual todo o ser e toda a verdade, em instantânea visão, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem»[77]. A dúvida que surge aqui é se o autor atribui a *enigma* e *mistério* o mesmo significado. Depois de explicar a diferença entre o enigma decifrável e o mistério indizível, considera Manuel Ferreira Patrício, que a disjunção apresentada por Braz Teixeira não é inclusiva mas sim exclusiva, pelo que o coloca na linha dos pensadores da filosofia portuguesa, cuja originalidade está no recurso a uma instância superior da inteligência e na afirmação de uma actividade de pensar o que não é por nós pensável, ou seja, o mistério[78]. A relação essencial para

---

74 Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 83-90, 235. Na análise a esta distinção, Paula Cristina Pereira, refere-se à dúvida metódica de Descartes e à razão pura de Kant como exemplos clássicos de realidades cifradas que visam a codificação, pela exclusão do erro ou pela exclusão do impuro, descrevendo que a cifra resulta da cisão que se realiza na codificação lógica do discurso, tendo sempre por objectivo uma coerente inteligibilidade do real que significa o esquecimento da dimensão do mesmo que não é representável: «A cifra labora para transformar o apresentado em representado, mas, ao assim laborar, separa-os excluindo parte do apresentado, do que aparece, do que resiste à representação; confundindo a aparição com a aparência e reduzindo a verdade à representação.» (Paula Cristina Pereira, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, p.187.)

75 Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, p. 236.

76 Assunto que tivemos oportunidade de apresentar pela primeira vez no estudo acerca da razão mítica em Afonso Botelho no IV Colóquio Tobias Barreto, o qual seria editado mais tarde e cuja principal conclusão consiste na introdução da noção de *razão mistérica*, como representativa dos pensadores filosóficos portugueses que concebem a pluralidade do real como uma criação de Deus transcendente que se revela ao conhecimento humano como supremo Mistério. Cf. Samuel Dimas, *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, p. 637.

77 Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 11.

78 Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in AA. VV., *Convergências e Afinidades, Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de

pensar as questões de Deus, o Mal e a Saudade não é de ordem enigmática mas mistérica e a actividade pensante que dá sentido à existência humana e à existência do universo não é a razão enigmática, mas sim a *razão mistérica*[79]. Ao contrário do enigma, que é passível de tratamento lógico-analítico decifrador, o mistério exige um nível superior de actividade racional, que Leonardo descreve como *visão ginástica* e Manuel Ferreira Patrício designa de *razão poética*[80].

Também António Braz Teixeira, partilhando o intuicionismo metafísico leonardino, que considera a intuição como uma forma genuína de cognição que penetra o originário e a sucessão diversa dos graus do ser, vai apresentar um conceito de razão que se nutre de uma fundamental intuição[81], a qual não contraria o pensamento humano, mas excede-o na sua capacidade de compreensão. Este intuicionismo encontra-se presente na proposta da «ontologia do espírito» de Leonardo Coimbra, segundo a qual é através do sentido da vida do espírito e não por uma pura introspecção psicológica que o homem pode distinguir os planos ontológicos da realidade, ou seja, pela «ontologia do espírito, procurando em cada acto o pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade»[82]. Há aqui, por um lado, uma atenção explícita à subjectividade enquanto sujeito do acto e, por outro lado, uma atenção ao sujeito tratado e pensado nas suas implicações carnais, anímicas e espirituais, reconhecendo-se assim uma «ontologia do espírito» que propõe uma visão integral do ser humano. Como afirma José Marinho, uma ontologia que aspira àquele «ser e saber da luz, aquele saber de si e de tudo em si ou por si, que é o do espírito e do pensamento em sua pura essencialidade»[83]. Este elevar do espírito, a que Leonardo já se referira pelo conceito de *visão ginástica*, antecipa aquilo que em José

Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008, p. 173.

79 *Loc. cit.* Descreve Manuel Ferreira Patrício que talvez o núcleo mais original e luminoso do pensar português é o mistério: «Passamos a vida a pensar o que não é para nós pensável, o que não é por nós pensável. Por nós humanos. Por nós, estes humanos particulares, singulares, que são os portugueses. Mas é essa actividade pensante que dá sentido à nossa existência. E é gozosa. É, nesse sentido, uma actividade feliz; verdadeiramente, gosto amargo de infelizes; fruição da razão enigmática e, para além dela, da razão mistérica.» (*Loc. cit.*)

80 Cf. *PLC*, pp. 219-233.

81 Uma razão que encerra «uma fundamental 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.)

82 *RHHS*, p. 53.

83 José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. [3-4].

Marinho é a entrada da inteligência no enigma[84] e aquilo que em António Braz Teixeira e Ferreira Patrício é a entrada da inteligência no mistério. Este saber que mergulha o pensamento no mistério iria ser definido por Álvaro Ribeiro nas suas implicações especulativas de índole aristotélico-tomista, através da noção de *visão beatífica*, permitindo-nos encontrar uma certa relação entre *visão ginástica*, *visão unívoca* e *visão beatífica*. Para Álvaro Ribeiro, reside neste sentido de visão «o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão prática»[85]. Uma visão que se apresenta como o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir, o sentir e que forma, afinal, esse Universo, que não é apenas o Universo do fundamento, mas também o Universo do firmamento (teologia), a que só pode aceder a *visão beatífica*: um Universo que não é da ordem do hipotético ou do conjectural.

Sob a sombra luminosa desta visão, a teoria do conhecimento e a ontologia de António Braz Teixeira estão radicadas na relação misteriosa entre razão e irracional[86], um irracional por excesso daquilo que «ultrapassando a razão, só é acessível por via mística, por inspiração angélica ou por revelação divina»[87]. Neste sentido, a compreensão do ser e da sua verdade depende sempre de «uma prévia apreensão intuitiva, sensível ou trans-sensível»[88], não se esgotando o real na expressão discursiva e raciocinante da razão. Esta noção de actividade racional, que se desenvolveu no início do séc. XX com as reacções ao formalismo e ao positivismo, adquire particular importância no pensamento ibérico. Para além da *razão criacionista* que se nutre de uma inesgotável

---

[84] Descrevendo a originária realidade enigmática de José Marinho como mistério, afirma Manuel Cândido Pimentel que, embora o conjecturalismo leonardino não seja aceite pelos seus discípulos como não é aceite pelas gerações futuras, é aceite aquilo que o mesmo conjecturalismo implicava ou indicava, isto é, a vivência do sentido do ser na visão ginástica que aponta para «um pensamento que emerge do mistério, de um mistério tão grandioso que não pode ser uma conjectura do pensamento, que é antes da ordem do saber *an-hipotético*, saber que Marinho afirmaria pela reciprocidade recorrente entre visão unívoca e cisão, o que lhe permitiu pensar o ser como *insubstancial substante*, antes da sua diferenciação pelo conhecimento.» (Manuel Cândido Pimentel, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», in AA.VV., *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, vol. II, Actas do colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, INCM, 2005, p. 211.)

[85] Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar: Ensaios*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, p. 13.

[86] «Na origem e no desenvolvimento da actividade filosófica encontra-se sempre uma radical e principal relação entre razão e irracional, irracional por excesso e não por defeito, diferente e inconvertível à razão mas que não a contradiz nem a exclui ou contraria, antes a garante e possibilita.» (António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, *op. cit.*, p. 19.)

[87] *Idem, Sentido e Valor do Direito*, 2.ª Edição revista e ampliada, Lisboa, INCM, 2003, p. 27.

[88] *Ibidem*, p. 28.

intuição e se fecunda na vital experiência originária de convívio com o mistério do Ser[89], podemos destacar também a *razão vital*[90] de Ortega Y Gasset, que emerge da vida humana e não de esquemas abstractos forjados pelo sujeito, ou a *razão poética* de Maria Zambrano, que, à semelhança do que irá fazer a fenomenologia, procura ir aquém e além do discurso quantitativo e calculista. Na senda de Ortega e ao arrepio da razão técnica, esta autora considera que a filosofia é um saber da alma, porque a vida e o homem estão abertos, secreta e obscuramente, à esperança de ser e à desesperança de não ser nem saber nunca o que realmente se quer ser. O Homem aparece aqui como um abismo de incerteza e, nesse sentido, Zambrano é mais uma pensadora do obscuro vital que do fundamento racional e luminoso das coisas. A sua razão poética insere-se na tradição da razão histórica de Ortega e, em analogia com o trabalho de Heidegger, procura libertar o pensamento filosófico e a razão da sua limitação à teoria, ao discurso e à sua lógica. Libertar a verdade da sua redução à verdade do juízo, libertar a multiplicidade e singularidade das vivências à universalidade de um discurso, reduzindo o mundo da vida a uma realidade conceptual[91]. No entanto estas noções tendem muitas vezes a desvalorizar o labor da razão judicativa, dando origem a alguns impasses na validade do conhecimento objectivo certo e verdadeiro.

Neste mesmo horizonte de atenção à integralidade do real, mas em diálogo profundo e permanente com a metafísica clássica na importância dada ao trabalho racional discursivo, situa-se a *inteligência sentiente* de Xavier Zubiri. Na releitura que faz de Aristóteles, Zubiri guarda a noção acerca do carácter intrinsecamente inteligível do real e o alcance transcendente do intelecto, mas apresenta uma nova concepção de essência, a qual não se obtém por abstracção na mente contemplativa, como defendia o Estagirita, mas pela imersão constitutiva da inteligência nas coisas, as quais não se reduzem a factos empíricos, permitindo pela própria estrutura formal da realidade, a constituição de uma só faculdade cognitiva – que o autor chama de *inteligência sentiente* –, em que o sentir e o inteligir constituem um só e único acto de conhecimento[92]. Sob o

---

[89] Para Leonardo o trabalho do raciocínio não pode tudo racionalizar, porque defronta no seu discurso um irracional intuitivo em constante excesso, o qual garante o seu dinamismo e o vivifica. Cf. C, p. 86 [64].

[90] Cf. Para este autor a razão emerge da própria vida humana e o princípio «penso, logo existo» é reconvertido pelo princípio, «penso porque vivo.» Cf. José Ortega Y Gasset, *Obras Completas*, tomo III, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 177.

[91] Cf. Teresa Rocha Barco (ed.), *Maria Zambrano: la razón poética o la filosofia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, p. 15.

[92] Cf. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 36-37.

magistério de Zubiri, o catalão Eugenio Trías apresenta-nos a sua *razão fronteiriça*[93], que não é uma razão mecânica, nem simplesmente dialéctica, mas uma razão vivente, surgida e afincada no dado existencial do começo para dizer o espírito, cuja manifestação simbólica encerra sempre a presença do finito e do infinito, do lado manifestativo e do lado obscuro e nocturno, manifestando-se nessa dinâmica o carácter orgânico e vivo da própria razão[94]. Em Portugal esta preocupação está bem ilustrada no trabalho da filosofia da Saudade e, sobretudo pelo contributo dos discípulos de Leonardo Coimbra, como se pode comprovar pelas noções da *razão animada* de Álvaro Ribeiro, que faz coincidir a razão com a essência espiritual do homem, entendida como energia livre e criadora[95], e da *razão cordial* de Afonso Botelho, uma razão aberta ao outro de si própria, no reconhecimento de que há matéria pensável que vem do *coração*, do *sentimento*, da intuição sensível e da imaginação compreensiva: «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência»[96]. É neste sentido que o autor da *Teoria do Amor e da Morte* apresenta o *enigma* e o *mistério*, não apenas como realidades sempre pensáveis, mas também como realidades de que parte e a sempre regressa todo o conhecimento e todo o saber filosóficos[97]. O pensamento encontra, igualmente, na *primeira imagem* ou *imagem primordial*, que é a comum origem do mito e da filosofia, o seu radical impulso especulativo[98]. Para o filósofo da *razão cordial*, o mistério corresponde à noção de Absoluto, enquanto realidade transcendente à condição do conhecer do homem, constituindo-se a sua essência no movimento de se revelar e tornar a velar. Na perspectiva de António Braz Teixeira, para a razão cordial de Afonso Botelho, o mistério apresenta-se como a realidade em que

---

93 A reflexão filosófica de Eugenio Trías acerca do conceito de razão enquadra-se no seu projecto ideorrealista de uma *filosofia do limite*, entendida não apenas como um produto da inteligência racional, mas também como o resultado da inteligência emocional – *espanto ou admiração*, a *vertigem* e o *amor-paixão*. (Cf. Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988, p. 18). Só a razão fronteiriça pode dizer do espírito, cuja manifestação simbólica encerra sempre a presença do finito e do infinito, do lado manifestativo e do lado obscuro e nocturno.

94 Cf. *idem*, *La razón fronteriza*, Barcelona, Ediciones Destino S.A., 1999.

95 A antropologia de Álvaro Ribeiro afirma-se criacionista, na linha do seu mestre Leonardo Coimbra, e concebe o homem, enquanto criatura de Deus, como uma razão *animada* ou *Almada*, na medida em que está ligada à *anima* ou *psique* e na medida em que, não se bastando a si própria, requer um complemento de ordem intuitiva que lhe é dada pelo intelecto. Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália, 1955, pp. 107-108.

96 Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996, p. 70.

97 Cf. *idem*, *Ensaios de Estética Portuguesa*, Lisboa, 1989, pp. 65-70.

98 Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», *op. cit.*, p. 253.

o espírito é devolvido à sua origem de luz invisível e, por outro lado, o enigma apresenta-se como a realidade em que o espírito ainda não viu a luz e, por isso, insituado em relação a ela, interroga-se indefinidamente[99]. Mas também aqui, nós consideramos que a caracterização de interrogação indefinida se deve, não à radicação enigmática, porque esta aguarda a possibilidade de decifração, mas sim em relação à radicação mistérica, que na dinâmica criadora da sua acção transcendente excede a capacidade humana de conhecer e pensar e exige a permanente interrogação do pensamento na intimidade do seu convívio.

Por isso, retomando a noção leonardina da *visão etérea* ou *visão ginástica* como momento de compreensão ou assimptótica apreensão do Mistério Absoluto, que tudo fundamenta pela graça do seu Amor superabundante, no nosso entender, a razão mistérica não se reduz à instância superior trans-racional de pensar o impensável: essa é apenas a primeira e a última das suas dimensões. A que dá o contacto imediato e atemático com o real originário e a que dá a visão espiritual do Supremo ideal. A razão mistérica criacionista é aquela que estabelece a síntese de todas as experiências racionais, porque radica no Mistério do Ser que é Experiência de que participam as experiências parcelares dos diferentes níveis hierárquicos do real. Enquanto progressiva e dialéctica, corresponde àquilo que Leonardo define como experiência-síntese metafísico-religiosa. Radicada no Mistério criador de toda a realidade, esta razão inclui todas as características da eterna dinâmica criadora da Experiência original e originária: porque é mistérica, é lógica e analógica, conceptual e experimental, criadora e progressiva, indutiva e dedutiva, intuitiva e afectiva, crente e moral, contemplativa e poética. Por isso, ao contrário de Kant, que remete o âmbito do misterioso e indizível *númeno* para uma realidade pensável não cognitiva, Leonardo Coimbra, através da noção de *excesso*, remete o Mistério para um plano que não é susceptível de objectivação científica, mas é susceptível de amorosa compreensão metafísico-religiosa, que não deixa de exigir actividade intelectiva: acede-se, não apenas pela crítica, mas pela contemplação poético-metafísica, enquanto culminar de uma actividade pensante que ascende da experiência sensível à experiência religiosa e que não dispensa a crítica. A contemplação poético-mítica, sem as exigências da lógica conceptual e da construção experimental, não atinge a integralidade do Ser, cousando de diferentes modos na parcialidade da sua manifestação criadora. Pode ser o cousismo da configuração mítica e dos rituais mágicos, o cousismo do raciocínio abstracto

---

[99] Cf. António Braz Teixeira, «Afonso Botelho», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, tomo 1, in *op. cit.*, p. 250.

e formal ou do positivismo materialista, o cousismo da visão enigmática, cujo indefinido questionar se deve à incapacidade dos instrumentos de conhecer e não ao excesso a acção criadora do Mistério do Ser: todos eles encerram perspectivas monistas e redutoras o real.

Depois da prevalência da razão mítica ancestral, da razão formal filosófica clássica e medieval e da razão experimental científica moderna e contemporânea, o século XX inicia um tempo novo de conciliação e de íntimo diálogo entre estas três diferentes perspectivas ou três grandes idades do Espírito, como diria Eugénio Trías, em que dinamicamente se manifesta a dimensão integral da relação do pensamento com o Ser. Trata-se de um estádio do progresso do pensamento humano que soube depurar a razão mítica dos dualismos gnósticos e dos monismos panteístas, identificando a individualidade e alteridade da relação dos seres com o Ser e evitando a noção de dissolução na indiferenciação do Todo. Uma época da evolução civilizacional que soube depurar o rigor lógico-conceptual do seu vazio formalismo, devolvendo a realidade à concretude da vida existencial do Universo físico e sensível e recusando a identificação da experiência com a ilusão e a aparência. Um momento que soube depurar o método experimental da razão científica do seu evolucionismo exclusivamente naturalista e materialista, reconhecendo a finalidade e direcção espiritual e moral de toda a realidade criada, no seu movimento de livre acção redentora para a plenitude universal da eterna novidade do puro Amor. É pelo sentir, experimentar e pensar da Razão mistérica que podemos dizer que o Amor é a essência da Realidade redentora, na Presença relacional da imanência e transcendência de Deus, afirmando com Leonardo Coimbra o movimento aumentativo da Consciência para o hipervolume espiritual em que se dá o incêndio da matéria e tudo se plenifica «em pura luz divina, de omnipresença ou amor»[100] e afirmando com Manuel Ferreira Patrício o movimento da combustão integral do Universo em que «o fogo do amor universal, cósmico, tudo redimirá e não deixará no universo um único pedregulho incombustível»[101].

O Mistério é eterno e é nessa condição que se revelará na mediação da Razão mistérica, através da acção dialéctica do discurso lógico-conceptual (conceptualização), através da acção contemplativa do discurso mistérico-poético (conceptualização e compreensão) e através da acção moral (acção). A verdade do mistério do Ser não é abstracta e não é redutível a fórmulas que

---

[100] *RE*, p. 294 [387].

[101] Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *op. cit.*, p. 167.

pretendam estabelecer absoluta clareza e distinção na inteligibilidade. O centro criador do mundo, no seio do qual todos nos encontramos, alimentados pela luz do seu Amor, é o *Inominado invisível*[102], que persiste inviolável no interior do representável e se dá simbolicamente na actividade dramática e amorosa da aparição. Ao contrário, por exemplo, daquilo que irá defender Heidegger, que admite a verdade na simples apreensão ou notícia do objecto, sem predicabilidade gnosiológica, Leonardo Coimbra partilha com a metafísica clássica a noção de que a relação entre o conhecer e o ser exige o juízo proposicional e a noção de que a verdade não pode deixar de ser dada na mente do sujeito.

Mas para o filósofo português o conhecimento não se restringe ao juízo lógico e a verdade não se reduz à noção tradicional de *adequatio,* nem à imanentização do subjectivismo idealista moderno, porque a realidade está em eterna criação e desenvolvimento, não sendo possível conceber uma total objectivação que fizesse do Mundo a realidade perfeita e acabada do próprio Deus[103]. A verdade única, que a filosofia reclama, vai para além da certeza científica, no sentido de ser o discurso do verbo e a ideia viva, que é presença para além de todo o discurso e de toda a linguagem (pensar originário). A verdade do mistério do Ser é vivenciada e experienciável, mas não é decifrável nem definível. Na perspectiva de Paula Cristina Pereira, a verdade a que se reporta o criacionismo leonardino é essa verdade do mistério que apenas é revelada ou pressentida: enquanto revelada é dada ao crente pela fé, enquanto pressentida, é dada ao poeta pelo pensamento-sentimento. Uma verdade que não é objectiva nem subjectiva, mas é trans-objectiva, no sentido em que está aquém e além da relação sujeito-objecto[104], no domínio relacional do ser espiritual do mistério da inesgotabilidade amorosa[105]. Mas como já analisámos anteriormente, o *lirismo metafísico* que Leonardo propõe para a verdade da relação inadequada do pensar com o mistério do ser não se reporta a um pensamento-sentimento qualquer, mas sim a um pensamento poético metafísico-religioso de profunda exigência moral e alcance transcendente. Mas de que forma Leonardo Coimbra vai conciliar a nova noção dinâmica de verdade, enraizada na experiência pré-categorial e analógica do mistério, com a noção tradicional, fundamentada no discurso lógico?

---

[102] Cf. *AM*, p. 191 [59].

[103] Cf. «O Poeta», in *OC*, Vol. I, tomo I, p. 212.

[104] Cf. Paula Cristina Pereira, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, p. 186.

[105] Cf. «O Poeta», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 212.

Será, com certeza, através do carácter dinâmico e dialéctico do seu sistema criacionista, partindo da estrutura da gnosiologia clássica para uma renovada proposta que permita evitar o estaticismo e formalismo do pensamento. De acordo com a tradição clássica do realismo metafísico, em todas as explicações da verdade dá-se uma consciência da adequação entre o entendimento (que conhece) – e o objecto (que é conhecido), a qual é a raiz gnosiológica do juízo[106], igualdade ou adequação esta que é entendida como uma coincidência dos extremos em algo de alguma maneira comum a ambos. Leonardo Coimbra não rejeita esta necessidade objectivadora do conhecimento, que advém da actividade judicativa em que se revelam as dimensões física e espiritual da realidade (que não se limita a uma projecção da consciência), embora recuse que a relação entre o sujeito cognoscente e o objecto se defina em termos de *adequatio*. Uma *adequatio* que, para o realismo metafísico, não pode ser entitativa nem física, por causa da natureza diferente dos termos coincidentes, mas que se concebe de uma maneira intencional por assimilação representativa. Trata-se de uma igualdade estrita ou formal, isto é, uma coincidência exacta entre a representação cognitiva e o objecto, mas apenas do ponto de vista da representação enquanto tal (adequação intencional). Portanto, não é uma igualdade total, mas sim parcial ou formal, segundo a mesma representação. Convém clarificar que neste contexto, o termo adequação, ainda que encerre

---

[106] Como descreve J. Maria de Alejandro, em qualquer dos diferentes tipos de verdade (lógico-formal, gnosiológica e ontológica ou metafísica), implica sempre uma relação entre um sujeito de adequação por identidade formal e um termo de relação ou objecto com o qual o sujeito se há-de adequar. O sujeito é o entendimento, não tomado como faculdade em si mesma, mas como acto concreto cognitivo. O objecto de conhecimento é toda a realidade existente ou possível, material, espiritual, abstracta, concreta, real, racional ou imaginativa. Cf. José Maria Alejandro, *Gnoseologia,* Madrid, BAC, 1969, p. 99. Da reflexão clássica sobre a noção de verdade, podemos concluir que a mesma deve ser abordada em dois planos, embora estejam intimamente relacionados, o plano gnosiológico e o ontológico. O verdadeiro está nas coisas e no entendimento. O que está nas coisas identifica-se com o ser, substancialmente. O verdadeiro, que está no entendimento, identifica-se com o ser como o que põe em evidência o evidente (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I., q. 16; a.3.), ou seja, a verdade como aquilo com o que se põe a descoberto o que algo é, o ser que se desvela (cf. *ibidem*, I., q. 16; a.1). Lonergan, na sequência do pensamento tradicional citado anteriormente, chama-nos a atenção para o seguinte: é um facto, que intencionalmente, a verdade é independente do sujeito, mas ontologicamente reside apenas no sujeito, ou seja, a verdade formal reside apenas no juízo. Cf. Bernard Lonergan, «The Subject», in *A Second Collection*, Edited F. J. Ryan, S.J. and Bernard J. Tyrrell, S.J., Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 70. Isto é, a verdade está no entendimento que compõe e divide, não no entendimento que conhece algo do que é. A verdade identifica-se aqui com o ser, não no sentido da substância (em-si-mesmo) mas com o ser enquanto aquele que é desvelado através do *logos*. Isto significa que a verdade enquanto coerência só é perceptível pela mente. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I., q. 16; a.4.

uma necessária identidade, só pode considerar-se em sentido analógico[107]. Na gnosiologia da verdade, esta atitude reconhece duas posições fundamentais: a subjectivista e a realista. De acordo com a perspectiva dos autores do realismo crítico, em ambas as posições, a verdade consiste na adequação, embora esta seja entendida de forma diferente. No realismo puro o objecto é extramental e no subjectivismo puro identifica-se com o entendimento, ainda que nominalmente se dê a bipolaridade sujeito-objecto. Quer uma posição, quer outra, são rejeitadas por Leonardo Coimbra, pelo que o *ideorrealismo* assumido perspectiva-se na sequência da crítica kantiana: primeiro, a partir da epistemologia de Poincaré, Boutroux, Meyersen e Jaurès, fundada já na física relativa de Einstein e não na física absoluta de Newton seguida por Kant, e a partir do neo-criticismo de autores como Renouvier e Hamelin; depois, a partir do espiritualismo francês de Lachelier e Fouillée e do vitalismo espiritualista de Guyau e Bergson; e, por fim, também com o recurso ao pensamento neo-tomista de autores como J. Maréchal e Sertillanges, sem esquecer, ainda, os contributos de Whitehead, Le Roy, Scheler, Heidegger e Husserl. Com Kant, Leonardo partilha a noção de que não há uma experiência pura, sem a inter-relação com as categorias do pensamento, requerendo essa experiência formas ideais que a constituam. Mas se Kant acaba por cair no subjectivismo, ao apresentar as formas *a priori* do conhecimento e ao cindir a realidade em número e fenómeno, Leonardo defende a correlação sujeito-objecto e a unidade dialéctica entre as diferentes dimensões hierárquicas de ser no reconhecimento de que a verdade também é dada pelos sentidos e pelo poder criador do amor excedente. A unidade entre sentir e pensar, que a visão mistérica da actividade criacionista propõe, traduz-se na integração da experiência ôntica do ser – mediante a relação afectiva, imediata e original com a natureza e a vida, que se projecta pela razão poético-religiosa – e na experiência ontológica do ser – mediante a relação com as sínteses racionalizantes do método dialéctico, que se realiza pela razão científica e pela razão filosófica. No pensamento integral do criacionismo dialéctico, que pelo lirismo metafísico ascende à experiência do mistério, não há uma menorização da relação sujeito-objecto, como a *antropologia experiencial* de Paula Cristina Pereira pode levar a supor, através do uso da noção de «ser simbólico» como «actividade desobjectivante»[108], mas sim um entendimento dessa relação em termos de irredutível e fraterna correlação no âmbito mais

---

[107] Leonardo Coimbra também irá socorrer-se da analogia para estabelecer os termos da inadequada relação entre o pensamento e o ser.

[108] Paula Cristina Pereira, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, p. 313.

radical da relação fundante de convívio do pensar com o ser e de reciprocidade entre o conhecer e amar. A insistência criacionista na noção de objectividade deve-se à preocupação de preservar a alteridade relacional ontológica do ser e do conhecer: a metafísica não se reduz à gnosiologia, o ser não se reduz imanência da absoluta construção da actividade pensante humana.

Se para os cépticos não é possível justificar gnosiologicamente a referida adequação sujeito-objecto, para os irracionalistas, em geral, o problema prende-se com o facto de não ser possível conhecer por vias racionais e intelectuais, mas apenas ilógicas ou irracionais. Não partilha Leonardo desta última posição, porque o Irracional que apresenta não é por oposição à razão, mas por aquilo que na razão se excede a si mesma. Por seu turno, para os idealistas e subjectivistas já se aprofunda a noção de verdade, embora haja um desvio radical em relação à noção clássica. Por exemplo, Kant sustenta que a verdade consiste na conformidade do enunciado com as leis da mente, que através de uma síntese mental *a priori,* se constitui em objecto, significando que verdadeiro é, simplesmente, aquilo que em si não encerra contradição alguma. Neste caso já não se trata da conformidade com o ser, mas conformidade com as leis mentais nos diferentes momentos do raciocínio. Não é negado o objecto, termo da adequação, mas este é totalmente imanente ao sujeito. De forma diversa, o *ideorrealismo* criacionista de Leonardo Coimbra, por um lado, rejeita reduzir o objecto cognitivo à imanência da consciência, como se só existisse o que pudesse ser conhecido de forma absoluta e, por outro lado, rejeita reduzi-lo a uma realidade extramental, como se o sujeito não fosse activo no processo do conhecimento. Pelo suposto de uma certa desproporcionalidade entre o ser e o pensar e uma efectiva inadequação entre o transcendente e o imanente, afasta-se da posição do realismo metafísico, segundo a qual a perfeição do conhecimento resulta da melhor adequação possível do entendimento à realidade. Como refere Manuel Cândido Pimentel, para Leonardo Coimbra a relação do entendimento com o ser não é de adequação, nem de identidade, mas de convívio e lealdade[109], lealdade esta que assenta numa doutrina da verdade, cujo conhecimento e compreensão exigem a força criadora do sujeito e a livre permanência da sua actividade inventiva[110].

---

[109] Cf. *OILC*, p. 371.

[110] A criação humana participa inventivamente e livremente do Verbo Criador: «Deus é presente nas almas pelo acto primeiro da sua dádiva, mas nenhuma alma, porque é liberdade, existe sem a aceitação e apropriação livre do seu ser de natureza e muito menos da sua possível vida sobrenatural.» (*RHHS*, p. 79.)

Leonardo Coimbra procurará superar as cisões abertas por estas correntes gnosiológicas do idealismo e realismo radicais, através de um pensamento dialéctico que ao arrepio de Hegel não se fecha no registo da univocidade ideal do ser. Como sublinha Manuel Cândido Pimentel, a teoria do conhecimento de Leonardo Coimbra opõe-se ao realismo metafísico, por este apresentar um paralelismo entre o sujeito e a realidade[111]. Admitir proporcionalidade absoluta entre a realidade, propriamente dita, e a realidade do conhecido significaria admitir que a experiência mais não seria do que uma tentativa permanente de adequar a cópia aos seus modelos, no sentido platónico de uma radical nostalgia do objecto perdido[112]. A desproporcionalidade criacionista pressupõe que existe uma excedência do real sobre o conhecido e uma excedência do conhecimento sobre a ordem do conhecido, ou uma excedência da experiência pensante sobre o pensado, que impede a lucidez especulativa do fenómeno conhecido[113], propondo-se como uma alternativa à explicação causalista da metafísica clássica: a verdade e universalidade no saber não se deve a uma relação de *adequatio*, mas a uma relação de concordância e convívio entre o conhecimento e o real.

A experiência criacionista do conhecimento é uma experiência ontológica da verdade, mas, porque a verdade é *assimptota* da perfeita desvelação, nunca a experiência será definitivamente e absolutamente esclarecedora e evidente, mas intuitiva e a-conceitual[114]. O conhecimento perfeito só se concretiza na visão plena de Deus e esta, durante o tempo histórico, é apenas um ideal a atingir. Mesmo na actividade contemplativa da experiência metafísica poético-mistérica da visão em Deus, o conhecimento humano não é absoluto e acabado, mas dinamicamente simbólico. Nesse nível de consciência, a experiência da verdade do ser significa o *voo* ou o *salto no vazio* para o seu mistério, em que «Deus não é lugar, nem regaço, mas simplesmente caminho, ascensão de glória,

---

111 Cf. *OILC*, p. 420.

112 Cf. *loc. cit.*

113 «A medida da excedência do sujeito marca o plano da sua criação reagindo por excesso sobre o criado, o que faz com que o sujeito, quando conhece, conheça num plano momentaneamente co-graduado com o objecto a conhecer, mas sem que a co-graduação seja perspectivada pela conformidade da inteligência com o que por ela é inteligido. Neste sentido se dirá que o objecto criacionista esconde mais obscuridades do que o objecto intencionalmente visado pela consciência fenomenológica. (…) mais do que afiançar analogias paralelistas, vimos que Leonardo no que se refere à síntese criadora, prefere falar de ligações, de relações simbólicas, de tendências, de convergências, de acordo, de convívio e, no que respeita ao que há de universal em tal síntese, de lealdade.» (*Ibidem*, p. 421.)

114 Cf. *ibidem*, p. 422.

branca estrada de luz»[115]. Na doutrina da verdade da *adequatio*, pela medida de semelhança aplicada, é possível determinar no ser imitado[116] os vestígios do ser verdadeiro, ao passo que na teoria da verdade da *lealdade*, como lhe chama Manuel Cândido Pimentel, «o conhecimento constitui um processo por convergência ou acordo dinâmico da liberdade criadora do ser com a liberdade criadora da inteligência»[117]. Por isso, é impossível ao sujeito cognoscente atingir na representação a evidência da realidade do objecto. Por causa da dimensão experimental do conhecer, a verdade não pode ser a maior ou menor adequação do objecto com a sua forma intelectual, mesmo que seja a do exemplar no intelecto do Criador, porque isso significaria admitir alguma *cousa* definitiva e completa preexistente ao pensamento[118]. A realidade com que o pensamento convive não é algo estático e totalmente exterior à dinâmica do pensar, mas é correlativo a ela. O criacionismo admite que o ser se revela como verdade, mas verdade sinfónica e dinâmica, não imediatamente visível no representado e, por isso, o conhecimento que a existência humana tem dela é por tentativas e erros, não é um conhecimento de *e-vidência,* mas de *vidência* ou de visão interior. O Ser é verdade polimórfica, cuja unidade, na dinâmica da sua actividade criadora, não se confunde com a homogeneidade ou indistinção.

---

[115] *RE*, p. 291 [384.] Em Álvaro Ribeiro a teoria da adequação do intelecto à realidade, de origem tomista, recebe a influência da actividade dinâmica e dialéctica do acto criador criacionista, de modo que a verdade não é concebida de acordo com o paralelismo entre as estruturas do intelecto e as estruturas do objecto, mas é entendida como uma via ou um caminho: «Conceber a verdade como via e não como ponto de partida ou de chegada, é esforço humilde da inteligência que não se compadece com a atitude repousada dos positivistas ou fixistas. A adequação do intelecto à realidade não é […] susceptível de interpretação estática […].» (Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953, p. 58.)

[116] De acordo com a teoria da adequatio, o entendimento quando conhece alguma coisa possui a sua forma, isto é, conforma-se e adequa-se com essa coisa, de um modo imaterial ou intencional. Trata-se de uma adequação cognitiva. Na mente não se dá uma cópia da coisa. Se assim fosse, a verdade consistiria na adequação de uma coisa externa com outra coisa interna e seria necessário um terceiro termo no qual se reconheceria a adequação entre os dois, e assim por diante até ao infinito. Mas esta conformação do entendimento com a coisa não é uma mera semelhança. O que acontece é que o entendimento quando adquire a verdade, adquire a mesma forma que a coisa entendida tem já em si própria. Trata-se de uma identificação em que entendimento e entendido se fazem intencionalmente uma mesma coisa. As diversas maneiras de ser, não só informam as entidades extra-mentais, como podem informar o entendimento que as conhece. Cf. Alejandro Llano, *Gnoseologia*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 27. Quer entendida como uma imitação ou como uma identificação, a *adequatio* não se concilia com a actividade criacionista, que também não poderá ser nunca interpretada como mimética.

[117] *OILC,* p. 422.

[118] Cf. *ibidem*, pp. 422-423.

Como analisámos anteriormente, o ponto de partida para esta reflexão é a consideração de que sujeito e objecto vivem em constante reciprocidade de acção, por contraposição com o pensamento comum, o pensamento científico empírico e o pensamento idealista de origem platónica, que concebem a consciência como um mero recipiente que recebe determinado conteúdo, configurando uma efectiva negligência do sujeito no processo do conhecimento. Para encontrarmos as razões deste problema e as soluções de Leonardo Coimbra para o resolver, importa continuar a analisar em que consiste essa relação que o ser[119] mantém com o pensamento e que a tradição filosófica denomina por relação de verdade. Uma relação de *verdade total*, que para o filósofo português, significa «em nós, uma presença do ser»[120] que é Espírito e que é cósmica Relação[121], em contraposição com a objectividade da certeza, que é apenas uma *verdade parcelar* e, por isso, enquanto forma subjectiva da realidade, apresenta-se

---

[119] Sem identificar de forma unívoca a noção de ser com a de fenómeno-objecto, Leonardo Coimbra partilha a ideia de que fora do ser não há nada e concorda com a posição de que o ser é tudo o que é conhecido e tudo o que está por conhecer, não se reduzindo aos objectos dos juízos certos e críticos do saber positivo, mas ampliando-se ao excesso misterioso dos juízos verdadeiros da inteligência metafísica, na convicção de que o conhecimento não é uma obra acabada, porque o real não se deixa fixar em conceitos e fórmulas eternas e porque a construção da realidade pelo exercício da actividade pensante não é uma obra definitiva. Quer o ser original que manifesta o seu excesso de forma imprevista, quer o ser conhecido pelo pensamento, tornam-se presentes nos juízos verdadeiros da experiência pensante integral e não apenas nos juízos certos da ciência positiva. Porque o ser é visto como mistério e não como problema, o mistério do ser não se pode constituir como objecto de pensamento que a razão apreende e manipula em absoluto, mas será sempre excesso infinito e que em última análise só admite a contemplação pela inteligência amorosa participativa. Como diz Leonardo «Procurar um objecto é cessar de procurar uma vez encontrado o objecto, procurar a vida natural é continuar sempre a procura de mais vida, procurar a *vida viva* é não cessar a procura, enquanto esta não for dada em fonte de vida sobrenaturalizada, e, uma vez dada convivê-la em ampliantes ondas e aprofundantes abraços da contemplação e do amor. // A procura em que o objecto seja de molde científico é que pararia ali onde o objecto se encontrasse, de modo que o encanto – exercício duma vontade eficaz – está na procura, e de aí a falsa admiração de um suposto infinito, que mais não é que o indefinido, a carência duma procura que não acha, pois procura satisfazer-se num plano onde não existe o verdadeiro infinito a encontrar.» (*RHHS*, pp. 128-129.)

[120] *RHHS,* p. 74.

[121] O criacionismo recusa o princípio de substancialidade na categorização do ser, pois remete-o de forma abstracta e estaticista (cousismo) para as ideias de identidade e permanência, preferindo pensar o ser de forma dinâmica como pólo de relações, traduzindo melhor a sua realidade de acto criador e presença contínua no universo (cf. *OILC,* pp. 481-484) como uma sociedade universal e plural de consciências: «O Ser é uma sociedade, e cada unidade que a nossa abstracção ou adaptativo interesse cortou, liga-se ao Todo, por laços universais, que a ciência e o pensamento vão desvendando. A unidade abstracta não existe, nem no pobre indivíduo abandonado, nem no grande Todo homogéneo, dissolvendo e anulando os indivíduos.» (*ADG*, p. 122 [132].)

apenas como uma *verdade irreal*[122]. Por esta razão se deve distinguir o saber científico do saber metafísico, na medida em que o primeiro, podendo ser uma visão certa do real, é uma visão parcial, podendo medir apenas o morto e o solidificado, não se identificando o âmbito das suas representações com a realidade integral em devir[123].

Leonardo crítica o positivismo de Comte por ter identificado certeza e verdade, ignorando não só os limites da ciência e a sua relatividade e carácter de probabilidade, mas ignorando também o facto de intervirem na construção das teorias científicas os valores estéticos e éticos dos sujeitos que a criam, bem como o acordo social das comunidades científicas no estabelecimento dos respectivos métodos[124]. O filósofo português concebe a certeza ao nível do acordo lógico entre as construções científicas e os princípios experienciais em que elas se fundamentam e concebe a verdade num plano ontológico como garantia metafísica da certeza ou fundamento da própria dialéctica construtiva da ciência[125]. A verdade humana é uma participação da Vida do Ser que resulta do «encontro do pensamento e do ser»[126] e cuja realidade analógica impede que seja entendida pelas metafísicas monistas ou panteístas, nas quais toda a realidade é reduzida ao mesmo plano de ser. Reconhecendo que a verdade é uma relação do conhecimento com o ser[127], o criacionismo, substituindo a

---

[122] Explica Leonardo Coimbra que «As verdades parcelares são o acordo da forma intelectual com a forma do objecto, faróis de uma vontade deficiente – a verdade total não pode tolerar a separação da inteligência e da vontade ou da sensibilidade; a verdade total terá de ser o contacto do ser com o ser, não a simples repetição do ser do objecto em ser da representação, 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*, pp. 74-75.)

[123] Cf. *C*, pp. 353-354 [289-290].

[124] Cf. *ibidem*, p. 286 [231-232].

[125] Cf. *RE*, p. 156 [203]. Esta ignorância do filósofo que *cousifica* a realidade, não reconhecendo que as construções científicas são obras da experiência dialéctica do pensamento, leva a que «A ciência deixa de ser uma dialéctica construtora da realidade, para ser um instrumento informador duma realidade absolutamente realizada fora de si.» (*C*, p. 286 [232].) Por causa da noção incorrecta de coincidência entre certeza e verdade, o positivismo reivindica o método das ciências naturais como o único verdadeiro, tanto aplicável para a investigação da natureza como dos comportamentos sociais e morais, como se pode comprovar, por exemplo, no espírito que subjaz à definição do Direito presente nos nossos manuais, onde a formalidade da lei, na procura da exactidão e da certeza universal não tem em conta, na aplicação da justiça, a dimensão subjectiva e valorativa das experiências humanas que pretende julgar.

[126] *RHHS*, p. 75.

[127] O ser é a primeira noção que o intelecto concebe. É a ideia mais evidente. O conceito de verdade é tão amplo como o de ser e, por isso, se converte nele. O ser converte-se no verdadeiro porque toda a realidade é – por estar determinada – cognoscível, isto é, todo o ser é susceptível de ser inteligido. Sem contradição, porém, quando dizemos verdadeiro, não significa o mesmo que

categoria de substância pelas noções de *Relação* e *Presença*, preserva o atributo de identidade que se reconhece ao Ser nas suas relações de permanência e continuidade enquanto acto criador que é inteligido como «o primeiro universal realizado»[128]. Acto este que é o princípio da integral comunicabilidade e do social equilíbrio do cosmos, princípio de conservação que se pode resumir na afirmação de «que o Ser é Universo»[129] e que é inteligido ainda como pensamento absoluto ou momento de identificação do ser e da representação[130]. Como sublinha Manuel Cândido Pimentel, estas duas formulações, que têm por base a analogia da identidade, encerram a noção de que há uma misteriosa comunhão entre a realidade e o discurso representativo, cuja razão suficiente nos remete para a inteligibilidade total do ser[131]. Mas, pela noção de excesso ontológico, atribuída pelo criacionismo ao Ser, enquanto Presença, podemos concluir que a inteligibilidade integral só é coincidente com a apresentação do Ser, de forma momentânea. A revelação do ser excede o discurso argumentativo e a justificação racional puramente lógico-analítica, numa dinâmica de dádiva e gratuidade que exige a amplitude do pensamento simbólico e afectivo.

A analogia da identidade que fundamenta o acordo, e não a perfeita adequação da representação com o ser, é a meta ideal do método hipotético-construtivo criacionista porque, se ao pensamento fosse permitido atingir tal meta, em vez da busca, do esforço ou do drama do conhecimento, alcançaria a plena identidade com o perfeito ou com a verdade, tal como é sugerido na *visão sob espécie eterna* de Espinosa. Nesta perspectiva, tal como também descreve Manuel Cândido Pimentel, para a ontologia criacionista, o ser, presença idêntica consigo mesma, que subjaza ao múltiplo, é uma unidade que se afirma como *é em si*, e em termos gnosiológicos ou cognoscitivos, isto é, na relação com o pensamento, «o ser não pode conhecer-se no que é o absoluto do seu *em si*, mas no acto ou na forma como se manifesta ou se nos revela»[132].

---

quando dizemos ser. Ao afirmarmos que o ente é verdadeiro não fazemos uma tautologia, ou seja, uma repetição inútil. De facto, tal como acontece com os restantes conceitos transcendentais, verdadeiro e ente significam a mesma coisa real (*res significata*), mas significam-na de modo diferente (*modus significandi*). A verdade expressa uma das formas ou aspectos do ser que é a sua inteligibilidade intrínseca. Assim o conceito de verdade surge da referência do ser a um termo que é precisamente o intelecto. Isto é possível porque – na linha da antropologia aristotélica – a inteligência também é, a seu modo, transcendental: a alma é de certo modo, todas as coisas. Cf. Aristóteles, *De Anima*, livro III; 430 a1-430 a5, in *op. cit.*, p. 103.

[128] *ADG*, p. 122 [132].

[129] *Ibidem*, p. 111 [115].

[130] Cf. *PC,* p. 250 [138].

[131] Cf. *OILC*, p. 485.

[132] *Ibidem*, pp. 485-486.

Ou seja, na forma como se apresenta ao conhecimento. Embora não haja nenhum ser que o nosso pensamento não possa alcançar de alguma maneira, o que é facto é que, porque o nosso pensamento é humano, não há nenhum ser que possa ser esgotado por ele. Não se trata de uma oposição entre ser e conhecer, mas de uma relação de desproporção inerente à condição finita do homem em que a verdade apela para a experiência, que é também ela já penetrada de pensamento[133].

Neste contexto, ao contrário da concepção tradicional de verdade que significava a conformidade do entendimento com a realidade, o criacionismo afirma o pensamento como um processo dinâmico criativo em «assimptótico movimento para a verdade»[134], em que esta não é susceptível de ser identificada com a pura experiência (empirismo), nem é susceptível de ser reduzida aos trâmites de uma proposição (subjectivismo). O criacionismo considera que o pensamento se acerca do ser, mas de uma forma assimptótica (linha que em geometria se traça em função de um ponto, mas sem nunca tocar o ponto), isto é, aproxima-se do ser, mas sem nunca o atingir no sentido de que atingindo-o o pudesse revelar integralmente. Neste sentido, o pensamento não é dado por acabado, o mesmo é dizer, a verdade nunca é plenamente dada, resultado da *adequatio* do pensamento com o ser, mas é esse ponto para o qual o pensamento caminha permanentemente.

Para Leonardo «a filosofia é amor da verdade única, da verdade essencial»[135] e isso significa o pensar do originário, na consciência do movimento de libertação das ideias até ao ser supremo de perfeita inteligibilidade e na convicção de que o Universo não é ordenável sem a intervenção do espírito. Nesse sentido, o conhecimento não se reduz à mera representação de objectos dados à captação percepcional[136]. Sem deixar de identificar o absoluto ou ser com a ordem de verdade, o criacionismo, ao introduzir no ser a noção de excesso, justifica a incomensurabilidade do ser com o pensar, sendo precisamente esse excesso do ser sobre o pensar que proporciona a afirmação do absoluto como ideia de verdade em nós, a qual preside ao juízo teórico e prático[137]. Desta maneira, a categoria ontológica do excesso impede que o ser conhecido seja plenamente dado à consciência que o intelige e, como tal, o ser que aparece ou se revela não é o ser tal como ele é *em si*, embora nessa revelação se dê como um *em si*

---

[133] Cf. *RE*, p. 177 [231].
[134] *Ibidem*, p. 176 [230].
[135] *RHHS*, p. 50.
[136] Cf. *ibidem*, p. 51.
[137] Cf. *OILC*, p. 367.

e, por essa razão, se distinga do pensamento, o qual se diz formalmente relação ao ser. O Ser presentifica-se como Mistério ou Excesso, não se identificando absolutamente com o conhecimento.

O juízo da experiência pensante criacionista não esgota a revelação que expressa a dinâmica de transcendência do ser, como excesso na interioridade do pensamento e, por isso, não existe inteira conformidade ou plena *adequatio* entre a revelação do ser e a actividade judicativa que o intelige. Através da Ontologia do Espírito de Leonardo Coimbra podemos continuar a mergulhar no oceano insondável do mistério de ser que, ao mesmo tempo, se desvela e se oculta, não, de forma provisória, como um enigma ou problema que progressivamente pode ser resolvido pelo progresso científico, mas de forma definitivamente original, porque o ser é inesgotável na sua fonte de infinitas possibilidades. Nesta medida, o criacionismo não faz uma distinção entre pensar e conhecer, como fez Kant, porque a consciência conhece pensando e pensa conhecendo, ou seja, o valor cognitivo e ontológico da transcendência é algo que está implícito na expressão «criacionismo», o que significa que esse acto original da criação nunca se realizaria se o pensamento não se direccionasse para algo que infinitamente o transcende e que acompanha a própria intimidade do pensamento.

A noção de verdade kantiana limita-se a um acordo entre os juízos das formas e os conteúdos, remetendo para a teoria da imagem assimétrica, onde o sujeito se fecha no interior da sua consciência (subjectivismo). A noção de verdade do empirismo reduz-se à conhecida teoria do espelho ou da imagem simétrica, em que a consciência aparece como o espelho que reflecte as próprias coisas. O criacionismo de Leonardo Coimbra aponta como único critério de verdade o acordo entre as noções entre si e as novas noções vindas das mais longínquas profundidades do pensamento intuitivo, o qual se abeira do ser original misterioso, cuja presença é pressentida sem uma absoluta revelação, mas com efectivo e pleno fundamento da realidade plural. Nesta perspectiva, o pensamento é uma actividade dinâmica que tem no juízo a sua própria fonte criadora e não uma simples atitude ou acção conformadora entre sujeito e objecto, ou entre entendimento e realidade.

O pensamento é uma relação íntima entre a actividade judicativa racional e a actividade intuitiva e está enraizado no universo numa íntima convivência com a própria realidade. A consciência revive as relações que constituem a realidade, o pensamento recria as relações do real, meditando na interioridade do próprio ser. É esta relação ontológica, em que o ser se manifesta na sua exuberância e excesso, que funda toda a relação social e cognitiva, uma relação cujo fruto é a verdade e que apenas germina plenamente numa lógica de

afectividade poética da razão intuitiva e não numa lógica de dominação típica da razão discursiva das ciências positivas ou dos sistemas filosóficos cousificadores. Para Leonardo Coimbra a compreensão do ser é um labor mistérico intuitivo-racional, em que o pensamento por mais que esperançosamente evolua para o mistério da verdade, jamais esta se clarifica plenamente, porque o ser revela-se e ao mesmo tempo esconde-se[138]. Isto não significa que o criacionismo rejeite, em absoluto, os princípios que estão na base da teoria da *adequatio*, pelo contrário, a sua acção dialéctica intuitivo-racionalizante realiza precisamente essa unidade da realidade com o pensamento (*ideorrealismo*), mas isso não se trata de uma adequação da mente ao objecto (*adequatio rei et intellectus*), porque não pode haver plena conformidade intelectiva com o pólo de significações que constitui o objecto cognitivo[139].

A releitura que Leonardo faz do aristotelismo tomista a propósito da teoria da abstracção não abandona os postulados da dialéctica criacionista e, por isso, esta unidade da *certeza-realidade* e da *verdade* ou compatibilização entre a ciência e a metafísica – apresentada pela teoria integral do saber, que é expressa no conceito de *experiência-síntese*, ao longo da obra *Luta pela Imortalidade* – pressupõe o facto de Leonardo, em contraposição com Aristóteles, admitir universais formados pela inteligência a partir do mundo sensível: «Há universais de abstracção directa, de visão do ser pela inteligência nos dados da apresentação

---

138 Leonardo Coimbra refere-se à aproximação do conhecer ao ser como um enigma eternamente indecifrável: «Quantas vezes nos parece que a esperança mede a verdade! Quantas vezes também que a verdade mata a esperança. Enigma de lágrimas, eterno e indecifrável. Por mais que o envolva o coração, por mais que o acaricie a inteligência, jamais se entrega; jamais a esfinge se aclara ou revela.» («O Mistério», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 180.) Mas subjacente a esta afirmação está uma noção mais radical, que se pode compreender pela leitura global da sua obra: só o Mistério é eterno, o enigma é susceptível de decifração e, por isso, o jogo em que decorre o processo cognitivo na busca metafísica da última face do Ser, mais que um jogo enigmático, é um jogo mistérico, fundado no coração do Excesso em eterna criação inventiva.

139 Nesta perspectiva, a verdade do conhecimento resulta da interacção entre o sujeito e o objecto num movimento criador de novas significações que não esgotam o ser; e como refere Manuel Cândido Pimentel, a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra como teoria metafísica da experiência não se reduz a reflectir as articulações do ser e do saber, mas encerra um questionar que «[…] excede o plano da mera decomposição em elementos das nossas ligações com o mundo; excede a recomposição do mundo como objecto ideal para puro deleite especulativo; finalmente, excede a reconstrução do mundo, enquanto passagem do desconhecido ao conhecido, segundo o objectivo de nos devolver a paisagem ontológica na sua totalidade […] O discurso hipotético da metafísica representa, na filosofia, a vocação da própria filosofia para a superacção, para a consciência do excesso do ser sobre todas as significações dadas ou colhidas. É assim que a filosofia não se pode encontrar a ela mesma no espelho que reflicta as significações que qualquer tipo de consciência legisladora lhe pudesse dar, fixando inteiramente aí a tarefa de, pelas mesmas significações, atingir uma definição cabal do ser.» (*OILC*, p. 313.)

sensível, e há universais de combinação e artifício, cuja realidade só é garantida pela fecundidade das operações teóricas de que são os elementos»[140]. Na perspectiva do autor, a ciência usa uns e outros: no campo das percepções começa pela captação directa e termina com as referências experimentais[141]. Isto implica uma mudança no tradicional postulado da objectividade abrindo-o à interferência do sujeito: «O objectivo era o verificável, mas pode acontecer que o verificável consista em verificar a impossibilidade da experiência humana sem que a acção do experimentador modifique sem remédio o experimentado»[142].

O desejo de compatibilizar as exigências realistas dos universais de abstracção directa com as verdades científicas do indeterminismo, por parte de Leonardo, insistindo que é a experiência que deve modificar-se nos postulados, insere-se no reconhecimento epistemológico contemporâneo do aparecimento do paradigma da subjectividade nas teorias objectivas da ciência e resulta do próprio movimento do pensamento criacionista para quem a verdade é dialéctica e que terá como consequência ontológica a possibilidade de real convivência entre a realidade da matéria e a vida do pensamento, bem como a ligação do espírito com o corpo[143]. Porque como bem alerta a fenomenologia moderna, ao arrepio do construtivismo kantiano, não é possível reduzir o conhecimento a uma espontânea produção do espírito, nem reduzir o Universo ao puro dinamismo da ideia: «Toda a representação é representação de alguma cousa, e esse alguma cousa é real e não pensado, é uma imposição feita ao pensamento, é como um *fim* que *obriga* uma tendência»[144].

5.4. O *salto* do *lirismo metafísico*: a actividade pensante, no seu unitário labor afectivo, intelectivo, intuitivo e deliberativo, ascende à dimensão espiritual da realidade e reconhece a analógica relação de conaturalidade com o Mistério do Ser

No sentido de uma visão pluralista e hierárquica do real e no âmbito da posição geral de que o ser se apreende pelo *logos*, o criacionismo associa a noção

---

[140] *RHHS*, p. 121.

[141] Cf. *ibidem*, pp. 122-123.

[142] *Ibidem*, p. 118.

[143] O ideorrealismo criacionista propõe o acordo entre a matéria e o espírito: «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.» (*Ibidem*, p. 119.)

[144] *Ibidem*, p. 123.

de objectividade, no plano de ser da experiência científica, à procura de certezas, e no plano de ser da experiência metafísico-religiosa, à procura da verdade, excedendo, esta última, o acordo das imposições do pensamento colectivo e o domínio das conexões lógico-conceptuais positivas da razão analítica[145]. A verdade do Mistério, só o *lirismo metafísico* ou a *Revelação* poderão tentar explicar[146], e a *antevisão* da sociedade futura dos homens na vida espiritual do Além, só a arte religiosa poderá deixar um esboço[147], cabendo à moral inserir em toda a realidade as sementes dessa vida nova do espírito que a vida ideal do homem transporta[148]. No entanto, quer no plano das certezas científicas, quer no plano da verdade metafísica, o conhecimento do ser exige a liberdade do exercício judicativo, pelo que qualquer juízo singular não é senão um pequeno contributo no processo de conhecimento do ser e a unidade suprema do juízo metafísico dá o conhecimento da coexistência entre a dimensão física e a dimensão espiritual do real[149]. Assim, para o criacionismo leonardino é na experiência mediata do ser, através do acto de julgar do discurso lógico, que a anterioridade da experiência imediata pré-categorial e a posterioridade da experiência graciosa do Excesso do Mistério podem ser representados, enquanto tal[150]. Na perspectiva de Leonardo, as sensações de movimento e de quantidade do Espaço sem fim são a imediata presença da plenitude do Ser (sentimento do Infinito)[151], mas é na mediação do exercício judicativo que tal afirmação é feita. Implícito a todas as acções que se realizam e a todas as verdades que se atingem está o *acto* de julgar, que revela a verdade da dimensão espiritual da realidade[152].

No entanto, o Mistério do Ser absoluto, que se apresenta à experiência consciente como medida incondicionada da objectividade (*em-si* em que coincide o ser e o conhecer), não é passível de um conhecimento claro e distinto,

---

145 Cf. *RE*, p. 175 [228-229].

146 Cf. *ibidem*, p. 285 [376].

147 Cf. *ibidem*, p. 282 [373].

148 Cf. *ibidem*, p. 284 [375].

149 «E na unidade suprema do juízo o homem aprendeu a actividade, que, marcando-lhe as ligações com a matéria, lhe mostra também a dimensão espiritual por onde veio a ciência, onde palpita o ideal artístico e onde solidamente reside o poder do juízo e da acção moral; o homem e a natureza abraçaram-se e distinguiram-se: abraçaram-se na transitividade, distinguiram-se pela liberdade do juízo e pela libertação da memória, que são a dupla face da mesma realidade espiritual.» (*Ibidem*, p. 284 [375-376].)

150 Por isso, a sua obra não é apenas epistemológica nem apenas teológica, mas essencialmente metafísica, em que a teoria do conhecimento e a ontologia adquirem particular relevância na procura de explicação para a relação entre o Ser e os seres.

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

152 Cf. *RE*, p. 281 [371-372].

e como tal, em vez de apenas descrito com os predicados perfeitos e absolutos de Ser, Absoluto, Verdade, Espírito, Razão, Vontade teleológica, Omnipotência e Consciência de Si[153], aparece também caracterizado com os atributos de Amor, Valor, Liberdade, Irracionalidade, Incomensurabilidade, Inefável, Excesso e Mistério. Os primeiros, claros e distintos, permitem a análise racional e a definição, aparecendo, como diz Rudolf Otto, à religião racional como condições necessárias da fé, por contraposição com o puro sentimento[154]. Os segundos, embora sejam ainda noções de conhecimento, já encerram o reconhecimento do carácter inesgotável da essência da divindade, procurando salvaguardar aquilo que esta tem de trans-racional e sagrado, no sentido originário. Afirmando a unidade do processo em que a liberdade se serve da causalidade no estabelecimento das relações do Universo[155], Leonardo Coimbra descreve que o sistema de relações da natureza tende para a Unidade do *Incondicional originário*, cuja invocação exige a experiência *metafísico-religiosa* e as noções que já não são objecto de análise e definição, mas sim de meditação e contemplação.

A especulação acerca desta tendência unitária do sistema *Universo-Espírito* apenas pode ser feita, embora de forma inadequada, pela especulação metafísica última[156]. O trabalho científico não penetra a realidade até ao nível da causalidade dos condicionados no seu sentido integral[157]. A causalidade não se limita à causalidade mecânica, porque a ordenação do cosmos é de ordem espiritual: as noções de energia, vida e consciência excedem o mecanismo mecânico[158]. Embora a filosofia penetre na causalidade integral do real, no âmbito do processo de máximo progresso racionalizante, defronta-se com o limite do Excesso do próprio Ser em relação ao pensamento, representando-o com noção superior de Mistério infinito e transcendente[159]. Não é na razão pura que o Mistério se

---

[153] Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige,* cap. 1, n.º 1, in *Das Heilige: über das irrationale in der idee dês Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck'Scheverlagsbuchhanlung München, [ca. 1936], p. 1.

[154] Cf. *loc. cit.*

[155] Descrevendo que a causalidade, como todos os momentos do pensamento, é sintética, em relação às noções que ainda não afirmam, e analítica, em relação às noções posteriores, Leonardo acrescenta que: «A causalidade é superior ao número, ao espaço, ao tempo, etc., e inferior à liberdade.» (C, p. 347 [282].)

[156] Cf. *RE*, p. 240 [315-316].

[157] Cf. C, p. 346 [282].

[158] Cf. *ibidem*, p. 348 [283]. «Como explica o autor: «A causalidade, que fosse uma simples disposição dos fenómenos ao longo dum tempo em si (como forma ou como matéria) seria incapaz de organizar o mundo. Tal causalidade, sendo simples determinação mecânica, é sempre uma determinação exterior.» (*Ibidem*, p. 349 [283].)

[159] Cf. *PC*, p. 276 [186].

faz compreender, mas sim na *Experiência* que é a unidade da razão, sentimento e acção. Como recorda Joaquim de Sousa Teixeira, só de forma implícita no conhecimento explícito é possível conhecer o Incondicionado[160]. Este, não se apresenta como um objecto conceptualmente circunscrito e, por isso, a experiência que dele fazemos é atemática. O Ser Absoluto e Incondicionado resiste às tentativas de integral objectivação do pensamento conceptual científico e metafísico e, por isso, há uma profunda distinção entre a experiência concreta, mas atemática, do Absoluto, e a sua teorização inevitavelmente abstracta[161]. A positividade da filosofia criacionista apresenta a espiritual unidade social da matéria, da vida e da memória, e concebe uma metafísica que se refere a Deus como o acordo da relação entre o ideal e o real, em que o Universo físico é um acto da sua vontade criadora, um Deus que não pode ser inteiramente possuído pelas categorias humanas e que é definido poeticamente como «*caminho*, ascensão de glória, branca estrada de luz e amor»[162].

Nestes termos, o pensamento criacionista de Leonardo Coimbra – que no seu unitário labor afectivo, intelectivo, intuitivo e deliberativo, ascende à dimensão espiritual da realidade e à experiência misteriosa do ser – encerra um triplo movimento, que corresponde aos três níveis fundamentais da condição existencial do homem: a) a atemática e matinal experiência do ser (Alegria); b) a reflexiva e interrogativa análise do ser e do conhecer (Dor); c) a ascese estética, moral e religiosa que permite reconhecer o valor do Mistério originário da Criação em que toda a realidade está fundada como dádiva (Graça)[163]. Na sua radical solidariedade com a intuição que lhe permite o contacto imediato com o real em actividade de percepção sensível e inteligível, a inteligência é

---

[160] Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 689.

[161] Como explica Joaquim de Sousa Teixeira, Deus não se confunde com o objecto temático de qualquer experiência sensível ou racional. Não existe nenhuma experiência explícita de Deus. Por isso, Deus é trans-conceptual e, por isso, «o conceito transcendental de ser não representa Deus, nem com ele se confunde, mas indica-O. Mais que um conceito de Deus, o ser e os outros transcendentais que a ele "materialmente" se convertem são uma perspectiva para Deus.» (*Ibidem*, p. 690.)

[162] *RE*, p. 291 [384].

[163] O sabor primordial do dom da vida permanecerá oculto se a actividade intelectual não reconhecer a realidade do Excesso em que se fundamenta: «A vida é um dom; mas esse dom toma-se e, sem louvor, nem júbilo, como se fosse nosso e bem nosso, deixamo-lo ignorado, como fonte oculta, que não nos interesse, em frente da água canalizada, que nos vem ter a casa. // E esse dom primitivo só uma ascese artística o pode desvendar aos nossos olhos, como só uma ascese religiosa o pode revelar como dom, marcado ainda dos dedos da mão doadora.» (*HMD*, p. 209.)

definida por Leonardo Coimbra como *acto primeiro,* isto é, actividade de *contacto*, *preensão* e *assimilação*[164], que nos situa naquilo a que Manuel Barbosa da Costa Freitas denomina de unidade relacional originária entre o sujeito cognoscente e o objecto de conhecimento[165]. Por seu turno, a inteligência nos *actos segundos* implica, já não uma relação imediata com o real, em que pensamento e ser se encontram sinteticamente envolvidos em comunhão mistérica ou vivência pré-categorial na Alegria originária da *Unidade Maternal*[166], mas sim uma relação segunda ou mediata, em que se opera um exercício discursivo de racionalização, interpretação e integração dos conteúdos intuitivos assimilados, através de um percurso de experiencial intelecção sensível, científica, ética e metafísica, cujo labor noético judicativo ascende relacionalmente da precariedade sensório-perceptiva ao plano ideal das noções que irão exigir a relação última da experiência religiosa e do *lirismo metafísico*[167].

A dialéctica intuitivo-racional, através da *metanóia* da inteligência, alcança no salto do *lirismo metafísico*[168] o último voo, dando-se conta da inesgotabilidade e incomensurabilidade do mistério envolvente[169]. Neste nível da experiência emergem os sentimentos de reconhecimento, amor, liberdade, confiança e dependência: o sentimento de criaturas, de mendigos de Ser e o sentimento de um certo apagamento perante o poder soberano do Criador, que está para além da conceptualização do eu pensante. É o momento em que a razão dá o *salto* do discurso positivo e analítico para o poético e manifestativo e se reconhece na unidade mátria primigénia onde sempre esteve radicada[170]. No final deste percurso de autotranscendência, a razão dialéctica criacionista ascende à sua unidade integral e revela-se, ao mesmo tempo, como razão experimental e razão mistérica. Recorde-se que atribuímos à noção de razão mistérica a

---

164 Cf. *HMD*, p. 207.

165 Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O pensamento criacionista de Leonardo Coimbra, in *O Ser e os Seres*, Lisboa, 2007, p. 355.

166 *ADG*, p. 45 [10].

167 Na terceira parte deste estudo, daremos conta deste percurso da mediação cognitiva das diferentes experiências dialógicas do real em que, através de um exercício filosófico, o pensamento ascende ao absoluto, reconhecendo o limite fronteiriço entre o desejo irrestrito de conhecer das consciências e o acto irrestrito de saber da Consciência.

168 Leonardo socorre-se da metáfora do voo para ilustrar a última fase do percurso cognitivo: «[…] entre a corrida e o voo há a transição do salto.» (*LI*, p. 321 [136].)

169 Cf. *loc. cit*.

170 «Se a visão ginástica propõe uma metanóia da inteligência, uma conversão espiritual, é porque a razão salta do domínio da positividade do saber para o domínio onde o verbo do discurso se afunda no mistério para ressurgir poeticamente no mundo, falando a linguagem da revelação.» (*OILC*, p. 96.)

actividade de síntese intuitivo-racional e simbólico-racional que se funda na experiência atemática da insondável realidade transcendente do Mistério de Origem, a qual exerce o poder de arrebatar e comover as almas na Esperança da redenção, proporcionando aquilo que Rudolf Otto chama de quietude e profundo recolhimento[171], mesmo nos momentos de maior adversidade. Uma razão que evita, por um lado, o absurdo das imobilistas representações colectivas de carácter mágico e místico fundadas no Mito da Origem, e evita, por outro, o estéril formalismo substancialista e o redutor materialismo positivista dos sistemas panteístas e necessitaristas. Uma razão que na sua actividade criadora não omite nenhuma das dimensões da unidade integral do Ser e reconhece o seu carácter relacional e concreto. Porque, como salienta António Braz Teixeira, no labor sintético das plurais experiências do ser, a *razão criacionista* leonardina é, simultaneamente, *razão cósmica*, *razão dialéctica* e *razão experimental*, ou seja, 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[172]. Neste momento, o pensamento redescobre a relação substancial que sustenta os seres, no reconhecimento de que a criação do real pela linguagem não é mais que um conjunto de múltiplas possibilidades de procurar inteligir o que se dá na primitiva relação. Este regresso espiritual do pensamento à origem misteriosa do ser mediante um diálogo íntimo de meditação, que constitui a experiência ontológica criacionista, revela a intemporalidade do saber aí radicado e a visão que daí resulta é mais poético-simbólica que judicativa e mais mistérica que problemática[173].

O pensamento criacionista é entendido no âmbito da unitária e livre actividade da consciência que se pode renovar indefinidamente sem se diluir no todo, como tal, não se reduz ao pensamento que pensa, nem se reduz ao labor da *Razão experimental* – resultante do desenvolvimento cognitivo da humanidade, consubstanciado no acordo social do moderno desenvolvimento científico –, mas é também um sentimento e uma vontade[174]. O pensamento criacionista é uma actividade afectiva, intelectiva, intuitiva e deliberativa, que

---

171 Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige,* cap. 4.

172 Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in AA.VV., *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 252.

173 Manuel Cândido Pimentel refere-se à visão do lirismo metafísico nestes termos: «A visão que daí se segue é mais enigmática do que problemática, mais interrogativa e meditativa do que indagadora e positiva, menos conceptual e mais simbólica, poética e mística.» (*OILC*, p. 96.)

174 Cf. *C,* p. 212 [169].

proporciona uma teoria integral do ser, desde as conexões mais elementares da actividade física até às relações sociais mais complexas da dimensão espiritual e do mistério transcendente da sua Origem, constituindo-se em *Razão espiritualista*, que significa o esforço humano de ordem, harmonia e beleza[175]: «Pensar é criar, o pensamento é uma atitude, é uma vida comovida e total»[176]. A livre construção do real, operada pela inteligência criacionista no movimento unitário do conhecimento racional discursivo e da concepção intuitiva, em que o objecto não é independente do conhecimento, não nos reconduz ao idealismo absoluto de uma plena identidade entre a inteligência e o inteligido, porque o real criacionista é mais vasto do que o real conhecido e concebido e, nesse sentido, a actividade cognitiva não é mais que um trabalho de racionalização da experiência discursiva sobre os conteúdos da experiência intuitiva possível da realidade a conhecer[177], num movimento dinâmico, vivo e criador em activa reciprocidade[178], ou seja em concreta adaptação ao desenvolvimento dialéctico do seu próprio activo excesso:

> A razão criacionista é uma razão experimental, porque tem de adaptar-se a uma razão mais ampla e íntima, que é a sua própria dialéctica de excesso e acção, porque é liberdade real e criadora do conjunto às partes, de cada parcela para o todo. (…) A Razão criacionista ao mesmo tempo que é experimental e progressiva, porque inventa, é absoluta, porque se possui livre e completa no centralismo ideal do Ser.[179]

O real criacionista é fruto de uma inteligência cuja actividade dinâmica de conhecer se efectiva numa intuição que aumenta a sua capacidade de apreender a realidade envolvente[180], adaptando a sua actividade a diversos conteúdos

---

175 Cf. «O sentido da Guerra», in *OC*, vol. III, p. 34.

176 *PC*, p. 186 [25].

177 Apresentando a inteligência que concebe e conhece como actividade prévia aos seus produtos, Leonardo Coimbra explica que todo o processo de conhecimento se dá «[…] numa intuição apropriada às realidades a conhecer, intuição verificada num discurso contactando coextensivamente e em experiência viva o corpo da realidade.» (*HMD*, p. 207.)

178 Cf. *LI*, p. 279 [65].

179 «O imperialismo e o criacionismo», in *OC*, vol. II, p. 129. Para Leonardo Coimbra esta actividade criacionista resolve o Universo numa dinâmica não abstracta, mas de acordo múltiplo «[…] o desentranhamento metafísico de cada ser, que, através da multiplicidade, deseja a unidade, e a vai realizando no progresso da sua experimental razão ou sistema de relações integrais. O império é, em si, sobre tendências caóticas; na sociedade, sobre as tendências baixamente igualitárias da mediocridade apoucadora do infinito excesso, que de pensamento universal embebe as consciências esforçadas.» (*Loc. cit.*)

180 Cf. *OILC*, p. 93.

e diferentes experiências, pelo que, cada plano da realidade terá uma linguagem diferente de acordo com a experiência que lhe corresponde. Esta Unidade plural da Realidade, presente desde as conexões da existência mecânica até à vida criadora das formas e até à unidade moral das relações pessoais – que no entender de Leonardo Coimbra, consubstancia o destino comum dos seres – não é absolutamente quantificável nem qualificável, constituindo-se como um excesso sobre a própria totalidade dos seres e fenómenos. A *Razão criacionista* desvela uma Realidade, que é, por um lado, objectivável e mensurável e, por outro lado, infinita e inominada, uma Realidade que Leonardo apelida de dinâmico *Irracional*[181] criador da ordem e da própria razão que a enuncia e caracteriza. Neste sentido, a *Razão criacionista* participa de uma Realidade que não lhe sendo estranha, é infinitamente mais vasta, uma Realidade que Leonardo afirma ser a infinita e activa *Razão cósmica*, porque é «o Universo uma criadora Razão plural»[182].

Fundamentando o pensamento nas noções de *pluralidade do real* e de *dinamismo espiritual*, Leonardo Coimbra e seus discípulos estruturam uma consistente crítica à interpretação monista da realidade presente no positivismo da época, recusando o unitarismo científico e a aplicação de princípios universais de pensamento na pesquisa do real através da aplicação de uma mesma lógica para todas as regiões da realidade, porque, como diz Leonardo Coimbra, a *Razão criacionista* é uma *razão-síntese* social em dinamismo permanente de unificação dos plurais[183]. E tal como irá referir explicitamente Delfim Santos, a todo o monismo devemos contrapor a *polirealidade* no plano da existência a fim de «encontrar novos princípios de cada lógica particular em relação à região da polirealidade (que constitui o pluriverso) a estudar»[184]. Contra todas as posições monistas, Delfim Santos vai propor, à semelhança da teoria leonardina dos diversos níveis de experiência consciente, a tese pluralista das diversas regiões da realidade e das respectivas categorias interpretativas em que ciência, filosofia e teologia surgem de forma complementar para revelar a integralidade do ser, admitindo na dinâmica dialógica do exercício hermenêutico da *razão*

---

[181] «Irracional porque nenhuma quantidade a pode medir, nenhuma qualidade a pode esgotar.» (*ADG*, p. 152 [182].)

[182] *Loc. cit.*

[183] Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 171.

[184] Delfim Santos, carta n.º 47 de 29 de Janeiro de 1936, a José Marinho, in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 104.

analítica, *razão sintética* e *razão córdica*, a forma de aceder ao mistério da Origem e da dimensão permanente da realidade transcendental[185].

À semelhança da crítica criacionista ao unitarismo científico impulsionador do neo-materialismo positivista, Delfim Santos defende uma ontologia e gnosiologia pluralistas[186], propondo que as teorias explicativas do *evolucionismo natural* e do *criacionismo* não são antagónicas, mas correspondem a dimensões diferentes da realidade, porque as respostas dadas pela metodologia científica e pelo discurso lógico analítico[187] são diferentes das respostas oferecidas pelo pensamento filosófico sintético e pelo pensamento mistérico-poético religioso[188]. No entanto, Leonardo Coimbra defende que há uma certa unidade no progresso do conhecimento humano que exige uma correlação de fundamentação metodológica, a qual implica uma continuidade dialéctica entre as ciências, a filosofia e a religião. Como vimos no percurso estabelecido por Leonardo Coimbra acerca da história do pensamento, na sequência do desenvolvimento conceptual de uma Razão lógica que leva a certeza e a verdade para o acordo social de um plano histórico-crítico e analógico, numa atenta preocupação pelo contexto e pelo género literário das fontes, o século das Luzes vai apresentar um *logos* racional, despojado do revestimento simbólico da configuração mítica e mágica do real, para promover a mediação entre as esferas cindidas do mundo *numinoso* da graça (transcendente) e do mundo *fenoménico* da vida natural (imanente). Mas essa procura de recuperar o legítimo diálogo entre a fé revelada e a razão

---

185 Cf. «Da Filosofia», in OC., vol. II, pp. 298-299.

186 Cf. Delfim Santos, carta n.º 49 de 9 de Março de 1936, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 111.

187 Cf. *idem*, carta n.º 51 de 6 de Junho de 1936, a José Marinho, in *op. cit.*, p. 117.

188 Neste âmbito, como reconhece o próprio Delfim Santos, são também necessárias a teologia e a exegese bíblica para estabelecer uma ordem de sentido que resulte da inter-relação entre a experiência pessoal e a experiência eclesial da fé, a qual embora não possa abdicar da dimensão simbólica ritual para permitir o conhecimento das *palavras de vida eterna*, exige uma flexão para o santuário da consciência ou da interiorização espiritual, superando as manifestações místicas dos estéreis rituais míticos. Cf. Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in *op. cit.*, vol. I, p. 7. Também o exegeta Armindo Vaz se refere à complementaridade das diferentes ciências no estudo dos diferentes níveis de realidade. O cientista, trabalhando com o raciocínio lógico-dedutivo, investiga o mundo material de forma objectiva e determina as suas causas físicas e naturais, descrevendo e demonstrando, enquanto o crente, pela fé, adere a uma verdade revelada que fala do transcendente e da relação com o absoluto. Cf. Armindo Vaz, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (Coordenação), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 424-425.

crítica, *mystérion* e *logos*[189], acaba por, ao limite, instituir uma religião racional, que ao tentar a mediação, tende a anular a diferenciação, subtraindo ao real a sua dimensão misteriosa da Origem e o seu carácter simbólico.

O discurso metafísico acerca do Mistério, em Leonardo Coimbra, insere-se no originário movimento cristão de helenização e de dessacralização do mundo, que procura purificar a teologia dos resquícios da *Razão mística* presente na mitologia universal. Movimento esse já presente na versão grega dos Setenta, com a tradução do hebraico *dabar* (Palavra de Deus revelada que é conhecimento e força criadora), pelo complexo conceito de *Logos*, da tradição filosófica grega. Um conceito, que nos textos paulinos e no prólogo do Evangelho de João, irá significar o Verbo de Deus, consubstancial ao Pai, que encarnou e se fez homem, como mediador e revelador por excelência, permitindo a instauração de uma nova ordem que encerra a manifestação divina através de palavras humanas e desencadeia o plural trabalho exegético de infindável abertura ao insondável divino. É esta íntima conexão entre a filosofia e a teologia que irá permitir a Leonardo Coimbra adoptar a simbólica cristã na sua reflexão racional acerca da dialéctica da experiência religiosa. A exegese moderna protestante é uma das manifestações teológicas mais ilustrativas deste movimento de racionalização do sagrado e de implementação de uma outra ordem de acordo social, realizada em torno da *Razão histórico-crítica*. Uma razão que se vai servir dos instrumentos aplicados pela *Razão experimental*, de que nos fala Leonardo Coimbra, para conhecer de forma livre e activa o Universo físico[190]. No entanto, muitos destes pensadores racionalistas acabam por reduzir a *Razão mistérica* (que preserva o sentido dos *mistérios* sobrenaturais e o sentido do intuitivo excesso irracional, para dizer acerca do que não pode ser dito) à expressão mística do mito, concebendo-a assim como um obstáculo ao conhecimento e como uma fase infantil a superar.

O problema reside na redução da linguagem mistérica à dimensão de enigma. Se é verdade que o mito tem um carácter enigmático, pelo que o seu sentido verdadeiro deve ser desvelado pela filosofia e pelas ciências hermenêuticas, também é verdade que o Mistério, igualmente sujeito à exegese bíblica, não é susceptível de integral explicação racional lógico-analítica, porque nesse caso deixaria de o ser. O Mistério não é algo que possa ser absolutamente explicado, mas é a realidade em que se fundamentam todas as explicações: é no Mistério

---

189 Cf. Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas, *Dialéctica de la Secularización*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 12.

190 Cf. *ADG*, p. 159 [193].

que se realiza a própria reflexão filosófica e o reconhecimento da sua transcendência. Por isso, ao aplicarem o exercício de exegese sobre a linguagem poética, usada pela Revelação, pressupondo uma proporcionalidade absoluta entre o ser e o conhecer – à semelhança do proposto por Hegel –, este trabalho de exegese, como por exemplo o de Teixeira Rego[191], acaba por recusar a noção tradicional, também adoptada por Leonardo Coimbra, de que o Ser é incomensurável com a lógica e de que essa desproporcionalidade reclama uma razão analógica e poética. A irracionalidade de Deus deve-se, não a uma mística e obscura substância inacessível e intraduzível, oposta à razão, mas deve-se a um excesso de incomensurabilidade com as acções e pensamentos realizados[192]. O raciocínio lógico é apenas uma das formas simbólicas de traduzir o Ser[193]. Como refere Manuel Cândido Pimentel, a propósito da criação criacionista acerca das noções últimas do real, o Mistério divino constitui a experiência mais originária para que remete o pensamento do ser, a qual implica a experiência da Graça ou do Espírito, noções que significam a criadora essência invisível do divino, *dada* de forma gratuita ao homem e *presente* de forma insondável no mundo[194]. A realidade é plural e tem diferentes níveis de inteligibilidade, tal como reconhece o pensador português ao identificar diferentes tipos de Razão na evolução do pensamento humano e na actualização desse pensamento em cada época: recordamos que a razão criacionista é, ao mesmo tempo, experimental, lógica, científica, poético-mistérica, social, religiosa, espiritualista e cósmica.

Desta maneira e no âmbito da consideração das diferentes regiões do real (ontologia plural), embora sem nunca deixarem de considerar a diferenciada interacção entre a realidade do ser e a realidade do conhecer, numa relação dialéctica de convívio que se afasta da *adequatio* medieval, autores como Leonardo Coimbra e Delfim Santos apresentam um discurso metafísico que, não sendo absolutamente formal, retira a linguagem mítica pré-lógica da ordem do conhecimento do ser. Mas não, por considerarem que a realidade no seu todo seja necessariamente susceptível de total explicação e racionalização lógica[195]. Mas sim, no caso de Leonardo, por considerar que cabe ao *lirismo metafísico*

---

[191] Cf. Este autor comete o erro de interpretar os relatos bíblicos sem atender ao género literário e aos mitos da cultura da época. Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, p. 23.

[192] Cf. *C*, p. 367 [301].

[193] Cf. *OILC*, p. 497.

[194] Cf. *ibidem*, pp. 557-559.

[195] Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 286-287.

ou à *Revelação*, permitir aceder à irredutível dimensão espiritual do ser[196] e dar algumas respostas acerca da Vida da consciência nesse plano espiritual que todo o homem pode supor e encontrar no acto de julgar e que exige a abertura para o hipervolume espiritual do Mistério que tudo fundamenta[197]. As obras da actividade humana, em contacto com o Universo físico, são prontamente materializadas, mas permanentemente excedidas pelo espírito[198], não sendo possível traduzir inteiramente em dimensões físicas as implicações espirituais da Natureza:[199] toda matéria cósmica é imagem de uma realidade oculta que a dirige relacionalmente, isto é, uma realidade monádica[200]. Nesta medida, a razão que opera no *salto* do seu lirismo metafísico[201] – correspondente ao *salto* de natureza desconhecida e livre, entre o fundamento matricial originário do Mistério e a sua realidade existencial em exílio[202] – não é a *Razão mística* ou *mítica*, nem a *Razão formal abstracta*, nem a *Razão experimental*. A primeira, porque encerra um indiferenciado monismo entre a dimensão material e a dimensão espiritual. A segunda, porque encerra a radical dualidade das dimensões paralelas entre o plano material e as suas imagens mentais, fazendo do espírito um duplicado da matéria. A terceira, porque o seu percurso, embora conceba a acção recíproca da matéria e do espírito[203] e atenda à relação entre o absoluto da razão e o dinamismo progressivo da experiência – resolvendo o problema da natureza formal e estéril da certeza, pela construção das dimensões do Universo físico, biológico e consciente[204] – não pode, no entanto, ir mais

---

196 Cf. *RE*, p. 285 [378].

197 «Como será a Vida da consciência no *volume espiritual*, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor? // Mistério, mistério que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta. (*Ibidem*, p. 285 [376].)

198 Cf. *ibidem*, p. 229 [302.] «[…] a percepção e o juízo coincidem na espontaneidade dum mesmo acto, ou ainda, se fosse lícita uma imagem do espaço, a percepção e o juízo estão no ponto de contacto da dimensão espiritual com as dimensões físicas.» (*Ibidem*, p. 229 [301].)

199 Cf. *ibidem*, p. 242 [319.] «Eis a situação do homem: um ponto de ser espiritual e um Universo de realidade física, a vida espiritual actuando por pontos de ser e a vida física enchendo a existência com os volumes de suas dimensões.» (*Ibidem*, p. 243 [320].)

200 Cf. *C*, pp. 354-355 [290].

201 «É o momento do salto no vértice da montanha. Para a fluidez duma atmosfera que nos não segure? Para o nada? Para o todo?» (*RE*, p. 285 [377].)

202 O pensador catalão Eugenio Trías fala-nos de um *limite* na possibilidade de determinar a natureza da relação da causalidade fundamental entre a «existência» como efeito do seu «fundamento» ou matriz originária primordial, um salto cuja natureza se desconhece e a quem Schelling atribui o incógnito da liberdade divina, a livre vontade de Deus de «criar um mundo» por «decreto criador», ou por doação de existência. Cf. Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, p. 324.

203 Cf. *RE*, p. 285 [377].

204 Cf. *ibidem*, p. 281 [371].

além, senão indicar ao sujeito cognoscente a dimensão espiritual da realidade que está implícita a todo o seu trabalho e subjacente a todas as verdades que por ela foi atingindo.

A Unidade plural entre o Universo físico, biológico e moral, que se revela de forma solidariamente social, é um Mistério que só a metafísica poderá dar uma explicação. A *razão mistérica* do *lirismo metafísico* é o instrumento capaz de sinalizar o Mistério, sem o afastar para o absolutamente incognoscível e indizível ou sem o reduzir a um enigma que o progresso do conhecimento ilusoriamente possa absolutamente possuir e destruir. Mais que o sentido de segredo, inerente a tudo o que nos é estranho e inexplicável, o sentimento de espanto relacionado com o Mistério diz respeito ao significado de totalmente outro, isto é, o que está para além da ordem habitual das coisas[205]. A dialéctica criacionista configura a realidade como um Universo físico-espiritual que se constitui numa unidade de coexistência entre as correntes de matéria, vida e memória. Mas a consideração da sua coordenação vai exigir o último *salto* da dimensão espiritual para o *hipervolume* espiritual da transcendência divina que tudo sustenta e justifica[206]. Pela conceptual análise lógico-científica da *razão experimental*, o criacionismo deduz as relações de coordenação do *volume espiritual*; pelas construções últimas da síntese filosófica metafísica, o criacionismo põe o problema ético-religioso da relação entre o real e o ideal; mas só na interacção com a *razão mistérica*, através da linguagem emocional da imaginação poética, é possível pôr a noção ideal da fonte da vida, da beleza e do bem, que pertence já ao domínio do *hipervolume espiritual*[207]: «Deus é o acordo do real e do ideal, a garantia de que os contactos espirituais são revelação de um *hipervolume* espiritual de que o Universo físico é apenas um acto de vontade, solidificado em gesto, pronto a desaparecer em obediência à vontade que o desfaça»[208].

Pela noção de razão mistérica, pode-se identificar no criacionismo leonardino uma *paradoxal* ou *dialéctica* coexistência entre a necessidade da construção e patente clarificação lógico-racional do real, consolidada pelo empenho científico e técnico, e o reconhecimento do seu sentido oculto e misterioso, cuja silenciosa *presença* divina exige a abertura da razão ao outro de si mesma e ao Transcendente. Abertura realizada num criador e inventivo movimento de

---

[205] Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige,* cap. 4.
[206] Cf. *RE*, p. [383].
[207] Cf. «O mistério», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 182.
[208] *RE,* p. 290 [383].

autenticidade existencial, que invoca a transfiguração poética e apela para uma *visão* invocativa da Verdade, radicada num firmamento de dramática unidade entre a Revelação ou Apresentação e a representação[209]. É, pois, neste *salto* para o voo do *lirismo metafísico* que se dá a passagem da análise metafísica das correntes de evolução do volume físico-espiritual do Universo (matéria, vida e memória) para a consideração metafísica do *hipervolume espiritual* da realidade divina, que explica e gere essas tendências evolutivas[210]. O infinito do *hipervolume espiritual* é a Consciência divina, a Memória perfeita, que numa vida de puro amor e inesgotável fraternidade, sustenta todo o Universo[211]. Esta realidade do Infinito, que o nosso pensamento afirma e para a qual ascendemos com esforço e confiança, é a máxima realidade a que podemos aceder e constitui-se pela acção religiosa das mónadas na contemporânea relação com a eterna e divina Fonte moral[212]. De acordo com a sua obra *A Luta pela Imortalidade*, a visão ginástica que permite reconhecer a relação da Consciência-Deus com as consciências, em misteriosa Vida de saudosa coeternidade, torna-se possível no âmbito desta experiência-síntese metafísico-religiosa de desinteressada indagação e poética embebência amorosa. Uma sociedade cósmica ideal de mónadas livres que atingiram a altitude divina do puro amor e se relacionam em infinita actividade de bem[213].

Delfim Santos, sem deixar de reconhecer a referida impossibilidade de uma actual relação de identidade entre o conhecimento humano e o Universo[214] – irracionalidade gnosiológica que se deve a uma heterogeneidade radical entre os princípios do ser e os princípios do conhecer[215] – concebe que a realidade é passível de progressiva inteligibilidade e que cabe ao pensamento lógico do exercício filosófico a tarefa de identificar as suas diversas regiões e apresentar

---

[209] Cf. *ADG*, p. 82 [68].

[210] Cf. *RE*, p. 291 [383].

[211] Cf. *C*, p. 367 [301].

[212] Cf. *ibidem*, p. 366 [300-301].

[213] Cf. *ibidem*, pp. 372-373 [305-306].

[214] Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in *Obras Completas de Delfim Santos,* pp. 286--287. «Se o universo fosse estruturalmente racional – se os princípios do conhecimento fossem idênticos aos princípios do ser –, o homem seria capaz do conhecimento directo e imediato, isto é, de conhecimento absoluto da realidade que o cerca. Se o universo fosse ontologicamente irracional – como também se pretende –, o seu desconhecimento seria igualmente absoluto.» (*Loc. cit.*)

[215] Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in *op. cit.*, p. 316. Delfim Santos explica que todos os monismos e dualismos desrespeitam alguns lados da realidade e que só uma compreensão pluralista da mesma permite «[…] a possibilidade duma plena adequação dos princípios do conhecimento – *ratio cognoscendi* – aos princípios regulativos da estrutura do real – *ratio essendi*. A esta lógica categorial competirá a determinação das linhas estruturais de cada região da realidade.» (*Ibidem*, p. 252.)

os princípios adequados ao seu progressivo conhecimento. Não é diferente daquilo que faz Leonardo Coimbra quando pela razão dialéctica criacionista estabelece os diferentes níveis de experiência consciente e os diferentes planos ontológicos. Assim, Delfim Santos estabelece o respectivo processo judicativo e atribui ao pensamento mítico um sentido apenas pragmático[216] assente no saber *córdico*[217], o qual se refere ao plano trans-objectivo da realidade axiológica, que, por sua vez, se situa no âmbito da esfera de natureza social da região espiritual da realidade. Recusando a tendência do pensamento em se deter num dos momentos dialécticos – científico, ético, artístico, metafísico e religioso – e pretender a partir daí explicar toda a realidade (vício cousista), porque as noções da realidade são diversas e irredutíveis, a dialéctica categorial de Delfim Santos, ao diferenciar a realidade em matéria, vida, consciência e espírito[218], procura compreender as manifestações contrárias do real[219] e vai reconhecer, em termos antropológicos, na matéria a individualidade, na vida a indiferenciação, na consciência a força individualizadora[220] e na realidade superior do espírito a mais intensa forma de universalização, em que se revela a personalidade. Se as *ciências da natureza* podem explicar o homem como um ser orgânico e biológico, só as *ciências do espírito* o podem explicar como pessoa, não só a partir do poder unificador da filosofia e da sua categoria liberdade[221],

---

[216] Delfim Santos recusa ao mito uma função gnosiológica, atribuindo o progresso do conhecimento à actividade exclusiva do pensamento lógico analítico das ciências e sintético da filosofia: «[…] o verdadeiro e o falso só se aplicam ao pensamento lógico, como expressão de adequação com as realidades que pretendem exprimir. No pensamento mítico não pode haver tal interesse, o seu sentido é pragmático.» (*Idem*, carta n.º 194, de 30 de Maio de 1943, a Cabral de Moncada, in *op. cit.*, vol. IV, p. 345.)

[217] O pensador português refere-se ao livro de Mitologia de Kerényi como uma valorização do mito, associando-o ao plano axiológico da realidade: «[…] a importância do livro consiste em mostrar a importância do saber córdico sobre o lógico.» (*Idem*, carta n.º 239 de 3 de Novembro de 1949, a Teixeira de Pascoaes, in *op. cit.*, p. 395.)

[218] Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, pp. 267-269.

[219] Na sequência da filosofia de Leonardo Coimbra, também Delfim Santos, ao mesmo tempo que em termos gnosiológicos afirma o realismo em detrimento de um qualquer idealismo que recusa à partida, pretende também superar a polarização idealismo-realismo, procurando compreender na sua dialéctica categorial a totalidade plural do ser: «Todo o meu interesse, superando idealismo e realismo, consiste na compreensão dos contrários que o real manifesta, na determinação dos princípios duma lógica totalista e na determinação das categorias regionais.» (*Idem*, carta n.º 51 de 6 de Junho de 1936, a José Marinho, in *op. cit.* vol. IV, p. 119.)

[220] Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 253.

[221] Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 272. A este propósito acrescenta o autor que ao contrário da consciência o espírito objectivo é convivente, comunicável e transmissível e, embora não possa existir sem a primeira, não se pode reduzir a ela, como fez a psicanálise de Freud, pertencendo a si os valores literários, filosóficos, artísticos e religiosos. Cf. *ibidem*, pp. 256

mas também das categorias adequadas às outras esferas de natureza social, igualmente conformadoras da personalidade, como por exemplo o direito, a política, a moral, a religião e a arte[222].

Embora não realize uma reflexão sistematizada sobre o mistério divino do ser e sobre o discurso religioso testemunhante do sagrado, este reconhecimento de um saber do coração inerente à ordem amorosa da realidade – à semelhança da filosofia de Pascal[223] também assente na referida concepção plural da realidade – acaba por conceber a realidade como irredutível à análise gnosiológica do pensar, exigindo, por isso, outras vias de acesso, como aquelas que são postuladas pela ontologia, metafísica, axiologia e teologia. Mas este reconhecimento das diferentes regiões da realidade e da diversidade de ciências e saberes adequados à sua compreensão recusa, não só a necessidade da linguagem mítica na constituição da sua gnosiologia, como recusa a possibilidade de uma consideração acerca do mistério integral do Ser. Ao contrário daquilo que a tradição judaico-cristã foi reconhecendo e afirmando através do *mistério*, do *símbolo* e da *analogia* (partilhado pela filosofia de Leonardo Coimbra ao considerar o Irracional como uma excedência do ser ou superabundância da graça) e que, devemos recordar, não significa para o pensador criacionista a incognoscibilidade do ser, Delfim Santos vai referir-se a este Irracional no sentido negativo, como uma provisória incapacidade do pensamento, hipotecando, dessa maneira, uma ontologia do Mistério[224] que não contraponha saber científico e saber metafísico. De forma diferente, Leonardo Coimbra partilha com Santo Agostinho a noção de que o Mistério não o é, simplesmente por ser inacessível ao conhecimento relativo e limitado (limites da razão), mas por ser uma realidade incomensurável, tão semelhante e tão diferente, perante a

---

e 263. A vida do espírito significa instabilidade, enquanto para a consciência há necessidade de estabilidade como se comprova pela criação de hábitos. Cf. *idem*, carta n.º 129 de Dezembro de 1938, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, p. 254.

222 Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 258.

223 Na perspectiva de Delfim Santos também Pascal tem uma noção plural da realidade e do conhecimento, reconhecendo três ordens a considerar: «[…] a ordem das coisas, a ordem da razão e a ordem do amor. E esta última é também fonte de conhecimento, pois conhecemos a verdade não somente pela razão mas também pelo coração, a faculdade dos princípios, como Pascal lhe chama, opondo assim o conhecimento emocional ao conhecimento racional.» (*Idem*, «Humanismo em Pascal», in *op. cit.*, vol. II, p. 199.)

224 Numa atitude que não deixa de admitir a proporcionalidade entre o *ser* e o *pensar*, embora não absoluta, Leonardo Coimbra refere-se ao irracional em sentido ontológico e não apenas gnosiológico, definindo-o como a epifania do ser: «Na Graça sentimos o excessivo, o Irracional, que palpita nas formas e paira sobre as criações.» (*ADG*, p. 166 [205].)

experiência da qual recuamos com estupefacção[225]. Ao contrário de Leonardo Coimbra, Delfim Santos contrapõe ao *saber cientifico*, de carácter demonstrativo a absolutamente certo, o *saber filosófico*, de carácter aporético e hermenêutico, não explicativo e não solucionante[226]. Ao contrário de Leonardo Coimbra que legitima a dialéctica filosófica na continuidade da dialéctica científica, Delfim Santos estabelece uma cisão entre as duas áreas, caracterizando a ciência em oposição à filosofia, pelo facto de, fundamentando-se na experiência e centrando-se na atenção ao facto, crer na possibilidade de espelhar a estrutura do real, tudo explicando e verificando com rigorosa certeza. Esta tendência de opor a experiência à razão e as forças obscuras do inconsciente à pura clareza da razão, concebendo o irracional como o absurdo que está fora do âmbito da razão, é rejeitada por Leonardo que se irá servir do discurso poético e analógico para dizer o que não pode ser dito apenas por conceitos. Porque considera que não há pura experiência, pura sensação, puro sentimento, Leonardo Coimbra não deixa o irracional abandonado à arbitrariedade imaginativa do irracionalismo fantasioso e ao vago incerto do sentimento: a dialéctica criacionista procura a integração unitária das experiências plurais, como se comprova pela preocupação em conciliar a exigência dos princípios lógicos da razão com a fecundidade analógico-poética da experiência intuitiva e imaginativa. Por isso, acusa as míticas configurações totémicas e animistas do real de serem fruto do «*cousismo* poético da representação metafórica»[227], advertindo que *o pensamento criacionista* não é uma vaga imaginação poética, realizando o seu percurso dialéctico com os necessários instrumentos epistemológicos e filosóficos que a actividade pensante convoca pela delimitação dos diferentes níveis da actividade de ser. Pela dialéctica científica e filosófica da razão experimental, atinge-se a certeza e a verdade, pelo lirismo metafísico da razão poético-mistérica revela-se o íntimo respirar do Mistério vivido, que está aquém (*Alegria*) e além (*Graça*) das antinomias e aporias lógicas (*Dor*)[228].

De maneira diferente, ao reduzirem o carácter oculto e irracional do real ao plano gnosiológico e ao reduzirem o plano inominado do mistério a enigma, filósofos, como os portugueses Delfim Santos e Teixeira Rego, ou a título ilustrativo, o teólogo protestante alemão Rudolf Bultmann, tendem a confiar apenas à razão

---

[225] Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, livro XI, IX, 11; Cf. C, p. 367 [301].

[226] Delfim Santos, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 239.

[227] Cf. C, p. 356 [291].

[228] Cf. José Gama, «Filosofia e poesia no pensamento de Leonardo Coimbra», in José Gama, *Cultura e Filosofia, Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 204.

lógica absoluta e ao método analítico, próprio das ciências positivas, o exercício filosófico-teológico, remetendo para o silêncio da fé e do indizível Absoluto aquilo que não pode ser compreendido (cisão entre fé e razão, *numinoso* e fenómenos). A noção de pensamento criacionista, que se constitui no reconhecimento de uma intuição inesgotável sobre a qual labora o raciocínio[229] em busca do *coração da Realidade*, encerra um anticousismo, um pluralismo social e um princípio de conservação e evolução saudosa da memória, que Leonardo Coimbra compara com a espiritualidade do pensamento poético português, revelador das relações misteriosas do Ser[230]. Mas ao arrepio de uma gnosiologia pluralista em que *mystérion* e *logos*, ciência, filosofia e religião, podem surgir em complementaridade para revelar o Ser – como acontece com o *criacionismo dialéctico* de Leonardo Coimbra que, embora recusando o labor mítico da razão, desenvolve através do seu lirismo metafísico a ascensão ao plano da dimensão espiritual e a invocação da Presença divina na evolução espiritual do Universo –, o monismo gnosiológico de Teixeira Rego define a linguagem mistérico-poética da Revelação bíblica como um modo de representação ultrapassado, por considerar que reduz a transcendente e inominada realidade divina à imanência do espaço mundano e à temporalidade da vida dos homens. Podemos considerar que esta observação é legítima para o cousismo da linguagem mítica do texto bíblico, mas a Bíblia não se reduz a essa linguagem e, no essencial, afasta-se dela, procurando situar a relação do homem com o divino na transcendência do Mistério.

Cremos que o erro destas posições está no facto de encerrarem uma ausência de distinção entre a *razão mítica* – que, de facto, desconhece os pressupostos da razão científica e da razão conceptual filosófica – e a *razão mistérica*, que, pelo contrário, está na génese dessa mesma razão científica e do desenvolvimento filosófico ocidental, por postular a autonomia do mundo e das suas leis naturais (causas segundas) em relação à realidade transcendente do Criador. Este facto, ao limite, leva à necessidade de justificar os discursos mítico e mistérico, da ordem do maravilhoso e do simbólico, com explicações científicas, da ordem do experimental e observável. É o que acontece com Teixeira Rego, por exemplo, na sua explicação do relato do pecado original[231] e na comparação entre os mitos do «menino Deus»[232]. Ao criticar a linguagem mítica por reduzir o real a um só plano de compreensão, atribuindo a realidades naturais causas

---

229 Cf. C, p. 86 [64].

230 Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in OC, vol. III, p. 217.

231 Cf. Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 23.

232 Cf. *ibidem*, pp. 197-203.

sobrenaturais, este autor cai no mesmo erro monista das teses que critica. Pelo equívoco de colocar no mesmo plano de análise, ordens distintas de realidade, procura atribuir a queda do pecado original, tal como é relatada pelo texto do Génesis, à mudança do regime alimentar do homem, concebendo-a como um facto histórico. A introdução do uso da carne teria dado origem a uma variação profunda dos costumes e a uma revolução somática e mental, que ao quebrar a natureza frugívora do homem, teve como consequência a desarmonia com os outros homens e com a natureza[233]. Nesta interpretação não são considerados os diferentes géneros literários do texto bíblico e o recurso deste ao simbólico e maravilhoso para falar do plano divino para a Criação. Em oposição a esta tese, devemos sublinhar que só é legítima uma exegese que reconheça as linguagens míticas e mistéricas para revelar a sua dimensão simbólica e não para as reduzir a uma explicação lógica: mas este trabalho pressupõe uma concepção plural da realidade. A linguagem simbólica, usada pela imaginação poética, remete para a relação primeira do pensar com o Ser, num perfeito equilíbrio entre a sensibilidade e a representação especulativa, que tem na acção ou esforço criativo o ponto de encontro[234]. O *lirismo metafísico* de Leonardo Coimbra não é mais que essa fecunda unidade entre a razão filosófica e a imaginação poética no abismo incomensurável que está para além do nível último da positividade da ascensão dialéctica científica e filosófica:

> A filosofia, sem imaginação, procura-se, perde-se em abstractos sistemas de lógica, sossega-se no burguesismo positivista, e, volvidos novos olhos sobre a poesia, retoma imaginação; sorri, medita e canta.[235]

Para Leonardo Coimbra, é o próprio acto de interrogação e questionamento que revela a existência de algo que precede o acto judicativo do pensamento, algo de não reflexivo, que enigmaticamente e mistericamente se manifesta na manhã da existência como participação da eterna manhã Originante e Criadora e que na dinâmica desse duplo movimento antecede e fundamenta a própria actividade pensante[236]. A atitude *ideorrealista* do criacionismo leonardino

---

[233] Cf. *ibidem*, pp. 23-28.

[234] Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in OC, vol. III, pp. 217-218. Como exemplo deste equilíbrio entre a filosofia e a poesia, Leonardo Coimbra destaca o nome de Teixeira de Pascoaes: «Em Pascoaes há acção e contemplação e uma especial sensibilidade representativa.» (*Ibidem*, p. 219.)

[235] *Ibidem*, p. 218.

[236] Na perspectiva do reconhecimento de uma dupla alegria que advém da intuição espiritual e que antecede a reflexão e remete para uma realidade antepredicativa que só o lirismo metafísico da visão ginástica pode dizer, Manuel Cândido Pimentel afirma que «O criacionismo observa que

significa o acolhimento gratuito na experiência perceptiva de um real que tem inscrito nas estruturas da fenomenalidade os princípios universais e os valores transcendentais do espírito, pelo que a realidade do cogito imerso no mundo através das significações dos actos de viver, pensar e agir, encerra uma ligação íntima da existência com uma Presença mistérica do Absoluto[237] que se traduz numa relação profunda de conaturalidade da inteligência com o ser ou do homem com Deus[238]. Esta noção de relação cúmplice entre a reflexão lógica e a meditação poética, entre o esforço arrogante do raciocínio e o acolhimento humilde da oração, está descrita pelo autor na obra *A Razão experimental*, quando justifica que as almas se preparam para o voo misterioso da Morte, que é o glorioso destino da Maior Vida, pela presença da luz espiritual que permite uma nova visão da realidade[239].

Esta ligação íntima, que a actividade cognitiva criacionista pressente, reconhece a relação diferenciada e participativa dos seres com o ser primeiro ou Acto criador, recusando as perspectivas imanentes do naturalismo necessitarista de Antero de Quental ou da dialéctica determinista e abstracta de Hegel[240]. Assim, em termos gnosiológico-ontológicos, Leonardo partilha, de certa maneira, a posição de S. Tomás de Aquino, para quem, só em Deus, puro Ser, há uma absoluta identidade, ou seja, um conhecer que é um «Pensar-Se», um saber que não admite pergunta. Dito ainda de outra maneira, só em Deus há identidade absoluta do ente com o seu ser (verdadeira autopossessão de ser). Daí a sua necessidade de recorrer às noções de analogia e de participação, com os respectivos transcendentais, como fontes de inteligibilidade e de ser, no reconhecimento de que as verdades, as belezas e os bens, participam da Verdade, do Belo e do Bem, as quais, em Cristo, Deus incarnado, deixam

---

o ser, no plano judicativo – o qual, como sabemos, não é o da primeva alegria –, se encontra na síntese, intuído e pensado no recurso transitivo do acto que o pensa. O fenómeno cognoscitivo, não obstante admita o distanciamento entre quem pensa e o que pensa, envolve a agilidade do intuir e a relação judicante que torna pensável o que é intuído. A noção de inteligência é, por isso, compreensiva, porque integradora da intuição e da razão.» (*OILC*, p. 604.)

[237] Cf. *ibidem*, pp. 315-316. «[…] que se manifesta: na percepção sensível, imediata, candente e exuberante da alegria; na negatividade fragmentária e ensimesmada da dor; na forma suprema da percepção inteligível da graça.» (*Ibidem*, p. 316.)

[238] Recusando qualquer tipo de ontologismo, Leonardo refere-se à relação entre o homem e Deus, fundamento de toda a realidade, nos seguintes termos: «[…] 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.» (*RHHS*, p. 52.)

[239] Cf. *RE*, pp. 296-297 [390-391].

[240] Cf. *RHHS*, p. 60.

de ser ideais abstractos[241]. Ao longo de toda a obra de Leonardo está sempre presente a noção tradicional da relação analógica entre o Ser e os seres e a síntese intuitivo-racional: uma vez que não somos espíritos puros, mas seres finitos e contingentes, a intuição do mistério divino da Origem só é possível por analogia, a qual se situa no plano a que J. Maritain chama de intuição estética existencial[242] e que Leonardo, como vimos anteriormente, chama de «contacto na penumbra» ou «conhecimento de conaturalidade»[243]. A razão poética criacionista eterniza o instante e apreende a direcção emotiva das almas para a unidade amorosa e originária da eterna Memória divina, não se cousando na dor da alteridade das memórias, mas recriando-se na Fonte de gloriosa comunhão a que as memórias pessoais estão destinadas. Assim, em termos sociais, a poesia tem a função de assegurar o humanismo espiritual que o positivismo tende a destruir[244].

A intuição estética existencial é a visão aconceitual, em que o artista apreende a realidade, numa empatia ou num acto de presença mútua. A raiz última desse conhecimento por conaturalidade reside no facto de o homem – ser composto de espírito e matéria, colocado no centro da ordem material e espiritual – poder experimentar, vivencialmente, as analogias ou correspondências entre os seres do Universo. É nessa apreensão intuitiva de semelhança ou de conaturalidade com a realidade harmoniosa do cosmos, inexpressável em termos lógico-analíticos, que alguém pode possuir um sentimento semelhante a um sereno pôr-do-Sol ou a uma luminosa paisagem de neve. Isso acontece porque temos maneiras de ser idênticas e porque há um modo analógico de os existentes se realizarem. Tais parecenças experimentam-se, mas não se traduzem por proposições lógicas. Essa experiência

---

241 Cf. C, p. 368 [302].

242 Cf. J. Mendes, «Intuição», in *LOGOS,* vol. II, pp. 1484-1485.

243 S. Tomás explicou que o nosso conhecimento do fundamento eterno resulta de termos dentro de nós uma luz intelectual que é uma participação criada da luz eterna e incriada. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I, q. 84, art. 5. Embora o ser seja naturalmente conhecido, embora os nossos intelectos sejam participações criadas da luz incriada, ainda assim, não existe um argumento ontológico válido para provar a existência de Deus. Cf. *ibidem*, I, q.2, art.1. Na perspectiva de autores como Lonergan, prévia à concepção e ao juízo, está a orientação dinâmica da consciência inteligente e racional com o seu objectivo irrestrito. Esta orientação é a capacidade humana de suscitar perguntas e, por isso, de gerar conhecimento. Há uma centelha do divino imanente ao ser humano. Sendo semelhante a Deus, é no entanto, um conhecimento, não em acto mas em potência pura. Assim, como é a raiz comum da apreensão inteligente e do juízo racional, é também a raiz da relação ou proporção entre a essência concebida e a existência afirmada. Assim como o seu objecto é irrestrito, assim também se refere, não só às componentes singulares da essência e da existência, mas também ao universo, à totalidade, ao infinito. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 395.

244 Cf. «Regresso ao Paraíso – Prefácio para a segunda edição», *in* OC, vol. V, tomo I, pp. 109-111.

privilegiada da iluminação ou íntima inspiração, análoga à experiência mística religiosa, realiza-se na pura subjectividade do artista, para além e aquém das faculdades cognitivas e volitivas, naquilo que podemos chamar de inconsciente vital do espírito na fonte e origem comum dos poderes da alma[245]. No entanto, porque a nossa existência exige inteligibilidade, a experiência estética em geral e a poética em concreto, cujo conhecimento consiste no acordo da intuição metafísica com a emoção e a representação[246], não deixará de utilizar palavras e conceitos, mas que combinados metaforicamente com ritmos, símbolos, figuras encantatórias, se transcendem a si mesmos, desvelando o sentido espiritual que está por detrás da realidade material[247] e insinuando a abertura para a Origem divina em que tudo radica. Pelo símbolo que diz a semelhança na maneira de ser, que é intraduzível em definições abstractas, podemos conhecer Deus como o desconhecido. Ao poeta cabe a tarefa de apreender a verdadeira realidade da finitude e da infinitude, que se constitui, não no imobilismo do pensado, mas no dinamismo criador da intimidade pensante, que Leonardo define como *«a suprema e irredutível analogia»*[248].

A analogia, descrita pelo pensador português como o mais profundo processo do conhecimento[249], permite introduzir o conceito divino dentro destas estruturas do conhecimento sem dar origem a um panteísmo (univocidade absoluta), ao mesmo tempo que evita o ateísmo (equivocidade absoluta). A analogia tenta explicar reflexivamente essa ideia de imagem e semelhança, criando uma noção que é comum ao homem e a Deus, isto é, a noção de ser. Através do ser finito podemos ascender ao ser absoluto, mesmo que de forma inadequada, mas se não houvesse alguma semelhança entre nós e Deus, seria impossível falar do seu Mistério e não seria possível o seu conhecimento assimptótico. A liberdade metafísica e social, que o pensamento filosófico-poético evidencia, é assimptótica da liberdade ideal da realidade espiritual na origem do nascimento e primordial visão em Deus[250]. Usando a linguagem kantiana, podemos dizer que o discurso analógico de Leonardo Coimbra permite afirmar que não estamos assim tão longe do númeno que o não possamos atingir pelo fenómeno. Usando a linguagem criacionista, que recusa a separação kantiana

---

245 Cf. Peter Stilwell, *A condição humana em Ruy Cinatti,* Lisboa, Editorial Presença, 1995, p. 157.

246 Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *OC*, vol. III, p. 217.

247 «Na poesia é a palavra humana que dá o fogo à inércia das cousas, é o sentimento, o psiquismo, que empresta ao silêncio da matéria uma janela por onde o seu interior espreite.» (*ADG*, p. 85 [73].)

248 *M*, p. 83 [45].

249 Cf. *ibidem*, p. 82 [42].

250 Cf. *RE*, p. 35 [39].

da forma e da matéria, podemos dizer que o pensamento humano não está assim tão longe do pensamento cósmico que nunca possa atingir o coração do Ser[251]. De acordo com o discurso analógico da metafísica tradicional de origem escolástica, a realidade, inteleccionada por nós, é um ente enquanto possui o ser ou participa dele segundo a medida da sua essência[252]. Toda a realidade finita dos seres criados é uma participação no acto puro do ser divino. Assim como o ser de Deus determina, necessariamente, toda a essência, de forma que nem o próprio Deus pode mudá-la, ao contrário, a existência de todas as coisas depende da livre vontade divina no acto gratuito da permanente criação.

No entanto, por considerar que o ser não pode ser apreendido por definições abstractas, Leonardo tende a substituir as categorias aristotélico-escolásticas por planos ontológicos[253], no reconhecimento de que, sendo o ser o que há de mais íntimo no *cogito*, a inteligência não pode defini-lo como se estivesse de fora a classificar cientificamente esse mesmo ser: a realidade não é uma cópia feita pelo conhecimento humano de algo completo e absolutamente exterior à actividade pensante, mas a relação de convívio entre o pensar e o ser[254]. A esta interacção entre o homem e o Universo, provocada pela interrogação e pelo desejo de saber, Leonardo chama de experiência: nela se fundamentam todas as formas de actividade cognoscitiva, estética e ética[255]. A noção de ser é a orientação da consciência inteligente e racional para um objectivo irrestrito: penetra e transcende o conteúdo de toda a definição. Quando pensamos, concebemos, consideramos, supomos ou definimos, fazemo-lo em referência ao ser, fora do qual não há nada. Por isso, a inteligibilidade não pode deixar de estar presente em qualquer dimensão da actividade humana, apesar de não lhe ser acessível em termos absolutos, porque o acto irrestrito de compreensão só ao ser espiritual de Deus pertence[256]. Por isso, não é absurdo, que pela ousada

---

[251] Cf. *PC*, p. 217 [78].

[252] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I, q. 1, art. III e IV, 4-5.

[253] Através dos planos fica salvaguardado o princípio da hierarquia do ser, «[…] dum ser não distribuído, esparso ou perdido em seres; mas do ser hierarquicamente participado e analogicamente conhecido – da cada plano contingente para cada outro plano de contingência até ao Ser infinito como termo da relação: apoio de todas as dependências, substância em si e não diminuída, mas criadora, por exuberância, de todos os participantes.» (*RHHS*, p. 57.)

[254] Cf. *M*, p. 89 [55].

[255] Cf. «A educação religiosa», in *OC*, vol. III, p. 207.

[256] A este respeito Bernard Lonergan descreve diferentes registos de inteligibilidade. A inteligibilidade ou é material ou é espiritual ou é abstracta: é material nos objectos da física, química, biologia e psicologia sensível; é espiritual quando é idêntica ao acto de compreensão; é abstracta nos conceitos das unidades, das leis, das frequências ideais, operadores genéticos, tensões dialécticas. A única possibilidade de uma inteligibilidade completa radica na inteligibilidade espiritual

liberdade da linguagem analógica, o pensamento poético diga que o Universo físico é cheio de graça do divino excesso, pelo que, até no mundo mecânico, há uma centelha da memória moral que conserva e cria o Universo[257].

A abertura do criacionismo a esta Presença do ser divino desenvolve-se num itinerário que percorre as experiências sensível, científica, estética, ética, metafísica e religiosa através de um método dialéctico de pensamento em que a actividade racional e a intuitiva se abraçam num acordo que permite evitar as formulações gnosiológicas, por um lado, conceptualistas e abstractivas e, por outro lado, empiristas, materialistas ou positivistas, promovendo um conhecimento que é animado pela visão amorosa do Mistério, origem e fim do percurso de autotranscendência das consciências. Na certeza de que o real não se deixa fixar em fórmulas e conceitos, as incursões que o conhecimento faz no ser através da imaginação são símbolos da dinâmica relação originária e misteriosa dos seres com o ser supremo[258].

O criacionismo humildemente reconhece que a construção da realidade não é definitiva, porque o mistério do ser que a constitui é um excesso infinito não passível de completa objectivação e, por isso, recusa a separação radical entre o saber positivo e crítico e o saber metafísico e contemplativo, considerando-os como momentos de uma experiência ontológica relacional integral. Recusando a possibilidade de qualquer ontologia pura, susceptível de conceptualização lógico-dialéctica através de uma razão totalitária, como a de Hegel; recusando a abordagem do ser em termos de dicotomia entre sujeito e objecto, porque a relação do ser com os seres é absolutamente outra, não passível de absoluta objectivação; Leonardo Coimbra opta por uma Ontologia do espírito, que em vez de procurar explicar e descrever, de forma exaustiva e completa, o que é o ser, aplica-lhe as noções de mistério e de irracional, apresentando-se a função noética da compreensão como um experienciar poético e meditativo[259]. O poeta, como todo o artista, é aquele que inicia o caminho para a Beleza Pura da Unidade cósmica, que transcende o cosmos físico e que Leonardo,

---

que não pode indagar porque compreende tudo acerca de tudo. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, pp. 696-697.

257 Cf. *M*, p. 122 [108-109].

258 «A imaginação permite ir nesse impulso, no sentido da torrente, para os lados da origem, e pressentir, no estremecimento amoroso, a longínqua analogia que explique a atracção dos corpos, a unidade da Vida, a centralização dos mundos.» (*ADG*, p. 63 [38].)

259 Justifica Manuel Cândido Pimentel: «De aí uma ontologia cujo discurso, mais que encarar a função explicativa e descritiva, sintoniza com a abertura originária da existência humana lançada na imediatidade do ser que a envolve e de que não alcança afastamento possível.» (*OILC*, pp. 317-318.)

pela percepção espiritual da fé e do amor, descreve como sendo o coração de Deus revelado, que é Cristo, belo e sublime, animando a carne e a matéria[260].

Concebendo o exercício filosófico como uma teoria crítica da experiência que resulta do acto livre do pensamento[261], Leonardo Coimbra procura a libertação dos preconceitos do juízo e da tendência do pensar para o *cousismo*, que acusa de transformar os conceitos em *cousas* e de produzir representações antidialécticas do pensamento e da vida, fundamentando-se, assim, na teoria criacionista do *cogito* que rejeita a redução do pensamento ao conjunto das funções cerebrais ou psíquicas. O conhecimento não resulta da imposição de fórmulas, dogmas e valores subjectivos por parte da consciência, mas de uma relação dialéctica entre o pensamento e o ser, enquanto realidades dinâmicas e livres. Para o filósofo português o ser influi na ordem dinâmica do conhecimento e excede-a, pelo que a actividade cognitiva só se exerce à luz das suas fulgurações constantes e inextinguíveis, num movimento cúmplice e solidário em que o Infinito se revela como Mistério que não pode ser plenamente desvelado. A indagação ontológica de Leonardo dirige-se para o mistério do ser: *o coração da vida* e o centro de onde o Ser floresce e onde se encobre. Realidade plena de significação, possibilitando que a eventual resistência do ser ao pensamento não dê origem à angústia e desespero do pessimismo e cepticismo niilista.

Mas só a linguagem poética da razão mistérica tem a capacidade de dizer o indizível, de atingir o coração misterioso do ser, ajudando a razão lógico-analítica a penetrar nas regiões que o seu conhecimento não alcança absolutamente. Mais que uma dicotomia e uma complementaridade entre a *razão* e *poesia*, como realidades com tarefas distintas no plano dialéctico criacionista[262], julgamos ser mais correcto falar de diferentes níveis de Razão ou de diferentes níveis de experiência pensante: o nível do lirismo metafísico não deixa de ser racional, embora seja uma razão analógico-simbólica e poético-mistérica que excede os limites da razão experimental e procura traduzir o Mistério do Ser. Toda a experiência humana

---

260 Cf. «Cristo como ideal de beleza», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 363.

261 Cf. *RE*, p. 24 [25]. «O acto livre é então a harmonia da vida interior, concorrendo una e indecomponível, vibrando desde o cume faiscante da Ideia até às profundezas misteriosas do sentimento, acordando a inteligência que decifra os gestos do cosmos com o coração que os interpreta e ilumina!» («O pensamento e a Liberdade», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 127.)

262 Complementaridade referida por José Gama (cf. José Gama, «Filosofia e poesia no pensamento de Leonardo Coimbra», in *op. cit.* p. 375) e Manuel Cândido Pimentel, descrevendo este último que, através do lirismo metafísico, Leonardo Coimbra «converge para o ponto em que o pensamento se transmuta em meditação, em alegria pura de pensar o ser, passo que exige uma linguagem diferente da conceptual, uma nova assímptota que adeqúe o horizonte desta experiência ao pensamento que a percorre.» (*OILC*, p. 50.)

é racional e toda a razão humana é experiencial ou *experimental*, na definição leonardina, embora se possa verificar que historicamente houve a tendência de afastar estas duas dimensões da mesma realidade. Até mesmo a *Revelação*, que Leonardo coloca como instrumento paralelo ao *lirismo metafísico* para traduzir a espessura mistérica do *hipervolume espiritual*, não pode deixar de encerrar um carácter racional: não se trata de um ditado de Deus ao homem, mas da manifestação de uma experiência de íntimo diálogo do homem com Deus por mediação da Graça, na integralidade da sua humana realidade sensível, emocional, intelectiva, intuitiva, racional e responsável. A poesia é a linguagem que traduz esta imortal integralidade, comunicando, não apenas o carácter lógico do pensamento e o carácter moral da acção, mas também dando voz ao carácter intuitivo e analógico e ao carácter sensível e afectivo em que, muitas vezes, o que impera não é a exuberância do raciocínio demonstrativo, mas a contenção do silêncio na sensível reclamação pelo eterno e pela imortalidade[263].

É este o sentido do recurso ao *lirismo metafísico* como a linguagem mais adequada para dizer a experiência do Mistério, horizonte em que a razão se une à emoção, através do discurso mistérico-poético, e horizonte em que a filosofia se une à religião. Assim, sem abandonar a inteligibilidade da razão lógica e analítica, Leonardo desloca-se para um pensamento, ao qual adere o sentido do ver espiritual da razão mistérica, como revela a estrutura textual e conceptual da obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, reconhecendo que a alegria que percorre a ascensão da vivência pré-categorial do ser até à sua máxima intelecção metafísica, encerra uma profunda experiência poética alimentada pela intuição da Graça[264]. A sensibilidade e o sentimento, desenhados no discurso poético da razão mistérica, traduzem situações vitais e experiências espirituais da existência humana, que o raciocínio abstracto não alcança. Não se trata apenas da faculdade da sensibilidade poética, tal como ela é descrita por Teixeira de Pascoaes, no sentido de ser a faculdade que em primeiro lugar entra em contacto com a realidade e a conhece *em primeira mão* – constituindo-se como o pórtico obrigatório de entrada da verdade –[265], porque como sabemos, para Leonardo Coimbra a sensibilidade não existe de forma pura sem a elaboração do pensamento; nem se trata apenas da razão poética, como uma leitura superficial da tese de Manuel Ferreira Patrício poderia levar a concluir, no sentido de ser a faculdade de uma visão superior que estabelece a unidade entre

---

263 Cf. *LI*, p. 316 [128].

264 Cf. *OILC*, p. 49.

265 Cf. Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978, p. 11.

o sentimento poético e a razão filosófica – num horizonte de alcance espiritual, análogo à poesia portuguesa, que procura superar a insuficiência das categorias lógicas –[266], porque, como descreve Leonardo, o lirismo do pensamento metafísico português constituiu-se quase sempre num *panteísmo amoroso*, como aconteceu com Antero de Quental, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes[267].

A razão criacionista é uma razão poética, mas é uma razão poética também fundada no Mistério, adquirindo nesta radicalidade a sua especificidade em relação à razão poética dos seus contemporâneos do panteísmo e do transcendentalismo panteísta. No *lirismo metafísico* de Leonardo Coimbra, o direccionismo emotivo e comunicativo, em que as almas se inclinam para o divino coração do Ser, não é o do monismo da evolução naturalista para a abstracta unidade do Absoluto, mas o do pluralismo da meritória ascensão para a transcendência da fraterna companhia divina, pela mediação redentora da graça de Cristo[268]. Também aqui, o que distingue a filosofia poética de Leonardo Coimbra da filosofia poética do pensamento filosófico português dos amigos da Renascença é a noção fundante de Mistério, como Excesso, e é a noção de *Revelação*, associada a este Mistério. Noções construídas a partir do sentido cristão da transcendência divina e da autonomia da Criação e construídas a partir das ideias de coeterna actividade criadora e de encarnação do Verbo, como última dádiva do desígnio redentor[269]. A palavra é a incarnação do pensamento, é o corpo em que se esculpe a experiência pensante. E a palavra poética não serve para dominar e quantificar, mas é aquela em que ressoa a realidade imensa do oceano infinito, cuja água não é apenas de H_2O, mas de vida eterna. Um conhecimento que se confronta com o mistério da unidade na pluralidade, da essência na aparência, do todo na parte, encerra incalculáveis abismos, que só na síntese das experiências científica, estética, ética, filosófica e religiosa, adquirem a luz suficiente da Esperança:

> A verdadeira filosofia tem uma humilde alma profunda de religiosa poesia, e o verdadeiro filósofo, como a árvore pelas raízes, depois de meditar no silêncio, ergue a sua voz em canto e oração, que são a flor e a ascensão, a lírica bruma de seu espírito.[270]

---

[266] Cf. *PLC*, pp. 220-222.

[267] Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *OC*, vol. III, pp. 217-219.

[268] «Cristo é o ponto de encontro da alma que sobe em oração com o amor divino, que desce em relâmpago enchendo de luz o Abismo.» («O Natal – vozes do meu silêncio», in *OC*, vol. III, p. 223.)

[269] Embora afirme que o panteísmo da filosofia portuguesa não se reduz a uma unidade abstracta, mas encerra a unidade amorosa da comunicação das almas, não deixa de ser panteísmo, perspectiva que Leonardo vai recusando ao longo de toda a sua obra e também neste artigo nas páginas seguintes na crítica que faz a Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes. Cf. «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *OC*, vol. III, pp. 217-220.

[270] *RE*, p. 68 [83].

O sentido religioso aqui referido, como último nível do trabalho dialéctico da experiência pensante, tem o contexto da tradição judaico-cristã e, por isso, Leonardo refere-se à *Revelação* como a outra forma de falar da realidade espiritual de Deus e das almas, a qual significa a encarnação do próprio *Logos* criador. Recusando o panteísmo, o teísmo leonardino cumpriu-se no Deus pessoal e histórico do cristianismo. Ao encarnar na temporalidade histórica, o *Logos* eterno de Deus faz-se palavra humana, permanecendo nela como transcendente. A palavra é a corporeidade da sua graça, introduzindo o amor de Deus no âmbito da existência humana e conferindo um sentido de colaboração no projecto da redenção universal: o sentido escatológico da história também depende da acção do homem. Como tal, o trabalho da poesia metafísica, a que alude o filósofo português, não é traduzir em versos sonantes e bem ornamentados, através de emotivas proclamações verbais, o que os cientistas e filósofos afirmam de forma clara e distinta, mas sim fazer emergir a realidade no verbo igual ao da Alegria criadora da Origem. O filósofo que se diz a si mesmo em verdade pelo esforço de auto-apropriação, concretizando o que a palavra homem encerra, e que se debruça no abismo das realidades últimas do mistério do Ser, não pode deixar de recorrer às palavras originais, que pela beleza da sua verdade e harmonia, são a manifestação pura da realidade. Um labor que contribui para a redenção do mundo e para a ascensão dos homens às harmonias do entendimento, ao sentido da dor e à esperança do Céu[271]. No labor verdadeiro da auto-expressão, em cada homem, se concretiza uma parcela do Ser, naquilo a que podemos nomear de existência poética. E, por isso, como bem sublinha Manuel Ferreira Patrício, podemos encontrar na obra de Leonardo Coimbra uma filosofia e uma pedagogia da palavra poética, no reconhecimento de que a palavra que brota do labor filosófico-poético de auto-apropriação pessoal é uma oração eficaz para quem a proclama e para quem a ouve: libertando os homens para a verdade de uma Vida em que não há receio do mal e da Morte e para o sentido da espiritualização integral do Cosmos[272]:

> Pelo que o meu pensamento possa ter alcançado de universal terei eu levado as vossas almas para a verdade, pelo poder evocador que a minha alma atinja deixarei em ondulados ecos de harmonias cósmicas a memória deste momento.[273]

---

[271] Cf. *M*, p. 125 [112].
[272] Cf. *ibidem*, pp. 124-125 [112-113]; cf. *RE*, p. 294 [387].
[273] *Ibidem*, p. 125 [112-113].

Capítulo 6

A metafísica da experiência

A realidade não é de todo dada, mas é construída pela originária Experiência de convívio e solidariedade entre o pensamento e o ser na elevação do imediato sensual ao mediato ideal.

6.1. A experiência ontológica: o diálogo essencial com o ser tem no seu momento último a conversão espiritual da inteligência (*visão ginástica*), da parcelar experiência científica para a unitária e integral *Experiência* de memória, beleza, verdade e amor

Leonardo Coimbra apresenta a Experiência ontológica como um diálogo do pensamento com o ser[1] e, à semelhança de Alfred Foulliée, nela fundamenta a sua metafísica. Para o filósofo francês a *metafísica da experiência*[2] é progressiva e relativa, porque o homem na sua condição finita não tem capacidade de alcançar a realidade ideal da experiência completa[3] que significa a unidade da síntese última entre o físico e o mental (monismo das ideias força)[4], mais não podendo fazer que contentar-se com a experiência mais ampla possível, raciocinando por analogia a partir das experiências interiores e exteriores que podem ser analisadas (matéria, movimento, pensamento e vontade). Para o filósofo português a experiência-síntese metafísica é progressiva e simbólica, não apenas por ser expressão da condição finita e contingente da realidade temporal, mas por ser parte ou por participar da Experiência integral da Unidade divina, que ao contrário da concepção clássica de eternidade imóvel, se constitui como consciência inventiva, renovando-se mistericamente pela sua

---

1 A experiência ontológica criacionista é definida por Leonardo Coimbra na obra *A Alegria, a Dor e a Graça* como «[…] uma longa e meditativa conversa com o Ser.» (*ADG*, p. 160 [195].)

2 Cf. Alfred Foulliée, *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, p. 283.

3 Cf. *ibidem*, p. 289.

4 A verdadeira força dos seres é mental e não mecânica. De acordo com esta metafísica, no movimento dos seres a *ideia* apresenta-se como uma forma de movimento cerebral e, ao mesmo tempo, como uma forma de consciência, de sentimento, de pensamento e volição. Cf. Alfred Foulliée, *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, pp. 300-301.

acção criadora nos caminhos infinitos da ciência e do amor (pluralismo da fraternidade relacional)[5].

A metafísica criacionista encerra a acção convergente da mente para o ser num movimento de aspiração à vida unitiva[6] que, no seu momento último, implicará uma conversão espiritual da inteligência[7]. Como vimos no capítulo anterior acerca da caracterização da *razão criacionista*, esta passagem do conhecimento científico para o conhecimento metafísico, cujo máximo desenvolvimento exige a conversão da razão àquilo que o autor chama de *visão ginástica*[8], é representada na sua obra pela metáfora do salto intuitivo-poético, que sem pôr em causa o movimento continuista da razão dialéctica, dá-lhe um novo alcance[9], configurando a ascensão da parcelar e idólatra experiência científica para a unitária *Experiência* total de beleza, verdade e amor[10], onde as almas, pelo esforço solidário da vontade e pela crescente compreensão das ligações cósmicas, fazem o exercício da própria liberdade[11]. De acordo com o criacionismo de Leonardo Coimbra, o conhecimento dessa realidade última essencial resulta da elevação das noções do pensamento vulgar à dignidade da construção dialéctica das noções científicas, estética, éticas e metafisico-religiosas[12], recla-

---

5 «Para nós, Deus é a própria Unidade da Experiência […]» («Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 196.) «O Ser perfeito deve tirar de si tanta invenção amorosa que, ao encerrar de um abraço, terá de o abrir de novo para o ampliar mais, pois, por virtude do próprio gesto inicial, as realidades aumentaram a grandeza do seu convívio.» (*Ibidem*, p. 197.)

6 O pensamento criacionista evolui em espiral mergulhando «[…]das Ruínas dos mundos no infinito oceano da Origem, para emergir olhando com os olhos lavados, rasos ainda das águas originais.» (*VFV*, p. 241 [147].)

7 Afirma Manuel Cândido Pimentel a este respeito que «A via experimental da razão, que Leonardo concebe como uma *espiral* de avanços do conhecimento científico para o filosófico, culmina precisamente numa conversão da inteligência; o pensamento reflecte-se com plenitude ou em consciência de um mais pleno perceber, para o qual não bastam as formas da positividade cognitiva, embora tenha sido por estas que a orientação do pensar se fez, da base para o vértice mais longínquo da montanha, em cuja altura domina uma *outra visão* que ilumina a nova luz todos os percursos da experiência já feita, abraçando-os e orientando-os para o mais essencial dos saberes.» (*OILC*, p. 60.)

8 Expressão adoptada de Gilbert Keith Chesterton cuja obra foi traduzida para francês por Isabelle Rivière: *Saint François d'Assise*, Paris, Plon, 1925.

9 Por contraposição com o movimento tradicional da razão dialéctica de coerência necessitarista, embora não se conheça uma inspiração directa, Manuel Cândido Pimentel estabelece uma certa analogia entre a dialéctica de Leonardo e a de Kierkegaard que se desenvolve de acordo com transposições descontínuas. Cf. *OILC*, p. 64.

10 Cf. *PC*, p. 290 [211].

11 «Um pensamento e um sentimento colocam o eu na directriz universal. // É a comunicação amorosa, o respeito pela Experiência ou exercício da liberdade.» (*ADG*, p. 181 [229].)

12 Cf. *C*, p. 269 [217].

mando a atenção e a escuta das consciências capazes do Todo e do Mistério[13], o que acontece pela *Experiência*, enquanto integral actividade interrogativa e contemplativa acerca do mundo[14]. Uma actividade que se realiza na relação cooperativa entre o pensamento e as sensações, num movimento ascensional que vai desde a pluralidade da consciência biopsicológica até à unificação universal da consciência filosófico-religiosa[15].

O percurso noético criacionista, sob o trabalho da análise científico-filosófica, vai procurar demonstrar a realidade como sistema dialéctico de pensamento, na averiguação de que o conhecimento não é a imagem simétrica, na nossa consciência passiva, de um mundo exterior existente em si, como defende o empirismo[16], nem é a imagem assimétrica, na nossa consciência activa, de um mundo que só o é pela configuração do nosso pensamento informador e deformador, como defendem as perspectivas aprioristas do conhecimento[17]. Recusando reduzir a realidade, no primeiro caso, ao curso irreversível dos fenómenos e ao plano sensitivo da certeza positivista[18] e, no segundo caso, a uma pura criação subjectiva e apriorista do sujeito cognoscente que procura o ideal da verdade, o criacionismo propõe uma teoria do conhecimento que contemple a unidade integral do ser, quer na sua manifestação fenoménica, quer na manifestação de uma presença que se revela no labor interrogativo e judicativo da actividade noética do pensamento, que tem na experiência ontológica a radicação primeira e o alcance último[19]. O pensamento criacionista concebe o conceito como uma progressiva síntese de experiências e percepções – cuja condição de objectividade é obra da actividade racional, numa

---

13 Cf. *PC*, p. 180 [11].

14 Afirmando que o ser humano não se deve limitar a escutar a exterioridade, mas deve obrigar o Universo a responder ao seu desejo de saber, Leonardo Coimbra, invocando o Pe. António Vieira, refere-se ao sentimento da humildade, enquanto estado de dependência e imperfeição, como condição para o desenvolvimento desse conhecimento: «Foi com estranha emoção que encontrámos no altissonante Vieira um largo entendimento da humildade com o sentimento da própria dependência, imperfeição e miséria. […] Essa humildade é a base metafísica do respeito pela Experiência, interrogativa conversa dos seres; da tolerância, reconhecimento de um interior em cada ser; do sentimento social, que é uma longa experiência de tolerância, conquistando, pouco a pouco, espaço social para as almas afastadas.» (*ADG*, p. 192 [248].)

15 «Essa religiosa atitude, que abre na alma humana uma cósmica vontade de união, é a fonte da ciência e da arte.» (*Loc. cit.*)

16 Esclarece Leonardo Coimbra que, não negando as sensações, recusa o empirismo ingénuo e o sensualismo: «Nós não negamos as sensações, apenas deixamos a suficiência ingénua de as acreditarmos realidade plena, absoluta, e em si.» (*PC*, p. 183 [19].)

17 Cf. *ibidem*, p. 181 [15].

18 «A ideia é, com efeito, para o empirista uma simples lembrança da sensação.» (*Ibidem*, p. 182 [18].)

19 Cf. *OILC*, p. 19.

ampla adaptação à vida social e no acordo com os homens e as cousas –, não como uma estática imagem de cousas dadas que apontasse para a experiência como uma recepção passiva das sensações: «Ora a Experiência não é mais que a vida do pensamento (no sentido cartesiano, abrangendo amplamente a vida psíquica) procurando o seu harmonioso crescimento»[20].

De facto, a noção de *experiência* apresentada pelo autor afasta-se da perspectiva meramente fenomenológica, habitualmente usada pelo empirismo, para quem a ideia não passa de uma mera lembrança da sensação, na medida em que a prova da realidade, enquanto dada imediatamente ao sujeito cognoscente sensitivo e intelectivo – sentido etimológico que o conceito *experiência* tradicionalmente encerra – não se limita ao plano do registo das vivências e ao processo de uma evidente e elementar elaboração cognoscitiva sobre os dados acumulados, fornecidos pelas passivas sensações, mas inscreve-se no âmbito gnosiológico da interrogação pela objectividade do conhecimento, através de um questionamento crítico e de uma ordenação judicativa que considera as próprias sensações como participantes da natureza sintética do pensamento. No reconhecimento de que não existem experiências puras nem intuições puras[21] e de que as experiências são um conjunto de noções ou um sistema de relações e não um dado[22], o autor português afirma que o conhecimento se vai constituindo na relação entre as noções possuídas e as novas noções[23], num movimento de progressivo e dinâmico enriquecimento dialéctico experiencial da realidade que resulta de uma permanente obra de análise e coordenação[24], desvelando o plano metafísico da sua radicação ontológica através da configuração de diversas formas de experiência, de acordo com os diferentes campos

---

[20] *LI*, p. 256 [25].

[21] Cf. C, pp. 65-66 [46-48].

[22] Cf. *ibidem*, p. 96 [73]. «[…] a Experiência é um conjunto de relações; são também descontínuas, porque essas relações não são o debitar dum simples e único determinismo, mas interferências de vários determinismos, cujos encontros em ciência só o Acaso regula.» («A crise social», in *OC*, vol. IV, p. 211.)

[23] Leonardo Coimbra apresenta as teorias científicas que condensam um grande número de leis experimentais como sábias interpretações e grandes economias de pensamento, e recorrendo a Duhem, que descreve a ciência física como um permanente e íntimo convívio do pensamento com a intuição, esclarece que para este cientista dizer que o único critério de verdade de uma teoria física é o acordo com a experiência, significa que: «[…] o acordo das noções entre si e com as novas noções vindas das novas e mais longínquas profundidades do intuitivo é o único critério de verdade.» (C, p. 94 [71].)

[24] «Mas é que nem uma experiência é a passiva recepção de propriedades das cousas, nem um sistema perfeito e sem progresso.» (*Ibidem*, p. 24 [10].)

da actividade cognoscente e agente: experiências sensível, moral, estética, metafísica e religiosa.

Opondo-se à perspectiva positivista e reafirmando que as noções inferiores são insuficientes para explicar a realidade, não sendo compreensíveis fora do pensamento que as pensa, Leonardo Coimbra realça que também as teorias científicas resultam do trabalho do pensamento e do respeito pela experiência, que não é um dado bruto, mas um sistema e uma ordem dialéctica de noções[25], sendo um erro admitir a existência de uma realidade exterior de objectos dados, pelo que toda a realidade é uma actividade de síntese que tem na sensação a memória mais elementar e na vontade a sua mais compreensiva expressão[26]. Tal como Duhem e Poincaré fazem questão de mostrar, o processo objectivante da ciência parte de uma obscura e dispersa realidade de cousas (heterogeneização) para uma unitária e sistemática realidade de conceitos (homogeneização), mostrando um excesso de livre pensamento sobre a experiência elementar e evidenciando a impossibilidade do realismo vulgar e do formalismo dominador, porque em nenhuma circunstância pode a ciência ser a reprodução fotográfica de uma realidade dada[27], comprovando que de forma alguma o mundo físico pode ser destituído de pensamento. No século XIX, a ciência, reduzida à mecânica de Newton, foi recebida pela matemática e pela física como completa e perfeita, construindo um Universo determinado onde não havia lugar para a liberdade dos actos humanos, mas entretanto, como descreve Leonardo Coimbra, o pensamento humano, libertando-se dessas amarras, reconhece-se criador e também a ciência assimila essa perspectiva de um conhecimento aberto e em crescimento, nomeadamente através do contributo de autores como Renouvier, com a sua solução irracionalista, Boutroux, com a introdução do livre espírito criador no trabalho científico, e, depois, Duhem e Poincaré, com a demonstração da liberdade dos princípios metafísicos, convenções do espírito relativamente à experiência[28].

Assim, recusando a concepção empirista da *experiência* como um dado e o desdobramento formalista kantiano dessa realidade dada, em matéria e forma, pertencendo à primeira a pluralidade do fenómeno e à segunda a unidade do

---

[25] «Se a experiência fosse um dado bruto, todos seriam igualmente capazes de experimentar.» (*Ibidem*, p. 131 [102].)

[26] «A sensação é já uma actividade de síntese, como é sempre o pensamento desde a sensação até à mais alta especulação teórica.» (*Ibidem*, p. 205 [163].)

[27] Cf. *M*, p. 91 [58].

[28] Cf. «O conceito de liberdade no pensamento moderno», in *OC*, vol. II, pp. 169-170.

mesmo através das categorias absolutas preexistentes de espaço e tempo[29], o criacionismo apresenta uma realidade dialéctica que não parte de qualquer dado absoluto, mas de um mínimo provisório que progressivamente se vai garantindo e ampliando pela actividade pensante, que não é oca abstracção, mas, desde logo, esforço unificador das pluralidades resistentes, em marcha dialéctica até às realidades supremas das mónadas activas[30]. Esta construção dialéctica da realidade, legitimadora da ciência e do Universo, tem como pressuposto o «princípio da conservação da Memória» que «é a condição absoluta do Ser, o absoluto *a priori* de toda a Experiência»[31], e que é implícito ao mínimo de harmonia e sistematização de qualquer realidade. Memória ou fundamental realidade conservativa que, na perspectiva de Leonardo Coimbra, aparece em todos os sistemas filosóficos: de forma dialecticamente *ideorrealista* no seu caso, ou de forma empiricamente substancializada, por exemplo, sob as noções de matéria mecânica ou energia[32].

A actividade criacionista do pensamento assenta numa contínua racionalização de intuições não empíricas, num amplificante processo inventivo e criador de juízos em que ideias como as de número, de espaço, tempo, movimento ou matéria, constitutivas da realidade, são noções e não substâncias ou realidades exteriores já dadas, de que o pensamento fosse processando representações ou cópias aproximadas[33]. Deste modo, ao referir-se ao princípio de causalidade como forma de aplicação do processo indutivo, que é um princípio

---

[29] Cf. «A luta pela imortalidade», in OC, vol. II, p. 26. «Com efeito, já o próprio espaço geométrico é para admirar a expectativa ingénua dos puros formalistas. Se o espaço é pura forma, sem conteúdo e para sempre dada, como explicar a incomensurabilidade de certas linhas, a indeterminação do paralelismo (necessidade do postulado de Euclides) a par da perfeita determinação do perpendicularismo? // E como explicar o evolucionismo dialéctico do espaço e do tempo, vindos desde a geometria e mecânica até à física, química e biologia, desde o espaço e o tempo de Galileu, até ao espaço e ao tempo de Lorentz, até à hereditariedade?» (*Ibidem*, p. 27.)

[30] «O espaço e o tempo não são formas feitas, que só poderiam receber a matéria que a elas se adaptasse, nem são *matéria-cousa*, porque são progressivas e subordinadas.» (*Ibidem*, p. 28.) Por isso, acrescenta Leonardo, que «Retirado ao tempo e ao espaço, o absoluto substancial ou formal, destruída está a tirania metafísica do erro, da ilusão, e da morte.» (*Ibidem*, p. 37.)

[31] M, p. 118 [103]. «Na mínima parcela do mundo físico encontramos uma conservadora memória actualizada, na mínima parcela de vida, encontramos uma criadora memória inventiva implícita e impessoal, no mínimo de vida moral encontramos uma explícita memória criadora, pessoal e livre.» (M, p. 121 [106-107].)

[32] Cf. M, p. 119 [103].

[33] «Se por experiência se entende a recepção passiva de realidades feitas, sem a assistência do pensamento, diremos, então, que tal experiência não existe; e que sempre, que a ele aparentemente se recorre, é com o pensamento que se trabalha e progride.» (C, p. 65 [47].)

experimental para os materialistas (Stuart Mill e David Hume)[34] e um *a priori* para os formalistas (Kant e Lachelier)[35], Leonardo considera que a *experiência* não se reduz à simples soma de sensações. Esta não se reduz à mera descrição de factos e à noção de impossibilidade de prevê-los pela lei científica, porque esta passaria a ser dada pelos fenómenos[36]. Considera também que a lei não é uma imposição artificial do espírito a esses mesmos fenómenos[37], reduzindo a causalidade mecânica a uma elaboração provisória do pensamento[38]. E, por isso, defende que o ponto de convergência entre o idealismo, que apresenta o processo indutivo do mecanismo como artifício provisório, e o materialismo, que apresenta o mecanismo objectivo como se fosse alheio à actividade pensante, só é possível «numa realidade, que seja um próprio movimento do pensamento criador»[39].

O Universo físico é embebido em pensamento e divino excesso: não se reduz a uma implícita e anónima memória biológica da natureza, mas recria-se pela memória inventiva, plenifica-se e conserva-se na memória moral da transnatureza, configuradoras da ciência e da arte. Num Universo assim, a memória pessoal central garante as memórias pessoais solidárias[40] e a sua universal libertação é conquistada numa activa fraternidade (e não concedida por arbitrária dádiva), que se desenvolve na experiência da atenção e do cuidado das consciências solidárias: «A experiência é o pensamento pessoal, integrando-se no pensamento social, integração possível e completa pela existência dum centro ideal do Universo»[41]. A experiência não se reduz à realidade sensível de imediata representação, pelo que, o desprezo pela experiência integral, através

---

[34] «Donde vem esse princípio da causalidade? // Ainda da mesma experiência, diz Mill. A experiência só é possível pelo princípio da causalidade e o princípio da causalidade vem da experiência.» (*PC*, p. 236 [113].)

[35] Cf. «O problema da Indução», in *OC*, vol. IV, p. 133.

[36] Cf. *ibidem*, pp. 134-136.

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

[38] Cf. *ibidem*, p. 136.

[39] *Ibidem*, p. 137.

[40] Apelando ao reconhecimento da íntima actividade que cada um encerra e à ligação das consciências parciais com a Consciência superior, ligação essa que não significa mecanismo porque o acordo não é perfeito, mas perfectível, exigindo a concórdia um trabalho comum, Leonardo Coimbra refere-se à experiência como a actividade solidária das consciências: «As consciências são, deste modo, *actividades criadoras solidárias*. Criadoras porque produzem a realidade; solidárias, porque se adaptam ao ritmo de outras actividades, porque *experimentam*, em suma. // É, por isso, que a moral é sempre metafísica e absoluta; o ponto inicial da consciência é socialista; nele é, virtualmente, o crescente abraço concêntrico do homem ao Cosmos.» («A favor da morte», in *OC*, vol. III, p. 23.)

[41] M, p. 123 [111].

do formalismo excessivo e do vício dogmático, faz diminuir o poder sintético das consciências, provocando a diminuição da memória pessoal e a desarmonia social e, dessa forma, contribuindo para a morte da ciência, da moral e da religião: «quando o homem cristaliza, em dogmas repousados, as grandes experiências cósmicas, resulta uma invasão do pensamento pensado e a estagnação da actividade científica e religiosa»[42].

A realidade não é de todo dada, mas é construída pela *Experiência* da solidariedade entre o pensamento e o ser[43], na actividade recíproca entre o sujeito cognoscente e o objecto de conhecimento[44], pela elevação do imediato sensual e precário ao mediato ideal[45] e, por isso, a verdade do conhecimento criacionista, que se manifesta nesse percurso de indagação ontológica, não é uma reprodução fiel da realidade como objecto exterior ao pensamento (*sensação-cousa*), nem é a realidade construída a partir de um conjunto de estruturas formais *a priori* ou a partir de ideias inatas (*ideia-cousa*), mas é uma acção criadora e inventiva que se abre ao excesso do infinito originário[46]. O conhecimento criacionista não está sujeito a formas antecedentes que o ordenam e delimitam – à semelhança da teoria da reminiscência platónica, em que os conceitos, não podendo ser uma reprodução passiva do plano sensual, surgem como uma reminiscência das

---

[42] *Ibidem*, p. 124 [111]. «O princípio da máxima racionalização, que vimos estar implicado em todo o trabalho científico e na recente filosofia das ciências é, também, uma lógica consequência do valor moral da experiência. A experiência resulta da presença de liberdades perante liberdades. Portanto a experiência seguirá, por assim dizer, o contorno da liberdade apreensora.» (*Ibidem*, p. 124 [112].)

[43] «O pensamento posto diante da realidade, como cousas isoladas, será para sempre incapaz de reatar e unir o radical dualismo inicial.» («O problema da Indução», in *OC*, vol. IV, p. 138.)

[44] Recusando a oposição clássica entre sujeito e objecto, porque um e outro devem a sua existência à própria relação cognitiva e insistindo que o conhecimento não é uma mera escuta do exterior mas um diálogo pessoal e irrepetível com o Universo, Leonardo sublinha que «A Experiência é, pois, para nós, uma cooperação do homem com o que lhe é, pelo menos antes do conhecimento, bem exterior. Cooperação em que o homem é activo, e que, sendo uma assimilação, requer modelo de semelhança. Esse modelo varia desde a afectividade olfactiva dum cão até à grande unificação do mundo numa alta consciência filosófica ou religiosa. (…) Dum lado um mundo, que vagamente conhecemos por os sentidos, por outro lado uma actividade de compreensão nos próprios sentidos implícita. Acção recíproca em que se fulcra todo o dinamismo do conhecimento, ou crescimento da Experiência.» (*Idem*, «A educação religiosa», in *OC*, vol. III, p. 207.)

[45] Reconhecendo que o conhecimento não é fotográfico e que não se processa de forma imediata, pois as próprias sensações são realidades elaboradas, Leonardo Coimbra afirma que «É insubstituível a colaboração do pensamento na construção da realidade.» (*PC*, p. 184 [21].)

[46] Como sublinha Manuel Cândido Pimentel, o criacionismo de Leonardo Coimbra rejeita a manipulação utilitária do ser, alimentada «[…] pelas filosofias materialistas ou empiristas, que voluntária mas erradamente separam real e ideal ou matéria e forma, não vendo que o pensamento é esse mesmo ideal e que é essa mesma forma circundando real e matéria, nada mais do que ciclos, expressões, manifestações da sua dinâmica efectiva.» (*OILC*, p. 43.)

ideias que existem em si –[47], porque resulta de uma relação do pensamento com o ser que se traduz por uma actividade dialéctica judicativa criadora de noções e conceitos[48] e não por um processo em que a ideia de ser é concebida de forma estática e inata como *ideia-cousa* e apenas é recebida por intuição intelectual[49], exigindo uma introspecção que a retire da mente ou uma recordação da sua anterior intuição, que é dada de forma gratuita e pouco consentânea com as obscuridades, contradições e erros da realidade[50]. O conhecimento criacionista não é uma recordação platónica das ideais que são em si, por via de uma intuição intelectual [51], mas é uma relação dinâmica com o ser num dialéctico progresso sintético que não se limita à realidade humanamente objectiva de Kant, mas que aspira pela realidade absoluta, envolvendo o homem, a ciência e a moral noutras relações cósmicas[52].

---

47 Concordando com Platão que o conceito é irredutível à sensação e que, por isso, a «A realidade é a Ideia, o múltiplo unificado, o outro mesmado, a matéria informada» (*PC*, p. 185 [22]), Leonardo Coimbra afasta-se da gnosiologia platónica do *Fédon*, afirmando que é um erro considerar que «As ideias existem em si, e o que as alimenta é a direcção de amor para o supremo Bem.» (*Loc. cit.*)

48 «Todo o conhecimento é relação, todo o processo cognitivo é ou envolve o juízo; será portanto no movimento de apreensão e posse que se afirma o apriorismo do conhecimento.» (*Ibidem*, p. 186 [25].)

49 Leonardo Coimbra recusa a filosofia platónica das ideias: «Se as ideias são em si, o seu conhecimento só pode ser uma intuição intelectual.» (*Ibidem*, p.185 [22].)

50 Embora recuse absolutamente o formalismo kantiano, Leonardo Coimbra partilha com o filósofo alemão a recusa da *intuição intelectual* (segundo Kant, algo concebível mas não acessível) no processo do conhecimento, porque este exige um trabalho da razão dialéctica de atenção aos dados, análise, juízo e raciocínio: «Receber ideias e ter uma realidade é tão impossível como receber sensações e ter um mundo. Não que com ideias seja impossível o mundo, pois que ele é ideia e pensamento; mas a ideia recebida, vista, é impossível, é cousa inabordada e inabordável. // À alma não é impossível a recordação precorporal, mas nunca lhe foi possível a visão da Ideia. Se se lembra, é de conceitos, realidade, feita sua, pela apreensão, e não Ideias gratuitamente recebidas numa intuição de milagre e absurdo.» (*PC*, p. 185 [23].) Embora realista, por admitir as *coisas em si*, independentes do sujeito cognoscente, o pensamento kantiano também se afirma idealista, por considerar que essas coisas em si não são cognoscíveis, na medida em que todo o conhecimento exige a experiência sensível. O espírito humano nada pode saber de forma objectiva e científica acerca da realidade transcendente ao mundo fenoménico, pois essa realidade trans-fenoménica não se dá através de uma intuição intelectual fora do plano espácio-temporal: não podemos conhecer nenhum objecto enquanto coisa em si, mas apenas enquanto objecto da intuição sensível. Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B XXVI. O entendimento humano é uma actividade produtora de conhecimento e de ciência, mas apenas no âmbito sensível da *experiência possível* (cf. *ibidem*, B XIX), porque embora nem todo o conhecimento derive da experiência, todo se inicia com ela. Cf. *ibidem*, B1. Só o uso prático ou moral da razão pura permitirá ir para além dos limites da sensibilidade, mas mesmo na vontade livre kantiana Leonardo vai identificar um oco formalismo. Cf. *PC*, p. 231 [103].

51 Cf. *ibidem*, p. 185 [22].

52 Cf. *ibidem*, p. 192 [34].

Assim, o pensamento dialéctico de Leonardo Coimbra é uma actividade construtora que está em substancial realidade e envolve todo o universo[53], pelo que na confidência ontológica entre o pensamento e o ser está a possibilidade da experiência cognitiva e a condição de existência de quem conhece, não havendo separação entre a actividade pensante e a realidade[54], embora, por vezes, se crie a ilusão de que o pensamento é uma *forma* dominadora sobre uma matéria rebelde[55], ignorando a verdade experimental de que o mundo físico está contido na integralidade do pensamento criador[56]. O pensamento dialéctico criacionista não obedece apenas às leis lógicas formais, mas encerra uma actividade que procura pôr de acordo as relações ampliadas da experiência, desde o plano científico[57] ao plano moral, num livre exercício de síntese criadora original que não é puro subjectivismo, mas está mergulhado na realidade envolvente. Esta liberdade do pensamento enquanto actividade organizadora e reguladora da síntese judicativa da realidade, pela assimilação de novos elementos, constitui, no entender de Leonardo Coimbra, o método de pesquisa e construção da própria ciência que se desenvolve a *consultar* a experiência através de dedutivas antecipações teóricas construídas, não apriorísticas, e a *fazer* a experiência através da indução e do esforço de renovação[58].

A idolatria das antecipações resulta no autoritarismo dogmático, mas o verdadeiro método científico do livre pensamento resulta da síntese entre a autoridade e a novidade num progresso dialéctico de construção da realidade

---

53 Cf. *ibidem*, p. 186 [25].

54 «Também não poderemos separar a actividade pensante da realidade, porque nessa actividade nos são imediatamente presentes as reacções ou pontos de apoio da nossa acção.» (M, p. 84 [46].)

55 O que não pode acontecer porque na perspectiva referida «O pensamento é, desde o início e sempre, realidade, forma e matéria.» (*Ibidem*, p. 85 [48].) Como sublinha o autor, «Matéria e forma são fases contínuas de uma atitude, que incessantemente se renova. // A forma é o adquirido, a matéria é a riqueza a adquirir; mas esta riqueza é o prolongamento do adquirido, como na mais longínqua aquisição cooperou o esforço e a resistência. Só conheço o pensamento, só é real o pensamento.» (*PC*, p. 266 [169].)

56 Referindo-se à experiência da relação entre a actividade pensante e a matéria Leonardo Coimbra esclarece «[…] que o pensamento não é apenas um simbolismo do mundo físico.// É simbólico porque o contém e excede e pode, num simples conceito, condensar inúmeras realidades materiais.» (*AM*, p. 184 [39].)

57 Afirma um maior valor da experiência dialéctica científica em relação à dialéctica platónica pelo instrumentalismo que a aprofunda e amplia pela aplicação, não só matemática, mas também física: «Uma teoria física, e toda a física científica e teórica, é, segundo Duhem, uma dialéctica. //Toda a ciência é experiência e a experiência não é mais que uma coordenação conceptual dos pensamentos praticantes.» («Prefácio», in *OC*, Vol. IV, p. 19.)

58 «O trabalho criacionista do pensamento é, pois, sempre a indução construtiva, tendendo para a integração sintética.» («O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 167.)

que se constitui pela *indução* e pela *dedução*: «É sempre possível demonstrar deduzindo, mas somente depois de construir, induzindo»[59]. Associando o puro tradicionalismo à pura escolástica e o puro revolucionarismo ao empirismo débil, ambos pecadores contra a socialidade, Leonardo Coimbra encontra nas teorias democráticas a procura de um equilíbrio entre as antecipações teóricas da experiência social, fixadas nas instituições, no direito, nas fórmulas e nos dogmas e a receptividade do *novo* e das infinitas possibilidades do porvir pela realização da experimentação[60]. A síntese da construtiva actividade indutiva e dedutiva do pensamento criacionista produz conhecimento, alimentando-se da experimentação actual e do saber adquirido das antecipações teoréticas[61], pelo que, no que possa haver de idêntico entre esta realidade científica, constituída pela síntese do pensamento experimental, e a realidade do pensamento cósmico integral, existe uma interacção social de actividades, de que a vida social humana é a forma mais sintética existente[62]. De acordo com o pensador português, reconhecendo que é na indução que a experiência se nutre, a razão dialéctica criacionista – sem deixar de ser também biopsicológica – recusa o idealismo abstracto de condições da experiência e recusa o monismo naturalista da socialidade como forma de energia, pelo que a sua síntese construtora da realidade desenvolve-se em permanente contacto com a experiência, apresentando a certeza científica, não apenas como fruto do acordo social[63], mas também e, sobretudo, como fruto do progresso individual e livre, assente na confiança das forças construtoras do pensamento[64]. Embora não deixe de lhe reconhecer um inevitável nominalismo[65], Leonardo Coimbra considera que a certeza científica só é feita de harmonia e liberdade, porque não resulta de um imponderável

---

[59] *Ibidem*, p. 168. «Induzir e deduzir são, pois, dois momentos do mesmo processo sintético, um que integra e acumula, outro que analisa e conta os produtos dessa integração. A integração faz-se elevando as vagas analogias duma experiência simplista às identidades da experimentação científica.» (*Ibidem*, p. 168.)

[60] «As antecipações teóricas constituem a experiência precedendo a experimentação; mas é esta que as modifica e engrandece. // Entre o dogma (empirismo) do facto bruto, invalidade sem conexões, e o dogma de uma experiência já cadáver (escolasticismo) fica a experiência viva, acrescendo o seu corpo de pensamento da vida e do calor dum vasto e mais harmonioso pensamento, que mais não é que o próprio crescimento da Justiça.» (*Ibidem*, p. 167.)

[61] Cf. *ibidem*, pp. 170-171.

[62] Cf. *ibidem*, p. 169.

[63] Cf. *ibidem*, p. 171.

[64] Cf. *ibidem*, p. 172.

[65] «Há, pois, sempre um certo *nominalismo* sem que isto signifique mais que a consciência que temos da possibilidade de novos nexos a estabelecer e que, por isso mesmo, o que afirmamos só é certo do sistema já construído e *denominado*.» (*Ibidem*, p. 174.)

poder coercivo, mas sim das sínteses construtivas do pensamento[66], isto é, não resulta de uma *razão afectiva*, impositiva de dogmas e convenções mito-religiosas, ou de uma *razão abstracta*, configuradora de artificiais categorias formais, mas resulta de uma *razão experimental* que «substitui, à invasão da natureza por classificações de categorias da consciência colectiva, a adaptação do pensamento experimental à possibilidade indefinida da experimentação»[67].

A actividade do pensamento dialéctico progressivo e construtor, apresentado por Leonardo Coimbra, também exige juízos sintéticos, mas não *a posteriori* como no empirismo, nem *a priori*, como no criticismo kantiano[68]. Trata-se de numa análise que se tece desde o mínimo das relações mecânicas até ao máximo das relações sociais e cósmicas[69], reconhecendo que nas leis físicas não repousam fórmulas ideais, mas nelas se manifesta a finalidade inerente à natureza, isto é, a misteriosa harmonia do Ser[70]. Ao arrepio do empirismo materialista e do apriorismo formalista, o percurso criacionista vai terminar na identificação entre o pensamento, que configura o núcleo da realidade essencial e existencial, e a consciência moral criadora, no reconhecimento de que o Mistério ou o Deus aí vislumbrado não é o de naturalista indiferenciação ou de impenetrável e incognoscível sombra, mas o do ser transcendente, que é e a si mesmo se excede, devendo-se a sombra referida apenas à limitação das liberdades[71]. Ou seja, concebendo o pensamento como configurador do mundo

---

66 «Se o progresso do nosso pensamento é uma síntese construtiva, a certeza das nossas afirmações dependerá do alcance de identidade do nexo fenoménico com que vamos construindo a realidade. As realidades onde a nossa construção genética se fez longe das resistências experimentais do diverso serão as de melhor certeza, porque as antecipações teóricas excedendo infinitamente essas resistências são estas que suportam a elaboração necessária para que possam entrar no referido sistema. São as matemáticas e a mecânica.» (*Ibidem*, p. 173.)

67 «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 187. «A realidade social é o próprio caminho duma Razão experimental, construtiva, metodológica, que se conhece como atitude de pensamento, de intenso e extenso querer de harmonia, proporção e justiça.» (*Ibidem*, p. 189.)

68 «Para o empirismo, o juízo sintético é a intuição mediata ou imediata duma relação entre fenómenos, é *a posteriori*; para Kant era um *a priori*, pois que a intuição é preordenada às formas da sensibilidade.» (*C*, p. 193 [36].)

69 Cf. *ibidem*, p. 212 [70].

70 Cf. *ibidem*, p. 228 [98].

71 «O Mistério existe porque o Ser é insondável, pois, pela profundidade, toca o Infinito. // Umas filosofias de dogmatismos exaustivos definham o homem, porque não percebem a misteriosa dimensão que, através do animal o une ao todo. Outras o mutilam e apoucam, porque não alcançam a oculta dimensão em que toca Deus. (…) Em Deus se move o nosso pensamento, ergamo-nos a procurar-lhe a fronte; o próprio esforço do voo nos há-de dar uma nova coragem e uma tamanha esperança que, na sua grandeza, pode bem ser o divino reflexo da luz, que humildemente e comovidamente buscamos.» (*C*, pp. 276-277 [187].)

físico, fenomenológico e do substancial mundo moral do juízo, de que Deus é garantia, Leonardo Coimbra, recorrendo à experiência dialéctica pensante[72] – que não é a experiência pura das sensações empíricas anterior a qualquer categorização e coordenação espacial e temporal[73] – recusa o panteísmo naturalista e apresenta o teísmo como o último momento dialéctico da realidade, atribuindo às criaturas de Deus autonomia e um destino próprio de acordo com o mérito atingido no drama da vida[74]. Afirmando que o critério empirista vulgar de experiência do *ver para crer* e o critério da experiência científica de Stuart Mill já são obras da especulação e denunciando o erro de Bergson por apresentar uma teoria do conhecimento dividida em imediata intuição ou experiência pura (apreensão imediata) e representação mediata (geometrização)[75] e por apresentar um Universo panteísta que sacrifica as finalidades singulares em nome de uma global finalidade imanente[76], Leonardo Coimbra acusa o habitual vício da ciência em esquecer que a experiência não pode ser admitida de forma isolada, porque é uma integral dialéctica, e denuncia a tendência dessa mesma ciência em pretender «que Deus, cujo pensamento é a divina lei dos mundos, seja determinado pelos próprios mundos»[77]. A mecânica apresenta um Deus imanente à matéria e as ciências vitalistas apresentam um

---

[72] Ao referir-se à experiência dialéctica como método para resolver todos os problemas da interrogação filosófica, Leonardo Coimbra faz a distinção entre o seu conceito de experiência e o conceito usado pelo empirismo científico tradicional: «Sim, nós falamos pela experiência, unicamente essa experiência não é a pretendida nudez dos empiristas, que demonstrámos não existir. // A nossa experiência é o pensamento dialéctico que não é indiferente, mas de actividade concreta entre oposições e estorvos. // A nossa experiência não é também a informação por uma absoluta matéria estranha.» (*Ibidem*, p. 285 [203].)

[73] Recorrendo ao trabalho de Poincaré que estabelece nos princípios científicos da matemática e da física, como mínimo necessário, convenções do espírito acerca da experiência, demonstrando a impossibilidade de experiências puras, Leonardo Coimbra conclui que em toda a realidade há uma implícita actividade, que exige um ser e que esse ser é a alma com actividade própria e livre ou criacionismo do pensamento. Cf. *ADG*, p. 156 [188-189].

[74] Cf. *C*, p. 285 [202].

[75] Cf. *ibidem*, p. 286 [203].

[76] «O bergsonismo é, com efeito, um novo romantismo dos instintos, mas excedendo todos os anteriores pela largueza e profundidade das suas vistas. As forças vitais que nos exaltam e dirigem são vastas até à compreensão do torpor, do instinto e da inteligência. // São profundas até à origem, porque nada para além existe, pois somos obra desse impulso criador. // Bergson atinge, pois, e genialmente, um Deus Natureza, concreto, activo e criador.» (*Ibidem*, p. 286 [204].) De acordo com Leonardo, o psicólogo animista William James irá encontrar no imediato de Bergson a experiência religiosa de um Deus que é encanto e salvação das almas. Cf. *ibidem*, pp. 286-287 [205].

[77] «Esta experiência ainda é diferente conforme a ciência de que parte. // Se parte da mecânica encontra o Deus dos materialistas, e até dos ateístas; um Deus arquitecto, imanente à matéria, pois é a reciprocidade de determinação dos elementos, erguendo-os em sistema. // Se chega às

Criador orgânico distante; a psicologia atinge um Deus-consciência, mas que não pode ser pensado nem conhecido, apreendendo-se apenas pelo efeito da sua acção, e a sociologia concebe um Deus que não passa de uma consciência colectiva. Assim, considera não ser possível a nenhuma ciência, sem o contributo da filosofia, retirar a experiência humana do plano do naturalismo imediato e conclui que o sentido da experiência do homem comum tem um alcance mais vasto que a experiência científica, apreendendo de forma metafórica a Força Invisível que tudo governa e se manifesta aos órgãos dos sentidos como uma presença excessiva e nova:

> Quanto à experiência vulgar, ela significa, quase sempre mais que a experiência idólatra de qualquer exclusiva ciência. Ela é uma reacção total da vida, sincera e valiosa. Limita-se a dizer Deus existe, porque o mundo é belo e imenso. A beleza envolve a harmonia, a imensidade assombra a sensibilidade e mostra a omnipresença do pensamento unificador.[78]

Na sequência do relato do encontro que teve com um sábio pastor que com ele partilhou uma experiência do Mistério criador, que envolve todas as coisas e que se presentifica ao homem pelos acontecimentos espantosos, inéditos e imensos da Vida, sempre que a alma e o coração estão despertos para os acolher, Leonardo Coimbra recorda uma lembrança infantil acerca de uma experiência de um fenómeno para ele inédito, naquilo que considera ter sido um momento de contemplação do *novo* e de mergulho na intimidade integral do Ser: «Abençoado o instante em que o homem mergulha integralmente na realidade, vivendo a íntima vida do Ser, fremente, directa e plena!»[79]. No entanto, reconhece que só

---

ciências da vida, será um Deus finalista, vivendo num tempo superior ao da mecânica, que não é actualmente dado, mas criador e orgânico.» (*Ibidem*, p. 287 [206].)

[78] *Ibidem*, p. 288 [207-208]. A este propósito, Leonardo Coimbra partilha connosco o diálogo que teve com um pastor acerca da sua concreta experiência de Deus, através da contemplação do movimento dos astros e do imenso do Universo, concluindo: «Eu fiquei a pensar no formidável vigor do argumento físico-teológico da existência de Deus, que nunca, nos livros, me fizera grande impressão. // É que ele, aí, é abstracto e eu acabava de o ver erguer-se, diante de mim, novo e criador, como se assistisse ao nascimento do próprio sistema solar. // Nós os cultos, quase não temos curiosidades directas, os problemas são-nos enunciados pelos livros e pela convivência, quase nunca pela realidade viva.» (*Ibidem*, p. 289 [209].)

[79] *Ibidem*, p. 289 [210]. «Entre as minhas lembranças infantis, tenho uma de realce maravilhoso. Eu lembro-me de ter visto, pela primeira vez e com os meus olhos, brotar do seio da Natureza um fenómeno ainda quente e inédito. Sim, eu lembro-me de ter visto o novo! // Uma manhã, estando na Amarante e na margem direita do Tâmega, eu via, ao longe, na margem esquerda, um homem, que rachava lenha. Eu via-o bater, e, só passado um tempo bem sensível, é que eu ouvia o som… // Se todos pudéssemos, de quando em quando, viver um desses instantes, então seríamos crentes e firmes, porque sentiríamos o altear da vaga que nos impele, cortaríamos o espaço numa silenciosa

por esforço[80] se consegue fazer da vida um deslumbramento e se consegue fazer a Experiência total do Universo, isto é, uma experiência que permita sentir a eternidade[81] e que pela livre vontade amorosa possa demonstrar o Deus que o coração humano anseia:

> E este é o profundo sentido metafísico da Experiência. A experiência real não é a frustre exiguidade dos factos, mas a história do esforço, o rosto da vontade, o *corpo* da moral. A essência é a vontade alando-se do mínimo do equilíbrio mecânico ao permanente excesso de acção fluidizando em seiva o *corpo* moral ou experiência.[82]

6.2. A moral transcendente do teísmo: a noção de Deus como fonte da harmonia do Universo, memória absoluta ordenadora das sociais relações cósmicas e plenitude do Espírito livre que tudo conserva e renova em actividade de infinito amor e excesso

Embora reconheça em Deus pessoal criador a fonte e harmonia do mundo, memória absoluta ordenadora das sociais relações cósmicas e plenitude amorosa do Espírito livre que tudo conserva e renova, Leonardo Coimbra adverte, contudo, que Deus não é uma abstracta substância, mas sim uma actividade de infinito amor e excesso[83]: um Deus que não é apenas pensado, mas pensante em acção, saudade e sonho, pelo que não é possível qualquer experiência que nos dê a adequação entre o nosso conceito de Deus e um possível modelo exterior que lhe corresponda, pois «Tal Deus seria uma cousa em frente de

---

adivinhação, num perene contacto religioso.» (*Loc. cit.*) Também nós, recentemente passámos por uma experiência semelhante de contacto religioso com o real, em que o tempo pára e o maravilhoso que enche o Universo nos arrebata para o seu Mistério, num movimento de profunda adesão a Deus que tudo sustenta e governa. Essa experiência deu-se quando ao cuidar dos teixos do jardim da casa de Vila Nova da Serra, teixos ali plantados há 13 anos, nos deparámos pela primeira vez com a beleza deslumbrante das suas bagas rubras, que em forma de sino maternalmente guardam uma minúscula e preciosa semente. São instantes de paraíso que temos o hábito de fixar em forma de *haiku*: Nas tardes de Julho / também estes calmos teixos / deitam rubras lágrimas; Desse teixo antigo / não avultam flores raras / mas bagas de morte; Nas bagas vermelhas / do teixo eu reconheci / a arte divina.

80 «A saudade é a vista desse esforço de eterno, que é a história terrestre da consciência.» («A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.)

81 «Poucos homens podem sentir a eternidade, porque poucos têm ser original, mas aqueles, que, uma vez, originalmente pensaram ou amaram o Todo, sentiram a evidência da sua imortalidade.» (*Ibidem*, p. 36.)

82 *Loc. cit.*.

83 «O livre excesso ou ilimitada vontade; mas vontade real, imanente e luminosa, de ser pensante e liberto.» (*Loc. cit.*)

outra cousa»[84]. Embora encerre a possibilidade do conhecimento na analogia entre o pensamento (de que o conhecimento é vida real) e o ser ou Universo, a dialéctica criacionista recusa que o pensamento seja uma reprodução ou duplicação da realidade, pelo que apresenta a experiência não como uma adaptação do pensamento às cousas[85], mas como uma adaptação do pensamento entre si. Nesse sentido, remete a questão última da consciência moral para a realidade da proporção e harmonia, criada pelo próprio pensamento, através da racionalização de intuições, num processo dinâmico ascensional que vai da experiência sensível à experiência de Deus. Para conservar a proporção do Ser e a harmonia ou ordem do Universo não é suficiente a moral naturalista do panteísmo, mas é necessária a moral transcendente do teísmo[86].

Se a moral humana for concebida como pura fenomenalidade e mera aparência, então o divino que a fundamenta, confunde-se com a natureza, configurando-se o panteísmo como último momento da realidade dialéctica. Se a moral for concebida como uma essencial e transcendente actividade do Universo, Deus criador será o último momento da dialéctica e o garante dos valores éticos, por meio de um teísmo que configurará toda a realidade como obra divina de carácter moral, atribuindo a cada criatura um destino próprio de acordo com os méritos da sua vontade na realização do Bem. Para o materialismo, a unidade social não tem cósmica realidade essencial, reduzindo-se às humanas ligações de pensamento e aos laços de palavras, sentimentos e acções relativos ao humanismo de cada tempo e lugar, ao passo que, de acordo com a perspectiva cristã de Leonardo Coimbra, a consciência moral humana é uma unidade superior e transcendente, é um valor cósmico absoluto, cuja razão e finalidade se encontram em Deus e que se manifesta na tendência de todos os povos para a mais perfeita harmonia da universalidade[87], num contínuo crescimento social que vai da família à pátria e desta à humanidade:

> O homem compreende-se não como a parcela dum Todo, ou elemento de uma harmonia; mas como consciência representativa do Todo, e absoluta pelo quanto

---

[84] *PC*, p. 290 [211]. «A visão em Deus não é a recta dos silogismos, mas a aspiração envolvente das almas, a linha ideal do universal acordo.» («A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.)

[85] «Mais uma vez lembramos que nenhuma experiência existe que necessitadamente prove as verdades de que vivemos. Não há possível justaposição entre os nossos pensamentos e modelos exteriores que lhe correspondam. Só há o pensamento levantando sistemas, que, em conjunto, se garantam, pela sua beleza, proporção e harmonia.» (*Ibidem*, p. 290 [210-211].)

[86] Cf. *ibidem*, p. 290 [212].

[87] «A civilização humana só tem sentido e valor integrada nessa total tendência para a unidade consciente e senhora de si.» (*Ibidem*, p. 292 [215].)

> desse todo representa. Adquire consciência cósmica, que lhe revela a excelência da sua dignidade espiritual. O Todo deixou de ser a simples justaposição de unidades, para querer ser o acordo, a penetração amorosa, o comum esforço para um Universo consciente de si e da sua harmonia.[88]

Recusando cindir a realidade em dois mundos, um inerte e outro moral, tal como acontece com o formalismo kantiano da realidade fenomenal e numenal, porque considera a existência de um único mundo, que é dado como vontade e razão, liberdade e inércia, dispersão e interioridade[89], considera assim o pensador português que as virtudes sociais do homem brotam desta continuidade moral universal que corre oculta e na qual se encerra o poder inventivo dos movimentos que promovem o aumento da consciência social, não se limitando à combinação de possibilidades já concretizadas (pensamento estático), mas criando nova vida tendente para a universal harmonia: «Em moral, como em ciência, o pensamento dinâmico e criacionista organiza uma realidade própria, segura da sua intimidade e do seu valor»[90]. Recusando qualquer tipo de determinismo naturalista e concebendo a acção moral, não como um simples imperativo da espécie, obrigando à negação dos egoísmos para sobrevivência da sociedade[91], mas como o resultado do diálogo criador da cada alma com a *presença* espiritual que teleologicamente a vivifica, Leonardo Coimbra faz repousar na experiência da liberdade a ampliação da vital realidade moral, no reconhecimento de que o nosso ser é uma dádiva de amor[92] e de que a noção de imortalidade dada pela visão em Deus «é uma vontade de eterna harmonia universal, de cósmica e pura fraternidade»[93].

---

88 *Ibidem*, pp. 293-294 [217]. «E a civilização adquire claro significado espiritual, como obra desse espírito livre, dessa gratuita dádiva do melhor de cada um.» (*Ibidem*, p. 294 [218].)

89 «E isto porque o preconceito racionalista fez cindir o mundo. // Não há um mundo inerte e outro moral. Há um mundo de amor e anseio, de sofrimento e heroísmo, que é imediatamente dado como vontade e razão, como liberdade e inércia, como presente e futuro, como dispersão e interioridade, como contingência e eternidade.» («O Mistério», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 182.)

90 *PC*, p. 294 [218]. «O pensamento estático pode conceber um mundo proporcional e viável, mas só o pensamento dinâmico lhe dará vida, movimento, e verdadeira acção. // O pensamento estático é gesto petrificado, estátua inanimada e fria, para sempre separada do seu autor.» (*Ibidem*, p. 294 [219].)

91 Cf. *ibidem*, p. 291 [212].

92 «Em nossas almas sentimos a universal alegria de existir, e, olhando-nos profundamente, rezamos, com a santa tomista, cósmicas palavras de gratidão ao ardente amor com que nos foi dado o ser.» (*Ibidem*, p. 295 [220].)

93 «Ser imortal é procurar e cumprir a cósmica lei de amor, é arder em santa vontade redimida.» («A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 37.)

Neste sentido, antecipando as teses existencialistas que se referem à noção do ser humano como *projecto* e recusando que a dupla resistência do ser ao pensamento se deva a uma qualquer fatalidade do nosso ser pensante ou a uma invencível fatalidade externa, Leonardo Coimbra afirma que o sujeito que conhece e age é artesão do sentido de si e do mundo, sendo de sua essência aceitar-se como dádiva e possuir-se em consciência e liberdade, na medida em que nos começos do existir a identificação da essência humana como liberdade é mínima, aberta ao possível e efectivando-se pelo exercício do livre-arbítrio[94] no decorrer da acção existencial[95]. Reconhecendo que a realidade é essa mobilidade assimiladora de espaço e tempo, que não pode ser isolada em realidades parciais de blocos materiais ou sensíveis, e considerando que a parte e o todo são ciclos de pensamento, Leonardo Coimbra reafirma a síntese do pensamento em toda a realidade num esforço da consciência em ascender ao plano racional, justo e fraterno[96]. Assim, considerando que no ritmo de cada um vibra a realidade amorosa e comunicativa do Universo[97], o autor situa o ser humano na anterioridade de uma eterna sociedade cósmica, a cuja harmónica Unidade divina anseia regressar, no reconhecimento de que a existência da realidade física se deve a essa teleologia[98] e no reconhecimento de que o mundo não é uma desintegração diminuída do ser originário, tal como defendia Sampaio Bruno, mas sim «uma evolução divina, uma teofania aumentativa e fremente»[99]. Afirma o autor que o sofrimento e a angústia da existência são

---

[94] A este respeito, Leonardo Coimbra enquadra-se na tradição filosófica cristã, que, sobretudo após St.º Agostinho, situa a noção de existência humana como projecto, também a partir da distinção entre *liberdade* e *livre-arbítrio*, afirmando que por este último o homem dispõe de si: um poder fundado na razão e na vontade, de agir ou não agir, de fazer isto ou aquilo. Ou seja, em termos éticos, enquanto não se fixa no seu bem último que é Deus, o homem tem a possibilidade de escolher entre o bem e o mal e, portanto, de crescer na perfeição ou de falhar e pecar. De acordo com esta perspectiva não há verdadeira liberdade senão ao serviço do bem e da justiça e, como tal, a opção da desobediência e do mal é um abuso da liberdade e conduz à "escravatura do pecado" (Rm. 6, 17). Por isso, a liberdade distingue-se do livre-arbítrio, na medida em que é no homem uma força de crescimento e de maturação na verdade e na bondade, e atinge a sua perfeição quando ordenada para Deus. A liberdade torna o homem responsável pelos seus actos, na medida em que são voluntários e, neste sentido, é ela que propriamente caracteriza os actos humanos. Torna-se fonte de louvor ou de censura, de mérito ou demérito, mas nunca está desligada do pólo objectivo que é a verdade.

[95] Cf. *RHHS*, p. 8.

[96] Cf. *M*, p. 85 [47].

[97] «[…] contigo vibra todo o Universo, que é companhia, amor, troca, comunicação, convívio.» (*AM*, p. 179 [25].)

[98] «[…] o Universo físico tem uma direcção, sem isso a sua existência era infinitamente improvável ou impossível.» (*Ibidem*, p. 181 [29].)

[99] *Ibidem*, p. 181 [30].

realidades que a experiência humana religiosa cristã sempre tem transcendido pela renovada Alegria da Esperança na Ressurreição e no triunfo do Amor[100]. A auto-afirmação da acção pessoal livre e responsável e o psicológico reconhecimento do sentimento moral inserem-se na transitividade evolutiva da Unidade comunicativa da convivência social das subconsciências na divina consciência cósmica. Esta amplia-se continuamente, progredindo numa luta incessante contra todas as tendências que lhe sejam antagónicas[101], porque, ao contrário das velhas concepções estáticas e imutáveis da Vida, é na razão experimental, construtora de uma renovada realidade, que encontramos a alegria da liberdade e da fraternidade concedida por Deus que é a própria *Unidade da Experiência*[102].

Face ao percurso leonardino, que radicado ontologicamente na unidade original da Experiência, em termos gnosiológicos, ascende de uma análise da experiência científica da realidade fenoménica para a análise do sentido metafísico da experiência integral, importa perguntar em que termos realiza Leonardo Coimbra a conciliação entre esse *salto* metafísico e a sua filosofia da continuidade[103], presente na estrutura dialéctico-construtiva do pensamento criacionista? Como veremos de forma detalhada ao longo dos diferentes trilhos das restantes partes deste estudo, a categoria epistemológica e ontológica do *excesso* vai permitir não reduzir a espiral dialéctica a um processo serial de evolução ininterrupta sempre na mesma direcção qualitativa, na medida em que se substitui à ruptura e cisão entre os planos[104] e, dessa maneira, a linha

---

[100] Cf. *ibidem*, p. 183 [36]. Considerando que a existência resulta de um exílio do Grande Ritmo ou Deus que está no princípio e fim de tudo, Leonardo Coimbra não a entende como uma realidade diminuída, mas como uma expansão do Amor originário, cujo retorno significará um Abraço plenificador: «O desequilíbrio deu-se para que o ser, pleno de sofrimento e sacrifício, regressasse aumentado ao estado unitário.» (*Ibidem*, p. 181 [29].)

[101] Este reconhecimento do sujeito cognoscente e agente radica na realidade anterior e mais vasta da sociedade universal e das sociedades existenciais particulares, podendo degenerar num egoísmo que é, dessa maneira, considerado por Leonardo como uma criação secundária da evolução: «Não há egoísmo sem *eu* e o *eu* é uma criação posterior ao *nós* da colónia, da colmeia e do clan. // O egoísmo é a degenerescência duma altíssima virtude. Num momento da sua história o homem diz *eu*, sente que, em si, e por virtude da sua memória liberta e excedente, se enraíza a mais bela flor planetária – a liberdade, o mérito, o dever.» (*Ibidem*, p. 180 [27].)

[102] «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 196-197.

[103] Manuel Cândido Pimentel afirma que «O exemplo mais característico deste continuismo está na fórmula de um concurso de saberes (ciência, estética, ética) para o saber superior da metafísica que integra, por relação qualitativa, a totalidade dos anteriores, ordenando-os para a grande experiência ontológica do mistério.» (*OILC*, p. 88.)

[104] «[…] o excesso substitui à disjunção, quebra ou ruptura, a verdade de uma razão que se *dis-tende* por acto tensional ou *superacção* unificadora do diverso por via das superiores unidades de síntese.» (*Ibidem*, p. 89.)

evolutiva da acção apresenta-se qualitativamente diferenciada numa dinâmica em que o pensamento é obrigado a transcender-se continuamente em direcção a uma maior inteligibilidade do ser.

Como explicita Manuel Cândido Pimentel, a metáfora do *salto* metafísico não é mais que a representação do excesso da acção que marca a diferença qualitativa entre um saber positivo e um saber poético-simbólico e revelacional (*lirismo metafísico*) e que se concretiza na passagem da experiência científica, estética e ética para a síntese da experiência metafísico-religiosa, que culmina na *noção* de Deus, como realidade primeira de que tudo depende. A experiência ontológica é a de maior valor, porque funda todas as anteriores e, nesse sentido, a orientação última da razão, por excesso, que se traduz na visão contemplativa do mistério ontológico, encerra um itinerário de esforço criador, que teve como ponto de origem a relação arquétipa, em que o ser se dá intuitivamente ao pensamento[105]. Trata-se de um «movimento pendular do pensamento humano, movimento pendular, que vai da liberdade criadora à necessidade sofredora e contemplativa»[106], percurso «da alegria do contacto primevo com o ser para a dor do conhecimento e, desta, para a graça, regresso pela liberdade criadora à alegria, agora a da contemplação»[107], configurando uma conversão da razão que se abra a uma outra visão[108]. De acordo com o *ideorrealismo* criacionista de Leonardo Coimbra, em que todo o pensamento é realidade, mesmo ao nível pré-científico e pré-lógico, razão e intuição não são antagónicas, mas estão coimplicadas no itinerário da experiência

---

[105] Cf. *loc. cit*.

[106] *M*, p. 68 [19-20].

[107] *OILC*, p. 90, nota de rodapé n.º 104 do capítulo 2 da primeira parte.

[108] «[…] conversão do olhar que, intuindo, vê, e que, racionalizando, compreende.» (*Loc. cit.*) Este tema da metanoia da razão, que acede a uma «outra visão», é recorrente na tradição do pensamento português, reconhecendo a necessidade de conciliar a razão e a intuição no processo de conhecimento. Fernando Pessoa invoca esta conversão para deixar as reflexões filosóficas e dedicar-se à poesia, afirmando que é um poeta animado pela filosofia, mais concretamente, um «intuitivo que se serve da inteligência», isto é, um visionário, alguém que tem o dom divino de ver o outro lado das coisas. Cf. Samuel Dimas, *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa – 25 poemas inéditos*, Lisboa, Edições Didaskália e Assírio & Alvim, 1988, pp. 27-29. Assim, no vocabulário pessoano, o termo «Visão», que dá o título a alguns dos seus poemas, significa, precisamente, esse outro estado de alma capaz de aceder aos mistérios mais recônditos do Ser. Ao poeta são dadas as cores da outra dimensão onde «fica» a sua «alma» e onde «tudo é vêr»: o «Pensar» e o «exterior». Há uma espécie de unidade primordial a que o poeta tem acesso «De modo que em tudo» vê «Deus», pelo que o «Mundo» é «translúcido de Deus» (BN,E3 – Biblioteca Nacional, Espólio de Fernando Pessoa /39-26). Radica neste salto de uma outra visão a opção de Pessoa pelo conhecimento poético: «[…] um conhecimento que não é conceptualizável, por estar "visceralmente inserido na subjectividade", por ser o próprio despertar das profundidades criadoras do sujeito […] É desse despertar e desse conhecimento misto de intuição e emoção, que dá notícia a obra do poeta […]» (Peter Stilwell, *A condição humana em Ruy Cinatti,* Lisboa, Editorial Presença, 1995, p. 157.)

ontológica e, porque «não há nem intuição pura, nem racional puro»[109], o filósofo acrescenta que, «fundido numa só luz estes poderes e voltando essa luz contra o impulso vital, que nos impele, conseguiremos uma visão integral, que seja a metafísica verdadeira e essencial»[110]. A teoria da Experiência ou teoria do ser só é possível no reconhecimento de que a visão intuitiva se efectiva na luz da visão intelectual[111], constituindo-se nessa dialéctica operatividade intuitivo-racional do espírito, a unidade do pensamento ou da inteligência. Crítico de qualquer intuicionismo puro, nomeadamente de Henri Bergson, o criacionismo leonardino pressupõe uma intuição que não pode agir fora da intencionalidade da razão[112], reconhecendo, ao mesmo tempo, que o trabalho do raciocínio não pode tudo racionalizar, porque defronta no seu discurso um irracional intuitivo em constante excesso[113], o qual garante o seu dinamismo e o vivifica, num trabalho do raciocínio que é «sem descanso, em frente de uma intuição inesgotável»[114]. Quer isto dizer que a razão se nutre, incessantemente, de uma intuição que a excede e que a mesma razão, no seu permanente processo *dialéctico* criador de *noções*[115], se encontra em constante diálogo com as múltiplas formas de experiência[116], operando a síntese entre o espírito e a realidade, entre a razão filosófica e as experiências científica, estética, ética e religiosa, de que faz síntese, permitindo ao homem comungar em simpatia e participar na infinita e activa *razão cósmica,* que está patente e se revela na sagrada e amorosa harmonia do universo.

---

[109] C, p. 45 [28].

[110] *Ibidem*, pp. 279-280 [226].

[111] Cf. *ibidem*, p. 281 [228]. Coordenando o ver da intuição com o ver da razão, Leonardo Coimbra fala-nos de uma inteligência que ilumina: «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?.» (*Ibidem*, p. 281 [228].)

[112] A este respeito afirma Manuel Cândido Pimentel que para o Criacionismo «O ver intuitivo é um ver racional, alcançado e actuado pelo discurso, num diálogo tão estreito que seria contraditório com a unidade vital do espírito determinar a intuição e a razão como vias cognitivas divergentes.» (*OILC*, p. 92.)

[113] «A acção racionalizante é contínua e persistente, é impossível separar a intuição da racionalização.» (C, p. 79 [59].)

[114] *Ibidem*, p. 86 [64].

[115] Cf. *ibidem*, pp. 92-93 [70-71].

[116] Para Leonardo Coimbra a experiência não é uma recepção passiva de realidades sem a assistência do pensamento, mas um «[…] trabalho de elaboração dos dados, de racionalização da intuição.» (*Ibidem*, p. 65 [47].) Uma construção que participa da acção do pensamento e que se alarga «À medida que vamos alargando, pela cultura, os nossos horizontes intelectuais, vamos igualmente alargando o campo da experiência.» (*Ibidem,* p. 65 [46].) Ao contrário daquilo que julgou Kant, «[…] a experiência é dinâmica, progressiva, numa permanente obra de coordenação.» (*Ibidem*, p. 24 [9].) Dito ainda de outra maneira, a «[…] experiência é uma análise do conjunto sensível, onde se vai levando a ordem.» (*Ibidem*, p. 24 [10].)

6.3. A experiência antepredicativa do ser: o discurso lógico-racional é antecedido pela experiência noético-emocional moral e religiosa da *Alegria matinal* da harmonia amorosa da Origem e da íntima comunhão no Mistério (*elementar relação cósmica*)

A actividade pensante psicológica e perceptiva, em que o sujeito se possui, emerge de uma realidade mais vasta e activa[117], da qual depende e está em relação de correspondência, o que revela a origem pré-reflexiva do pensamento e o reconhecimento de que a integral compreensão da dimensão metafísica do ser encerra uma cumplicidade primeira do pensamento com o real, contida na actividade sintética da inteligência, que se prefigura já no saber sensível e se antecipa no horizonte cognitivo ideal, correspondendo a uma experiência antepredicativa do ser com que a própria reflexão se inicia. Ao contrário de Descartes e Hegel, o dado inaugural do começo constitui para a razão criacionista um antecedente prévio, não sendo algo que se encontre em si ou se projecte de si, enquanto pura inteligência, mas ao contrário, é a própria razão que desponta na medida em que esse dado a antecede e se adianta. O método criacionista é hipotético-construtivo e intuitivo-discursivo, pelo que as noções dialecticamente apresentadas não são mais que expressões metafísicas da intuição de um ser, que não é opaco nem absolutamente inteligível, mas se vislumbra no obscuro abismo da sua excedência ou irracionalidade[118].

O primitivo sentimento de existência e o pensamento intelectivo que com ele unificadamente opera, sem deixarem de ser uma derivação do espanto e da interrogação originária que a vida provoca, num registo mais psicológico e superficial, radicam, essencialmente, no plano ontológico mais profundo do Mistério ou da *Alegria* originária da *Unidade Maternal*[119], onde a verdade do ser simultaneamente se oculta e revela ao espírito humano numa atemática visão[120]. Reside nessa permanência e firmeza do ser a fonte da experiência humana e da interrogação filosófica. Neste sentido, a reflexão filosófica tem início num dado que é o dado do começo originário que, por sua vez, não pode ser arbitrário, mas também não pode ser uma ideia inata ou um conceito *a priori*, mas deve proceder da única fonte de conhecimento que esse dado pode apresentar, isto é, a *Experiência*, a qual tem no próprio Deus criador, a unidade da harmonia

---

[117] Cf. *C*, p. 16 [1].

[118] Cf. *ibidem*, p. 19 [5].

[119] Cf. *ADG*, p. 47 [12].

[120] Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 11.

originária. A experiência do ser, não apenas na sua expressão fenoménica da pluralidade dos entes, mas na sua presença radical que configura a própria condição do raciocínio e que pressupõe uma primordial visão, que Braz Teixeira caracteriza de «intuição intelectual»[121] e que Manuel Cândido Pimentel caracteriza de «intuição inteligível, ou da inteligência»[122]. Como explica o autor da *Ontologia Integral*, a noção de intuição criacionista deve ser entendida à luz da noção de *visão ginástica*, que significa ver na intimidade do ser, inteligido através da semântica da desmesura com as noções de irracionalidade do ser e inebriamento da inteligência[123], e deve ser entendida à luz da crítica que Leonardo Coimbra faz ao conceito de intuição imediata da filosofia de Bergson. Para Leonardo Coimbra não pode haver intuição directa de um puro inteligível, porque a intuição é também um processo dinâmico que se constrói progressivamente em esforço e adaptação[124]. A intuição criacionista é também uma forma da mediação judicativa, pertencendo à unidade dinâmica da própria razão e não podendo ser subtraída à dialéctica reflexiva[125]. Como descreve Leonardo Coimbra a realidade é simbólica e exige intuição e representação na sua inteligibilidade, não sendo possível o ideal cognitivo da coincidência do conhecer com o ser e do percipiente com o percebido[126]:

> Sim, a intuição directa, o contacto, a experiência osculadora é um ideal de presença e conhecimento; mas nem só o intuído existe, também existe para nós o representado que a realidade exige como real, quando fazemos não a intuição directa desse real, no caso impossível, mas a intuição das operações efectivas do pensamento que o concluiu.[127]

---

[121] *Idem*, *Sentido e Valor do Direito: Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2000, p. 28.

[122] Manuel Cândido conclui a distinção entre a intuição directa e imediata do ser inteligível de Bergson e a «razão intuitiva» de Leonardo Coimbra nos seguintes termos: «A crítica da intuição vital de Bergson fica feita como exemplo de que a intuição criacionista não é uma intuição supra-intelectual, mas é a intuição inteligível, ou da inteligência, a intuição ontológica que temos interrogado e que consiste na abertura metafísica da razão criadora ao ser como primeiro inteligível da acção e do pensamento. A congenitidade da inteligência com o ser e a interiorização da inteligência no ser – horizonte da sua origem e nascimento – prescindem do grande suposto da intuição bergsonista: a coincidência pura, sem mediação, do percipiente com o percebido.» (*OILC*, pp. 522-523.)

[123] Cf. *ibidem*, p. 502.

[124] Cf. *FHB*, p. 562 [76-77].

[125] «É que o espaço é uma ideia limite, é sim uma intuição mas uma intuição dum certo nível de pensamento e não do potencial zero, como teria de ser para Bergson.» (*Ibidem*, p. 560 [68].)

[126] Cf. *ibidem*, pp. 591-594 [169-178].

[127] *Ibidem*, p. 581 [136-137].

A intuição criacionista não é um dom ou uma graça que passivamente se acolhe na experiência mística, em oposição ao discurso e à inteligência[128], embora no culminar do processo dialéctico possamos admitir que coincida com a visão ginástica antepredicativa do ser, mas é uma conquista e uma intuição da própria inteligência, constituindo-se para cada realidade no pensamento que a determinou[129]. A intuição criacionista na intimidade do ser comunica-se pelo discurso: a actividade experiencial não existe em acto puro, é uma actividade discursiva[130]. A razão criacionista pode ser, assim, entendida como inteligência intuitivo-racional, em que a via de acesso à realidade inefável do absoluto não é a de confusa identificação, desfazendo-se o essencial carácter misterioso do ser, mas é a de distinta comunhão. Entendendo esta intuição criacionista como acto de captação das ideias que constituem a nuclearidade ideorreal dos objectos cognitivos, Manuel Cândido Pimentel interpreta-a como intuição eidética ou apreensão do ser dos seres, que se distingue da intuição eidética husserliana por não ser formal e abstracta, atingindo na ideia de cada coisa um Universo vivo e realista[131].

De acordo com a posição clássica do realismo, o próprio da experiência é que os dados são encontrados e não se inferem ou deduzem da produtividade do pensamento puramente intelectivo, mas no caso do *ideorrealismo* criacionista metafísico, e por distinção em relação ao puro idealismo metafísico, Leonardo Coimbra recusa o vício filosófico da abstracção vazia e inane e, por isso, a sua filosofia, não deixando de considerar o dado empírico e antepredicativo da experiência existencial da alegria matinal, suscitadora das primeiras interrogações, considera-a já como resultado de um ver dianoético e de uma intuição acolhedora da exuberância do excesso originante. Uma experiência que é depois elevada através da ampliação da graça, num movimento ascendente espiralado até ao cume do pensamento, em que a visão ginástica, mediante a expressão poética ou o modo lírico de dizer o ser, acede de forma consciente à

---

128 Cf. *ibidem*, p. 595 [184].

129 «Que é então a intuição? É para Bergson aquele limite ideal de universal companhia de cada alma humana aos ritmos de tudo o que é. É para nós, e é-o de facto no trabalho bergsonista, a captação do ser, do ser de cada ser, em intuições correlativas e o encerramento sintético de tais intuições na intuição reconcentrada da nossa consciência, como universal testemunho do que é. // Essas intuições correlativas são momentos de inteligência transparente para si mesma ao longo da sua actividade de conhecer.» (*Ibidem*, p. 596 [187-188].)

130 Cf. *ibidem*, p. 609 [227-229].

131 Cf. *OILC*, pp. 527-528. Para Leonardo Coimbra o Universo é o discurso do *Logos* divino e expressa-se em ideias. Cf. *RHHS*, p. 10.

Alegria originária do seu fundamento ou substrato matricial que tudo antecede e sustenta, consumando a visão ontológica da misteriosa vidência[132].

A intelecção intuitiva ou intuição intelectiva deste inaugural e difuso sentimento de existência ou vivência, operada pela razão mistérica criacionista, está descrita na reflexão que o autor faz na obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, quando nos fala da emoção filosófica ou experiência noético-emocional da Alegria, que pela conversão da inteligência em *visão ginástica* ou visão espiritual do invisível, se declara como uma participação ou actuação do pensamento na Alegria originária da primordial Unidade Maternal amorosa do Universo[133]. A abertura do criacionismo a esta presença, descrita como nascente originária a que são reconduzidas todas as operações intelectuais e emocionais, determina a ordem lógica da dialéctica leonardina, fundando na ontologia os diversos desenvolvimentos da acção cognitiva, a qual, através da sua filosofia crítica ou da sua Teoria da Experiência[134], dá conta da progressiva relação dialógica da experiência humana: desde a experiência biopsicológica à experiência científica, passando pelas experiências estética e ética até culminar na experiência síntese da meditação metafísico-religiosa[135].

Esta experiência primitiva e antepredicativa do ser – anterior à sua reflexão pelo pensamento judicativo –, dada na relação primigénia da consciência com a Unidade Maternal da Origem e que, de acordo com Manuel Cândido Pimentel, se caracteriza por um «viver na entranha do abandono ontológico, num ver pré-categorial de comunhão directa com o mistério»[136], tem nas emoções filosóficas da *Alegria*, da *Dor* e da *Graça* a mediação antepredicativa existencial. Isso significa que o dado da Alegria matinal existencial das sensações, em que as consciências espectadoras e o Espectáculo se confundem[137], suscita nos

---

[132] Cf. *OILC*, pp. 552 e 604.

[133] Cf. *ADG*, p. 47 [12]. Manuel Cândido Pimentel refere-se a esta relação da consciência com a permanência originária do ser como «[…] uma compenetração madrugante da consciência num ser que se dá, nela, em presença.» (*OILC*, p. 20.)

[134] Cf. *RE*, pp. 58-68 [69-83].

[135] Ao apresentar a rota criacionista do pensamento filosófico de Leonardo acerca da experiência ontológica, Manuel Cândido Pimentel reconhece que o filósofo nortenho, recusando a ontologia pura, liberta dos processos metodológicos da reflexão racional e recusando o monismo panteísta ou emanatista, apresenta uma filosofia dialéctica que sustenta a participação dos seres no ser, e sem se deixar seduzir por uma infinita unidade originária indeterminada e sem rosto, jamais esquece a visão amorosa e altíssima do Mistério ou Absoluto divino, no reconhecimento de que «[…] a experiência ontológica do pensamento é repassada pela vivência religiosa, ponto de origem e porto onde se finaliza o caminho humano das consciências.» (*OILC*, p. 21.)

[136] *Ibidem*, p. 48.

[137] Cf. *ADG*, p. 58 [30].

espíritos a interrogação pelo que está para além dessa aparência, cujo fundamento reside no dado da Alegria matinal essencial da Unidade da Origem. Como adverte Leonardo Coimbra, só o Homem que se interroga – saindo do registo do *senso comum* – pressente que em torno dessa concha da convivência imediata com a superfície do todo marulha um infinito e subterrâneo Oceano onde se tecem as substanciais relações totais das coisas[138]. Essa postura questionante já significa a passagem da hora matinal da unitária e primeva experiência pensante pré-categorial para o doloroso e assombroso abismo da inquietação filosófica e da pergunta pelo sentido. O regresso ao sereno encanto do mistério originário será feito pela penetração amorosa do pensamento, a qual se efectiva no exercício da unidade entre a razão experimental e a visão mistérica, sob a presença divina da Graça, na vitória da unidade sobre a pluralidade e da liberdade sobre a necessidade[139], naquilo a que Leonardo, referindo-se ao pensamento de Pascal, denomina de regresso ao seio carinhoso de Cristo[140]. As emoções filosóficas traduzem a *Experiência* integral do ser, que se realiza pelas relações de compreensão, amor e deliberação[141], no reconhecimento de que não há experiência pura, porque toda a realidade, também a das sensações, encerra uma implícita actividade[142] que é a do criacionismo do pensamento: todo o Universo é expressão de acção criadora e presença divina[143].

À semelhança de Leonardo Coimbra, que situa a origem da interrogação filosófica no sentimento ou experiência da *Alegria* matinal da infância – porque esta ainda guarda o sinal da Origem e conserva a admiração e louvor pela maravilha da existência[144] –; que situa a inquietação cognitiva e o discurso dialéctico questionante na *Dor* meridiana, de quem se abisma em busca da

---

138 Cf. *ADG*, p. 144 [168]. Cf. *ibidem*, p. 43 [7].

139 Este reencontro é descrito por Manuel Cândido Pimentel, que o caracteriza como um recentramento interior e como uma redescoberta da realidade: «O encontro de si consigo mesmo atinge-se pela graça, momento de reconciliação com a unidade perdida, regresso consciente à alegria originária. É o nascimento da nova visão do Universo, uma unidade com significado eterno, e de uma nova redescoberta. O pensamento desvenda-se no interior do ser, de tal forma que a graça não é mais do que o próprio ser em presença e onde a consciência se sente existindo.» (*OILC*, pp. 48-49.)

140 «Pascal é uma consciência desorbitada, o seu foco é o Abismo. // O seu pensamento tem a atracção das alturas, dobra-nos sobre o vórtice, e eis que começa o turbilhão inquieto, a tempestade de alma, o assombro divino, o medo que clama e chora até encontrar o seio carinhoso de Jesus, onde adormece sorrindo.» (*ADG*, p. 49 [15].)

141 Cf. «A primavera de Deus», in *OC*, vol. III, p. 39.

142 Cf. *ADG*, p.156 [188].

143 Cf. *ibidem*, p. 161 [197].

144 Cf. *ibidem*, p. 48 [15].

verdade – porque esta encerra o movimento de atracção para os cumes íngremes que revelam a complexidade das relações entre o ser a aparência –; que situa a liberdade do conhecimento na *Graça* crepuscular, de quem retorna à Origem amorosa da Sabedoria Infinita – porque esta é Acção criadora que tudo sustenta e ilumina –; também o pensador catalão Eugenio Trías considera que a interrogação filosófica é suscitada pelas paixões filosóficas do *Espanto*, *Vertigem e Amor-paixão*, no reconhecimento de que estas remetem para uma trans-racional realidade originária essencial. Ainda antes de ser possível à *razão fronteiriça* e à *razão experimental criacionista* configurar um mundo resplandecente de sentido e significação, não se reduzindo à simples ordenação infundada de uma matriz originária ou de um caos primevo, existe um movimento prévio encetado pelas emoções filosóficas, que antecede este trajecto argumentativo e que no entender de Leonardo Coimbra e Eugenio Trías é sua condição de possibilidade, pois a razão não é auto-subsistente, radicando o seu exercício na relação solidária com aquilo a que Leonardo denomina de «sagrada maravilha do Mistério»[145], reafirmando que o conhecimento significa compreender e não aniquilar ou manipular, pelo que ulteriores e ilimitadas inquirições se seguem a essa manhã brumosa de formas indiferenciadas[146].

Para Leonardo as sensações são a primeira linguagem do Universo[147] e a nossa primeira experiência existencial é a da infantil *Alegria* da sensação da Vida na inédita alvorada de cada manhã – naquilo a que o autor considera ser uma «renovada e eterna Criação»[148], porque a presença corporal na terra é a primeira relação perceptível do cosmos[149]. De forma análoga, na perspectiva de Trías, a primeira realidade de que nos damos conta é que existe algo e a emoção filosófica que acompanha o *dado inaugural*, *começo* ou *existência* é a emoção de *espanto* ou *admiração*. Produz admiração a constatação de que se existe, não havendo aparentemente nenhuma causa ou fundamento ontológico que permita dar razão dessa desnuda existência, desse simples estar no ser ou sentir-se sendo, nesse limiar de dois mundos, entre a segurança da proximidade da Origem e o Medo perante o abismo de quem tem de sair de si para ir à

---

145 *Ibidem*, p. 59 [31].

146 Cf. *ibidem*, p. 58 [30]. Afirma Leonardo: «O que é conhecer senão alargar a alma a ilimitados horizontes?» (*Loc. cit.*)

147 Cf. *ibidem*, p. 161 [197].

148 Cf. *ibidem*, p. 45 [10].

149 «A terra como que quer no seu centro de gravidade a presença de todos os corpos que a habitam. Este querer elementar e constante é o apoio dos nossos pés, é o primeiro condicionalismo da nossa acção, é a nossa mais elementar relação cósmica.» (AM, p. 187 [46].)

descoberta de quem é[150]. Uma emoção que é anterior às distinções da filosofia em relação à emergência de um objecto perante o sujeito e da realidade perante a aparência[151] e que se caracteriza por um estar no ser que é prévio às perguntas "Quem sou eu?", "O que é o mundo?" e "como se dá a relação entre o sujeito e o seu mundo?"; e nesse sentido, explica Eugenio Trías, esta emoção ou paixão inicial de espanto provoca a primeira manifestação da *actividade racional* ou do *logos*, enquanto conjunto de dispositivos verbais ou escritos que geram significação. Essa manifestação é a interrogação que, por sua vez, proporciona a interrogação filosófica "Por que é se está no ser e não no nada?"[152]. Esta emoção prévia à explicação categorial da actividade judicativa é captada pelo discurso poético-simbólico da razão mistérica, actividade pensante de fronteira entre o Mistério da eternidade e o enigma da temporalidade.

Em forma de hábito e disposição passional, a experiência da *vertigem*, à semelhança da experiência do *medo* do *abismo*, constitui a paixão filosófica mais ajustada à *filosofia do limite* subjacente à obra de Trías, na medida em que documenta sobre um modo de *encontrar-se* que antecipa a compreensão proporcionada pela *razão fronteiriça*. Esta emoção documenta-nos acerca da evidência do ser que antes de produzir-se na inteligência racional aparece no mundo dos sentimentos, mais concretamente, sobre a experiência de *suspensão*. Aquilo que se sente na *vertigem* como causa desta suspensão é o *limite*, que é considerado em termos ontológicos, como limite entre o ser e o nada, entre o estar no ser e o sentir-se atraído para o não ser[153]. Sente-se *vertigem* pelo carácter da frágil linha sobre a qual se traça a angustiosa aventura da vida, vertigem por abandonar a entranha matricial, vertigem por encontrar-se numa existência que se encontra sempre ameaçada, vertigem por estar entre a vida e a morte, vertigem por sentir-se transparecer na frágil dialéctica que ser e nada ou que razão e sem-razão assumem nas mais fundas raízes do existir. Sentimento

---

[150] Descreve Leonardo as razões deste Medo suscitado na experiência matinal do Mundo: «A infância está no limiar de dois mundos. // Sorri ao que deixou (antes ao que vai deixando), e inclina-se, cheia de precoce cisma, sobre aquele em que vai entrando. // Pisa a medo o chão em que se encontra. // O Medo?!// Primeiro alvor do Mistério, forma primitiva do heroísmo e da santidade.» (*ADG*, p. 48 [15].)

[151] Cf. *ibidem*, p. 47 [12].

[152] Cf. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2001, p. 59. Eugenio Trías, seguindo a linha tradicional do pensamento ibérico contemporâneo e à semelhança de Leonardo, vai recriar a doutrina clássica da verdade como a adequação ou ajuste entre o conceito e a realidade, a partir da noção de uma *razão* que se acha dialecticamente *fronteiriça* e *simbólica*, estabelecendo uma relação com o ser que é enigmática e não solar.

[153] Cf. *ibidem*, p. 65.

que, embora decorra da experiência de encanto da alegre e imediata convivência com o mistério do todo[154], dá conta de um *limite* que impede conhecer ou reconhecer imediatamente a causa matricial ou a condição de onde surge esse dado do começo que é a pura existência[155]. Matriz que constitui o passado imemorial do qual emerge o presente e se apresenta como uma existência em exílio e êxodo que circula pelo cerco do aparecer. Contudo, para que essa postulação tenha alguma garantia deve dar-se alguma prova ou testemunho de sua natureza e essência.

Na perspectiva do pensador catalão, mais uma vez a emoção antecipa-se à razão e da mesma maneira que notifica do *dado inaugural do começo* (existência) através do *espanto* e notifica da remissão deste para o *limite*, através do sentimento da *vertigem*, cabe agora documentar acerca disso que se encontra para lá do limite e que se concebe como *matriz* da existência. O sentimento que dá conta desta realidade é o *amor-paixão*. O desejo é orientado para um passado imemorial, fundador de memória e de *eros*, que se pressupõe e ao qual se deseja voltar[156]. Mediante a experiência do amor-paixão procura-se aceder, em plena vertigem, a essa união indistintiva com a matriz primordial, suprimindo-se desta maneira todo o limite e fronteira, de modo a que se acede a essa suprema felicidade em plena *hybris* do desejo.

Mas ao contrário do pensador catalão, o regresso à Unidade Matricial da Origem, de que nos fala Leonardo Coimbra, não significa uma união indistintiva mas a união relacional da «Alegria da Consciência, onde o Universo atinge uma unidade interior, que tudo conserva»[157], uma unidade social de amorosa memória e não uma unidade vazia de abstracta e indefinida realidade. E, por isso, a experiência ou sensação criacionista que saudosamente nos eleva ao primeiro convívio dessa misteriosa matriz original do Ser, onde radica toda a existência, não é o *amor-paixão* do gnóstico esforço e desejo pessoais, mas o amor gratuito e misericordioso da *Graça*[158] divina, que já está antes da *Dor* no sorriso da *Alegria* e está depois da *Dor* na unidade e liberdade

---

[154] Cf. *ADG*, p. 62 [36].

[155] O espanto perante o desnudo existir suscita a primitiva interrogação pelo fundamento da existência. Deus é o Ser que dispõe desse fundamento. O limite da existência deixa sempre fora de si o mistério do seu mais além. E nesse excesso é possível pensar num princípio matricial que é causa da existência. Cf. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, p. 66.

[156] Cf. *ibidem*, p. 67.

[157] *ADG*, p. 94 [89].

[158] «A Graça é a sensação da liberdade, porque é, em cada forma, a presença do Infinito, que a criou e sustenta.» (*Ibidem*, p. 144 [169].)

reconquistadas[159]. Esta matriz tem no Jardim do Éden e no Paraíso a sua simbologia adequada, a sua exposição indirecta e analógica, constituindo essa experiência paradigmática de felicidade de união com o princípio matricial, o máximo de felicidade que é possível recordar nesta vida. A nossa vida é uma memória nostálgica dessa felicidade e uma amarga experiência de exílio e êxodo que associamos ao desnudo facto de existir ou ao dado inaugural do começo, o qual se dá pela expulsão do jardim do Éden[160]. Na perspectiva de Leonardo, a *Graça* é a sensação da presença de Deus que nos reconduz à liberdade eterna do Paraíso Celestial ou sociedade absoluta da vida cósmica, excedendo o necessitarismo das relações exteriores, a resistência do mal e a fatalidade da morte. É a Experiência que nos dá a sensação da *Graça* ou do exercício dinâmico da liberdade, que nos introduz na universal e amorosa comunicação da relação com o Absoluto em que Deus se revela como uma presença em excesso sobre a Criação[161]. O pensamento criacionista de Leonardo não faz uma cisão entre a razão e a emoção.

6.4. A relação solidária da razão e do sentimento: a moralidade como fundamento ontológico do Universo e a acção justa e virtuosa do homem como meio de encontro definitivo da natureza com o seu fundamento espiritual

Esta concepção simbólica da realidade, de inspiração platónica e kantiana, entre o fundamento essencial numinoso e ideal e a sua expressão fenoménica e material, recriada pela tradição filosófica ibérica contemporânea a partir da noção de experiência antepredicativa do ser, reveladora da manifestação pré-tética de

---

159 Cf. *ibidem*, p. 145 [170]. «A Graça revela-se-nos por uma sensação de agilidade, de movimento preformado, que, solto e livre, acompanha, dentro de nós, a facilidade exterior.» (*Ibidem*, p. 163 [200].)

160 Explica Eugenio Trías que «El retorno en el recuerdo y la nostalgia a esse pasado inmemorial, o a la vida en la entraña matricial, o a la caverna protohistórica de la vida fetal, o a la unidad especular en el nexo todavia no obturado entre el infante y la madre, topa siempre com esse limite limitante que impide gozar de los frutos del árbol de la vida. Y esa evidencia del limite se experimenta como vertiginoso deseo de traspasar esse umbral y sumergirse en una unión fusiva y letal com esse principio matricial.» (Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, p. 68.)

161 Cf. *ADG*, pp. 181-182 [230-231]. «A Graça é sentimento, sensação e pensamento. // Se o pensamento e o sentimento nos mostram Deus no exercício do nosso livre activismo, a sensação da grande Unidade passa em nós, quando diante do mar alteroso, apropriando o seu ritmo, repetimos o movimento, que, reunindo o espaço, é posse da extensão infinita pela unidade, que a realiza.» (*Ibidem*, p. 182 [232].)

Deus – ou da conaturalidade da alma humana com a consciência divina que antecede o discurso lógico-analítico – e reveladora da experiência saudosa dessa divina origem primordial de perfeita omnipresença do Amor[162], tem na noção de *sentimento moral* de Amorim Viana o reconhecimento, comum ao *criacionismo* leonardino, de que a realidade espiritual da amorosa presença divina na vida da consciência encerra uma dimensão oculta e misteriosamente transcendente[163], cujos contornos só podem, segundo Leonardo, ser enunciados pela Revelação ou pelo lirismo metafísico[164], cuja visão exige uma relação dialógica entre a razão e o sentimento. Como identifica Manuel Cândido Pimentel, «no labor racionalizante do infinito intuitivo do sentimento moral podemos surpreender (…) o princípio dinâmico que irá presidir à razão criacionista de Leonardo Coimbra»[165], exigindo a posterior radicação última da consciência na metafísica moral. Mas ao contrário de Leonardo, que através dessa actividade *criacionista dialéctica*, operada pela *razão experimental*, supera a dualidade ontológico-gnosiológica platónica – recusando conceber a realidade espiritual como uma duplicação da realidade material e determinando que o conhecimento é a acção recíproca da matéria e do espírito[166] – e ao contrário de Eugenio Trías, que através das noções de *razão fronteiriça* e de *razão simbólica* viria a superar a cisão referida, provocada pela separação das almas ou das subconsciências da companhia da consciência divina que é memória perfeita –[167], Amorim Viana fica prisioneiro deste dualismo ao estabelecer que o mundo eterno e permanente do espírito é regido pelas leis da fatalidade lógica e das causas finais e o mundo material

---

162 Cf. *RE*, p. 295 [388].

163 Cf. *ibidem*, pp. 292-297 [385-390].

164 Cf. *ibidem*, p. 285 [376]. Afirma Leonardo: «Como será a Vida da consciência no volume espiritual, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor? // Mistério, mistério a que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta.» (*Loc. cit.*)

165 Manuel Cândido Pimentel, «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in Pedro Calafate (Direcção), *História do Pensamento Filosófico Português,* vol. IV, tomo 1, Lisboa, Caminho, 2004, p. 82.

166 Cf. *RE*, p. 285-286 [377]. Leonardo Coimbra afirma que o espírito e a matéria não são dimensões indefinidamente paralelas porque se influem reciprocamente: «Não pode haver duas linhas paralelas: uma da matéria e outra das suas imagens mentais.» (*Ibidem*, p. 286 [377].)

167 Cf. *RE*, p. 292-293 [385]. Como explica Leonardo, na origem do convívio divino, Deus e as almas viviam em amorosa liberdade e o afastamento das almas ou subconsciências deve-se à dinâmica de crescimento em autonomia para uma harmonia e beleza maiores de modo a que a omnipresença em almas deixasse de ser um simples reflexo, sem dádiva, para se constituir num verdadeiro amor em companhia e reciprocidade: «Deus e as almas é o amor feito companhia, a luz omnipresente da consciência central e pontos de ser virtuais nas subconsciências que se afastam (…) 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.» (*Ibidem*, pp. 292-293 [385].)

é dominado pelas leis mecânicas, sendo que as ideias, formas universais, puras e impassíveis do pensamento divino, não se podem misturar com o fluxo do mundo sensível, pois caso contrário, significaria, no seu entender, contrariar a transcendência divina e a autonomia da realidade criada[168].

Para Amorim Viana, a relação entre Deus e os homens, o Espírito e o mundo, não se dá por meio de fenómenos materiais através de acções miraculosas e da mediação dos anjos – como poeticamente aparece descrito na Sagrada Escritura e como admite Leonardo Coimbra ao referir-se à acção do pensamento nos casos extraordinários de curas milagrosas[169] (reafirmando a coexistência entre o espírito e a matéria[170]) –, mas dá-se através da *razão* e do *sentimento moral*[171]. Este é concebido como uma instância que é anterior ao discurso racional e que institui a conaturalidade do espírito humano com Deus. Assim, Amorim Viana afirma que a manifestação de Deus não se dá pela *fé habitual* ou *implícita* (*inactual*) do senso comum e dos teólogos dogmáticos – como fundamento dos preceitos morais e adesão do espírito aos dogmas religiosos e aos rituais míticos, enquanto um acto de submissão e obediência cega da vontade –, porque só o conhecimento desses mistérios através da ilustrada *fé explícita* (*actual*) permite uma adesão verdadeira[172]. E ao defender que o entendimento humano é composto por ideias adventícias e ideias inatas, sendo que as primeiras são fornecidas pela experiência ou deduzidas do raciocínio e as segundas são «crenças instintivas do entendimento (…) inerentes à natureza humana»[173] e não resultantes de qualquer inspiração sobrenatural, o autor recusa a ortodoxa fé no Mistério de Deus, advertindo que também os dogmas estabelecidos pela religião, os quais encerram as categorias do pensamento filosófico, não derivam

---

168 Por esta ordem de razões são postos em causa os dogmas cristãos da *Trindade* e da *Incarnação do Verbo*, porque o Deus de Amorim Viana é impessoal em sua transcendente sublimidade, sendo impossível a um ser absolutamente distinto do mundo criado, ser, simultaneamente, Deus e homem, viver na eternidade e na sucessão dos tempos, ser, ao mesmo tempo, espírito puro e alma, habitando um corpo corruptível ou revelar-se sob forma corpórea. Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé,* INCM, 2003, p. 128.

169 Cf. *RE*, p. 287 [379].

170 Cf. *ibidem*, pp. 286-287 [378]. O autor refere-se aos processos psicossomáticos, descrevendo que o espírito e a matéria influem-se reciprocamente no conhecimento e na adaptação biológica: «A acção-reacção do espírito e do corpo já a vimos na cura de anomalias psíquicas, de depressões e loucuras […]» (*Ibidem,* p. 287 [378].)

171 Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé,* INCM, 2003, p. 129.

172 Cf. *ibidem*, pp. 33-34. Para este autor só pelo «uso recto da razão podemos adquirir o conhecimento de Deus» (*ibidem*, p. 36), um Deus que «se sujeita e acomoda às nossas imperfeições, comunicando-se a nós, não na sua transcendente e misteriosa essência absoluta, mas nas relações que tem connosco» (*loc. cit.*) naquilo que nos é compreensível.

173 *Ibidem*, p. 149.

da revelação evangélica, mas sim da reflexão metafísica[174]. Por um lado, Amorim Viana estabelece a necessidade de aceder racionalmente pelo juízo ao excessivo conteúdo do sentimento moral, como acto de fundamentação lógica, apresentando uma razão analítica criadora, na medida em que esta descobre e constrói novas relações nesse esforço pensante de sistematizar o real. Mas por outro lado, ao exigir, como complemento da sua actividade, ideias inatas e incriadas – garantidas pela iluminação superior de uma razão que está em comunicação com Deus[175] –, este autor afasta-se do criacionismo de Leonardo Coimbra, o qual considera serem também os princípios, as categorias e os valores, expressões da sua actividade inventiva[176].

Embora determinada pela lógica dos princípios incriados, a razão de Amorim Viana, à semelhança do que acontecerá com a razão criacionista, não é uma razão pura, capaz de absoluta e completa evidência, mas sim uma razão dinamicamente dialéctica, e nesse labor construtivo reconhece-se limitada pela própria condição humana, na medida em que o progressivo conhecimento que alcança, quer da realidade humana, quer da realidade divina, é parcelar e incompleto, pelo que a actividade racional desenvolvida acaba por apresentar o irracional de si mesma através do *sentimento moral* e do incognoscível mundo das verdades misteriosas, de que a harmonia da ordem natural e da acção justa é apenas uma imagem recôndita. Domínios que exigem um conhecimento iluminativo diverso do lógico-analítico. Conhecimento esse, proporcionado, segundo Leonardo, pela *Revelação* e pelo salto do *volume espiritual* da *metafísica da positividade filosófica* (Universo físico-espiritual) – que põe o problema

---

174 Cf. *ibidem*, pp. 149-150.

175 Cf. *ibidem*, p. 36. Amorim Viana considera que a fé não difere da razão e, nesse sentido, define-a como «um estado de espírito, não um afecto da alma» (*ibidem*, p. 31) e apresenta-a como «uma iluminação superior do entendimento» (*loc. cit.*), que tem por limites os da própria razão, não sendo considerada um fenómeno sobrenatural ou «uma inspiração dirigida ao coração» (*loc. cit.*) – à maneira das *razões do coração* de Pascal, isto é, razões que sejam estranhas à razão clara, rigorosa, argumentativa e consequente –, mas uma revelação natural ou interior. As verdades racionais são entendidas pelo autor como revelações divinas porque a razão está em comunicação com Deus (cf. *ibidem*, p. 36), não de forma sobrenatural ou inefável, mas de acordo com os seus próprios limites. Desta maneira, o autor aceita as acepções platónicas da *República*, segundo as quais Deus é a luz das inteligências e a origem de todo o saber, admitindo também que a ideia racional seja uma inspiração e que Deus actua na alma quando esta concebe uma verdade, não esquecendo, contudo que se «o ensino exterior é divino, a parte interior, a parte psicológica, é toda natural e humana» (*ibidem*, p. 84), pelo que qualquer descoberta da ciência divina é precedida pelas descobertas da alma humana e, por isso, os atributos divinos são uma projecção das nossas próprias faculdades engrandecidas e aperfeiçoadas, constituindo-se a teologia como um corolário da psicologia. Cf. *ibidem*, p. 85.

176 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in *op. cit.*, p. 82.

ético-religioso da relação entre o real e o ideal a partir da convergência entre os três aspectos da realidade que são a matéria, a vida e a memória – para o transcendente *hipervolume espiritual* do *lirismo metafísico* de Deus[177] (Universo espiritual puro) onde, em amor e saudade, vivem todas as realidades que a alma deixou[178]. Um conhecimento proporcionado, segundo Amorim Viana, pelo *sentimento moral* que «é a inspiração verdadeira que nos põe sem o intermédio da ciência ou do raciocínio em comunicação directa e natural com a divindade»[179], isto é, um plano superior ao da razão em virtude do qual a ciência dos homens é iluminada pela ciência divina[180].

A esta inspiração celeste, que oferece à nossa natureza caduca da vida mundana o perfume de imortalidade, iluminando a razão na compreensão da existência, Amorim Viana dá o nome de graça divina ou voz de Deus, que proclama a sua vontade e dirige o nosso destino, através de um instinto secreto que na altura da decisão nos impele para o bem, embora o egoísmo possa sempre interferir nas nossas indignações generosas perante o mal[181]. No entanto, as faculdades do espírito e aspirações da alma humana, configuradas pelo sentimento moral e religioso, só adquirem verdadeira realidade quando se manifestam, primeiro, simbolizando-se em determinados costumes, ritos e sacramentos (que são a dimensão caduca da religião), depois formulando-se em dogmas que, por sua vez, incarnam na legislação através dos deveres morais[182]. A partir do postulado kantiano de reconduzir a Escritura e o dogma ao elemento moral *apriórico*[183],

---

177 Afirma Leonardo que «O hipervolume espiritual, que uma dimensão nos anuncia, é o Sol da divindade, cuja presença enche a realidade. // E como esse Sol não tem dimensões físicas, mas tudo é a sua própria presença sem limites, em seus graus de aproximação e intensidade é que a palavra infinito toma um significado real e positivo. // O infinito é a consciência divina, Sol de imperecível resplendor espiritual é a si mesmo presente, jorrando luz em toda a intensidade do seu ser de pensamento. // Memória perfeita é sua vida a meditação e o amor.» (*RE*, p. 292 [385].)

178 Cf. *RE*, p. 290 [382-383].

179 Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 97.

180 De origem metafísica, o dogma, tendo como objectivo manifestar historicamente e formular em leis o *sentimento moral*, converte-se em *preceito moral*, tendo por objecto a Providência divina, constituindo-se assim em duas dimensões: a da eterna verdade e a da manifestação desta na mutabilidade das noções do nosso entendimento, revelando o seu carácter dinâmico. Cf. *ibidem*, p. 150.

181 Cf. *ibidem*, p. 98.

182 Cf. *ibidem*, pp. 104-105.

183 Que neste caso, como refere Manuel Cândido Pimentel, configura «um conhecimento original por conaturalidade da alma humana com a consciência divina» que «exige a presença activa do juízo, instância racionalizadora, lógica e analítica, daquilo que o pensador concebe ser o conteúdo religioso do sentimento moral, que constitui, na realidade do pensamento, o nível por excelência da revelação do numinoso no que tem de manifestamente conhecível pela razão. Nível

considera assim este autor que a religião não é mais que a expressão simbólica do sentimento moral e só é necessária porque esse sentimento, que é tudo e ao qual corresponde a *fé racional*, não consegue passar de modo completo num determinado tempo e lugar à forma de ideia e de preceito e, como tal, usa a experiência religiosa como forma de se apresentar à humanidade[184] nas formas históricas da *fé tradicional eclesial* ou de *revelação*. E, por isso, entende Amorim Viana que a moral é a única parte eterna e divina da Sagrada Escritura, não sendo possível acreditar nas maravilhas sobrenaturais desta[185], pelo que a única coisa que há de absoluto em Cristo é o amor, a caridade e a humildade[186]. O autor defende que a Revelação tem apenas como preocupação apresentar o sentimento moral, ficando para o filósofo e para o teólogo a tarefa de meditar sobre a essência de Deus, procurando determinar o fim da Providência e o destino da Humanidade[187]. Afirma que a natureza divina em, sua essência absoluta, é inacessível à inteligência humana, dela se podendo ter apenas uma fraca imagem através da harmonia da criação[188]. E desse modo, o pensador iluminista português está convicto de que existe um plano providencial para o mundo, cuja consumação está para além desta vida, em que as acções humanas são conduzidas por um impulso superior secreto a que fatalmente obedecem, posição que apresenta as causas finais como sendo também causas eficientes[189].

Podemos reconhecer nesta concepção das dimensões material e espiritual da realidade uma expressão ou manifestação da autêntica realidade do Espírito ou do Ser Universal, sendo que essa inefável essência, de que a ordem natural e moral falam, é o princípio de uma causalidade eficiente e final, o *Alfa* e o *Omega*, o princípio e o fim de todas as coisas que existem (em Deus e para Deus). Mas ao contrário da perspectiva cristã que viria a ser apresentada pelo criacionismo de Leonardo Coimbra, a recusa, por parte de Amorim Viana, da dimensão pessoal de Deus e a exaltação do divino princípio vital

---

que se inscreve no interior de uma compreensão do que é verdadeiramente o sentimento como dimensão onde Deus se manifesta de modo pré-tético, isto é, naquele imediatamente antes do projecto de derivação analítica e lógica da razão.» (Manuel Cândido Pimentel, «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in *op. cit.*, p. 85.)

184 Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 124.

185 Cf. *ibidem*, p. 108.

186 Cf. *ibidem*, p. 112.

187 Cf. *ibidem*, p. 117.

188 Cf. *ibidem*, p. 151.

189 Cf. *ibidem*, pp. 152-153.

e providencial, que tudo anima e conduz de forma secreta e necessitarista[190] permitem-nos identificar uma espiritualidade latente no Universo semelhante ao imanentismo de Antero de Quental que, através do *pampsiquismo*, não anula o determinismo[191], descrevendo o *sentimento moral* não apenas como núcleo íntimo do homem, mas também como princípio oculto da natureza, num movimento ascensional de todo o Universo para a consumação espiritual de si mesmo[192]. Nos mesmos termos e pelas mesmas razões de Antero, também Amorim Viana, apresentando o mundo material e o mundo espiritual com formas de ser próprias, considera que essas realidades caminham para um único fim, impulsionadas pelo essencial princípio teleológico que lhe é comum, um fim último para o qual tendem o querer e o agir e tudo o que existe. No fim dos fins se alcançará a coincidência entre a república dos homens e o reino de Deus, que será precedida na última fase da vida terrestre por um período de harmonia, em que o fim da Humanidade aparecerá claro à ciência, quando a religião, depurada da credulidade e da superstição, se conformar com a filosofia, quando o sentimento moral se converter em fórmulas racionais e quando os afectos não encerrarem mistérios, proporcionando que o fervor e a fé com que os homens lêem a Sagrada Escritura arrefeçam ao sopro de uma razão superior[193].

---

[190] É comum a Amorim Viana e Antero de Quental a renúncia àquilo que consideram a tendência idolátrica da concepção personalista de Deus ou do original princípio espiritual da vida: «A vida (princípio ideal, espiritual) não pode ser alguém (uma pessoa, um indivíduo limitado): daí a contradição íntima do Cristianismo, o contraste e a ironia dolorosa das palavras que ponho na boca de Cristo, ao mesmo tempo como uma crítica amarga da loucura idólatra dos homens e um juízo sintético da história do Cristianismo.» (Antero de Quental, carta a Tommaso Cannizzaro de 15 de Maio de 1889, in *Cartas*, vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989, p. 941.)

[191] Cf. *idem*, carta a Jaime Magalhães de Lima, de 14 de Novembro de 1886, in *Cartas*, vol. II, p. 805.

[192] Como diz Magda Carvalho, esta posição anteriana defende que «o Universo caminha, embora inconscientemente, para onde o homem é levado pela sua consciência moral.» (Magda Costa Carvalho, *A Natureza em Antero de Quental – o projecto de uma «metafísica positiva»*, Lisboa, INCM, 2006, p. 37.) Esta autora estabelece também uma comparação entre Antero de Quental e o representante do transcendentalismo americano do séc. XIX, Ralph Waldo Emerson, afirmando que a moralidade, enquanto princípio interno da natureza, é aceite pelos dois autores (cf. *ibidem*, p. 36) e que a noção anteriana de Deus, enquanto *transcendência imanente* configura uma concepção do real análoga ao do autor norte-americano que apresenta o Universo como uma entidade composta por *natureza* e *Espírito* ou *Deus* em que os factos naturais são epifania dos factos espirituais e o homem, por ter a capacidade de descobrir o divino na ordem plural da natureza, ocupa o lugar cimeiro no Universo, tendo a tarefa de concretizar o retorno metafísico à unidade do todo. Cf. *ibidem*, pp. 29-30.

[193] Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé,* p. 124.

Sob a influência do *panteísmo espiritualista* de Schelling[194], que apresenta a natureza como a forma visível do espírito, animada por uma actividade incessantemente criadora, e apresenta o homem como o único ser que pode interpretar a evolução cósmica, e sob a inspiração do evolucionismo dialéctico de Hegel, que protesta contra o esquematismo das deduções abstractas da filosofia dogmática apriorística[195], Antero de Quental, tal como identifica Leonardo Coimbra na obra em que apresenta as doutrinas filosóficas do poeta à luz da crítica criacionista, vai adoptar os conceitos de *força*, *lei, imanência* ou *espontaneidade*, *desenvolvimento*, *evolução* e *finalidade* na constituição do seu naturalismo espiritualista[196], convencido de que também o positivismo materialista e o naturalismo empírico, guiados pelo estrito conhecimento científico, não podiam aceder à actividade íntima dos seres nem podiam valorizar a sua dimensão moral[197].

A fim de superar a antítese entre espiritualismo e liberdade, mecanismo e determinismo[198], e sob a influência de Leibniz, que procura uma harmonia entre o plano natural das causas materiais e eficientes e o plano metafísico-moral das causas formais e finais[199], o poeta-filósofo açoriano procura evitar o *panteísmo* – cuja síntese apresenta a diversidade do real como uma emanação do ser único e soberano – em nome do *pampsiquismo*, de modo a conservar a distinção entre natureza e espírito como dimensões diferenciadas e autónomas. Mas como realça Leonardo Coimbra, ao afirmar o dinamismo psíquico como fundamento da

---

194 Cf. Antero de Quental, carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886, in *Cartas*, vol. II, p. 786, p. 941.

195 Cf. *idem*, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Editorial Comunicação – Universidade dos Açores, Lisboa, 1989, p. 141.

196 Cf. *PFAQ*, p. 338 [18].

197 Cf. Antero de Quental, carta autobiográfica a Wilhelm Storck, de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, vol. II, p. 838. Refere o autor que esta dimensão da realidade só pode ser captada pela nova filosofia moderna fundada sobre a identidade do ser e do saber: «Com Schelling e Hegel, a filosofia da natureza compenetra-se dos seus verdadeiros princípios metafísicos: o mecanismo dissolve-se no dinamismo, cujo tipo último é o espírito.» (*Idem*, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, 1989, p. 128.) Nesse sentido, esclarece o poeta-filósofo que: «Metafísica e ciência, uma pelo caminho da dedução, a outra da indução, chegaram ambas a um resultado que, aos olhos dos espiritualistas (…) parece pôr em risco as verdades mais caras ao sentimento moral e dever envenenar as mesmas fontes da vida espiritual dos homens.» (*Ibidem*, pp. 140-141.)

198 Cf. *ibidem*, p. 141.

199 Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie*, § 79, édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Emile Boutroux, note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré, Paris, Delagrave, 1978.

actividade cósmica, na medida em que as forças de ordem física, que agem no Universo, são participantes da força-espírito[200]; Antero não deixa de usar, na sua exposição defensora da *liberdade* e da *pessoa* contra o *determinismo* e a *cousa*, termos como *panteísmo*, *substância omnímoda*, *Inalterável* e *Absoluto*[201], permitindo que o hegelianismo transforme a cristã evolução espiritual das almas, pela plural e fraterna companhia em Deus, numa budista dissolução dos *eus* na quietude do Absoluto[202]. Trajecto semelhante ao de Alfred Fouillée que na sua reflexão acerca da moral cosmológica recusa o evolucionismo exclusivamente naturalista, que não atende aos valores, nem resolve os mistérios do ser, do pensamento e da acção. Para fundar uma moral completa e cosmológica, é necessário considerar um evolucionismo que não seja apenas mecânico, mas também psíquico de *ideias-força*[203].

A inatingível realidade *numenal* de Kant é identificada por Antero com o espírito enquanto espontânea força autónoma e consciente[204], que dá ao materialismo o que lhe falta, explicando a *essência oculta do mundo fenomenal*, e que tem no sentimento moral do coração humano o mais nobre pulsar do Absoluto, na medida em que só o ser humano tem a possibilidade da acção livre e tem a capacidade hermenêutica do mistério inefável da Origem. Este, não sendo apreensível pela análise científica, está já inscrito como dado originário na *prodigiosa espiral de espirais* do universal e existencial devir cósmico, que respondendo à energia vital e ao princípio teleológico do espírito, viaja para a etapa última da realidade divina[205]. Realiza-o num ascensional e progressivo aumento de ser, transmudando o Universo, não para uma imensa e plural comunidade espiritual, tal como nos apresenta a *experiência*, mas sim para uma universal fusão com o todo, cuja significação

---

200 Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, p.158. Um cosmos que é considerado uma realidade vital, cujo processo dinâmico é idêntico ao da *psique* humana: toda a natureza é plena de *vida* e de *racionalidade*, sendo que a razão é o espírito em acto e que a natureza é imitação desse espírito. Cf. Cf. *idem*, carta autobiográfica a Wilherm Stork de 14 de Maio de 1887, in *Cartas*, vol. II, p. 838.

201 *PFAQ*, p. 360 [68].

202 Cf. *ibidem*, pp. 360-361 [69-72].

203 Cf. Alfred Foulliée, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1905, p. 363.

204 Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, pp. 155-157. Em Antero de Quental a evolução do espírito para o seu fim último, que significa a identificação com o *eu* absoluto, processa-se de forma imanente e, nesse sentido, «[…] o espírito, sem sair de si, se cria e fecunda continuamente, compenetrando-se cada vez mais com a sua própria essência, extraindo dela, da sua infinita virtualidade, momentos cada vez mais complexos e ricos de ser, até atingir a mais alta consciência de si. Reconhece-se então idêntico com o *eu* absoluto e independente de toda a fenomenalidade: concebe Deus como o tipo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esfera da realização desse ideal.» (*Ibidem*, p. 155.)

205 Cf. *ibidem*, pp. 161-162.

nos é dada pela monista *função imobilizante da Razão*[206]. Partindo do princípio de que o progresso do mundo não é mecânico e independente da energia moral da humanidade, significa isto que no processo de espiritualização do Universo, embora Antero de Quental afirme que o espírito está já presente nos estratos inorgânico e orgânico de ser, só na consciência humana individual esse espírito atinge a sua universal aspiração[207], porque só nela – pela autodeterminação da vontade ou compenetração com o seu ideal através da criação da lei moral – entra na esfera da liberdade, desvanecendo a necessidade e o fatalismo naturais[208].

No entanto, tal como é aqui concebida, a alegada libertação não significa mais que um paradoxal e necessário aniquilamento, pois que como adverte Leonardo, o processo espiritual apresentado não supera o determinismo idealista hegeliano, na medida em que dirige todos os *eus*, não para o *princípio universal concreto da companhia*, mas para um princípio *universal abstracto*[209], que, como afirma Antero significa a transformação do *eu*, cativo dos limites do organismo e das relações exteriores, num «outro *eu*, impessoal, absoluto, todo razão e vontade pura»[210] em que o *dever* é *atracção pura* e *puro amor*[211]. Ao insistir na moralidade como fundamento ontológico do Universo, cuja voz interior só é perceptível pela escuta do sentimento e não pela análise ou interpretação crítico-racional, Antero de Quental afirma que através da acção virtuosa e justa o homem é o protagonista da realização final do ser no mundo, proporcionando o encontro da natureza com o seu fundamento espiritual em que o eu transita da acção particular para o abraço infinito do absoluto[212]. Desta forma, o poeta-filósofo vai fundamentar o evolucionismo naturalista na dimensão pura

---

[206] *PFAQ*, p. 360 [68].

[207] Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, p. 163.

[208] Cf. *ibidem*, p. 165.

[209] *PFAQ*, p. 361 [69].

[210] Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.* p. 161.

[211] Cf. *ibidem*, p. 165. Para Antero o bem é o momento final e definitivo da evolução do ser, pelo que a subsistência do indivíduo natural é entendida apenas como um ponto desse processo de espiritualização, porque o *eu* dissolve-se eternamente no absoluto ilimitado e inalterável. Cf. *loc. cit.* Leonardo Coimbra refere-se ao progresso espiritual no pensamento de Antero, que «atinge como limite da evolução das almas, a transformação do dever em pura atracção, em puro Amor», como um trágico desenlace do drama divino do Universo, porque significa a aniquilação das consciências e a negação de que «o Amor exige companhia, é o seu alimento. Amor sem troca, dádiva, crescimento, invenção de bondade e beleza não é Amor» (*PFAQ*, p. 360 [69]), condicionando o alcance da vida eterna à dissolução da vontade pessoal na vontade absoluta. Cf. *ibidem*, p. 346 [37].

[212] Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.* p. 166.

da unidade primária do sentimento, anterior à racionalidade, que se particulariza e realiza nas formas históricas do culto e dos dogmas religiosos. Neles, Deus, concebido como princípio ideal subjacente à ordem natural e histórica, sai para a vida e vai-se reconhecendo no devir histórico, sem no entanto se poder decifrar totalmente, não só pela incapacidade humana, mas sobretudo, porque – ao contrário de Amorim Viana, cuja teoria do conhecimento acabaria por levar à necessidade da razão reconhecer um incompreensível – Antero reconhece que logo na origem e princípio da própria razão existe algo que lhe escapa, conduzindo à necessidade de reconhecer o seu irracional como mistério matricial, mistério este da mais íntima e essencial actividade humana que, no entanto, só se torna patente pelo exercício hermenêutico da razão[213].

Depois de nas duas primeiras fases da sua evolução espiritual ter sido bastante fiel a um conceito de razão ainda de recorte iluminista, posicionando-se num panteísmo evolucionista e vitalista de raiz hegeliana, negando a transcendência divina e afirmando a noção de Absoluto imanente à realidade natural e histórica e afirmando a superioridade da razão sobre a crença[214], na última fase do seu percurso especulativo, afastando-se de uma crítica obsessivamente judiciosa e não receando as solicitações do irracional, vai dizer-nos que o conhecimento que a razão tem de si mesma e do ser é incompleto e imperfeito[215], admitindo, como sublinha Braz Teixeira, não só a superioridade ontológica do sentimento sobre o pensamento – considerando a ciência como criação humana e o sentimento como criação divina[216] –, mas também a possibilidade do templo de Deus não se reduzir à consciência humana. Em Antero de Quental, o Absoluto, ora é intuído e pensado como amplo e infinito ser da verdade que está para além de toda a razão, que é a causa transcendente

---

213 Cf. *ibidem*, p. 160.

214 Tal como descreve António Braz Teixeira, numa primeira fase do seu pensamento a humanidade aparece a este autor como um todo vivo em que o espírito humano se afirma num progressivo movimento de ascensão do mito e maravilhoso para o naturalismo positivista: «[…] consciência, numa evolução sem retrocessos nem regressos, passou de estado intuitivo e sintético, dominado pelo sentimento e pelo maravilhoso, que viu nascer as línguas, os mitos e as religiões, a uma fase intermédia, na qual uma primeira reflexão acordou no espírito humano, dando origem à especulação metafísica, à teologia e à poesia, e em que, numa amálgama de símbolos e raciocínios, a imaginação triunfa, para agora, no período actual, que ao pensador se afigura superior e definitivo, a razão, a análise, a crítica e a experiência caracterizarem um ciclo reflectido, positivo e naturalista.» (António Braz Teixeira, «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo L, fasc. 1-3 (1994), p. 452.)

215 Para Antero a razão não tem um conhecimento total e infalível de si mesma. Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, p. 141.

216 Cf. António Braz Teixeira, «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *op. cit.*, p. 453.

e a razão insondável de ser do mundo em que existimos e em que somos, ora é reduzido à ideia de um Deus em devir na consciência do homem (categoria do entendimento) e no processo histórico como Ideia ou Espírito que tudo envolve, como potência e finalidade de todas as realidades contingentes e fenoménicas[217]. Revelando um sentido simultaneamente intelectual e ético, o Absoluto parece ser caracterizado como ideia metafísica e como actividade[218] e, desse modo, defendendo a cognoscibilidade do *númeno*, Antero apresenta a tese de que a essência espiritual do pensamento corresponde à essência oculta do mundo fenomenal, ou seja, ao absoluto[219], e, dessa forma, pressupõe uma certa racionalidade do real, mas uma racionalidade cindida pela impossibilidade da própria razão se poder pronunciar acerca da antinomia entre absoluto e realidade, que se apresenta na génese do pensamento e que está na origem de um saber conjectural, da não proporcionalidade entre ser e conhecer ou entre ser e pensar, muito próximo da gnosiologia de Nicolau de Cusa.

Esta ideia de não proporcionalidade entre o finito e o infinito, esta dualidade entre fenómeno e substância, realidade e Absoluto, deixam como única possibilidade o diálogo intuitivo com o enigma do ser, realizável na atitude religiosa do sentimento e da poesia que fraterniza com o mistério[220], numa obsessiva nostalgia da plenitude e da união suprema, que em última análise significa uma antinomia que Antero nunca logrou superar. Assim, numa época que se erguia confiante na razão, surge neste autor o enigma do homem perante si e perante os mistérios do Universo, proclamando, à maneira krausista[221],

---

[217] Cf. *ibidem*, p. 455.

[218] Um Absoluto que, na perspectiva de Braz Teixeira, tem na última fase do pensamento de Antero um carácter de Não-Ser, isto é «algo de que tudo depende e tudo pressupõe, mas que, em si, não tem existência independente do universo e, ao mesmo tempo, algo que não tem realidade, precisamente porque, tendo uma existência puramente racional, não é do domínio do sensível e do fenoménico.» (*Idem*, «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *op. cit.*, p. 457.)

[219] Neste caso trata-se do Antero que se inspira na doutrina do Krausismo, segundo a qual «o espírito é a faculdade de directa e imediata relação cognitiva com o absoluto e com os princípios universais, que seriam revelados intuitivamente à razão, no contacto com a experiência, concebida esta, no entanto, como natureza supra-empírica.» (*Idem*, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», in *Deus, o Mal e a Saudade*, *op. cit.*, p.157.) Mas Antero parece fazer oscilar este Absoluto entre a afirmação racional e a evidência intuitiva do sentimento, ou seja, «entre uma concepção que encerra o Absoluto na imanência e no ser espiritual do homem e uma concepção segundo a qual ele, porque é o Não-Ser, é a transcendência.» (*Idem*, «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *op. cit.*, p. 458.)

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

[221] Profundamente influenciado por Krause, considera a imortalidade como um sentimento inato, vago e indestrutível, «uma crença que não deriva da experiência nem do ensino religioso, mas que brota espontânea do funda da alma, como consequência do princípio infinito nela gravado e da fé na bondade e justiça divinas, do "desejo de felicidade, que entre as grandezas e glórias do mundo nada

a superioridade e anterioridade do sentimento sobre o pensamento, em que a imortalidade surge como uma conclusão moral e uma crença do coração[222] fundada na necessidade de dar sentido aos absurdos e injustiças da vida terrena, impedindo que o mundo moral se precipite nos abismos do nada[223].

Embora o *sentimento moral* e o *sentimento religioso* surjam em Amorim Viana e em Antero como uma dimensão anterior ao exercício da racionalidade, não deixam de influenciar as concepções racionais da existência e da vida humana, acrescentando à actividade hermenêutica um outro olhar que advém dessa instância sentimental do espírito, mas isso concretiza-se de forma diferenciada em cada um dos autores. Como vimos, Amorim Viana começa por defender que nesse sentimento se estabelece um contacto de conaturalidade com o absoluto e que, por isso, não pode haver uma contraposição entre *fé* e *razão*, porque a revelação divina é racional e não sobrenatural, realizando-se no devir natural e temporal do Mundo e da História, de acordo com a capacidade cognoscitiva dos homens. Mas no desenvolvimento do seu pensamento, acerca da finitude da compreensão humana e da imortalidade da alma, acaba por admitir o irracional da razão e a essencialidade do absoluto na dimensão incognoscível ou incondicionada do ser. Concordando com esta última ideia da manifestação histórica e natural do divino como símbolo da sua misteriosa unidade essencial, essencialidade esta que a alma sente, mas que não pode pensar ou conhecer completamente, Antero de Quental, na última fase do seu pensamento, recusa a perspectiva inicial de Amorim Viana em identificar o sentimento religioso com a instância do espírito capaz de penetrar intuitivamente os princípios e as verdades inteligíveis do absoluto[224]. Considera o sentimento, que de forma inata nos dá a convicção da existência da realidade, incapaz de ajudar a razão a superar a oposição entre o *ser que é* (*real*, *fenómeno*) – que nos é dado pela sensibilidade e pela experiência, pela inteligência concreta e imaginativa – e o *ser que subsiste por si* (*absoluto*, *quid imutável*), que nos é dado pela razão pura e pela inteligência

---

pode saciar", "das iniquidades e injustiças desta vida, que não devem ficar sem reparação" […]» (António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», in *op. cit*., p. 159.)

222 Antero de Quental, «O sentimento da imortalidade», in *Filosofia*, *op. cit*., p. 35.

223 Cf. *ibidem*, p. 29. Braz Teixeira realça as duas razões fundamentais para a noção de imortalidade, apresentadas por Antero, da seguinte maneira: «se o homem concebe a imortalidade como forma de compensar as injustiças desta vida, não pode admitir-se que Deus não lhe pudesse conferir realidade, sob pena de o desejo humano exceder o poder divino; por outro lado, só a imortalidade conferiria sentido à existência, já que sem ela, o universo e a vida se concluiriam no nada.» (António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», in *op. cit.*, p. 159.)

224 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in *op. cit.*, p. 87.

abstracta[225], estabelecendo-se «uma antinomia fundamental e primordial que marca o limite extremo do nosso conhecimento e circunscreve, sobre o desconhecido insondável, as fronteiras do território que a especulação pode percorrer»[226].

Neste sentido, a identificação do *sentimento religioso* com o *sentimento moral*, em Antero de Quental, corresponde à identificação de uma força anímica que idealmente impõe o dever e conduz à racionalização de uma abstracta necessidade divina, não permitindo a afirmação existencial de Deus[227], ao contrário da mesma aproximação em Amorim Viana, que configura o sentimento religioso como mediação da presença espiritual de Deus e experiência intuitiva das suas verdades eternas. Para este autor, o sentimento que é fundamento dos valores éticos e da acção justa não é uma convicção *instintiva* e *extra-racional*, mas é uma revelação racional do absoluto que se comunica ao homem no íntimo da sua consciência, como lugar de habitação do espírito divino[228]. Insistindo na natureza dúplice da inteligência humana – como razão e experiência – e do ser – como substância e realidade –, Antero de Quental apresenta uma filosofia antinómica que configura o indecifrável enigma ontológico do ser em que o ideal da perfeição, da verdade e da liberdade não é possível enquanto ser real, reduzindo Deus a uma realidade abstracta sem possibilidade de existência. Desta maneira, se em Antero podemos identificar um gnóstico teísmo, em que o sentimento religioso apresenta um Deus incondicionado que subsiste além da instância lógico-racional, em Amorim Viana apresenta-se um teísmo racionalista com uma concepção cristã do divino, sublinhando a sua existência e essencialidade criadora, embora recuse a possibilidade da sua intervenção sobrenatural ou miraculosa na ordem natural da criação[229].

À semelhança do percurso kantiano, perante a irredutível cisão entre a razão humana e o inapreensível absoluto que fica fora da dialéctica pensante – a qual permite superar a perspectiva imanentista e salvar a transcendência divina –,

---

[225] Cf. Antero de Quental, «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade», in *Filosofia*, *op. cit.*, p. 69.

[226] *Ibidem*, p. 70.

[227] «A idealidade da relação do homem com o divino é, em Antero, abstracta, por falta da real afirmação de Deus como existente.» (Manuel Cândido Pimentel, «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in *op. cit.*, p. 88.)

[228] Como esclarece Manuel Cândido Pimentel a este propósito, «Contrariamente a Antero, o sentimento e os seus conteúdos não serão extra-racionais, mas se na relação com eles a razão conhece ou por eles age, é porque neles substancialmente existe uma matriz lógica análoga à da razão, o que até permite olhar em Deus a razão absoluta, ou cósmica, e as leis do universo que a ciência capta como obras da racionalidade divina.» (*Loc. cit.*)

[229] Cf. *ibidem*, pp. 89-90.

não podemos deixar de reconhecer que Antero de Quental procura transportar o absoluto da esfera abstracta da razão pura (inteligência) para o domínio concreto da razão prática ou razão moral (consciência). Configurando o divino com a verdade, a liberdade e a perfeição da vida consciente, atribui ao momento da realização prática do bem e da virtude – através de uma concepção moral do mundo – a transfiguração das leis naturais e sociais nas leis finais do espírito, libertando-se a consciência das suas limitações e inclinações sensíveis para se identificar com o supremo bem através da dissolução das tendências egoístas[230], e, assim, procura resolver nessa unidade superior a antítese entre a *razão* e a *experiência*[231].

Ao contrário, Leonardo Coimbra não estabelece uma contraposição radical entre o pensar e o sentir, apresentando como fundamento da sua filosofia a noção de *Experiência*, que – opondo-se à noção kantiana de experiência formal que reduz os valores ao humanismo – significa a relação solidária do pensamento e da sensação, na livre acção criadora da realidade que se efectiva através de uma meditativa conversa com o Universo, num processo de socialização que ascende da dimensão humana à dimensão cósmica, pois só aí a realidade se atinge na sua integralidade[232]. Sem deixar de ser um animal social, o homem é um animal metafísico e, por isso, os valores estéticos, morais e religiosos que se elevam acima do prazer e do sofrimento através da consciência social na sociedade humana radicam na consciência cósmica da sociedade universal[233]. O reconhecimento desta sociedade universal e o movimento de expansão do mundo até à religiosa emoção ou sensação de divina plenitude infinita não é uma exclusiva criação da actividade da consciência social mas é o resultado da Graça ou da presença do excesso do Irracional criador, que através do experiencial acordo das almas com os sentidos[234] eleva a consciência social à suprema e divina Unidade cósmica[235].

---

[230] Cf. *idem*, «O idealismo espiritualista de Antero de Quental», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, tomo 1, *op. cit.*, pp. 126-127.

[231] Cf. Antero de Quental, «Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do séc. XIX», in *op. cit.*, p. 168.

[232] Cf. *ADG*, p. 175 [220].

[233] «É assim que Deus, começando por ser uma hipóstase da consciência social, tende sem cessar para ser a própria consciência universal, a suprema Unidade cósmica.» (*Loc. cit.*)

[234] Afastando-se dos apriorismos, Leonardo afirma que na relação do pensamento com o sentimento revela-se Deus: «quem há que não tenha a nítida sensação de Deus, quando dentro de si, a alma acompanha o torvelinho duma tempestade, o volumoso ímpeto da montanha, a viva e plena imensidade da sua Solidão?» (*Ibidem*, p. 182 [232].)

[235] Cf. *ibidem*, p. 176 [221].

PARTE III
A unidade heterogénea da consciência e as suas experiências secundárias progressivas

É o que em nossa consciência se revela como experiência-síntese, unificação de todas as experiências parcelares. // Essa experiência-síntese porque a procuramos fazer conscientemente, é a experiência filosófica ou metafísica, porque dá a nossa atitude universalista, a nossa reacção total na vida, é também a experiência religiosa.[1]

---

[1] *LI*, p. 286 [74-75].

Capítulo 7

Da anónima e impessoal memória do mundo físico à perfeita e universal memória da consciência de Deus

A ordem social do Universo como diferenciação
da Memória plena do Ser supremo.

7.1. A construção dialéctica da evolutiva realidade experimental: o diálogo unificador do *pensamento pensante* com o *pensamento pensado* e a configuração da unidade social do Universo em total analogia e fraterno convívio

Podemos considerar que a partir da radical e mais ampla dimensão experiencial do pensamento humano na acção e na vida[1], para Leonardo Coimbra, a cisão entre o pensamento e o ser apenas possui valor de representação abstracta[2], porque o pensamento está radicado no ser numa relação de solidário convívio[3], não sendo possível à razão determinar a fronteira, na qual realidade e pensamento se distinguiriam como dimensões exteriores uma à outra[4]: «Se é

---

1 «É que o homem e o seu pensamento acompanham-se, caminheiros do Infinito, conversando, convivendo, penetrando-se numa associação vital que os reanima em excedências intérminas.» («Miguel de Unamuno e a Reacção», in OC, vol. IV, p. 115.)

2 Considerando o pensamento simbólico, capaz de significar a realidade física e espiritual, Leonardo reconhece que «A nossa representação é, com efeito, terrivelmente deformadora, quando aplicada às realidades mais afastadas da matéria.» (AM, p. 187 [48].)

3 Cf. «O problema da indução», in OC, vol. IV, pp. 177-178. Explicitando que na perspectiva de Leonardo Coimbra a divisória entre o pensamento e o ser ou entre a forma e o conteúdo, apresentada pela evolução do pensamento criacionista, só pode ser considerada em termos de representação abstracta, Manuel Cândido Pimentel afirma que «A dimensão experiencial do pensamento humano preforma-se já na primeira relação cognitiva, sinal de uma solidariedade inalienável do pensamento com o ser, de que não é possível cisão tética, uma vez que o pensamento se encontra desde sempre numa realidade, que incomensurável com ele, dele exige os actos de interpretação, de compreensão e de convívio permanentes.» (*OILC*, p. 74.)

4 De acordo com Manuel Cândido Pimentel, para o criacionismo, a estrutura opositiva da tese e da antítese carece de fundamento, na medida em que a antítese é posta fora do âmbito da significação do pensamento: «A percepção não se define pela oposição pensamento e conteúdo,

funcional, e sempre temos relações dinâmicas, jamais sairemos do pensamento para a realidade, ou da realidade para o pensamento. Sempre estaremos em construtora actividade de pensamento e em substancial realidade»[5]. Opondo-se à absoluta desproporcionalidade entre o pensamento e a realidade, porque considera a realidade como uma obra do pensamento, o filósofo português reafirma a existência, isso sim, de uma fecunda actividade pensante que pela ciência, pela arte e pela metafísica-moral constrói o próprio Universo em que vivemos, pensamos e somos[6], tecendo uma ampla unidade social que comprova a analogia universal e o encanto convívio dos seres[7].

Neste sentido, recusando o dualismo cartesiano fracturador do Universo em duas dimensões paralelas e independentes de extensão e pensamento que jamais se encontrariam[8] e recusando o idealismo integral que, suprimindo a indução e a dedução, tudo reduz à construção sintética do pensamento[9], Leonardo Coimbra defende uma relação de contacto entre o pensamento e o real[10], reconhecendo que a necessidade de uma dialéctica prova o carácter

---

ou subjectivo e objectivo, mas ela é já uma operação intelectual de síntese, para a qual a tese (pensamento) e a antítese (sensação) são níveis lógicos de abstracção, que terão sentido para o raciocínio operativo que distingue sujeito e objecto, mas cujo valor não habilita a consciência a pôr o objecto como entidade estranha, precisamente por ser o objecto fruto da construção do sujeito, obra da sua capacidade produtiva e semântica.» (*Ibidem,* p. 75.)

5 *PC*, p. 186 [25].

6 «Triste e precária realidade seria aquela, que fosse retalhada por uma ciência deformadora, por uma arte independente e por uma filosofia de propósito feita para, juntando os fragmentos de tão disparatados conhecimentos, se dar a ilusão de uma realidade opulenta e verdadeira. Só será real a filosofia, que, em si e como seus momentos de pensamento, envolva uma ciência e uma arte reais.» (C, p. 350 [284].)

7 «Mais e mais profundamente ainda que para o pensamento primitivo e vulgar é vasta e profunda a analogia do pensamento e do ser, e, se os movimentos com que escrevo se relacionam pela gravidade com todo o planeta, os movimentos do meu pensamento são essa mesma relação de mundo em mundo, de ser em ser, de fenómeno em fenómeno, na infinita unidade social que, por virtude sua, *convivo*.» (Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 178.)

8 Cf. *ibidem*, p. 161. «Se, com efeito, de um lado fica o pensamento e do outro a extensão, nunca poderemos unir esses absolutos. // Pensamentos e extensão, alma e corpo: dois gémeos separados desde o berço apreendendo linguagens intraduzíveis e correndo os mundos frente a frente, olhos nos olhos, em irreparável e eterna separação!» (*AM*, p. 185 [40].)

9 Leonardo Coimbra, fiel ao seu *ideorrealismo*, nunca aceitou que pensamento e realidade se pudessem reduzir um ao outro, como defendia o idealismo integral para quem «Factos e teorias, uno e diverso, o mesmo e o outro, necessário e contingente, universal e particular, tudo é pensamento, construções sintéticas dum pensamento, que vive pensando.» («O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 140.)

10 «É, de resto, o que todos os teóricos do conhecimento reconhecem, tomando a inserção do pensamento no real em vários níveis: Suart Mill na sensação, Kant nos apriorismos, Fichte no eu até ao não-eu, Hegel no nada até ao todo.» (*Ibidem*, p. 141.) O autor vai referir ainda outros autores

experimental e evolutivo da realidade. A afirmação da inserção do pensamento na realidade e da realidade no pensamento nunca significou para o filósofo português a recusa do seu corpo de irredutibilidade, mas sim o reconhecimento da sua relação de analogia, comprovando a necessidade de uma construção dialéctica[11]. Se houvesse perfeito acordo ou adequação entre o ritmo do pensamento individual e os ritmos plurais com quem se confronta, o pensamento seria apenas a intuição desse ritmo, mas como não é assim, é necessária uma dialéctica, comprovando o carácter experimental da realidade, que sendo evolutiva e mutável exige um contínuo esforço de adaptação, num permanente e ampliativo diálogo problematizador entre a tendência para a unidade sistemática do idêntico e a tendência espontânea para o saber assistemático e para a conquista do diferente: «A realidade mergulha o pensamento humano, social e individual, numa adaptação permanente, próspera e vitoriosa»[12].

Como vimos anteriormente, a noção leonardina de realidade como dinâmica actividade criadora do pensamento não significa a hegeliana redução do ser ao pensar, no sentido de que nada fica fora do alcance da razão, nem significa a coincidência absoluta do pensamento pensante com a sua realidade, no sentido em que viria a ser apresentado, por exemplo, pelo idealista dialéctico português António José de Brito. Para este pensador racionalista, nada pode ser concebido fora do pensamento universal e absoluto e este é o único ponto de partida sólido e indiscutível, ou seja, a única realidade necessária e insuperável[13]. Tomando o pensamento como ponto de partida originário, jamais se pode chegar a algo que lhe seja exterior, impondo-se a coincidência entre o pensamento e o real: conceber uma existência extra-pensante como não-pensamento é ainda uma

---

e os respectivos pontos que definem o ritmo dialéctico do pensamento na sua unidade com o ser: a percepção pura de Bergson, onde pensar e existir, coincidem ou o relâmpago revelador de Nietzsche no Canto da Meia-Noite. Cf. *loc. cit.*

11 «Ora desde que se dá o contacto ou inserção do real no pensamento e do pensamento na realidade, como compreender o seu corpo de irredutibilidade? // Pensamento e realidade serão análogos, e, como só o pensamento é conhecido e dele impossível a fuga, são bem consequentes os idealistas que tomem sempre a realidade como uma construção dialéctica.» (*Ibidem*, p. 141.)

12 *Ibidem*, p. 177.

13 Como ilustra António José de Brito: «Podemos tentar negar o pensamento, duvidar da sua existência, pô-lo entre parêntesis, fenomenologicamente – o que quisermos. Tudo isso pressupõe o pensamento, é obra do pensamento. Se a verdade é um círculo donde não nos podemos evadir, algo de originário e primeiro, não se esqueça que, quem diz verdade, está a dizer pensamento (conhecer sem pensar ou pensar sem conhecer quanto mais não seja esse pensar, é maravilha que jamais encaremos de frente). O sentido profundo do *cogito* cartesiano está aí.» (António José de Brito, *Estudos de Filosofia*, Lisboa, Edições Panorama, 1962, pp. 226-227.)

posição do pensamento[14]. Criticando o idealismo de Gentile por ainda admitir um resíduo adialéctico, que é o puro pensar que está sempre para além do pensado e, portanto, a este nunca se pode unir[15], António José de Brito afirma contra o método fenomenológico de autores como Nicolai Hartman, que a partir do pensamento jamais se pode chegar ao ser extra-mental, e defende que para haver unidade entre *pensante* e *pensado é necessário que* o *pensado* esteja por inteiro no *pensante* e que também o *pensante* esteja integralmente no *pensado*. Neste sentido, o *pensamento pensante* ao pensar-se, sendo um *pensado*, envolve o acto de pensar, numa acção unificadora de síntese que inclui em si o pensado como oposto[16]. Assim, a razão apresenta-se para este autor como insuperável autodemonstração. Não se pode negar ou pôr em dúvida, porque também isso pressupõe a própria razão, no incessante labor dialéctico pela descoberta da verdade e pela superação do erro e do mal[17]. O homem não está na razão em si, onde tudo seria perfeição e claridade, mas pode reconhecer a sua finitude e a sua falibilidade se as conseguir superar[18]. Se o homem afirma algo de infinito, é porque o pode conhecer[19]. O universal e o particular formam uma síntese dialéctica: no particular está presente o universal ou o absoluto, pelo que «o homem não é o resultado de uma livre criação, mas o momento necessário da dialéctica do universal, do insuperável»[20].

Para António José de Brito, o pensamento de Leonardo Coimbra não tem estas características: não se identifica com a consciência transcendental *a priori*, necessária e universal, com funções predominantemente gnosiológicas e ontológicas, mas sim como uma consciência predominantemente psicológica de experiências empíricas *a posteriori*, envolvendo percepções e sensações: «A universalidade, a absolutidade, a infinidade da consciência, em Leonardo Coimbra, não passam de noções que designam tão-só uma sociabilidade ampliada maximamente»[21]. No seu entender, o *pensamento-pensamento* descrito

---

14 Cf. *ibidem*, pp. 227-228.

15 Cf. *ibidem*, p. 230.

16 Cf. *ibidem*, pp. 231-232.

17 Cf. *idem*, *Esboço de uma Filosofia Dialéctica*, Lisboa, INCM, 2005, pp. 13-18.

18 Cf. *ibidem*, p. 106.

19 Refere António José de Brito a este propósito que «A grande humildade do saber do não saber, além de implicar uma contradição óbvia, é ainda ela um saber universal acerca de todo o saber, o que destrói, *ipso facto*, o que é proclamado de aplaudir pela sua humildade.» (*Ibidem*, p. 107.)

20 *Ibidem*, p. 109.

21 *Idem*, «Pensamento e realidade em Leonardo Coimbra», in *Razão e Dialéctica: Estudos de Filosofia e História da Filosofia*, Lisboa, INCM, 1994, p. 331. Citando os textos de Leonardo que repudiam todos os absolutismos, considera António José de Brito que a absolutidade da consciência

por Leonardo é reduzido ao campo da consciência como psique, supra-pessoal e cósmica, não tendo a dimensão transcendental da universalidade e não se identificando integralmente com a razão, pois o pensador criacionista admite algo de Irracional na própria vida do pensamento[22]. De facto, António José de Brito tem razão: o pensamento de Leonardo Coimbra não é apenas razão e não é nunca razão no sentido de um a-priorismo que a contraponha à experiência: é uma consciência de psique social em permanente expansão e alargamento, conhecendo através de uma razão dinâmica que se une à experiência e não tem certezas imutáveis. Ao fazer a distinção entre *pensamento-pensamento ou pensamento-alma* que identifica com vida, alma e espírito[23], e *pensamento-matéria* ou *pensamento-extensão* ou *pensamento-corpo*[24], referindo que as nossas palavras se adequam aos movimentos deste último, mas encerram uma incomensurabilidade em relação ao primeiro, e ao admitir «que na liberdade metafísica iremos achar a relação entre o pensamento individual e o Ser ou pensamento integral»[25], Leonardo Coimbra afirma que toda a realidade é uma construção do pensamento[26] e que é este quem inicia a Experiência organizadora da realidade em forma e matéria[27]. A evolutiva e mutável realidade experimental é construída dialecticamente pelo pensamento através de um permanente esforço de atenção, assimilação e readaptação, num ritmo

---

leonardina se reduz à sociabilidade cósmica e não no sentido de necessidade e integral englobância: «Tal como Leonardo Coimbra a entende, a consciência não pode ser considerada consciência transcendental por dois motivos: 1) porque se tem generalidade não é integralmente universal, ficando-se no máximo pela extensão da sociedade à medida do mundo; 2) porque é algo que surge num processo, num devir, com origem na matéria e depois na vida e uma consciência transcendental, essa jamais está apenas no termo do que quer que seja, pois que tem de ser princípio e fim simultaneamente.» (*Ibidem*, p. 333.)

22 Cf. *loc. cit.*

23 «Dum modo geral, somos de completo acordo no que chamamos matéria e é pensamento-matéria, e dum mais difícil acordo no que chamamos vida, alma, espírito, etc., e é pensamento-pensamento, no amplo sentido cartesiano da palavra pensamento.» (*AM*, p. 185 [42].)

24 «Mas, se falamos do pensamento-pensamento e do pensamento-extensão, é de relações com um termo comum que nós partimos. // Então o problema consistirá em procurar a relação do pensamento-pensamento com o pensamento-extensão, isto é, do pensamento de um certo condicionalismo com o pensamento do condicionalismo geométrico e mecânico.» (*AM*, p. 185 [41].)

25 *M*, p. 98 [70].

26 «[…] nada existe fora do pensamento.» (*Ibidem*, p. 89 [54].)

27 «O pensamento começa a experiência com antecipações lógicas, implícitas na linguagem e nas tendências hereditárias e, quando a experiência se condensa e concentra, dirigindo-se filosófica ou cientificamente, é um vasto saber teórico que cresce em corpo de Experiência, assimilando e rejeitando, errando, corrigindo e apreendendo em esforço de opulenta harmonia.» («O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 142.)

de apropriação ampliativa e de unificação de pluralidades resistentes[28], que tende, não para a unidade sistemática dos sistemas dogmáticos, mas para a *unidade social* que vive no equilíbrio da tendência para o mesmo e para o outro, para a identidade e para o novo[29].

Afirmando, neste sentido, que a realidade é pensamento, que a natureza não pode ser concebida fora deste[30], e insistindo, por outro lado, que o pensamento é muito mais que a realidade[31], Leonardo Coimbra recusa conotar o pensamento com o mundo objectivo dos sentidos, quer no plano onto-gnosiológico das coisas objectivas ou substanciais *ideias em si* e dos fenómenos físicos do naturalismo materialista que apresenta o espírito como mero epifenómeno, quer no plano lógico-formal do *apriorismo incrítico* da silogística aristotélica[32] e do racionalismo abstraccionista *a priori* kantiano[33], porque considera que a actividade pensante é o diálogo unificador do *pensamento pensante* com o *pensamento pensado* na experiencial conquista criadora de uma realidade que é pensamento activo[34]. Se utilizarmos exclusivamente o *pensamento pensado* na construção do real, facilmente cairemos nos modelos de ordem mecânica e psicológica: um determinismo mecânico para o homem de ciência que tudo traduza em espaço e tempo homogéneos, desprezando as suas dimensões obscuras e ignoradas; um determinismo mais arriscado e falível para o homem de acção; um modelo psicológico para o poeta que, assente na absolutização do *pensado*, é incapaz de apreender a essência da actividade pensante, deno-

---

28 Cf. «A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 27.

29 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, pp. 142-143.

30 Referindo-se ao hipnotismo, à sugestão e às patologias psicossomáticas, como formas de modificação de funções orgânicas pela acção do inconsciente afirma Leonardo: «Os materialistas, que atribuem ao pensamento uma simples existência epifenomenal, pensam somente no pensamento explícito e consciente. Se mergulhassem um pouco a atenção nas obras deste pensamento implícito e inconsciente veriam que muita função orgânica é obra de juízos e, portanto, que o juízo tem acção sobre os próprios órgãos.» (*PC*, pp. 266-267 [170].)

31 Cf. *M*, p. 97 [68]. «Tão longe quanto alcança a nossa visão histórica ou actual, o pensamento é sempre um progresso sintético, e a realidade como a cor mais densa, o som mais grave, o núcleo mais resistente do sistema dinâmico do pensamento.» (*Ibidem*, p. 67 [18].)

32 Cf. *NACS*, p. 266 [49]. «Qualquer apriorismo, que ignora a liberdade do Espírito no seu trabalho de análise regressiva e correlativa síntese progressiva, poderá dar sistemas satisfazendo temperamentos e épocas, mas não dará a própria vida inquieta duma ciência e duma filosofia, que não podem, nem desejam encerrar-se na plenitude do saber atingido.» (*Ibidem*, p. 271 [64].)

33 Cf. *ibidem*, p. 280 [86].

34 «A realidade é, pois, obra do pensamento. Já se vê a futilidade de quantos pensem poder excluir o pensamento da realidade, considerando-o como um epifenómeno de ordem material e a dos que vejam o pensamento como o produto de faculdades absolutas como Kant ou secundárias como Schopenhauer.» (*M*, pp. 82-83 [43-44].)

minada por Leonardo como a «suprema e irredutível analogia»[35]. O espaço e o tempo, bem como toda a pluralidade de *pensados*, não podem ser separados do pensamento, pois isso impossibilitaria o dinamismo da realidade, pelo que é necessário referir sempre o pensado ao pensamento, o conceito ao juízo, para que se possa atingir uma verdadeira actividade pensante[36] que produz a dinâmica realidade assimiladora. As resistências do ser ao pensamento não resultam de uma fatal limitação do nosso ser pensante[37], como insinua a crítica kantiana, porque, embora possa encontrar negações e dificuldades, o avanço da consciência esforçada leva à assimilação da própria obscuridade, movendo-se por analogias a partir dos níveis que melhor domina, isto é a partir de conceitos já dados ao mundo. Este aspecto leva muitas posições, que se cristalizam nesses conceitos, nomeadamente os diversos positivismos, a suporem erradamente que isso significa partir de uma absoluta realidade externa, de factos ou fenómenos[38].

O conhecimento é uma obra de acordo social e a realidade é uma obra da liberdade e da acção solidária do pensamento, ou seja, a realidade é uma permanente criação, pelo que a actividade do pensamento não é independente da sua matéria, não existindo formas puras, nem é efeito da sua matéria, não existindo matéria pura independente da actividade cognitiva[39]. Evitando a

---

[35] *Ibidem*, p. 83 [44].

[36] «A essa actividade devem voltar todas as obras do pensamento, como a onda ao oceano donde destacou, para adquirindo sentido e vida, indefinidamente a transmitirem e espalharem. Em termos que nunca possa a realidade abortar em recíprocas contradições dos conceitos ou nos infecundos *flirts* da dúvida.» (*Ibidem*, p. 84 [45-46].)

[37] «A fatalidade não existe. A fatalidade do mundo, nós a fazemos, cortando-o em blocos que nos esmaguem e se firam em desencontrados atritos, ou desanimando perante uma primeira apresentação obscura, como se as ondas do pensamento aí pudessem encontrar inamovíveis praias.» (*Ibidem*, p. 85 [48].)

[38] «É certo que a primeira realidade é o pensamento e os filósofos que do pensamento se querem libertar lembram alguém que se precipitasse em desvairada correria no intento de fugir à própria sombra.» (*Ibidem*, p. 86 [50].) Questionando se o pensamento não edifica realidades que lhe são estranhas, como por exemplo um rochedo, Leonardo responde que também o rochedo «[…] não é tão despido de pensamento como parece. Em primeiro lugar ele é, na sua mínima realidade vulgar, uma obra do pensamento. Já o pensamento o banha e circunda, quando de pensado é levado ao seu ciclo de pensamento. Mas não o abandonemos ao cousismo de um restrito ciclo dialéctico, integremo-lo no grande ciclo, espiralando em diferentes planos sucessivos, e ele será abraçado em novas ondas de pensamento que talvez cheguem a penetrá-lo.» (*Ibidem*, p. 87 [50--51].)

[39] «Assim, quando se olha do lado da actividade do pensamento, temos os vários aspectos do idealismo, desde Pitágoras, Platão, Kant até Fichte e Renouvier. // Se a atenção é maior do lado do pensado, temos os materialistas desde Demócrito até aos mecanicistas ou energetistas actuais. Nos primeiros vive um maior instinto de liberdade, que, às vezes neles e sempre nos

todo o custo os cousismos da realidade, que cedem à tentação de isolar as suas diversas dimensões, o filósofo português reafirma a necessidade de se não abandonar as ciências, as artes e a moral aos respectivos momentos pensados, porque a realidade tudo abrange e tudo excede o que somos e pensamos, sendo muito mais que as nossas medidas de perfeição e de justiça[40]. Podemos verificar que o *pensamento pensado*, isolado do *pensamento pensante*, constrói uma realidade em que o mundo inorgânico surge suficiente para existir e, consequentemente, a realidade mecânica com as suas leis apresenta-se dominadora de todos os seres, levando a que a vida e a consciência não passem de imediatas aparências e formas secundárias de adaptação desse meio[41]. Porque a realidade não é a mera produção das faculdade humanas nem a cópia humana de um substancial exterior, há que avançar do pensamento subjectivo, que por via de interesses imediatos e individuais postula um estático mecanicismo, para o autónomo pensamento objectivo de universal interesse que tudo envolve: «O que são a ciência, a arte e a filosofia, senão a raiz, as flores e a seiva duma árvore em tamanho crescimento que tudo envolve e penetra?»[42].

A evolução científica resulta da cedência das posições individuais às posições que em determinada época apresentam maior riqueza e melhor unidade, constituindo-se assim como o pensamento objectivo de mais vasto alcance, ao qual é necessária uma permanente adaptação exigida pelo ideal de Verdade: «o respeito pela verdade é a homenagem do pensamento estático e solidificado ao pensamento activo, do dogmatismo à autonomia, da parcela a um conjunto que a legitime e valorize»[43]. Assim, a objectivação do trabalho científico, significa evoluir do pluralismo inicial das cousas ou dos conceitos de elaboração inconsciente para a unidade da realidade contínua e sistemática, exigindo uma última integração explicativa, que permite a cientistas como Duhem e Poincaré

---

vulgarizadores, se torna ineficaz e vazio por falta de conteúdo. // Nos segundos um maior instinto dos condicionalismos – o que faz que as suas doutrinas, intrinsecamente menos libertárias, bem sirvam, por vezes, a liberdade em oposição ao vazio formalismo da época.» (*LI*, p. 260 [33].)

40 Cf. *M*, p. 87 [51].

41 «O pensamento é uma dessas formas de adaptação, forma secundária acrescendo dos arranjos cerebrais, com eles surgindo e com eles fenecendo. Ciência, religião e arte são simbólicos encadeamentos de sensações reprodutivas de determinados arranjos mecânicos.» (*Ibidem*, p. 88 [53].)

42 *Ibidem*, p. 89 [54-55].

43 *Ibidem*, p. 90 [56]. Porque, como refere Leonardo Coimbra, o ideal de verdade é a Harmonia, é a relação perfeita do homem com o Todo, o que exige uma actividade de constante ampliação de conhecimento e amor: «A verdade é a Relação total do homem com o Universo, a vida exposta e revelada em perfeita união com Deus.» («O riso e a calúnia», in *OC*, vol. IV, p. 58.)

demonstrarem analiticamente que a ciência não reproduz simplesmente uma estática realidade exterior[44]. A realidade encerra um excesso de pensamento livre e, por isso, a experiência científica significa uma contínua afirmação e eliminação de convenções e postulados, num dinâmico e dialéctico percurso evolutivo que vai tecendo uma arquitectura cada vez mais simples e harmoniosa, comprovando que «as antinomias só existem para o pensado, nunca para o pensamento pensante»[45]. Convicto de que o trabalho histórico da ciência, embora disperso e longínquo, contribui para mostrar que a realidade é una e múltipla e que, através de uma síntese superior, se constitui como um sistema social, pois só em sociedade se atinge a unidade do múltiplo e se supera o problema do mesmo e do outro, Leonardo Coimbra, partilhando com Newton e Maxwell a ideia de que o descontínuo heterogéneo revela a universal e primordial unidade do mundo, fundamenta o trabalho científico na actividade do pensamento pensante:

> Em ciência, como no resto, a realidade é o pensamento e não o pensado, e o pensamento justifica o duplo aspecto homogéneo-heterogéneo do trabalho científico. As separações, bem como as unificações, não são dadas, mas construídas pelo pensamento, que, deste modo, não sofrerá a impossibilidade de unir o que seja diverso, radicalmente e em si.[46]

O pensamento científico revela a sua incompleta realidade através de um duplo movimento que identifica o ser como inerte e como vivo; e perante problemas insolúveis dentro do seu âmbito, surgem o pensamento artístico, moral e filosófico como momentos complementares e superiores dessa vida pensante que encontra na liberdade metafísica a relação entre o pensamento humano individual e o pensamento integral do Ser, para o qual todos os outros pensamentos tendem[47], isto é, «um ideal pensamento cósmico que desde a suprema alma liberta até à mais pura inércia tudo unisse num fraterno, íntimo e clarividente amplexo»[48]. Quer isto dizer que a realidade é um pensamento

---

[44] Cf. *M*, p. 91 [57-58].

[45] *Ibidem*, p. 93 [60]. «O pensamento científico, rico e móvel dentro do seu mundo, abandonado à sua vida solitária, seria uma ilha prodigiosa, em todo o caso isolada no meio do assédio do imenso oceano circundante. E mesmo os seus prodígios seriam bem efémeros se, do oceano, em névoa, não viera a generosa água a penetrar-lhe o corpo sequioso.» (*Loc. cit.*)

[46] *Ibidem*, p. 94 [62].

[47] Cf. *ibidem*, p. 98 [70].

[48] *Ibidem*, p. 99 [71]. «E desde a matéria mecânica, até à matéria viva, à matéria pensada e à consciência liberta é tecido um idêntico tempo homogéneo, florescendo em gomos de instante para logo tombados em inútil poeira desaparecida; um tempo de organizados instantes, repercutindo uns

criacionista em que o infinito pensamento do excessivo e livre espírito criador transcende insondavelmente os pensamentos imediatos da realidade actual, pelo que, metaforicamente, define Leonardo Coimbra que «A natureza é o lago onde a transnatureza jorra as nascentes profundas e onde, nos alongados abraços do vento, lança a ideia duma vida esforçada de beleza»[49]. A realidade do pensamento em geral não se identifica com o *pensamento-pensamento* ou com a consciência: esta é apenas uma das suas dimensões. O *pensamento-pensamento* consciente e racional ascende de forma assimptótica ao ser absoluto que se apresenta como Mistério.

7.2. A imanente *Presença* manifestativa de Deus no mundo: a ordem e harmonia do Universo como diferenciação da Memória omnipresente do pensamento integral do Ser supremo

A Realidade, enquanto ser ou tudo quanto é ou existe, apresenta-se para Leonardo como constituída pelo dado da natureza sensível, que é produto de inconscientes sínteses[50], e pela organização e sistematização interpretativa realizada pelo pensamento consciente, através do exercício de atenção, coordenação e selecção e através da criação de conceitos como os de espaço e tempo, ampliando a representação do mundo[51]. Mas a forma de existência material das relações elementares da pluralidade com a Unidade é também Presença manifestativa de Deus no mundo: «Essa é a imanência divina; sim, Deus é imanente no mundo, sem que isto signifique que ele se esgota na manifestação. //O mundo é teofania, sem que por isso seja o próprio Deus»[52].

---

nos outros o timbre do seu devenir na incansável repetição duma milenária sinfonia; um tempo roubado ao esquecimento em virtual eternidade adormecido; um tempo, flor da eternidade, na seiva criadora embebido, marcando em pontos nodais a certeza e a confiança da Unidade que se reencontra.» (*Loc. cit.*)

[49] *Ibidem*, p. 99 [72].

[50] Leonardo reconhece a distinção entre a dimensão inconsciente da matéria e a dimensão consciente da vontade psicológica específica do pensamento-pensamento: «Da matéria à consciência tudo é reciprocidade interactiva, relação de relações, convívio.» (AM, p. 204 [94].)

[51] Defendendo que a realidade é um conjunto sistemático inesgotável e que noções como as de *espaço* e *tempo* já encerram uma alta elaboração, Leonardo afirma que «É pois impossível a atitude do sensualismo, servindo quando aprofundado, para mostrar que o mundo sensível é penetrado de pensamento a ponto de se dar como uma adaptação do mundo biológico à realidade do pensamento racional. O implicado pensamento biológico adapta-se ao pensamento sistemático que é o Ser.» (M, p. 67 [17].)

[52] AM, p. 204 [94].

Deste modo, a realidade é concebida por Leonardo Coimbra como uma actividade que ascende da «unidade exterior ou mecânica» à «unidade interna da Vida» e, desta, a uma «superior unidade transcendente»[53] que é, ao mesmo tempo, pensamento pensado e pensamento pensante, obra e agente, cuja síntese suprema não é o pensamento de qualquer ciência[54], mas sim o centro ideal do Universo:

> O centro ideal do Ser será aquele que percorra o sistema integral do pensamento e determine a forma indefectível do seu contorno e a fonte original da sua essência cósmica. A lei, que o define e vou demonstrar, há-de referir-se a esse pensamento ideal cósmico, de que o nosso pensamento é assimptota, foco onde este se acende, meio infinito onde se armazenem todas as energias do ideal humano[55].

Identificando a noção de Ser com o pensamento integral – realidade de que a nossa se aproxima tanto quanto se aproxima o nosso pensamento desse pensamento absoluto – e considerando o supremo princípio do ser como Memória omnipresente de acção unificante, Leonardo Coimbra concebe nas várias regiões desta realidade ou nos seus vários mundos um tipo diferenciado de memória. Sem essa unidade interior de integral presença da perfeita e universal memória divina não seria possível ao Universo possuir qualquer harmonia, ordem e proporção[56], pelo que é a própria existência do Universo que exige a Unidade para que tendem as criaturas. Defende o filósofo português que só uma Realidade que seja um sistema conservativo, e não totalmente variável, pode ter memória e o eterno movimento é esse mínimo de memória ou equilíbrio social[57]. Mas, tal como nas memórias só

---

[53] M, p. 100 [72].

[54] «Vimos, com efeito, que o pensamento humano tem a invencível tendência de generalizar momentos do seu trabalho realista e ensaiar com eles a integral sistematização do ser. // Entre as leis científicas mais conhecidas podem citar-se algumas aparentemente vindas da física e da química, em verdade, da tendência cousificante do nosso espírito. «Na natureza nada se perde e nada se cria», dirão apressados generalizadores duma minúscula lei, aliás simplesmente química.» (*Loc. cit.*)

[55] *Ibidem*, pp. 100-101 [73].

[56] Cf. *ADG*, p. 98 [94].

[57] Cf. *ibidem*, p. 99 [95]. «A realidade é penetrada de memória e, nos biliões de movimentos, que um raio luminoso traduz, há uma forma interior que os regula e exibe com uma permanente e absoluta lealdade. // Quando os corpos se exprimem no movimento, já não é só uma indiferenciada coexistência que afirmam; mas, dum certo modo, é a sua alma, que no Espaço, procura as almas iguais.» (*Ibidem*, p. 100 [97].)

é eterno o que de universal encerram[58], também no movimento só é eterna a sua forma geral e não cada movimento em particular[59]. Neste sentido, acrescenta que se considerarmos o Universo físico da matéria mecânica de Leibniz, sob o ponto de vista energético, é necessário considerar a existência da memória, implicada nas relações do espaço e do tempo[60] e exigida para subtrair o cosmos ao inevitável aniquilamento provocado pelo crescimento incessante da entropia, pois sem a memória não poderia haver novas criações unificadas no Ser, estabelecendo-se um absoluto Caos onde toda a realidade seria pulverizada[61].

Ao contrário do mundo físico em que a conservadora memória actualizada configura uma unificação sem herança e sem excesso livre[62], o mundo da vida[63] já implica uma criadora memória inventiva: «Com a vida aparece claramente o supérfluo, o excesso, a graça»[64]. Mas esta memória vital que localmente conserva e inventa, num benéfico providencialismo que garante

---

58 Reconhece Leonardo Coimbra que «A imortalidade de Espinosa tem esta profunda interpretação. // Só não morre o que é forma universal, o que em cada ser é no sentido do Todo, do significado divino da existência. // Sem que as formas exclusivamente individuais se percam, como não se perde o movimento; mas desaparecendo como unidades plenas e reais.» (*Ibidem*, p. 100 [96].)

59 «O movimento é eterno apenas no seu significado de mínimo de equilíbrio social. // Não é este ou aquele movimento que é eterno, mas o movimento em geral. // Em todo o caso já a sua forma atingiu uma tal aproximação da memória que cada movimento alguma cousa conserva de si. // Se o estado gravítico dum sistema vem a mudar por uma acção exterior, a forma permanecerá, e apenas a constante do *quantum* virá a ser modificada.» (*Ibidem*, p. 99 [96].)

60 «O Espaço é ocupado pelos corpos; é abrangido, compreendido pela memória. // O Tempo é em cada corpo pelo movimento, que existe pela força, que é somente a presença de todos em cada um. // O Tempo é em cada corpo exclusivo do seu Espaço, do seu *quantum* de Ser, é a sua formal obediência às ligações, que o prendem. // O Tempo é para a memória inclusivo, é ela que o possui, ele conta em cada ser a sua permanência diante dos outros.» (*Ibidem*, p. 98 [94].)

61 Cf. M, p. 103 [77].

62 «Um universo em absoluto e exclusivo equilíbrio mecânico, sendo tudo o que pode ser, seria pura identidade, que é o nada. // Só um Universo pejado de sonho pode ser belo e só com a memória biológica aparece claramente, no sítio e no momento, um excesso inventivo e criador.» (*Ibidem*, p. 107 [84].)

63 «Com a vida aparece uma verdadeira herança, uma unificação luxuosa, implicando a existência de memória criadora. O tempo possui-se, prolongando-se em novidade e invenção.» (*Ibidem*, p. 103 [78].)

64 *Ibidem*, p. 104 [78]. «Graça que o trabalho há-de, por vezes, solidificar, supérfluo adormecido na inércia da forma conquistada; em todos os casos, sempre a Vida, mais que alinhamento de instantes, é a repetição excessiva e sem perda, duma memória inventiva e criadora.» (*Loc. cit.*)

a evolução e a organização dos instintos[65], sendo memória universal[66], é ainda implícita, anónima e impessoal e, por isso, indiferente para com a morte dos indivíduos[67], resumindo-se esta a um regresso à Origem, sem nenhum esforço em introduzir novas soluções[68]. Na simples vida a memória biológica é inventiva na medida em que organiza formas, seres e instintos, constituindo um implícito pensamento, mas só nas criações da vida ética a memória biológica é livre, constituindo-se como seu núcleo ideal um metafísico sistema de pensamentos. Só no mundo da vida moral encontramos uma explícita memória criadora, pessoal e livre[69], e só nele se colocam as questões do sentido espiritual do Universo e do movimento de libertação das almas para o Infinito, as quais se inserem na problemática da relação entre o indivíduo e a Unidade ou Todo, no âmbito da realidade interpelativa da morte[70] e da crença na imortalidade, como resposta para a interrogação fundamental «para onde vão as almas?»[71].

Sem deixar de considerar que o sofrimento dos inocentes é o aspecto do mal mais absurdo, Leonardo Coimbra afirma que, de um modo global, estamos em presença dum Universo que se possui na amorosa memória de Deus e, por isso, a dolorosa realidade do exílio é uma «realidade em que o mal é aparente e encontra justificativa explicação numa mais profunda apreensão

---

65 «No mundo dos instintos o providencialismo biológico vai a detalhes surpreendentes, como se sabe. Sem falar na extraordinária vida de uma colmeia de abelhas, não é assombroso o instinto dos insectos paralisadores que sabem ferir a vítima nos centros nervosos e, aí apenas.» (*Ibidem*, p. 108 [86].)

66 «Neste momento da memória universal encontramos a graça, fonte da beleza, e uma fusão bem profunda dos indivíduos na espécie, que é a dissolução do mesmo e do outro biológicos na universal memória panteísta, que os formula e conserva. Aqui começa a Beleza, porque, sendo a beleza a verdade alada, ela só poderá abrir as suas asas de liberdade por sobre o ser integral ou universo supremo, podendo já, todavia, fremir de sonho, no momento em que tudo é em excesso, superficialidade e graça.» (*Ibidem*, p. 106 [83].)

67 «Ela cria, numa proliferação desatinada, milhões de seres, que serão, por fim destruídos numa recíproca luta sem tréguas. A indiferença para com as suas obras improgressivas vê-se essencialmente no desprendimento impiedoso, após o abraço sexual, que, todavia um demorado esforço de beleza e gracilidade precedera.» (*Ibidem*, p. 106 [82].)

68 «Quando o indivíduo desaparece, nada se perde pois neste nada havia ainda de próprio, nenhuma unificação especial para além da vida.» (*Ibidem*, p. 107 [84-85].)

69 «Na vida ética há pensamento livre e memória em permanente excesso, pelo ser universal livrada, em êxtase e desejo, pensamento e memória, que sempre referem o Universo a núcleos ideais cooperantes.» (*Ibidem*, p. 110 [88].)

70 Leonardo considera que 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.» (*ADG*, p. 114 [118].)

71 *Ibidem*, p. 114 [119].

da realidade»[72]. Neste âmbito refere o autor que se as memórias pessoais se conservarem está garantida a sobrevivência da pessoa, mas se só for implicada como condição do mundo moral uma memória impessoal, as pessoas não passam de uma realidade efémera para depois serem volvidas a essa impessoal memória, ou ainda, como última hipótese, se for considerada a existência de uma única memória pessoal, todas as pessoas acabarão por fundir-se na única memória que é Deus[73]. O filósofo português recusa dissolver a vida moral num biologismo necessário e a memória pessoal na personalidade divina, porque cada núcleo moral exige personalidade e esta reivindica uma «unidade superior que explique a multiplicidade sem a suprimir»[74]. Por isso, esclarece que essa memória ética, livre e pessoal, a que se dá o nome de alma ou personalidade humana[75] (que tem como exigência mínima a liberdade e só existe em sociedade), ao fundir-se com a memória biológica permite a vitória da imortalidade[76].

7.3. A realidade eterna da memória pessoal das consciências: a subsistência das pessoas morais, que são pensamento, sentimento, vontade e acção, deve-se ao personalismo divino do absoluto centro do Universo

Considera assim Leonardo Coimbra que essas almas sempre viveram em Deus e para Deus[77], num convívio cósmico em que as consciências não se perdem, mas em que se alarga o âmbito da sua compreensão pelo exercício do amor, não sendo concebível qualquer ordem de dissolução aniquiladora do indivíduo na indescritível e suprema Unidade originária[78] ou perda da «memória

---

72 *Loc. cit.*

73 Cf. *M*, p. 110 [88].

74 *Ibidem*, p. 110 [89].

75 «Dando o nome de alma à memória moral ou personalidade pode dizer-se que nem toda a consciência chega a alma e que, nas consciências que atingem, nem tudo pertence a essa memória moral. Há uma grande parte de memória biológica e o resto quase é somente uma pequena excedência da biologia pela maior elasticidade da adaptação psicológica.» (*Ibidem*, pp. 111-112 [91-92].)

76 Cf. *ibidem*, p. 111 [91].

77 Cf. *ADG*, 124 [136]. «Eu não compreendo Deus sem as almas, como não compreendo as almas sem Deus.» (*AM*, p. 204 [93].)

78 Cf. «Louvor da liberdade», in *OC*, vol. IV, p. 105.

comunicativa da universal existência»[79]. O amor é a própria essência da realidade que faz do universo uma sociedade de convívio onde Deus e as almas são radicalmente interdependentes, daí não ser possível aceitar o aniquilamento das formas do mundo e das consciências, proposto pela filosofia hindu acerca do pacífico repouso do *Nirvana*[80]. Negando à mais alta e funda realidade do Universo uma configuração social, esta filosofia, que está na base da concepção religiosa budista, acaba por reduzir os indivíduos e as pessoas a aparências transitórias, pelo que o momento da morte mais não significa que a diluição na Unidade abstracta do Ser na unitária Memória cósmica impessoal[81]. Isto tanto acontece com o ingénuo realismo da aparência, que dissolve os indivíduos na Unidade material abstracta enquanto forma parcelar do todo[82], como acontece com o idealismo, o qual, ao reduzir o Universo a uma mera realidade humana, leva a que os indivíduos se percam na ilusão dos mundos subjectivamente constituídos: é o que se passa com Kant em que as almas são salvas para um mundo impensável e é o que se passa com Schopenhauer, que dissolve os indivíduos na realidade primeira ou essência do Ser, que é a Unidade de uma Vontade única, sendo tudo o resto seus órgãos e criações[83]. Para Leonardo Coimbra, a quietude indiferenciada do *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

---

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

80 «O *Nirvana* é o repouso, a dissolução na alma do mundo, silenciosa e informe.» (*Ibidem*, p. 119 [127].)

81 Cf. *ibidem*, p 120 [128].

82 Para uma Natureza absolutamente realista «O Universo é contínuo e pleno, material como o corpo do oceano. Os indivíduos têm, como as ondas, gestos do todo, formas talhadas no seu corpo, subidas de sua idêntica imensidade. Morrer é regressar ao informe, ao contínuo e absoluto homogéneo.» (*Ibidem*, p. 119 [128].)

83 «Daí a tremenda ilusão da vida em que todos somos vítimas dessa Vontade, correndo enganados a saciá-la, quando julgávamos, mais livre e nossa, a acção.» (*Ibidem*, p. 120 [129].) Adianta Leonardo Coimbra, a este propósito, que «O realismo platónico, realismo das ideias, que deu na Idade Média o problema dos universais, devia ter permitido a Schopenhauer uma situação capaz de não soçobrar perante a morte, apagando as consciências no vasto silêncio do Nirvana.» (*Ibidem*, pp. 121-122 [131].)

> 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.[84]

As consciências humanas – enquanto «realidades comunicando da universal sociedade, que é o Ser»[85] numa cósmica e relacional consciência social que tem na Consciência divina ou pensamento integral a sua forma absoluta – são *pensamento-pensamento*, isto é, são consciências empíricas, psicológicas, éticas e racionais[86], contribuindo racionalmente para a afirmação do Espírito através de uma livre actividade que ascende da coordenação das sensações à afirmação de ideais e valores morais num movimento dialéctico que aspira ao céu infinito sem deixar a terra[87]. Neste sentido, Leonardo Coimbra comunga do pensamento de J. Jaurès que considera a realidade sensível como a primeira linguagem do Universo e pressupõe uma íntima relação entre o sistema de sensações da natureza e o sistema de intenções do espírito ou do pensamento[88], em cujas obras reconhecemos a penetração da realidade e a comunhão de ser. A relação entre a sensação e o pensamento é uma comunicação amorosa de cada ser com o Ser, o qual é concebido por Leonardo como a plena Unidade da consciência cósmica, Unidade que não se apresenta *a priori*, mas que se vai erguendo na procura que o homem faz do seu destino e que significa o crescimento da alma na ascensão que faz em busca do Infinito[89]. Através da especulação insaciável, o pensamento proporciona o progresso construtivo numa contínua actividade de profundo labor intuitivo e racional[90], isto é, num processo de racionalização que dá realidade ao vago e desordenado da multiplicidade intuitiva[91] pela actividade sintética da associação de ideias[92],

---

84 *Ibidem*, pp. 124-125 [136].

85 *Ibidem*, p. 122 [121].

86 «[…] essas últimas e essenciais realidades, únicas que existem, para si e em si, e que chamamos consciências e pessoas.» (C, p. 350 [284].)

87 Cf. *ibidem*, p. 20 [5-6]. «Só o regresso a um idealismo dialéctico acabará com um mundo sem alma ou matéria sem pensamento, e com uma alma sem liberdade e acção, ou pensamento sem entranhas e realidade.» («Sobre a distinção entre o pensamento platónico e o pensamento moderno», in OC, vol. II, p. 48.)

88 Cf. *ADG*, p. 163 [200].

89 Cf. *ibidem*, p. 181 [230].

90 Cf. C, p. 79 [59].

91 Cf. *ibidem*, p. 80. «Mas o pensamento trabalha sempre com noções, e o seu esforço, sendo sempre para a mais completa racionalização, é para a mais íntima unidade e acordo.» (*Ibidem*, p. 92 [70].)

92 Explica Leonardo Coimbra ao referir-se à unidade sintética do pensamento que «quando nos destinamos à resolução dum problema, as associações que espontaneamente surgem são orientadas desde logo, e como que postas por uma dialéctica inconsciente mas sábia. // Dentre essas associações o pensamento escolhe aquelas, que quadrem com o problema e, por vezes, é tão

constituindo-se na evolução última do pensamento[93] que tem na vontade a expressão derradeira[94].

Esta consciência pensante ou actividade de síntese, erguida pelo próprio processo dialéctico que pela atenção progride da sensação à máxima racionalização, não é apenas um pensamento que pensa, mas é também sentimento e vontade (*quando o psiquismo é para si*), constituindo-se o *eu* na transformação do sentimento vital em ideal e na possibilidade de representação do prazer e da dor: «Ligeira e rapidamente, levemos o pensamento a construir-se como pessoa, isto é, como pensamento que pensa, ama e quer»[95]. A pessoa, enquanto consciência individual, tem a capacidade de coordenar a sensibilidade e a acção, e tendo uma natureza essencialmente social, vive em reciprocidade de pensamentos, sentimentos e acções[96], de acordo com a assunção de determinados valores morais adoptados pela comunidade, segundo o reconhecimento de uma inegável importância do pensamento colectivo que, por seu turno, resulta da criação realizada pelas pessoas livres e autónomas. Na perspectiva de Leonardo Coimbra a vida social eleva o indivíduo de consciência a pessoa que na vida moral reconhece a consciência colectiva e atinge a sua máxima expressão como consciência religiosa[97], colocando acima de todos os sofrimentos e dores o mundo ideal da justiça e da bondade onde vive, pensa e trabalha[98]. A actividade livre e criadora da consciência elevada a pessoa,

---

profundo o seu trabalho de elaboração que é uma nova teoria que sai inteira do seu cogitar. As associações, que se fizeram por virtude da síntese da consciência são procuradas por essa síntese, e por essa síntese, escolhidas e valorizadas.» (*Ibidem*, pp. 208-209 [166].)

93 Cf. *ibidem*, p. 200 [159].

94 Cf. *ibidem*, p. 205 [163].

95 *Ibidem*, p. 212 [169]. A actividade de síntese da vida psicológica vai-se dirigindo de forma superior, à medida que surgem as representações, ascendendo dos interesses imediatos a uma síntese mais vasta, compreensiva e menos contingente: «A primitiva espontânea actividade era para a consciência, por uma atenção dirigida pelas contingências estranhas; a actividade superior é a consciência como acto de apreensão voluntária, de atenção dirigida pela coordenação, pela nova síntese do sentir, do pensar e do querer.» (*Ibidem*, p. 214 [170].)

96 Cf. *ibidem*, p. 228 [182]. «A pessoa é todo o sistema racional, pensamento que é sentimento; porque o sentimento é a atitude do pensamento, que formula um *eu* perante uma sociedade de *eus*.» (*Ibidem*, p. 261 [209].)

97 «A verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, começa neste primeiro momento do criacionismo em que a reflexão filosófica demonstra, como máxima realidade, a sociedade universal das consciências; para acabar, perfeita e integral no segundo momento (Deus e as mónadas), quando do próprio coração do Universo, do mar subtil, inesgotável e infinito da Moral saírem, como mónadas, as consciências religiosas.» (*Ibidem*, p. 319 [258].)

98 «Neles vive e, por isso mesmo, eles se vão realizando e florescendo. Os horizontes rasgam-se amplamente, e é a realidade inteira, que entra para ideal cidade do pensamento, do amor e da acção.» (*Ibidem*, p. 263 [210].)

exaltando na sociedade dos seres os domínios da Vida e da Consciência que não desaparecem, encerra aquilo a que Leonardo chama filosofia da liberdade ou *criacionismo*, que edifica na sua dialéctica trajectória ascendente, a ciência, a arte, a moral e a religião, constituindo-se este último momento da emoção religiosa ou sentimento cósmico na altura a que o pensamento sobe, das representações do grupo ou da raça a um pensamento desinteressado que perscruta o mistério do Ser[99]. A memória pessoal, que segundo Leonardo Coimbra só existe em sociedade, parte de uma liberdade indefinida para uma liberdade plena, num movimento de excesso unificante que refere o particular ao universal e o contingente ao necessário, garantindo uma relação harmónica entre as multiplicidades do ser e evitando a instalação do Caos[100]. A continuidade histórica está dependente da conservação dos valores morais presentes na ciência e na arte, e estas – enquanto obras da memória moral que enche o Universo, de forma explícita pela acção no espaço e no tempo das liberdades pessoais – não se extinguirão mesmo que o planeta Terra desapareça.

Reafirmando que a memória moral não se confunde com a memória psicológica dos instintos e das associações nem com a memória biológica, como pretendeu Spencer, Leonardo Coimbra fala da impossibilidade da entrega da conservação do universo moral e da harmonia cósmica a um centro unificador que seja pura unidade, pois esta é amoral e, nesse sentido, sublinha que o providencialismo, identificado na passagem da memória moral livre a memória implicada, não pode ser comparado ao anónimo panteísmo biológico, pelo que esse absoluto centro do Universo terá de ser um personalismo divino que é subsistência das pessoas morais, não havendo lugar para o esquecimento[101]. De acordo com o ideorrealismo criacionista, a existência do Universo e da ciência é justificada por este princípio fundamental da conservação da Memória, que é a garantia mínima da harmonia e sistematização de qualquer realidade e que aparece em alguns sistemas filosóficos identificado com a matéria mecânica, com a energia ou com qualquer outra noção que impeça uma radical descontinuidade e o caos[102], numa forma conservativa mais idealista de princípios reguladores, à maneira do platonismo, ou mais

---

99 Cf. *ibidem*, p. 320 [259].

100 Cf. *M*, p. 113 [94-95].

101 Cf. *ibidem*, p. 114-115 [96].

102 «Resolvido o Universo em pensamento, fácil foi demonstrar o princípio da universal conservação. A mais simples perda traria, com efeito, a descontinuidade desse pensamento e o Universo iria dissolver-se na absoluta loucura ou caos.» (*Ibidem*, p. 121 [106].)

substancialista de realidades essenciais, à maneira do epicurismo. Nas filosofias de base platónica, o desdobramento da realidade em modelos ideais e reproduções sensíveis, que aspiram a esse modelo, implica que tudo seja uma construção do pensamento[103]. Nas filosofias de base epicurista, a realidade, constituída por átomos, evita as unificações ideais, não podendo, no entanto, e igualmente, recusar o princípio da universal conservação que advém da clarificação do pensamento[104].

7.4. Do necessário e mínimo pensado da natureza ao livre e criador pensamento da *transnatureza*: o real encerra a *Direcção* da simples acção do mecanismo até à acção da consciência religiosa (mónada superior), consciente de si, dos homens, do mundo e do infinito excesso de Deus

Leonardo Coimbra considera, assim, que o pensamento poético não se ilude quando embebe o Universo num clima de divino excesso, sendo certo que todas as doutrinas que apresentam a ciência e a arte ao nível do providencialismo da memória biológica (panteísmo biológico), esquecendo a memória ética pessoal, são incompletas e contraditórias, porque significaria «dissolver tudo numa implícita memória anónima, sem palavra, sem ciência e sem arte, portanto»[105]. Insistindo que no sistema da realidade está presente de forma

---

[103] «O platonismo dividindo a realidade em modelos ideais e reproduções sensíveis sobrepôs dois mundos salvando-se do agnosticismo kantista, porque o mundo sensível é penetrado de aspiração para os modelos inteligíveis. Essa aspiração, sendo ideal, não pode residir em *cousas* e tudo se reduz a pensamento, que, evoluindo no seu trabalho dialéctico, é a construção da realidade integral. O mesmo terá de acontecer a qualquer sistema de origem platónica, que, admitindo certos laços ideais, nada poderá enlaçar com eles, se não reduz tudo a pensamento sistemático.» (*Ibidem*, p. 119 [104].)

[104] Cf. *ibidem*, p. 120 [105]. Leonardo salienta que o mundo não tem existência própria e que, por isso, está subordinado às realidades superiores, pelo que nada pode existir fora do sistema integral da realidade: «Se nada pode existir fora do movimento sistematizante, o mundo mecânico terá de ser integrado nesse movimento, e a excedência, aparecida na sucessão da mecânica à moral, surge agora em cada momento a garanti-lo em face do conjunto. É assim que o próprio mundo físico é cheio de superfluidade e graça […]» (*Ibidem*, p. 121 [107-108].)

[105] *Ibidem*, p. 122 [108-109]. «Sujeitar a memória inventiva ao inventado é a esterilidade, a fixação da vida e, com sobrada razão, a impossibilidade da arte e da ciência.» (*Ibidem*, p. 122 [108].) «Uma memória anónima como a que flutua por sobre todos os seres vivos não é ainda suficientemente una com a minha memória moral, responsável e meritória. Só uma mais alta transcendência poderá dar a verdadeira unidade, suficientemente rica e concreta para conter todo o sonho e valor das consciências.» (*PC*, p. 283 [198-199].)

misteriosa o excesso infinito a unir as forças conservadoras, revelando o seu mais além, Leonardo Coimbra distingue entre o necessário e pensado mínimo real da *natureza*, que se reduz à memória implicada no processo conservativo, e o livre e criador pensamento da *transnatureza*, centro ideal do Universo que sustenta, envolve e realiza a natureza, possibilitando a Experiência da integração do pensamento pessoal solidário no pensamento social cósmico, que consiste na libertação de todas as impotências, erros e maldades:

> O universo visível, imediato universo pensável, penetrado do pensamento que nele se exprime, é como a fronte humana, pelo pensamento iluminada, e ponto de apoio desse mesmo pensamento. Por isso toda a natureza é penetrada de intimidade, aspiração platónica para o supremo bem, indeterminismo ávido, ausência divina; (…) por isso também a possibilidade duma universal libertação porque a memória pessoal central garante uma continuidade inesgotável às memórias pessoais solidárias.[106]

De acordo com esta perspectiva, a experiência do ser integral[107] exige consciências pessoais livres que não cristalizem nos dogmas recebidos, à maneira da antiga escolástica que partia de uma natureza já definida e completa, mas construam o sistema de pensamento que as liberte no Cosmos como realidade incompleta e progressiva[108], erguendo-se com coragem e humildade da terra obscura ao céu constelado, sem recear a Morte, porque no seu eco já ressoa a Esperança da plena Harmonia concedida pela Memória criadora. Através das noções superiores construídas pelo pensamento que é síntese e evolução dialéctica[109], podemos dizer que toda a realidade, desde as relações físicas mais elementares às relações sociais humanas, encerra uma finalidade[110] e um direccionismo[111] em contínua actuação que é eterna fonte de consciência, beleza,

---

[106] M, p. 123 [110].

[107] Evitando a cisão cousista entre realidade ideal e realidade bruta, proporcionada pela convergência do cristianismo com o helenismo platónico, Leonardo Coimbra partilha com Jean Jaurès a noção de que a realidade não é uma imediata aparência, mas é um sistema de ideias, uma criação do pensamento. Para Jaurès «A realidade integral é, pois, uma sociedade de virtude, esforço e mérito. // Deus é o herói e o santo que se põe em meritório esforço de bem para que o mundo seja justo, amoroso e belo. // A realidade é, assim, o drama de Deus.» («Jean Jaurès», in *OC*, vol. II, p. 167.)

[108] Cf. *PC*, p. 240 [120].

[109] Cf. *ibidem*,, p. 206 [59].

[110] Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 177.

[111] «A adaptação dos seres vivos entre si, e do reino animal com o reino vegetal é explicada pela própria noção de adaptação biológica; a das consciências pela sociologia e pela filosofia da liberdade.» (*C*, p. 352-353 [288].) Considerando que nunca o pensamento pode construir noções

esforço e amor, manifestando-se na acção das consciências sensíveis e criadoras através dos gratuitos actos de bondade e justiça em permanente excesso de amor e virtude[112]. A esta Direcção Kant atribui o nome de Arquitecto dos mundos em que as suas obras se acabam por si mesmas[113], uma força que, tal como é concebida por Kant, não é Deus, porque é configurada pela inteligência e pode ser negada pela moral humana.

Mas o criacionismo de Leonardo Coimbra, a partir da mais ampla experiência, identifica esta Direcção com um Deus que não é mero Arquitecto ou mera Força amoral, mas que é suprema memória inteligente e suprema memória moral[114], considerando que o pensamento só o pode atingir através da sua progressão dialéctica[115]. A vida é o direccionismo da matéria que se estende no tempo e no espaço, e a esse direccionismo o filósofo português chama mónada[116], que vai desde a ínfima e permanente exteriorização do espaço puro, simples forma de acção que o pensamento designa de mecanismo[117], até à acção da consciência religiosa (mónada superior), consciente de si, dos homens, do mundo e do infinito excesso de Deus. O mecanismo não é suficiente para traduzir o mundo físico e, por isso, outras noções vão surgindo como é o caso do energitismo, que apresenta o indeterminismo como salvador da acção em que a mónada supera o mínimo activo, possuindo um excesso de acção, dispondo de energia para prevenir e prever, num tempo já não abstracto e homogéneo, mas concreto de adaptação e herança: «o ritmo activo, o excesso de reacção, é o caminho da matéria (excesso nulo) para a liberdade, permanente excesso, vivo e criador»[118]. Este indeterminismo ou liberdade que identificamos no meio

---

físicas que dispensem este Direccionismo, sob pena de cairmos num *acosmismo*, afirma Leonardo que «Desde o ponto mais brilhante e afirmativo a que se elevou a realidade até aos seus mais humildes e apagados longes, é presente uma direcção consciente e biológica. Em cima a contínua criação de consciências e as contínuas criações das consciências, em baixo o afloramento de adaptações dirigidas nas mais vagarosas e magras realidades, e a indefinida ampliação dos domínios da vida sem cessar acompanhando os progressos da nossa visão.» (*Ibidem*, p. 351 [287].)

112 Como refere Leonardo Coimbra no percurso dialéctico do seu pensamento: «Eis o que conduz à nossa metafísica, Fonte Originária donde brotam os sonhos da beleza e as humildes e ocultas obras da bondade.» (*Ibidem*, p. 350 [285].)

113 Cf. *ibidem*, p. 353 [288].

114 Cf. «A educação religiosa», in *OC*, vol. III, p. 209.

115 Cf. *C*, p. 353 [288].

116 «Chamemos mónada a todo o direccionismo de matéria, seja qual for a sua categoria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência.» (*Ibidem*, p. 354 [290].)

117 Cf. *ibidem*, p. 355 [290].

118 *Ibidem*, p. 357 [292]. «Se Deus existe, ele será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão, que em si, dele façam as mónadas, por isso mesmo que, não tendo oposição, não tem

das leis do Universo exige uma inteligente direcção ou ordenação superior que através da devida selecção dos elementos e das suas posições, garanta a sua harmonia e evite que o sistema material atómico, proposto pela física, apresente o fatal equilíbrio do eterno nada[119]. Trata-se de uma direcção que excede todas as realidades do mundo físico, o que comprova que a ciência não tem uma visão integral da realidade e, embora seja certa, é parcial, pelo que exige também a visão complementar da arte e da filosofia de modo a abranger todo o ser espiritual na sua complexidade[120].

A mónada religiosa ou a alma humana é imortal, porque tem no princípio da máxima racionalização a sua liberdade activa (livre excesso de acção), não se escravizando à sensação, por contraposição com aquelas que se esgotam no plural imediato ao sabor de oposições não racionalizadas[121]. A superior mónada religiosa encerra uma contínua actividade de crescimento moral, perpétua fonte de amor, justiça e beleza, envolvendo-se no âmago do infinito divino. Dessa maneira, Leonardo Coimbra, neste ponto, começa por concordar com Kant que só pela actividade moral, e não pelas provas cosmológicas e argumentos físico-teológicos, se pode chegar a Deus[122]. Afirma

---

instrumentos de acção sucessiva e delimitada. Deus será a única actividade a que o mundo não faz obstáculo.» (*Loc. cit.*)

119 «Se atendermos ao modo como a vida luta contra a entropia e como sabe adaptar-se, teremos de novo, e por dois caminhos independentes, achado a presença de dois direccionismos, que é interessante aproximar: a adaptabilidade dos seres vivos e a acção vitalizadora do conjunto físico.» («A educação religiosa», in *OC*, vol. III, p. 211.)

120 «Se a ciência fosse uma integral e imediata visão da realidade, então poderíamos construir o mundo físico, e ele seria completo e puro sistema de noções bem hierarquizadas. Mas ela determina-se e limita-se, isolando sistemas e procurando os invariantes, que, de longe em longe, lhe marquem o *devenir*.» (*C*, p. 354 [289-290].) A ciência é uma forma de pensamento que precisa de completar-se: «E os equivalentes de todas as actividades espirituais são: equivalente técnico – a ciência; equivalente especulativo – a filosofia; equivalente emotivo – a arte. A filosofia, visto ter de abranger todo o real, não será um intelectualismo fossilizado, nem um pragmatismo empírico, mas o que chamo o *criacionismo* – criação de conceitos científicos e símbolos artísticos, que sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito.» («O preconceito científico», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 230.)

121 «O princípio da máxima racionalização é o princípio da realidade e verdade, porque foi o princípio de organização da actividade sintética da mónada psicológica e porque é a afirmação da liberdade da mónada metafísica.» (*C*, p. 362 [297].)

122 «O argumento fisico-teológico provaria somente um Arquitecto, nada superior ao direccionismo biológico.» (*Ibidem*, p. 365 [299].) Reafirmando a hierarquização dos seres da existência do inerte ao homem, Leonardo Coimbra refere-se ao homem como possuindo o maior excedente de energia livre de entre os animais: «Se o homem não sentisse, contemporânea com a energia actualizada nas reacções newtonianas e na adaptação biológica, um excedente de energia livre, nunca teria criado a palavra alma, nem pensado na liberdade e em Deus.» («Nova monadologia», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 248.)

Leonardo que a liberdade da pessoa exige a vitória sobre todos os cousismos, ou seja, sobre os limites materiais e isso concretiza-se através do pensamento metafísico, enquanto *excesso rítmico* ou liberdade activa da forma humana da mónada, que resulta da construção ou criação desse eterno poder de acção bela e moral, pelo esforço do pensamento e pelo sentimento da generosa e ilimitada dádiva de acções[123]. Deus é o Infinito – afirmado pelo nosso pensamento e para o qual seguimos esforçadamente – em que vive e se desenvolve a mónada religiosa, mas um Infinito irracional porque incomensurável com os pensamentos e acções realizadas, pelo que a máxima realidade que podemos apreender é a das mónadas mergulhando o oceano imenso do divino amor[124]. Enquanto o pensamento sensível e a acção contingente são revelados pelas noções de espaço, tempo e mecanismo, o pensamento metafísico e espiritual é revelado na acção amorosa, cuja fonte é o amor de Deus, um Deus que não é arquitecto, mas é Deus de um mundo que não é criação involuntária, à maneira da criação enigmática de Sampaio Bruno, mas que é sistema dialéctico de noções: «Então, procurando as noções, o mundo seria, antes de mais nada, um pluralismo de mónadas; um socialismo cósmico seria, em acção e sonho, a realidade fraterna do universo»[125]. Um mundo de espírito diminuído nunca poderia regressar a Deus, pelo que só o criacionismo moral pode legitimar a possibilidade de tal reintegração, no reconhecimento de que a inconsciente realidade material não aspira a esse regresso: a elevação da natureza só se concretiza na dinâmica excessiva da realidade sobrenatural[126].

Para Leonardo não há uma radical cisão entre o natural e o sobrenatural, a liberdade e a graça, como se fossem duas ordens absolutamente distintas e autónomas. A natureza não é concebida de forma pura como um sistema perfeito e acabado em si mesmo, criado por Deus de forma absolutamente

---

[123] «Neste sentido, ser religioso é viver no infinito. Infinito que não é o do espaço ou do tempo em si existentes, mas que é o Infinito do Amor envolvendo, purificando, atravessando tudo, e, por isso mesmo, manifestando-se no Espaço em novos luares de fraternidade e dando-lhe a imensidade sem limites da sua ilimitada acção. O Espaço é Infinito, porque nele freme, vive e actua o Amor infinito. O pensamento que serve a acção religiosa, é, pois, um pensamento emergido duma inesgotável continuidade de amor e fraternidade.» (C, p. 366 [300].)

[124] «Uma dificuldade surge, que é a da personalidade divina. Não sabemos, nem poderemos saber o que seja essa livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, esse puro amor, que todo o Universo sustenta. // O que sabemos é que um onda de amor imponderaliza o Universo.» (*Ibidem*, p. 367 [301].)

[125] *Ibidem*, p. 369 [302].

[126] Cf. *ibidem*, p. 370 [303].

autónoma e, por isso, prescindindo da graça para atingir a sua plenitude. Por outro lado, a graça não é concebida como pertencendo exclusivamente à ordem sobrenatural da revelação e da fé. Na perspectiva criacionista da cósmica acção redentora podemos identificar uma direcção ou inclinação na realidade natural para a plenitude da realidade sobrenatural, sem que isso implique a negação da sua gratuidade e configure um determinismo panteísta.

Capítulo 8

A unidade heterogénea da consciência humana e a ascensão para a consciência divina

As relações da consciência da ordem social humana
são uma diferenciação das relações da consciência
da ordem social cósmica.

8.1. A experiência humana do ser na unidade plural da consciência: a dinâmica do livre acto criador no convívio cúmplice do mundo material com o mundo espiritual e do conhecimento sensível com o conhecimento inteligível

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, a experiência humana do ser[1], desenvolvida entre a universalidade e permanência da *razão* (realidade espiritual atingida pelo juízo e pela memória) e o pluralismo e fluxo da *experiência* (realidade física)[2] pelo acordo da *Razão experimental*, realiza-se a diferentes níveis, os quais se reconhecem na unidade plural e heterogénea da consciência, cuja identificação exige o exercício socrático do «conhece-te a ti mesmo», realizado na dinâmica relação entre o *conhecimento* de ordem social e o *pensamento* de carácter individual[3]. Tal como salienta Américo Pereira acerca do sentido da experiência, falamos aqui da experiência humana, não como um epifenómeno existencial, mas como o modo próprio de ser do acto humano[4].

---

1 «Qualquer ser vivo se adapta, e, adaptando-se, experimenta. Dupla experiência, aliás, pois, recolocado em condições semelhantes, reage convenientemente, dado o primeiro termo da série condicional. // Quer dizer que aprendeu, característica da experiência biopsicológica (…) // Nessa experiência animal vem entroncar a experiência humana mais rica e previdente e que, mesmo antes da ciência, se distingue da primeira pela sua elaboração conceptual.» (*LI*, p. 249 [13].)

2 Cf. *RE*, p. 277 [366].

3 Cf. *ibidem*, p. 278 [368].

4 Cf. Américo Pereira, «A fenomenologia da Experiência Religiosa, Reflexão acerca da sua possibilidade e sentido», in *Itinerarium*, ano LIV, n.º 190 (Janeiro-Abril de 2008), pp. 72-73. Na sua reflexão acerca do estatuto ontológico da experiência humana, considera este autor que não há homem antes e independentemente de qualquer experiência e que esta não se confunde com consciência. No seu entender, a consciência é apenas uma de infinitas formas de experiência

Leonardo Coimbra refere-se à experiência humana do ser no âmbito da relação entre o sentido da Consciência cósmica e o sentido das diferentes funções ou níveis da consciência humana que, na sua unidade heterogénea, não é apenas o reflexo passivo da multiplicidade das experiências, mas é a força com que o homem se constrói a si mesmo no despertar para a interrogação e no desenvolvimento da reflexão[5]. Para o pensador português como para autores como, por exemplo, Jean Nabert ou Bernard Lonergan, a consciência, enquanto função do espírito, não se reduz à dimensão racional e intelectual no sentido gnosiológico da procura da verdade, mas encerra outras dimensões como a função estética e a procura da beleza, a função ética e a procura da acção boa e a função religiosa na experiência insondável do divino[6]. Trata-se de uma reflexão em que o sujeito se procura compreender unitariamente na totalidade plural das suas manifestações e na relação com as diferentes regiões da realidade, distanciando-se das tradicionais cisões do dualismo platónico.

Neste processo são identificados os contornos determinantes de uma ontologia, gnosiologia e teologia filosófica, constitutivas de uma metafísica capaz de interrogar a dinâmica do livre acto criador no saudoso itinerário para a Origem do infinito divino de amor e consciência[7]. Plano em que será superada de forma definitiva a dualidade existencial do homem que habita na confluência do mundo terreno e do mundo celestial. O vasto Universo de ser é configurado por Platão enquanto «sistema de ideias como modelo ideal de que a realidade experimental seria uma cópia aproximada»[8]. É descrito por Aristóteles, primariamente, como tudo aquilo que é constituído pela combinação da forma (μορφη) substancial e da matéria (hilemorfismo), num movimento de passagem da potência ao acto ou do *poder ser* ao *ser* (por actos suficientes), em que só Deus, como *Máxima Suficiência*, não está envolvido no fluxo da sensibilidade ou na matéria (υλη)[9], e, secundariamente, pela colecção de substâncias

---

como homem, acolhendo, por exemplo, o acto inicial do começo absoluto do acto humano que não é passível de consciência. Cf. *ibidem*, p. 73.

5 No seu estudo sobre Jean Nabert e à semelhança do que fizera Leonardo Coimbra, Maria de Lourdes Sirgado Ganho salienta o aspecto construtivo e plural da consciência, destacando a importância das suas diferentes regiões ou domínios, nomeadamente, estético, moral e religioso. Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *Consciência e Intersubjectividade em Jean Nabert*, Lisboa, INCM, 2002, p. 30.

6 Cf. *ibidem*, p. 43.

7 Cf. *RE*, p. 277 [366].

8 *NASC*, p. 249 [8].

9 Cf. *ibidem*, p. 249 [8-9]. Leonardo Coimbra, defendendo que as ciências obedecem ao princípio da máxima racionalização e são da ordem do ideal, esclarece que não têm capacidade para esgotar o real e, nesse contexto, refere-se aos conceitos clássicos de «forma» e «matéria», classificando-os

existentes com as suas propriedades e modificações acidentais[10]. É concebido por Leonardo Coimbra como «um conjunto de noções reais e não de cousas»[11], capaz de revelar o convívio entre as realidades inertes e vivas, evolutivas e criadoras, dos mundos físico, químico, biológico, psicológico, sociológico e dos mundos da liberdade e mobilidade espiritual espontânea que caracterizam a vida consciente da vontade criadora amorosa. Daí a importância que é dada à Arte, à Filosofia e à Religião como actividades complementares da Ciência, porque

> *racionalmente*, o mundo do coordenável ao mesmo tempo que se vai formando é uma permanente afirmação do Espírito. Desde o inerte, onde o movimento e a mudança resultam em globo de acções exteriores, vai subindo a interiorização; como que um *self-government*.[12]

Neste sentido, e a partir da contraposição entre o realismo ontológico de Aristóteles, em que o Todo aparece com um dado que o espírito pode receber[13] e ao qual se deve adequar pelo juízo, e o realismo (menor) ontológico de Platão, em que o espírito surge como actividade criadora da própria realidade através da construção das ideias que a simbolizam e manifestam[14], o filósofo português concebe o espírito humano como o representante mais sublime das realidades terrenas, na medida em que sendo dotado de iniciativa criadora, «tem a liberdade de opor, ao fluxo sensual, afirmações ideais»[15], num processo dialéctico criacionista que, ao rejeitar qualquer tipo de mecanicismo, materialismo, positivismo, empirismo e pragmatismo (sistemas estáticos e deterministas), procura chegar a Deus, mas sem nunca abandonar o mundo, através de um sistema dinâmico configurado pelo pensamento de actividades em procura de harmonia e fraternização. Uma mesma vida feita de céu e de terra pelo traço insondável e infinito do criacionismo que, evitando o vício cousista, não deduz a realidade superior da inferior e não rejeita a realidade da ideia, do pensamento e do sentimento, mas reconhece que «todas as noções têm a realidade, que de

---

de *noções* e não de *cousas* distintas, para lhes retirar o carácter substancialista numa crítica directa aos «[…] arquitectos do cosmos, apanhados com *noções* a construírem um Universo de *matéria*.» (C, p. 18 [4].)

10 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, trad. de Valentin Garcia Yebra, Madrid, Editorial Gredos – Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1998, pp. 402-409.

11 C, p. 19 [5].

12 C, p. 18 [4].

13 Cf. *NASC*, p. 250 [10].

14 Cf. *loc. cit.*

15 C, pp. 19-20 [4-5].

direito dialéctico lhes pertence»[16], configurando-se num movimento ascensional de dialéctica científica, artística, moral e filosófica ou metafísica, que no seu momento último significa a apreensão da pessoa em Deus como mónada, num mundo seu e numa experiência irrepetível, inconciliável com as concepções monistas e homogéneas da realidade[17].

Desta forma, Leonardo Coimbra recusa também a noção platónica de que «em vidas anteriores era possível a visão directa das ideias»[18] por parte da alma, não admitindo, deste modo, por um lado, a cisão irredutível entre o inteligível e o sensível e, por outro lado, a absoluta conformidade entre o conhecimento e o conhecido, como se o Ser ou a Ideia fossem estáticos e absolutamente racionalizáveis. No seu entender, essa convicção de que o intelecto teria a capacidade de se adequar de forma absoluta à realidade terá levado Aristóteles a prender de tal forma o pensamento ao concreto que «as abstracções são como um escalpelamento, retirando apenas a forma epidérmica das cousas»[19], numa lógica de extensão e não de compreensão, substituindo as funções matemáticas da física pitagórico-platónica por uma lógica formal de funções gramaticais, alheia à inquietação e vida da alma – que é o interior e o coração dessas formas – e incapaz de reconhecer a autoridade do acordo dinâmico da sua realidade social, acordo possibilitador do conhecimento[20].

O pensador português concebe a inteligência humana criadora à imagem do divino Criador e, nessa medida, o processo gnosiológico traduz o próprio dinamismo do Ser, embora encerre uma desproporcionalidade que não permite ao pensamento criacionista uma absoluta inteligibilidade do ser, cuja dinâmica criação excede a dinâmica actividade criadora da consciência humana. Herdeiro da novidade cristã em relação ao pensamento antigo, o criacionismo leonardino concebe Deus como um ser essencialmente dinâmico, cuja actividade se estendeu, em modo finito a todas as criaturas e, nessa perspectiva,

---

16 *Ibidem*, p. 311 [252].

17 Cf. *loc. cit.* O método da metafísica criacionista revela «[…] o pensamento avançando na síntese progressiva que é a sua vida e encerrando-se, não no sistema estático do conhecimento, mas nas próprias fecundas entranhas, para se apreender como infinito, eterno e criador.» (*Ibidem*, p. 17 [3].)

18 *LI*, p. 258 [28-29].

19 *NACS*, p. 250 [11]. Leonardo refere-se ao duplo aspecto biologista da lógica aristotélica como «Sobreposição de abstractos, que são também matéria, pois que só a enteléquia ou forma do corpo individual os poderá actualizar. // O realismo ontológico de mistura com o seu empirismo substancialista obriga-o a esta dupla função dos abstractos que são formas que o intelecto ilumina e que são a matéria que só cada forma substancial pode actualizar.» (*Ibidem*, p. 251 [12].)

20 Cf. *ibidem*, p. 251 [12-14].

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 intensificada até consumar a sua perfeição em Deus[21]. Deste modo, ao insistir na actividade do real, que se determina a partir da interacção mais elementar dos inertes ao longo do tempo e do espaço homogéneo até às realidades vivas evolutivas e criadoras, Leonardo Coimbra rejeita liminarmente a desvalorização que Platão faz do conhecimento sensível, considerando a noção de uma realidade integral na unidade das suas diversas dimensões em progressiva actividade consciente para a imortalidade, mediante um método dialéctico construtivo que por um progressivo esforço procura as ideias supremas: «ergue-se ao céu, mas sem deixar o contacto com a terra; chega a Deus, mas sem abandonar o mundo e o homem»[22].

Neste plano, e por contraposição, recordemos que a filosofia de Platão aspira pelas verdades que implicam uma relação com as *Formas* que não são objecto de percepção, não são existentes individuais, nem estão compreendidas no movimento de Heraclito[23], concebendo que a mente discerne algumas

---

[21] Proclamando que os sistemas estáticos não traduzem a realidade, porque esta encerra uma desproporcionalidade entre o ser e o conhecer, Leonardo Coimbra afirma que «Se o universo fosse um mecanismo, aparece, à primeira vista, como decifrável todo o seu ser. // Mas nem dessa forma seria absoluto o seu conhecimento. Demonstra-se que muitos mecanismos diferentes poderiam equivaler-se e substituir-se. No fundo o indeterminismo permaneceria – o que de sobejo indica que os sistemas mecanistas são incompletos e pedem novas e superiores determinações.» (C, p. 16 [2].)

[22] *Ibidem*, p. 20 [5-6]. Ao enunciar os diferentes níveis de consideração do real, recusando a desvalorização da realidade sensível do dualismo platónico, Leonardo Coimbra esclarece de que modo a matéria e a vida se organizam sistematicamente de acordo com a dialéctica científica: «Em fenómenos inorgânicos aflora a herança e a adaptação, e, com a vida, surgem sistemas organizados, adaptando-se ao meio dum modo, onde já desponta actividade própria, e caminhando para o domínio sobre o meio. Esses sistemas acabam por *criar* um meio, que historicamente passa a ser um novo meio para futuros sistemas. Assim ao lado da matéria inorgânica, encontram os seres vivos automatismos herdados e, alguns, uma matéria social. Alguns limitam-se a uma passiva adaptação, outros servem-se dessa nova matéria e servem essa nova matéria ao seu poder reformador ou liberdade.» (*Ibidem*, pp. 18-19 [4].)

[23] Heraclito de Éfeso vai explicar sistematicamente todos os aspectos do mundo, tendo por referência uma descoberta central: que as mudanças naturais de todas as coisas são regulares e equilibradas, e que a causa deste equilíbrio é o fogo constituinte comum das coisas, o seu *logos*, como era também denominado. Quer o comportamento humano, quer as mudanças do mundo exterior são governadas pelo mesmo Logos: a alma é feita de fogo, parte do qual (bem como parte da ordem do Universo) se extingue. A lei ou Logos interno do devir universal constitui o verdadeiro princípio explicativo do Universo. Este Cosmos não foi feito por nenhum deus nem por nenhum homem, mas é fogo eterno que se acende segundo a medida e segundo a medida se extingue: a lei que rege o Universo é a luta dos contrários que constituem, em última análise, uma unidade profunda. A harmonia que caracteriza o Universo não é estática, mas o equilíbrio

coisas através das faculdades corporais e discerne outras através de si mesma, situando-se nesse plano o verdadeiro conhecimento, pelo que a mente é o instrumento adequado que discerne os termos comuns que se aplicam às coisas[24]. Assim, na perspectiva platónica, o conhecimento sensível não nos oferece nada de permanente e necessário que possa ser fundamento dos conceitos verdadeiramente universais e, como tal, é necessário admitir a existência de um mundo ideal, separado do mundo sensível e que possa chamar-se verdadeiramente real[25]. Mas para o pensador português não se trata de uma cisão de limites fixos e irredutíveis, porque a nova forma de conhecimento, que é a C*iência,* está atenta à *Razão* e à *Experiência*, fundindo os impulsos da segunda com as resistências da primeira, permitindo superar os conflitos entre cépticos e dogmáticos através de uma «Razão dinâmica, criacionista e progressiva, que é a Razão experimental»[26].

---

dinâmico das tensões entre os contrários. Heraclito chamou pela primeira vez a atenção para a dialéctica. Também Pitágoras de Samos se insere na perspectiva de um Cosmos eterno defendendo a imortalidade da alma e o dinamismo cíclico de todas as coisas: a alma imortal muda para outras espécies de seres animados; os acontecimentos ocorrem em determinados ciclos e nunca nada é, absolutamente, novo. Cf. AA.VV., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, pp. 220-221.

[24] Para Platão, o conhecimento distingue-se 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 a 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-480ª, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 248-265.

[25] Leonardo Coimbra, a este propósito, da relação entre a universalidade e a verdadeira realidade, comenta que aquilo que a modernidade chama de idealismo corresponde ao que na Antiguidade e Idade Média se chamava de realismo, considerando que «Os realistas eram os que admitiam a existência dos universais, seja, a realidade da ideia. Os platónicos eram realistas, os platónicos são para o pensamento moderno idealistas?» (*RHHS*, p. 11.)

[26] *RE*, p. 371 [281]. Com explica o autor «Esta Razão resolve o problema da verdade pela economia das suas fórmulas, que são um potencial de experiência acumulada; esta Razão resolve o problema da certeza pelo seu método hipotético-construtivo, passando por um apropriado nominalismo, do vago das aproximações probabilistas para a perfeita certeza dentro do condicionalismo dos seus limites.» (*Loc. cit.*)

8.2. A unidade humana do espírito e da matéria: o corpo não é o cárcere da alma, mas sim a simbólica manifestação da consciência

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, esta configuração simbólica do real, de marca platónica, surge como a teoria verdadeira, cuja aplicação à experiência só é possível «no grau de aproximação que esta, como cópia, atinge daquela como modelo»[27], tal como se pode verificar na dinâmica científica cujas teorias são reconhecidas como *condicionalmente verdadeiras*, pelo que estas são dinâmicas e saem dos seus formalismos, respondendo à interminável necessidade de fazer coincidir o modelo e a cópia, por contraposição com a simbólica aristotélica, cujo formalismo estabelece uma hierarquia natural de abstractivos, a qual «logo que se atinge, fixa-se na suficiência duma explicação bastante»[28], tal como acontece com a teoria silogística de demonstração[29]. Platão procura, desta maneira, superar o relativismo sofista, através de um pensamento filosófico que concebe uma realidade em que subsistem as formas ou naturezas enquanto tais e subsistem em si as perfeições universais e sem limitação alguma, mas isso leva-o a configurar uma gnosiologia em que a validade do conhecimento racional das ideias impede a interferência da experiência, constituindo um idealismo metafísico ou realista, que admite a existência objectiva do mundo e das ideias que a alma contemplou numa existência pré-mundana e que agora recorda (reminiscência). Nestes termos, Leonardo Coimbra, embora recusando a reminiscência platónica e a noção do mundo como o desterro das almas que aspiram regressar ao céu ou ao mundo real das ideias e recusando a associação moderna do realismo ao material e do idealismo à imaginação e aspirações superiores[30], refere-se ao idealismo-realista dos clássicos como «um esforço do homem integral para encontrar o equilíbrio da sua personalidade em apoio na realidade do Espírito»[31] e, dessa maneira, chama-lhe, simplesmente, idealismo, elogiando o esforço platónico em superar a visão anterior de que o mundo exterior e a realidade material seriam condição necessária para o conhecimento e realização do espírito humano[32], mas criticando a consequente noção de

---

27 *NASC*, p. 252 [15].

28 *Ibidem*, p. 252 [16].

29 Reafirma Leonardo que «A silogística era deste modo uma estranha mistura de empirismo e abstraccionismo ou uma simples aplicação das mais elementares propriedades de extensão à classificação dos seres por género, espécie e indivíduos.» (*Ibidem*, p. 260 [36].)

30 Cf. *RHHS*, p. 12.

31 *Loc. cit.*

32 Cf. *ibidem*, pp. 12-13.

atribuir à realidade fluente uma menor realidade, sombra da verdadeira realidade da Ideia[33].

Ao retomar a tradição pitagórica do dualismo antropológico[34], Platão afirma que a alma é, na sua origem, imortal e preexistente, estando separada da condição sensível e efémera que reveste a existência corporal, e, nesses termos, considera que o corpo é uma prisão (cárcere) para a alma que nele foi encerrada pela divindade para seu castigo, pelo que só a separação do corpo, no momento da morte, poderá libertar o homem para o verdadeiro conhecimento e para a vida eterna, pelo que durante a vida nada mais nos resta do que uma aproximação ao conhecimento, a qual exige, no entanto, uma abstenção absoluta do comércio com o corpo[35]. A alma é, deste modo, concebida por Platão e depois por Aristóteles como o princípio da vida (aquilo em virtude do qual um ser vivo está vivo) e também como a região das actividades psíquicas, noéticas e deliberativas que são exclusivas do homem. Contudo, nos termos em que estes pensadores gregos colocam a questão, se por um lado, a concepção da alma

---

[33] Na perspectiva de Leonardo para o platonismo «O mundo sensível, da matéria, é uma sombra do Ser, só existe pela participação da Ideia. // A acção é uma inserção da Ideia na matéria […].» (*Ibidem*, p. 14)

[34] Pitágoras fala-nos num destino bem-aventurado para algumas almas humanas após a morte, como o elemento essencial que distingue a natureza humana do resto da realidade. A este respeito, Aristóteles diz num dos seus textos «que a origem dos tremores de terra, no dizer de Pitágoras não era outra coisa senão um encontro de mortos», o que evidencia bem a centralidade que era dada ao homem no contexto de toda a existência. Para além desta sobrevivência das almas após a morte, o autor fala-nos da sua transmigração para outros corpos. Podemos perguntar: «como é que esta ideia estava relacionada com a noção de um ciclo de transmigrações?» De facto, Heródoto refere-se a Pitágoras insinuando que foi ele quem deu expressão à doutrina da reencarnação que já vinha do Egípcios: a alma humana é imortal e quando o corpo perece, ela entra noutro animal, que esteja a nascer nesse preciso momento. E quando tiver completado o ciclo das criaturas, da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer. O seu ciclo completa-se num período de 3 000 anos. Cf. AA.VV., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, pp. 229; 245.

[35] Cf. Platão, *Fédon*, 66b-67b, Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, Minerva 1998, pp. 55-59. 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 a do corpo ao mortal. Cf. *ibidem*, 80a. No praticante de filosofia, a alma separa-se do corpo «em estado de pureza» (*Ibidem*, 80e) e vai «reunir-se ao que se lhe assemelha, ao imortal, divino e sábio» libertando-se de toda a infelicidade característica do mortal. A alma dos filósofos que se abstiveram «por completo dos prazeres do corpo», não pode ter outro destino que o de se reunir «ao que é conforme à sua natureza, liberta dos males da espécie humana.» (*Ibidem*, 82b-84b.) Mas tudo depende «do tipo de vida em que se exercitou»: 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.

como princípio de vida, possibilita conceber que exista uma estreita ligação entre alma e corpo[36], por outro lado, torna mais difícil encontrar sentido para a imortalidade da alma[37].

Ao contrário, a concepção de alma como princípio do conhecimento racional permite colocar a questão da imortalidade, mas à custa de tornar muito difícil uma explicação satisfatória da união da alma com o corpo. Sem deixar de reconhecer as limitações da linguagem conceptual para dizer o ser integral do homem, a solução passará por identificar a realidade plural unificada da essência humana[38] – que se manifesta nos actos conscientes de sentir, desejar, conhecer, ajuizar e querer, remetendo para os respectivos níveis ontológicos de *soma*, *psychê* e *pneuma* e para as relações *ad extra* de *mundo*, *outro* e *absoluto* –, cuja memória pessoal será preservada no âmbito da realidade social cósmica, e, nesse sentido, Leonardo Coimbra, recusando referir-se à pessoa em termos de uma «alma» prisioneira de um corpo material e rebelde e adoptando a noção de consciência para falar da unidade integral do ser humano, reafirma a concepção do homem como um ser que através do juízo e da memória «se liberta da transitividade em que, abraçado com a natureza, habitualmente vive»[39]. A pessoa é uma realidade espiritual, o que no seu entender «é uma verdade incompatível com quase todos os idealismos modernos nos quais, em vez de espírito, o homem encontra forças e propulsões de forças biológicas e físicas ou anónimas tendências da natureza»[40], porque ao contrário da realidade puramente física, que pode ser descrita em termos das suas propriedades objectivas, a realidade humana só pode ser definida em termos da sua consciência, exigindo ascender dos níveis da observação empírica e da análise lógica para os níveis do pensamento dialógico ou dialéctico onde a verdade é concebida como um acto social. À semelhança de autores como Pascal, para Leonardo só um conhecimento dialógico, atento à vida

---

[36] Como pode a alma não estar unida ao corpo se é aquilo em virtude do qual o corpo vive?

[37] Que sentido pode ter uma alma separada do corpo se a sua única missão é fazer com que este viva?

[38] Como bem explica Emerich Coreth, experimentamos a unidade da consciência no nosso ser pessoal como uma totalidade diferenciada, porque a totalidade do homem não é homogénea, unificando-se em graus diversos de ser, de viver e de agir, numa estrutura comum organizada e sistematizada em que a vida do ser vivo biológico «homem» está dependente das realizações espirituais e vice-versa. Cf. Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Wien, Tyrolia-Verlag, 1980, pp. 152-153.

[39] *RE*, p. 278 [367]. Como explica Leonardo Coimbra, por oposição à transitividade do mundo físico e biológico «no homem surge a memória e esta realidade é bem a vitoriosa oposição à pura transitividade. // E com ela, o homem duplo: fluindo e lembrando, morrendo e renascendo. // Sôb a natureza, o homem, que, com ela, flui, ergue a memória que se destaca, liberta e permanece.» (*Ibidem*, p. 282 [372].)

[40] *RHHS*, p. 22.

comportamental do homem, que está sujeita à contradição existencial da vida espiritual, pode compreender a sua natureza e a sua verdade, porque estas não são absolutamente homogéneas e passíveis de pura descrição lógico-racional, na medida em que, por exemplo, realidades da experiência ético-religiosa, como o *pecado* e o *mal*, não são determinadas por nenhuma causa natural, e realidades como a esperança da *salvação* pessoal e da *redenção* cósmica exigem a graça divina.

O espírito, a que se refere Leonardo Coimbra na caracterização da especificidade humana, não é uma simples energia[41], um epifenómeno da vida nem apenas um estado subjectivo da alma humana (fenómeno psíquico), mas é a acção livre criadora[42]. Uma acção que domina e coordena o fluxo sensível do real na elevação do *eu* vital cinestésico ao *eu* que *sente*, que *pensa* e que *quer* (elementos contemporâneos e harmoniosos da actividade sintética da pessoa ou consciência)[43] e na construção da ordem ideal do mundo[44] pela permanente afirmação da beleza, da verdade, da justiça e do bem[45]. Como descreverá Nicolas Berdiaeff – autor particularmente admirado por Leonardo Coimbra pela adopção no seu pensamento filosófico da noção do *acto criador* do conhecimento integral e pela reflexão acerca da dimensão irracional do ser e do conhecer –, o espírito é o elemento divino no homem, é o sopro de Deus, é Amor, é Verdade, é inteligência integral, é actividade e liberdade criadora divino-humana e, enquanto tal, é independente das determinações naturais e condições sociais, não sendo passível de absoluta racionalização, porque enquanto liberdade original o espírito é uma misteriosa realidade pré-ôntica, ao mesmo tempo irracional, extra-racional e supra-racional, exigindo o recurso ao mito, ao mistério e ao símbolo para dele podermos falar[46].

---

41 Cf. C, p. 273 [221].

42 Cf. *ibidem*, p. 377 [310]. Leonardo Coimbra caracteriza «[…]o homem como parcela do espírito activo, eficaz e criador.» («A Renascença Portuguesa», in OC, vol. I, tomo II, p. 413.)

43 Cf. C, pp. 216-217 [173]. Recusando a tradicional categorização das faculdades da alma por cousarem aquilo que é a realidade dinâmica da consciência, explicita o autor que: «O *eu*, por isso mesmo que é uma actividade de síntese, é progressivo e construtivo. // O pensamento o envolve e, pelo pensamento, ele vai de simples *eu* contingente e quase que meramente cinestésico a *eu* voluntarioso e sentimental. // A coordenação cresce e o *eu* torna-se pessoa. A pessoa é o pensamento coordenador da actividade primitiva.» (*Loc. cit.*)

44 Cf. *ibidem*, pp. 17-20 [3-6].

45 Cf. *ibidem*, p. 377 [310]. Cf. *idem*, «A Renascença Portuguesa», in OC, vol. I, tomo II, p. 414.

46 Cf. Nicolas Berdiaeff, *Esprit et Réalité*, Paris, Aubier, 1943, p. 43. Para o pensador russo, o espírito, não sendo apenas psicológico, também não é a autêntica substância do ser. Berdiaeff recusa, por um lado, sacrificar o homem e a personalidade ao espírito universal e impessoal de Hegel, e recusa, por outro lado, a consideração de um espírito objectivo, deslocando a filosofia do espírito de uma filosofia do ser (ontologia) para uma filosofia da existência, atribuindo à realidade do espírito não uma realidade natural ou objectiva mas sim realidade de liberdade. Cf. *ibidem*, p. 9.

Na perspectiva de Leonardo Coimbra, se para Platão o mundo sensível e material é uma sombra do Ser, existindo apenas pela participação da Ideia[47], para Aristóteles a matéria é o elemento do ser que se subtrai por completo a toda a determinação e que se apresenta como pura potencialidade nos limites do *não-ser*, constituindo este o princípio da pluralidade e da divisibilidade das coisas materiais. A sua unidade procede unicamente da forma ou do espírito, que também constitui um princípio de actividade para o ente. A forma impregna o ente e constitui com a matéria a união mais íntima possível entre dois elementos da natureza realmente diferentes, sendo dessa maneira, também componente do real que, como sublinha Leonardo Coimbra, em Aristóteles «será sempre o abraço da potência da matéria com o acto de forma ou ideia»[48], o qual é traduzido pelo seu criacionismo em termos de um idealismo que admite a penetração integral da matéria por parte do espírito[49] na configuração cósmica de uma actividade relacional em que as relações da consciência da ordem social humana são uma diferenciação das relações da consciência da ordem social cósmica[50], no reconhecimento de que «a química é o estudo da sociedade atómica»[51].

Recolhendo alguns elementos no mobilismo anti-cousista dos evolucionismos de Henri Bergson (que se exprime sempre em termos de tempo e acção)[52] e de Spencer (que deduz as leis da evolução do sentimento vital de esforço e do

---

Esta recusa da ontologização do espírito deve-se ao facto de este filósofo conceber o espírito a partir da noção judaico-cristã, segundo a qual Deus é espírito e não é objecto. Deus é sujeito e não objecto. O espírito é pessoal. Cf. *ibidem*, p. 10.

47 Cf. *RHHS*, p. 14.

48 *Ibidem*, p. 19.

49 Cf. *ibidem*, p. 22. Afirma Leonardo que «[…] o real é a convergência, no mesmo ponto metafísico de ser, duma tendência espiritualizante e duma tendência materializante […]» (*RE*, p. 228 [299].)

50 Cf. *LI*, p. 323 [140]. Explica Leonardo Coimbra que a sua filosofia «[…] é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências.» (*C*, p. 317 [24].)

51 *LI*, p. 325 [144]. Explicita Leonardo: «A mais simples reacção química é claramente de carácter social – numa molécula de água há dois átomos de hidrogénio e um de oxigénio em activa presença, a água é o resultado dessa interacção.» (*Ibidem*, p. 326 [144].)

52 Embora reconheça o mérito de Bergson em defender que a vida evolui pela acção, critica-o por ter *cousado* o mundo em imagens, admitindo uma extensão em si (resultante da distensão da Consciência geradora) que reduz o corpo e o espírito a noções de tempo e não de espaço, para resolver o problema que advém de se *cousar* o espírito como inextenso e a matéria como extensa. Cf. *C*, pp. 280-281 [227-228]. O tempo concreto é memória, esforço, ideia e vontade, e, por isso, considerá-lo como cousa, seria tornar exígua a sua existência (cf. *ibidem,* p. 181 [228]); e como tal, Leonardo considera que o mobilismo de Bergson «[…] é um *cousismo* do nível médio da vida fisiológica e psicológica, é o *cousismo* do fluxo, da actividade criadora sem determinações ideais.» (*ibidem*, p. 282 [228].)

princípio da conservação da força)[53] e no contingencialismo de Boutroux (que critica a idolatria cousista da ciência)[54], o pensamento criacionista apresenta-se como uma filosofia da liberdade. Ao considerar a ciência como uma actividade dialéctica construtora da realidade – e não como um instrumento informador de uma realidade já absolutamente realizada fora de si[55], tal como prefigurava o *cousismo* de Comte – vai reconhecer a experiência dialéctica activa, criadora e moral da pessoa, evitando também os *cousismos* dos idealismos modernos da cisão entre a razão teórica e a razão prática, da sensibilidade e do entendimento, da sensação e da emoção, da matéria e do espírito, do Homem e de Deus[56]. Na recusa do evolucionismo de Spencer, Leonardo Coimbra partilha com Émile Boutroux a crítica ao determinismo físico e ao fatalismo antropológico, defendendo a unidade entre as realidades corpórea, anímica e espiritual no dinamismo descontínuo e contingente da Vida. Para o filósofo francês o ser concreto e vivo recusa encerrar-se no carácter abstracto e necessário que a matemática imprime às ciências: a lei da conservação do ser é contingente

---

[53] Leonardo afirma que Spencer *cousou* o sentimento vital de esforço (ínfima realidade psicológica) configurando-o de modo absurdo em coisas diferentes e contrárias: energia mecânica (supõe massa e velocidade, força e extensão), actividade psicológica e o Incognoscível. Cf. *ibidem*, p. 282 [228-229]. E, por isso, as leis deduzidas do princípio da conservação da força «[…] resultarão apenas do *cousismo* da energia e do movimento e só por metáfora terão algum significado nas outras ciências.» (*Ibidem*, p. 283[229].) Como alerta Leonardo, as noções *cousadas* por Spencer, enquanto noções, implicam já pensamento. Cf. *ibidem*, p. 284 [230].

[54] Reagindo contra os preconceitos naturalistas e materialistas que aniquilam a vida superior, Boutroux vai afirmar que as leis da natureza resultam da actividade criativa dos seres e que o triunfo do bem e do belo substituiria o determinismo das leis da natureza pelo *livre voo das vontades*. Para Leonardo «Boutroux consegue, e brilhantemente, mostrar que as leis científicas são o resultado duma elaboração profunda e não a cópia duma realidade dada.» (*Ibidem*, p. 291 [235].)

[55] Cf. *ibidem*, p. 286 [231-232]. Na perspectiva de Leonardo Coimbra, ao não reduzir a ciência apenas aos factos úteis Comte evita o empirismo grosseiro, mas por outro lado «[…] também nunca compreendeu a especulação desinteressada, que, conscientemente e sem receio, se larga do vulgar pensamento imaginoso e se faz no mundo das puras noções. Todo o seu estudo da matemática mostra como o seu espírito *cousava* no nível da média altitude mental. Veja-se a sua análise das funções e do espaço, e as suas extravagâncias sobre a matemática concreta. É evidente o duplo cousismo do facto e do útil.» (*Ibidem*, p. 287 [232].)

[56] Dos autores do Idealismo, como Berkeley, Kant, Fichte e Hegel, este dois últimos são aqueles que menos incorrem no erro *cousista*. Fichte ao situar o eu empírico como simples pretexto do esforço moral realiza o *cousismo* de reduzir a actividade moral a uma indefinível actividade abstracta (cf. *ibidem*, p. 297 [240-241]) e Hegel *cousa* todo o conhecimento, ao determinar que a actividade dialéctica pensante se constitui por posições, oposições e sínteses, sem «[…] explicar essas posições, que, num pensamento criador (de Deus), não consentiriam oposições, e, num pensamento limitado, postulariam intuitivo a elaborar.» (*Ibidem,* p. 297 [241].)

e a realidade viva é essencialmente livre[57]. Se na origem, pela razão mística, o homem relacionava-se num mundo de capricho e arbítrio, na época do desenvolvimento científico, o homem deparou-se com a Lei natural e acreditou que a sua liberdade se perdia no determinismo universal. A noção justa das leis naturais devolverá ao homem a sua identidade e autonomia no reconhecimento da sua espontaneidade inteligente que tem no livre-arbítrio uma das suas mais nobres expressões[58]. Para Émile Boutroux, a necessidade absoluta é ininteligível, constituindo-se a liberdade como uma potência infinita[59].

8.3. A Vida como movimento ascensional da Consciência: o movimento evolutivo do Universo encerra uma manifestação de relacional alteridade e reciprocidade amorosa (vida social) que tem na pessoa a realidade mais completa

É a realidade superior da vida e da consciência que garantem a actividade de conservação da energia e não as longínquas abstracções do mecanicismo, assentes na flexibilidade de realidades inferiores[60]. Nesta perspectiva, a forma mais inferior da Vida é a da relação ao nível dos corpos inorgânicos, faltando-lhe a unidade orgânica e uma actividade própria que toda a vida encerra. Ao contrário, os organismos estão revestidos de uma actividade própria orientada para um fim, ainda que muitas vezes seja de modo psicologicamente inconsciente. O resíduo último da actividade energética do Universo, estudado pela ciência moderna, é a *physis*, substância primordial dos milesianos, ou o *ápeiron* de Anaximandro, no sentido de Matéria entendida como Mãe cósmica. E Leonardo Coimbra concebe este resíduo último ou *matéria científica* como «sistema de determinismos inferiores»[61], explicando que estas *noções inferiores*,

---

[57] Émile Boutroux, *De L'Idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines*, Paris, J. Vrin, 1950, p. 140.

[58] Cf. *idem*, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Félix Alcan, 1921, p. 99.

[59] Cf. *ibidem*, p. 15.

[60] Cf. C, p. 291 [235-236].

[61] *Ibidem,* p. 312 [253].

não sendo *matéria viva*[62], são imprescindíveis para a existência da vida e das acções da consciência[63].

À semelhança de autores como Poincaré ou Teilhard de Chardin, este último dando prevalência à energia psíquica sobre a energia física e afirmando que há uma só Energia constitutiva da Unidade Plena do Cosmos[64], o pensador português explica que a vida é uma realidade superior à matéria e que a consciência é uma realidade superior à vida[65], mas defende que a vida não é um acidente da matéria, mas sim uma realidade primeira que *existe em si*[66] e, por isso, apresenta a noção de Vida como o movimento ascensional da Consciência que na Humanidade se torna reflexiva: «A vida consciente na sua plena manifes-

---

[62] Para autores como Teilhard de Chardin a vida, a consciência e o pensamento resultam de um devir ascensional que tem origem na *matéria* (*Pré-Vida*). Para Leonardo Coimbra é a vida que dirige a matéria, e porque sempre existiu, sob uma outra forma que não a material que conhecemos actualmente através da ciência, é que um dia a vida apareceu na terra, embora pareça tratar-se de um acidente da matéria que durante muito tempo teria existido, alegadamente, sem vida. Cf. *ibidem*, pp. 315-316 [255-256].

[63] Cf. *ibidem*, p. 313 [254].

[64] Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, pp. 59-64. Para este autor as diferentes Energias, postuladas à partida em termos metodológicos, como Energia divina, Energia Cósmica e Energia social ou humana, reduzem-se a uma só, cuja natureza é psíquica. Cf. *ibidem*, p. 62. Uma unidade energética original que tem a capacidade de atravessar todo o real. Ao considerar que a inteligibilidade do real só se atinge pela totalidade do seu devir, Teilhard de Chardin remete para o futuro e para o fim a força e o sentido do começo, esse ponto Ómega que não é um conceito idealizado, mas é uma Pessoa que incarnando-se na própria História lhe dá um sentido, essa última categoria que ilumina retroactivamente o que evolui, e ao mesmo tempo, é o seu princípio. Cf. Ana Luísa Janeira, *A Energética no pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, Introdução e estudo evolutivo*, Braga, Livraria Cruz /Faculdade de Filosofia, 1978, pp. 324--325. Esta energia fundamental, na perspectiva do autor francês, divide-se em duas componentes distintas: uma energia *tangencial*, que torna a realidade solidária na mesma ordem do Universo e uma energia *radial*, que atrai este Universo na direcção de um estado cada vez mais complexo e centrado. Cf. *ibidem*, p. 62. A energia *tangencial* diz respeito à energia, sem mais qualificativos, tal como é geralmente considerada pela Ciência, que no caso de *irradiação* de valores radiais ínfimos significa o átomo e no caso de *ordenação* sensível com valores radiais altos significa o ser vivo e o Homem. Cf. *ibidem*, pp. 62-63. Na perspectiva de Garaudy esta lei de complexidade crescente de Teilhard assenta numa força oculta de natureza psíquica da qual apenas podemos conhecer os fenómenos e nesse sentido pode aproximar-se da posição de Leibniz, para quem a energia física não é senão a expressão exterior e material da energia psíquica das mónadas espirituais. Cf. R. Garaudy, *La phénoménologie de la nature et le Père Teilhard de Chardin*, Paris, P.U.F., 1959, p. 180.

[65] Cf. C, p. 315 [255]. «A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna. É eterna, ou em si, ou numa permanente fonte criadora que, por isso mesmo que a contém, a realiza. // A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa é uma irredutível realidade essencial; é pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza. Se assim não for, estas realidades, que jamais sairão das realidades inferiores, jamais serão.» (*Ibidem*, pp. 316-317 [256].)

[66] «A Vida não é um acidente, mas uma primeira realidade, capaz de existir em si.» (*Ibidem*, p. 316 [256]).

tação, isto é, a pessoa é a realidade mais verdadeira e completa»[67]. Movimento evolutivo da consciência que, na perspectiva de Leonardo, não se confunde com «um panteísmo de ascensional evolução e um dinamismo pampsiquista»[68], à maneira daquilo que considera ser o sistema de Guerra Junqueiro, porque encerra uma manifestação de relacional alteridade e reciprocidade amorosa, raiz da verdadeira vida social. Neste sentido, como refere Arnaldo Cardoso de Pinho, a filosofia da liberdade e do amor de Leonardo, apresentando a dialéctica como solução para a oposição entre idealismo e realismo, encontra nas figuras de *Jesus* e *S. Francisco de Assis* a forma da livre indagação dialéctica e a corporeidade das ideias. Um percurso para a consideração de um Deus pessoal, no reconhecimento da figura de Jesus Cristo, em que se articula a natureza e a graça, permitindo ultrapassar o evolucionismo deísta e evitar o maniqueísmo, bem como afirmar a transcendência da divindade[69].

Recordemos que também Teilhard de Chardin, ao referir-se ao movimento consciente do Universo, reunindo em si todas as consciências em ascensão evolutiva para a consumação absoluta e final no ponto Ómega, preserva a identidade (personalização) de cada uma, evitando o risco desta socialização de expansão diluir o individual na massa e transformar a comunhão na fusão ou confusão impessoal (monismo panteísta). Explica o pensador francês que os prolongamentos do nosso ser e da Noosfera não encerram um carácter Impessoal, porque «O Universo-futuro só poderá ser algo de hiperpessoal – no ponto Ómega»[70]. Nesse sentido, a plenificação da Pessoa terá de passar necessariamente pela personalização: as consciências tornam-se cada uma tanto mais elas próprias e mais distintas das outras, quanto mais se aproximam em Ómega[71].

Deste modo, também em Teilhard de Chardin a dialéctica inerente à dinâmica espírito-matéria, explicada através da noção de *União criadora*, surge como a solução apresentada para resolver o aparente antagonismo entre a realidade imanente do psiquismo e as suas raízes evolutivas, entre o termo natural e sobrenatural da Evolução, entre o quantitativo e o qualitativo, a continuidade e descontinuidade (transformação criadora por saltos e limiares), concebendo a existência de uma *Energia unificante distinta do Cosmos* capaz de vencer o estado de dispersão da

---

67 *Loc. cit.* Os animais sabem, mas os homens sabem que sabem, isto é, têm consciência da consciência.

68 *GJ,* p. 370 [149].

69 Cf. Arnaldo Cardoso Pinho, *Leonardo Coimbra, Biografia e Teologia*, Porto, Lello Editores, 1999, pp. 18-19.

70 «L'Universel-Futur ne saurait être que de l'hyper-personnel, – dans le point Omèga.» (Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, p. 289.)

71 Cf. *ibidem*, p. 291.

matéria, uma realidade espiritual, que é o princípio primordial do progresso e a estabilidade do ser, uma realidade que é *Amor-Energia*, capaz de mover o ser de forma ascensional em libertação progressiva da infra-estrutura material[72].

Para este autor, a inserção da energia no seio das coisas faz-se de modo *insensível*, respeitando a especificidade da *acção do Criador* e das leis do *agir cósmico*, não se limitando a Criação a uma intrusão pontual da *Causa Primeira*[73]. Também esta primazia dada ao psíquico do substrato cósmico não deve ser entendida como um panpsiquismo, porque está relacionada com o sentido da *transformação criadora* e com o sentido da *analogia* concebida em termos de uma Cosmogénese[74]. Como descreve Ana Luísa Janeira, neste sentido o termo energia, em Teilhard de Chardin, ganha um alcance que vai para além do aspecto físico, enquadrado na visão fenomenológica (ultra-física, hiperfísica), em que a noção de Energia-Amor se torna central, manifestando o carácter relativo do poder entrópico, por oposição ao carácter absoluto do Amor-Energia: com o aparecimento do Homem a corrente anti-entrópica aumenta[75].

Sem perder o horizonte de diálogo entre Leonardo Coimbra e o pensamento clássico, podemos dizer que nos seres vivos em geral, o princípio vital é uma forma, ou seja, um conteúdo superior que os determina. No caso concreto dos animais aparece, contudo, um estádio mais elevado do ser, que Leonardo também assinala, referindo, por exemplo, que

> um início de previsão é já no mundo animal o arrebol da consciência. // A formiga agrícola (Texas) cultiva com os necessários cuidados agronómicos uma gramínea, que depois ceifa e debulha, enceleirando os grãos. // A organização deste instinto pode ter ido sem um luar de consciência e memória?[76]

Os seres vivos não são apenas activos, mas a sua actividade dirige-se para um fim que é conhecido e, por isso, a sua autonomia e a sua actividade própria são maiores, o que constitui um sinal seguro de maior plenitude de ser. No estádio último desta ascensão da Vida encontra-se o ser humano, que se reconhece acima das formas da matéria, das plantas e dos animais e se apresenta –

---

72 Cf. Ana Luísa Janeira, *A Energética no pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, Introdução e estudo evolutivo*, pp. 95-98.

73 Cf. *ibidem*, p. 103.

74 Cf. *ibidem*, p. 328.

75 Cf. *ibidem*, pp. 329-330.

76 *LI*, p. 322 [138].

na linguagem aristotélica – como alma espiritual[77] e – na linguagem do criacionismo leonardino – como «parcela do espírito»[78] ou consciência humana sensível, intelectual, estética, moral e metafísica, esta última abarcando a perfeição de todas as formas inferiores numa só forma espiritual superior[79] e num movimento de luta pela imortalidade integral[80] que se realiza através da abertura da alma ao sopro da Graça[81], ou dito de outra maneira, através da organização dialéctica das experiências das consciências num acordo e harmonia entre os seus momentos e as outras consciências solidárias:

> A ciência é a procura desse duplo acordo; é pois, um esforço para a vida da consciência, isto é, uma formidável *luta pela imortalidade*. // Consciência que seja memória de relações unificadas e incontraditórias, e que se faz unidade ao mesmo tempo e medida que consegue o acordo social.[82]

---

77 A concepção aristotélica do «uno» e do «múltiplo», assente na diferenciação entre «potência» e «acto» aplicada à explicação da diversidade dos seres vivos, deu origem à composição intrínseca de «corpo» e «alma», como elementos constitutivos da sua natureza. De acordo com Júlio Fragata, esta teoria, no caso do ser humano, viria a sofrer uma adaptação para explicar a sua perenidade para além da morte. «Assim, sem renunciar à composição de «corpo» e «alma» na natureza humana, concebeu-se esta «alma» como *espírito*, ou seja como alma, por um lado extrinsecamente dependente do corpo a fim de garantir a unidade da pessoa humana, e, por outro lado, intrinsecamente independente da matéria e, como tal, indestrutível; deste modo a «alma espiritual», embora unida ao corpo formando com ele um único ser, permaneceria para além da morte como garantia de sobrevivência da pessoa humana e da sua possível ressurreição.» (Júlio Fragata, «Morte e Ressurreição» in *Communio*, Ano I – 1984 (n.º 4 Julho/Agosto), p. 348.)

78 «A Renascença Portuguesa», in *OC*, vol. I, tomo II, p. 413.

79 Na perspectiva clássica grega, o espírito constitui o nível máximo de ser. Distingue-se pela sua imaterialidade, a qual consiste na sua indivisibilidade e, sobretudo, na sua autonomia. Não se encontra vinculado à ordem espácio-temporal, mas atravessando os fenómenos materiais, é capaz de conhecer as essências inteligíveis imateriais e pode desejar fins supra-materiais. O conhecimento pode ser intuitivo, e então designa-se como *intellectus*, ou pode ser discursivo e nesse caso denomina-se por *ratio*. Do mesmo modo, o querer pertence à ordem espiritual. Assim como o intelecto é capaz de conhecer essências supra-materiais, também a vontade pode querê-las. A vontade, em virtude da sua imaterialidade, encontra-se aberta ao infinito, não se encontra vinculada a nenhum objecto finito, ou seja, é livre perante estes. Quer isto dizer que não pode ser determinada por meio de nenhum bem finito. E, por isso, é livre, não só no sentido de que se decide espontaneamente, mas também porque, mesmo no caso em que se cumpram todas as condições para a acção, pode agir ou deixar de agir. No entanto, Leonardo Coimbra não concebe a consciência humana como uma realidade estritamente espiritual: «O homem católico é o homem integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível.» (*RHHS*, p. 34.) Na sua perspectiva a natureza é penetrada pela Graça: «O homem parece um ser dado em natureza para que se reencontre e possua em consciência e liberdade.» (*Ibidem*, p. 8.)

80 Cf. *ibidem*, p. 22.

81 Cf. *ibidem*, p. 79.

82 *LI*, p. 323 [140].

8.4. A corpórea consciência humana como mediação entre o real e o ideal: a vital actividade criadora da realidade espiritual realiza-se simbolicamente nos actos criadores científicos, filosóficos, artísticos éticos e religiosos

Pela consciência, o ser humano, não só conhece os fins da sua actividade, como também é capaz de propô-los livremente, porque não está absolutamente determinado e, por isso, possui a máxima plenitude de ser que existe sobre a terra, constituindo-se a charneira do contacto entre o real e o ideal, a matéria e o espírito: «no ponto de contacto onde se insere o acto do juízo há coincidência entre a percepção e o julgar, ou antes, a percepção e o juízo coincidem na espontaneidade dum mesmo acto»[83]. A este propósito, observa Nicolas Berdiaeff que a partir do acto criador numenal, o espírito, num movimento que significa a subordinação aos limites do consciente, manifesta-se e objectiva-se fenomenicamente de forma historicamente simbólica na cultura e na sociedade, através do conhecimento científico e filosófico, da arte e da ordem moral, mas só se realiza e incarna existencialmente na vida da pessoa, através dos seus actos de liberdade, verdade, amor, caridade, justiça e sabedoria[84]. Actividade livre e criadora do espírito que, na perspectiva de Leonardo Coimbra, opera na alma do homem como actividade cognitiva que contribui com os seus conceitos e noções para enriquecer a vida social do Universo de maior coerência e harmonia[85]. Nos actos criadores científicos, filosóficos, artísticos, éticos e religiosos, comunica o homem com o *amor intelectual* de Deus, passando por eles a visão do Alto e o sopro do

---

83 *RE*, p. 229 [301].

84 Cf. Nicolas Berdiaeff, *Esprit et Réalité*, pp. 63-71. Ao distinguir simbolização de realização ou incarnação este autor afirma que a incarnação da realidade do espírito significa «[…] a descida do Espírito divino e a sua fusão no destino real do homem e do mundo.» (*Ibidem*, p. 85.) Neste sentido o espírito não se pode incarnar nas instituições, no pensamento discursivo e científico, na moral e direito formal e legal, mas apenas na real elevação do sujeito para Deus, no acolhimento do amor e da misericórdia, na participação intuitiva do investigador na realidade investigada, isto é, na criação original que não é objectivação, mas sim trans-subjectivação. Cf. *loc. cit.*. A *incarnação do espírito* realiza-se no homem e a *objectivação do espírito* realiza-se nos objectos do mundo e nas estruturas sociais e políticas criadas pelo homem, pelo que «o mundo objectivo visível não é mais que a simbolização do mundo espiritual.» (*Ibidem*, p. 73.) Neste sentido, acrescenta o filósofo que o espírito subjectivo criador e pessoal não pode ser reconhecido de forma absoluta nas objectivações gerais históricas dos conceitos cognitivos – racionalizando o real –, das estruturas políticas, jurídicas e familiares – que esquecem a interioridade e o mistério da pessoa –, das normas morais – incapazes de modificar a vida dos homens –, dos dogmas religiosos – que não aproximam os homens de Deus –, e, por isso, a verdade não se realiza no *espírito objectivo* mas apenas se simboliza. Cf. *ibidem*, pp. 72-78.

85 Cf. «Uma conferência de Leonardo Coimbra na festa do sindicato dos professores primários», in *OC,* vol. I, tomo II, p. 405.

Espírito[86], mas este movimento da vital actividade criadora da realidade espiritual não encontra nos autênticos actos espirituais humanos a sua realização definitiva, tratando-se ainda de uma realidade que continuará a evoluir para uma saudosa escatológica consumação espiritual de plena e eterna socialização.

A realidade plural dos actos espirituais aqui descritos é reconhecida como uma unidade diferenciada da vida consciente, cujo fundamento reside num princípio interno que é condição transcendental dessa unidade essencial e existência real, princípio esse que não pode ser objectivado nem coisificado e ao qual a tradição filosófica deu o nome de alma. Esse princípio viria a ser traduzido pelo pensamento ocidental neoplatónico através da dicotomia entre corpo e alma, atribuindo a esta o significado de espírito puro, preexistente ao corpo e depois nele prisioneiro até à libertação proporcionada pela morte do mesmo. Contudo, Leonardo Coimbra, superando o dualismo platónico-augustiniano e o monismo plotino-hegeliano, a partir da referência às tradições hebraico-evangélica e aristotélico-tomista e tendo em consideração os últimos desenvolvimentos da ciência, vai considerar o ser humano – à semelhança das antropologias filosóficas contemporâneas – como uma unidade de vida sensível ou corpórea (*soma*), psicológica (*psychê*) e judicativa, reconhecendo nos actos desta última a dimensão espiritual (*pneuma*)[87].

Em analogia com o sentido hebraico de *ruah*, que significava a força interior de viver e de vontade, concedida por *Ihaweh*, e em analogia com o sentido da «alma racional» de Platão, que significava o princípio da vida, do conhecer, do desejar e do querer, o filósofo português vai conceber a noção antropológica de espírito como a totalidade da vida humana na sua relação vital com a primordial origem divina e na sua acção cognitiva e agente, reconhecendo nas experiências do conhecimento da verdade, da realização do belo e do desejo do bem e da acção livre e justa, a pertença a uma dimensão da realidade que está para além da precariedade da vida biopsicológica, referida aos ritmos da sobrevivência e das necessidades básicas. Como descreve Emerich Coreth, os actos conscientes, qualificados de espirituais, porque transcendentes ao domínio material e situados num horizonte essencialmente ilimitado, pressupõem como condição de possibilidade, não apenas as faculdades da inteligência e da vontade, mas também um inconsciente princípio unitário apriorístico e fundamento originário da totalidade da vida corporal, psíquica e espiritual e de toda a realização consciente

---

86 Cf. *RE*, p. 229 [301].

87 Cf. *ibidem*, pp. 229-230 [302].

do ser humano[88]. Princípio metafísico constitutivo da unidade anímica essencial da modalidade concreta do homem, o qual se desenvolverá depois em termos de *consciência-de-si* mediante a livre realização das possibilidades humanas no desenvolvimento ético-espiritual e nas realizações histórico-culturais.

Enquanto fundamento interno do homem, no sentido de força vital e dinamismo organizador, o espírito é princípio informante e essencial, convertendo o composto de elementos materiais num corpo humano vivo, e nesse sentido, é uma realidade puramente metafísica que não se experimenta nem se consciencializa, mas que é condição de possibilidade da experiência pessoal e da auto-realização consciente, e que, como sublinha Henrique C. L. de Lima Vaz, só é pensável de acordo com a ordem analógica que refere o espírito finito ao espírito Infinito. Significa, neste sentido, não apenas uma relação com o ser de conhecimento e amor mas, sobretudo, na dimensão transcendental do conceito, uma *enérgeia*, que Aristóteles apresentou como uma vida divina, como uma perfeição simples e infinita num movimento vital imanente que se exprime na relação dialéctica do mesmo ao mesmo, e que tem como correspondência categorial, a noção de espírito finito que se manifesta na relação do mesmo com o diferente, ou na distinção real do sujeito com o objecto[89].

No espírito finito a consciência-de-si não se dá como identidade absoluta da verdade e do bem ou reflexão absoluta na própria essência (espírito infinito), mas dá-se pelo retorno a si a partir da exterioridade da natureza e, como tal, na vida espiritual do homem situa-se a dinâmica dialéctica do seu conhecimento objectivo do mundo e do seu reconhecimento do Outro na intersubjectividade da pluralidade das consciências-de-si que é suprassumida na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre[90]. O espírito finito – enquanto estrutura da verdade (*noética*) – acolhe o ser da verdade de acordo com a perfeição da inteligência e do ser, isto é, segundo a unidade inteligente e a ordem racional

---

88 Como refere Emerich Coreth, a identidade da consciência exige que este princípio vital também seja o fundamento interno que corresponde à vida espiritual consciente e livre, isto é, livre das resistências do corpo («ser-em-si» e «para-si» do espírito). Cf. Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, p. 163.

89 Cf. Henrique C. L. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica*, vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 1991, p. 209. Refere este autor que «Como identidade na diferença, o espírito é movimento imanente de passagem no outro e de permanência em si, evocando como *pneuma*, o ritmo da respiração ou do duplo movimento da aspiração e da expiração. O movimento imanente do espírito aparece, assim, como uma *regiratio* ou *circulatio*, uma intercausalidade dialéctica que se exprime nas oposições clássicas da inteligência e da vontade, do espírito teórico e do espírito prático, da contemplação e da acção, e, na ordem do objecto, do verdadeiro e do bom.» (*Loc. cit*.)

90 Cf. *ibidem*, p. 212.

do acto ou perfeição espiritual e, enquanto estrutura da bondade (*pneumática*), inclina-se ao ser da liberdade pela comunicação imanente da vida de acordo com a sua finalidade.

O princípio transcendental do «Eu-centro» que não pode ser experimentado como fenómeno nem se alcança pela reflexão e que proporciona os actos espirituais de conhecer, querer e amar, é a realidade em que a alma espiritual, fundamento da realização consciente, vem a si, se reflecte e se apresenta como «estar-em-si» na realização da identidade entre o ser e o saber que São Tomás consagrou com a formula *reditio completa in seipsum*. Quer isto dizer que o espírito humano exterioriza-se e realiza-se no corpo e, por isso, este deve ser entendido como sua expressão ou seu símbolo. A alma espiritual original, referida por Aristóteles, não só cria o corpo e informa-o ou anima-o, como também nele se realiza espiritualmente pelo que os actos espirituais intelectivos, racionais e deliberativos, na sua constituição essencial não são determinados pelo substrato material, mas são possibilitados e condicionados por este. Só pelo corpo o espírito se torna operante no mundo. A esta unidade essencial de corpo e espírito como ser individual autónomo, que se realiza na autotranscendência cognitiva e moral, dá-se o nome de pessoa.

No entanto, importa advertir que o espírito não se manifesta na realidade corporal de forma adequada, na medida em que esta, pela sua vinculação ao mundo físico e pelo seu enquadramento histórico-social, também evidencia, limitações, resistências e oposições à acção espiritual, pelo que o corpo, para além de expressão do espiritual, também é seu véu (símbolo). Em rigor devemos também dizer, contrariando a posição de Berdiaeff, que também os actos espirituais da liberdade, da verdade e da bondade, ao realizarem ou revelarem o Espírito, fazem-no ainda de forma simbólica, porque a mediação humana, através da qual se manifestam encerra um véu que não permite a sua concretização de forma plena e absoluta, realidade que só pode ser consumada no Paraíso Celestial da Glória Futura divina.

Sabedor de que só na relação experimental dinâmica a realidade se apreende, Leonardo Coimbra atribui ao movimento uniforme uma relação simples do espaço e do tempo, e atribui ao movimento variado, uma sociabilidade mais complexa[91] de relações onde o esforço para a consciência é mais sério, por ser

---

[91] Leonardo afirma que nas sociedades animais não há moralidade, porque «não há um eu, que conscientemente // se relaciona e escolha o seu sistema de relações no sentido do mais concreto universalismo, mas um nós hipnótico, obsessivo. // Nas sociedades humanas é desse nós que se parte, pela indústria ou invenção, para um eu solidário cujas formas de solidariedade vão da unificação despótica à colaboração antiga.» (*LI*, p. 333 [158].)

mais social e atento. Explica assim, que diante de movimentos sem forma a consciência tende a desaparecer, considerando ser esse um dos motivos do limite da sensibilidade[92]. Cada ser vivo começa por ser um ponto de vida a querer apropriar e assimilar o ambiente e é o choque com outras tendências que o individualiza e lhe dá reconhecimento corporal da sua existência em sociedade[93]. Cada ser vivo, a começar pelo mais simples protozoário, é ainda e ao mesmo tempo uma pluralidade de tendências que encerra uma unificação e esse é o motivo inicial da diferenciação que se complexifica até aos seres vivos superiores[94].

A vida é uma inicial tendência que se fragmenta para de novo se unificar e repossuir[95] e, nesse sentido, a vida psicológica é ainda mais pluralista e una num igual contínuo esforço para a consciência, que pela assunção das experiências estética, moral e metafísica dá continuidade à luta pela imortalidade, radicalmente reclamada pela *metafísica moral* da experiência religiosa, o que significa o reconhecimento do predomínio da consciência dinâmica e relacional sobre a natureza entendida como realidade inerte e estática. Como explica Leonardo, «A unidade da consciência é um esforço da atenção»[96], pelo que nos casos de distensão a consciência fragmenta-se:

> Momentos de sonho ou de vigília em que o sentimento da personalidade é muito ténue, como que deixamos de tecer o nosso tempo, de organizar a memória; é em suma, um sentimento de ter deixado de fazer alguma cousa, como o bicho-da-seda, que parasse com os trabalhos do casulo.[97]

Mas cada uma dessas dispersões pode ser o início de uma profunda renovação da consciência. A consciência é uma unidade a construir na unidade do corpo e do espírito, mas nesse percurso não deixa de ter ousadias pluralistas. Esta pluralidade não significa, no entanto, aceitar a tese das «personalidades múltiplas, cuja explicação simplista é a dum corpo habitado por muitos espíritos ou consciências»[98], a qual pressupunha admitir a existência independente do espírito. Para Leonardo Coimbra, no Universo não há unidades absolutas, tudo

---

92 Cf. *ibidem*, p. 325 [143].

93 Cf. *ibidem*, p. 329 [151].

94 Neste âmbito, Leonardo Coimbra vai reconhecer na diferenciação sexual o caso paradigmático da unidade biológica e da variedade artística. À selecção sexual atribui-lhe o grande papel artístico como o mostram a arquitectura dos ninhos das aves do paraíso e o seu bailado de formas e cores ou os gestos de carinho dos pais que beijam os filhos. Cf. *ibidem*, pp. 330-331 [151-153].

95 Cf. *ibidem*, p. 331 [154].

96 *Ibidem*, p. 331 [154].

97 *Loc. cit.*

98 *Ibidem*, p. 332 [155].

é tendência e dinamismo: «nem o corpo é unidade pura, nem a consciência é isolada e abstracta unidade»[99]. Assim, e embora crítico do apriorismo platónico, o qual considera a ingénua «hipótese de supor viável a existência nua do espírito»[100], e crítico do realismo ontológico aristotélico, por este conceber um espírito que se limita a receber o que é[101], aprisionando o conhecimento da realidade material através dos abstractivos de ordem biológica[102], o filósofo português acaba por fundar o seu criacionismo na síntese entre um idealismo realista ontológico, platónico, onde «o espírito constrói a ideia como símbolo do real»[103] e um realismo ontológico, aristotélico, reabilitador da dignidade da «potência ou fluxo da sensibilidade», a matéria da vida, onde «a iluminação do intelecto activo a explora e descobre para o intelecto possível se fazer real, dela tomando a forma»[104].

Leonardo afirma que a teoria de abstracção de Aristóteles não faz mais que, de certa maneira, repetir a solução platónica, como ilustra interrogando: «o que é, com efeito, o intelecto activo iluminando a forma mais que a *anamnésis* de Platão descobrindo a ideia?»[105]. Neste sentido, o autor acrescenta que só um regresso ao realismo platónico conjuntamente com a crítica à abstracção aristotélica permitirá iniciar a simbólica da ciência moderna[106], tal como o fizeram, na sua perspectiva, Duns Scott e Occam, o primeiro dando à ideia de Platão o valor de realidade explicativa, o segundo libertando os abstractivos aristotélicos de molde biológico. O nosso filósofo critica, da mesma maneira, a escolástica por se vergar ao sistematismo formalista de uma lógica aristotélica sem a vida interior da alma e a afectividade das suas formas[107]. Encontra, pois, Leonardo Coimbra, nesta releitura dos clássicos, numa época que começa a reclamar a emergência de um universo provável e dinâmico, a possibilidade de um sistema filosófico fiel a um real que não se confunde com o interior de um idealismo apriorístico de origem platónica, nem com o exterior do empirismo substancialista de origem aristotélica.

---

[99] *Ibidem,* p. 332 [156].
[100] *Ibidem,* p. 258 [29].
[101] Cf. *NACS*, p. 250 [10].
[102] Cf. *ibidem*, p. 251[13].
[103] *Loc. cit.*
[104] *Ibidem*, p. 250 [9].
[105] *Ibidem,* p. 250 [10].
[106] Cf. *ibidem*, p. 251 [13].
[107] Cf. *ibidem*, p. 251 [14].

Desta maneira, podemos dizer que as ontologias de Platão e de Aristóteles são complementares na génese da ontologia do sensível de Leonardo Coimbra, onde o corpóreo «desenha a fronteira e o traço de união entre a vida biológica e a vida espiritual»[108], na medida em que pressupõem a certeza de que o homem também é espírito, o que se opõe aos materialismos modernos, que reduzem o homem a forças biológicas e físicas da natureza. No entanto, o filósofo português afirma que para estes grandes filósofos gregos, este espírito está em conflito com uma matéria rebelde e, por isso, o seu idealismo é pessimista não conseguindo uma imortalidade integral para a pessoa[109]. É difícil conceber a imortalidade integral da pessoa sem superar a linguagem dicotómica da natureza humana composta de corpo e alma espiritual, usada na tradição aristotélico-tomista medieval, pois não se compreende como é possível que o eu permaneça idêntico a si mesmo na sua alma depois desta natureza ter sido corrompida pela morte em que o corpo se separa da alma.

Para superar esta dificuldade, filósofos como Descartes e Leibniz pretendem identificar o próprio eu apenas com a alma, acentuando o dualismo, e outros, como Teilhard de Chardin, concebem um novo modelo de natureza humana, e dessa maneira, uma nova explicação para a perenidade do Homem depois da morte. Júlio Fragata sintetiza esta nova concepção apresentada por Teilhard de Chardin, dizendo que o mundo foi criado por Deus não de forma acabada, mas de forma evolutiva, encerrando a própria matéria virtualidades de dinâmica ascensão e aperfeiçoamento espiritual[110]. Na concepção de uma teoria evolutiva do mundo não faz sentido insistir na cisão radical entre «matéria» e «espírito», mas a sua superação também não pode diluir ou anular a riqueza da diversidade que existe entre os seres, pelo que a nova concepção unitária socorre-se da noção de «aperfeiçoamento contínuo» para explicar a diversidade, que no caso do grau evolutivo de aperfeiçoamento do Homem atingiu

---

108 Manuel Cândido Pimentel, *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, INCM, 1996, p. 152.

109 Cf. *RHHS*, p. 22.

110 «O mundo surgiu pelo acto Criador de Deus não dum modo acabado, mas lançado num processo evolutivo de aperfeiçoamento a partir das profundidades da sua constituição. O dinamismo do acto criativo manifesta-se num surto de desenvolvimento contínuo em que surgem momentos críticos, singularmente transformantes. Não é um espírito – concebido como criação imediata de Deus – que encarna na matéria para que surja a pessoa humana. A própria matéria foi criada com virtualidades dinâmicas de aperfeiçoamento, acalentadas sempre pelo acto criador e que, em circunstâncias especiais, desabrocharam em vida e em personalização humana.» (Júlio Fragata, «Morte e Ressurreição», in *op. cit.*, pp. 349-350.)

uma perenidade pessoal que se exprime em termos de «espiritualização», cuja plenitude será consumada na vida eterna[111].

Nesta perspectiva, a morte é entendida como uma transformação que coloca a pessoa num estado mais perfeito, mas só pela Fé, podemos dizer que a evolução continua para além dela até ao momento da ressurreição e consumação cósmica final em que Deus será tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 28) e se esperam «novos Céus e nova Terra» (2 Pe 3, 13), nas palavras de Leonardo, quando o Universo for cheio de Graça. Também reconhece Leonardo que o Reino da Graça é o Reino de Cristo e a transfiguração do cosmos e do homem é a completa integração de Cristo: «Assim é Cristo; ele é a plenitude de graça, ele é, para além de si, numa perfeita unidade total, num infinito estremecimento de amor»[112]. Ao contrário do pensamento clássico grego e na sequência da tradição judaico-cristã, o filósofo português considera que matéria e espírito perfazem uma unidade, cuja pluralidade encerra um maior ou menor grau de diferenciação, unidade essa denominada de consciência, no sentido cósmico, cujos «limites ideais são dum lado a simples actividade e do outro a Consciência das consciências ou Deus»[113]. A realidade cósmica, acessível ao conhecimento humano, que prefigura a Unidade plena entre matéria e espírito, real e ideal, é Jesus Cristo, «a realidade ideal em tangível e corpórea presença»[114]. Nesse sentido, a consciência, à partida, é o convívio de actividades múltiplas, mas só ascende a uma clara e alta realidade quando dá atenção à vida social, não havendo maiores factores de socialização

---

[111] Ao abordar este assunto na perspectiva da identificação da noção de morte e vida para além da morte, Júlio Fragata explica que, dentro deste modelo de conceber a realidade do Universo, «Pela transformação da morte, a pessoa atravessa um momento mais radical no seu processo evolutivo de tal maneira que o seu novo estado se torna incompatível com sua inserção neste universo. Daqui resulta um corpo morto, como resíduo desta evolução singular. Mas é a mesma pessoa, na sua identidade concreta, que continua num novo estado de vida, naturalmente mais perfeito, e com relações num universo mais amplo do que o nosso, no qual porventura o nosso universo está implicado. (…) A ressurreição que nos é anunciada como verdade de Fé e se fundamenta no facto de Cristo ter ressuscitado, está para além duma nova inserção neste mundo no seu estado evolutivo actual: "perece um corpo animal, ressurge um corpo espiritual" (1 Cor 15, 44).» (*Ibidem*, pp. 350-351.)

[112] *ADG*, p. 191 [246].

[113] *LI*, p. 333 [156]. Neste sentido acrescenta o autor: «Não só cada consciência aparece como sendo em si uma síntese rica de virtualidades, mas também ela só existe em sociedade com outras consciências.// Sendo uma síntese ela já é o convívio de actividades múltiplas, em cada acto de consciência passam triliões de movimentos, que a ligam ao Universo; mas ela só ascende a uma clara e alta realidade, quando dá atenção à vida social.» (*Loc. cit.*)

[114] *ADG*, p. 189 [243]. A reconciliação de Deus e do Mundo que Teilhard de Chardin 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.» (*Loc. cit.*).

que a ciência, a estética e a moral[115]; daí podermos dizer que a expansão e ascensão da consciência é a expansão e ascensão do Amor[116].

---

[115] Cf. *LI*, pp. 333-334 [158-159]. Essa alta moralidade não existe nas sociedades animais das abelhas e das formigas, porque não existe um «eu que conscientemente// se relaciona e escolha o seu sistema de relações, mas um nós hipnótico, obsessivo.» (*Ibidem*, p. 333 [158].)

[116] Como refere Manuel Ferreira Patrício, ao determinar algumas semelhanças e diferenças entre a sociabilização cósmica de Leonardo Coimbra e a de Teilhard de Chardin, porque «[…] o que o Amor ama não é algo, mas alguém (…) torna-se «necessário que o Amor cósmico tenha no topo do Mundo a infalível realidade do Supremo Amante e do Supremo amável.» (Manuel Ferreira Patrício, *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin*, nas comemorações do primeiro centenário do nascimento de Teilhard de Chardin, Évora, Universidade de Évora,1981, p. 31). Mas acrescenta este discípulo de Leonardo que esse ponto Ómega para o qual converge o mundo é Cristo e nesse sentido considera que «A Cristogénese de S. Paulo e S. João é o prolongamento da Noogénese, em que, para a nossa experiência, culmina a Cosmogénese. A Hiperciência que Teilhard anunciou resolve-se, pois, numa Cristologia. O hilozoismo inicial de Teilhard é já, como agora vemos, a presença cristogenésica no próprio Estofo do Universo. O universo é supremamente pessoal desde o início. O Universo, é desde o início, a encarnação de Cristo.» (*Ibidem*, p. 32.)

Capítulo 9

As experiências secundárias e progressivas da consciência

A hierarquia de níveis da consciência humana e as diferenciadas experiências configuradoras do real.

9.1. A experiência biopsicológica, a experiência do pensamento vulgar e a construção dialéctica da experiência científica: a experiência humana não é uma mera recepção passiva de realidades feitas, mas encerra uma elaboração conceptual que vai do sentido particular utilitário ao sentido universal teorético

Ao determinar a situação humana no seio da Vida, Leonardo Coimbra estabelece uma hierarquia de níveis de consciência, que correspondem a tipos diferenciados e cada vez mais complexos de experiência configuradora do real, num processo de autotranscendência em que no último nível da experiência-síntese se dá o reconhecimento da realidade como infinita actividade criadora de memória consciente[1]. Nesse sentido, começa por identificar a «experiência biopsicológica» ou «experiência física»[2], comum a todos os seres vivos[3]. Esta configuração biológica da experiência caracteriza-se, num primeiro momento, por um conjunto de actividades vitais de autoconservação e reprodução, imanentes, que trabalham na penumbra da consciência e até inconscientemente,

---

1 Esta noção dos diferentes níveis de experiência consciente, é retomada por Maria de Lourdes Sirgado Ganho, que na sua análise ao pensamento de Jean Nabert, descreve a consciência como uma realidade dotada de diversas funções, as quais, correspondem a experiências diversas, afectando o sujeito de forma distinta: a função gnosiológica, que é de objectividade e verdade (razão legisladora); a função ética que determina os princípios da acção; a função estética que enaltece a ordem da beleza e contem o sentimento da plenitude; a função religiosa que é da ordem da experiência interior do incondicionado e da absolutidade. Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *Consciência e Intersubjectividade em Jean Nabert*, pp. 43-56.

2 *LI*, p. 249 [13].

3 Não é clara no seu texto de *A Luta pela Imortalidade* a distinção entre a actividade dos seres vivos em geral estritamente biológica, e a actividade psicológica, associada já aos animais. Depreende-se no entanto que a sua principal preocupação é fazer a distinção entre a experiência animal e a humana.

ao nível das puras «conexões naturais»[4]. Em termos de «experiência animal»[5], podemos incluir aqui a nutrição das estruturas orgânicas e dos seus suportes esqueléticos, o controlo nervoso dos músculos, a física do sistema vascular, a química da digestão ou o metabolismo da célula[6].

Embora o filósofo português defenda que no organismo humano os limites entre os instrumentos que trabalham à luz da consciência humana e os que funcionam sem controlo consciente, não sejam absolutamente rígidos, admitindo em casos particulares o reaparecimento da consciência onde a natureza lhe é mais estranha e afastada (milagres na cura de determinadas doenças)[7], reconhece que esta experiência vital se situa num primeiro nível, em que, normalmente, a vontade consciente não pode insinuar-se[8]. Por seu turno, num segundo momento, com o benefício de um controlo consciente, são identificáveis as faculdades sensório-motoras e neuropsíquicas, que na sua maioria partilhamos com os animais e cujo nível mais elevado não vai além dos interesses de ordem essencialmente afectiva e utilitária[9].

Usando a linguagem clássica, podemos dizer que Leonardo Coimbra reconhece, no ser humano, uma ligação íntima entre o espírito e o organismo psicofísico, tradicionalmente apresentada pela afirmação aristotélica de que a alma espiritual é a forma única do ser humano. Assim, por um lado, o homem através do seu corpo e das suas funções orgânicas é semelhante aos animais, abarcando funções vegetativas físico-químicas[10], e, por outro lado, embora também o próprio espírito dependa, inevitavelmente, do organismo, a tal ponto

---

4 *Ibidem*, 249 [13].

5 *Ibidem*, p. 249 [14].

6 Na sua reflexão acerca dos diferentes níveis da consciência, o filósofo Bernard Lonergan descreve detalhadamente estas sequências de eventos da experiência física, que se integram em padrões inteligíveis e cuja significação é puramente biológica. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 207.

7 Leonardo considera os milagres improváveis mas não impossíveis, desde que concebidos no âmbito da fé: «[…] não é impossível, mas infinitamente improvável, que num instante se endireitem e soldem os ossos, desapareçam e cicatrizem tumores e úlceras, fechem cavernas pulmonares, etc., etc. // Se tais fenómenos se dão e coincidem com poderes espirituais claramente anunciados e solicitados, é cientificamente aceitável a hipótese de que a economia da cura é devida a uma realidade da mesma natureza da suposta no anúncio e na prece.» («Sobre a saudade», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 340.)

8 Cf. *LI*, p. 301 [101].

9 Cf. *ibidem*, p. 249 [14].

10 Como descreve Leonardo: «A nossa economia animal mostra um certo acordo entre a ordem das nossas sensações de apetite e digestão, um certo paralelismo entre a transição da nossa vigília ao adormecimento e o decorrer do dia.» (*Ibidem*, p. 253 [20].)

que uma ligeira perturbação dos centros nervosos pode incapacitá-lo, está para além das suas contingências e necessidades[11].

Assim, na «experiência biopsicológica» comum a todos os animais, vai entroncar a «experiência humana»[12], a qual, ainda antes de ser ciência, já se distingue da primeira pela sua elaboração conceptual[13]. Isto quer dizer que nesse «ínfimo nível de conhecimento»[14], a consciência sensível, pelo facto de ser humana, já não é uma mera recepção passiva de realidades feitas, sem a assistência do pensamento[15], conseguindo distinguir a acção cognitiva da matéria do conhecimento, que se costuma chamar de mundo exterior e que é objecto das ciências[16]. Leonardo Coimbra reconhece que pensando apenas por imagens intuitivas, o ser humano contradiz-se e engana-se e, por isso, essa continuidade psíquica precisa dos elementos analíticos para reconstruir a realidade de uma forma constante e fiel [17]. Deste modo, o conceito serve para pôr ordem num fluxo psíquico contraditório e caótico porque a percepção que temos das realidades – nas palavras do autor – é menos fluente que a concepção que

---

[11] Esta interdependência tem múltiplos aspectos. Por exemplo, no campo do conhecimento, os sentidos e a imaginação oferecem o objecto ao conhecimento espiritual e no campo do querer os impulsos exercem uma forte pressão sobre a vontade. No campo do conhecimento esta dependência não é subjectiva, mas sim objectiva. Por exemplo, uma perturbação dos centros nervosos actua de forma directa sobre a imaginação e impossibilita o seu exercício. Mas noutro sentido, não existe nenhuma dependência subjectiva do espírito em relação ao corpo e, como tal, embora a alma espiritual seja a forma do corpo, na perspectiva da filosofia clássica é imortal, porque sendo supra-material, não possui partes e não pode desintegrar-se com a morte. Como reconhece Leonardo, na vida humana há uma unidade profunda entre as conexões físicas e sensoriais, o fluxo psíquico das imagens intuitivas e da ordem afectiva e os processos intelectuais e racionais do espírito. Cf. *ibidem*, pp. 249-250 [14-15].

[12] *Ibidem*, p. 249 [13].

[13] Cf. *ibidem*, p. 249 [14].

[14] *Ibidem*, p. 259 [30].

[15] Cf. *C*, p. 65 [47].

[16] Uma análise mais cuidada, proporcionada pela reflexão filosófica, permitirá concluir que este objecto do conhecimento não é exterior ao sujeito que conhece, mas é em cada um eco do acordo da actividade universal solidária, pelo «[…] que a actividade de cada pensamento não é independente da sua matéria – o que impossibilita a existência de formas puras. // Igualmente não pode a actividade de pensamento sair como efeito da sua matéria. Em torno de mim pode ecoar uma alta voz, se a não atendo e aproprio é como se não fora.» (*LI*, p. 259 [31].) Desta maneira, Leonardo também considera impossível a existência de matéria pura, independente da actividade cognitiva: «O pensamento é, portanto criacionista, não porque crie a sua realidade, mas porque a sua adaptação à vida social é uma obra da sua liberdade efectiva, isto é, da sua acção solidária.» (*Loc. cit.*) Acrescenta o pensador português que «O maior *cousismo* consiste em supor aquela objectividade, que é o acordo dos conhecimentos, como cousa em si, pesando da sua bruta realidade sobre todas as ulteriores realidades a atingir.» (*Loc. cit.*)

[17] Cf. *ibidem*, p. 249 [14].

delas podemos fazer [18]. Esta experiência, por ser humana, compreende pois, não apenas a sensação e a percepção comum a todos os animais, mas também a conceptualização e, nesse sentido, é considerada teorética, sendo que da sua insuficiência nasce depois a «experiência científica»[19].

Assim, a vida humana dramática quotidiana do «pensamento vulgar»[20], caracterizada pelo autor também de «consciência sensível pluralista e fruste»[21], não pode deixar de encerrar um natural dinamismo de actos de conceptualização (operações intelectivas e racionais)[22] e decisão (movimento da vontade)[23], mas apenas sobre situações concretas e assuntos práticos. Como descreve Leonardo Coimbra, trata-se de um nível de consciência em que a imaginação, o juízo e a escolha, que entram nas condições de objectividade, estão ainda condicionados por normas de percepção relativas à experiência humana comum[24].

Deste modo, os actos de elaboração intelectual que governam os projectos imaginativos da vida dramática ou da experiência humana vulgar são corrigidos por meio do ensaio e do erro, apresentando novas perguntas e produzindo novas intelecções ou conceptualizações complementares. Trata-se de um

---

18 Cf. *ibidem*, p. 250 [16].

19 Cf. *loc. cit.*

20 *Ibidem*, p. 256 [25].

21 *Ibidem*, p. 298-299 [97].

22 Leonardo Coimbra recolhe da tradição clássica e da nova abordagem fenomenológica e transcendental kantiana os elementos para organizar o seu sistema da experiência humana e identificar os diferentes níveis de consciência (sensível, intelectual, moral). No mesmo sentido, a partir de uma releitura de Aristóteles e de Kant, Bernard Lonergan irá afirmar que esta conceptualização operada pelo sujeito cognitivo supõe um acto de intelecção (*insight*) que procura responder à indagação e apreender o inteligível nas presentações sensíveis, fundamentando a formação de conceitos. Nas ciências empíricas temos o acto de intelecção acerca da série dos fenómenos. Na matemática temos o acto de intelecção acerca do conjunto de elementos. Na Metafísica, temos o *acto de intelecção sobre o acto de intelecção* (autotranscendência cognitiva do sujeito) – análogo àquilo que Leonardo chama de *experiência-síntese* ou filosófica, cujo objecto é o próprio acto cognitivo –, o qual é *a priori*, porque vai para além do simplesmente dado na sensação ou na consciência empírica, e é sintético, porque acrescenta ao meramente dado uma organização explicativa. Trata-se essencialmente do conhecimento sobre o conhecimento, reflexão que é constitutiva de qualquer Metafísica. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 12.

23 Quer ao nível da experiência humana vulgar, quer nas experiências intelectuais científicas e filosóficas ou religiosas deveremos considerar a ordem da responsabilidade e da deliberação onde se tomam as decisões e, enfim, se tecem os discursos relacionados com a justiça e a paz, e onde se determinam as acções relacionadas com as instituições e a comunidade de acordo com os valores assumidos. Trata-se da consciência responsável pela qual deliberamos o que há a fazer a propósito dos juízos realizados. É também neste nível que se situa a faculdade do livre-arbítrio: capacidade de poder optar, de poder escolher. Cf. *idem*, *Method in Theology,* Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 104.

24 Cf. *LI*, pp. 258-259 [30].

processo espontâneo e autocorrectivo da aprendizagem, isto é, um ciclo no qual a actividade cognitiva revela os seus defeitos ao expressar-se em acções, palavras e pensamentos, inspirando novas perguntas que levam a conhecimentos complementares. Neste contexto e de acordo com o filósofo português, trata-se de um primeiro conhecimento, já realizado por conceitos, que resulta da correcção do próprio indivíduo e da correcção da sociedade. Isto implica, por um lado, evitar os interesses individuais de ordem afectiva e utilitária, e, por outro, estar atento ao acordo social. Pode haver necessidade de recorrer aos juízos dos outros para clarificar e reconfirmar ou não os próprios. As certezas podem ser reforçadas pelo consenso dos demais. Por outro lado, este conhecimento, que inevitavelmente se realiza já por conceitos, não está «vazio de intuição»[25], mas esta intuição não significa uma percepção pura no sentido de apreensão coincidente ao ser: a percepção é interpretativa e socializável. Como explica Leonardo Coimbra no seu comentário à crítica epistemológica de Henri Bergson ao senso comum, o erro do *pensamento vulgar* está na crença de que o imediatamente dado é o real: «O erro está em tomar como dado o que é afinal uma interpretação, uma profunda construção»[26]. Podemos verificá-lo pelas correcções construtivistas que a ciência faz a esse complexo percepcional do senso comum no reconhecimento de que o dado não é completo e estático e, por isso, o nosso conhecimento não é uma mera reprodução especular do ser[27].

A experiência científica enquadra-se na Experiência[28], que é a vida do pensamento, a qual abrange também a vida psíquica[29], e encerra o mesmo dinamismo das faculdades humanas presente na experiência humana vulgar, mas ascendendo a um grau maior de análise, sistematização e rigor conceptual – nas palavras de Leonardo Coimbra – elevando-se «à consciência intelectual universalista, unitária e lúcida»[30]. Significa isto que partimos do âmbito das sensações, «tomando-as para símbolos dos primitivos interesses», e avançamos para as sensações, mas agora tomando-as como «confirmações simbólicas de todo um sistema pensante de universais interesses», como é típico da ciência[31]. Dito de outra maneira, tal como o matemático avança a partir das imagens,

---

[25] *Ibidem*, p. 250 [15]. Toda a ciência é abstracta, porque trabalha com conceitos, e concreta, porque pretende construir a realidade intuitiva. Cf. *loc. cit.*

[26] *FHB*, II parte, p. 540 [10].

[27] Cf. *ibidem*, p. 541 [13].

[28] Leonardo define a experiência como «uma interrogação feita numa dada linguagem procurando activamente uma resposta compreensível». (*LI*, p. 256 [25].)

[29] Cf. *loc. cit.*

[30] *Ibidem*, p. 299 [97].

[31] Cf. *loc. cit.*

mediante os actos de conceptualização, para as formulações até aos símbolos que sugerem novas conceptualizações, o cientista avança a partir dos dados fornecidos pelo fluxo do sensível, mediante os actos de conceptualização e as formulações até às experiências que proporcionam novas conceptualizações. Um e outro, ao contrário da experiência vulgar, aspiram a um conhecimento universalmente válido e pretendem uma comunicação exaustiva. O seu interesse não é simplesmente concreto e particular e a sua função não é apenas dominar cada situação com utilidade e pragmatismo no momento em que se apresenta. O seu modo de proceder consiste em organizar e verificar as percepções do senso comum, adquirindo uma explicação rigorosa, exaustiva e causal para os factos, o que requer uma linguagem técnica, e tende para um modo formal de falar[32].

Quer isto dizer que em relação ao pensamento humano vulgar ou senso comum, o avanço da ciência consiste na passagem progressiva da descrição para a explicação, na passagem das coisas enquanto relacionadas com os nossos sentidos, mediante medições, para as coisas relacionadas entre si. As ciências têm aspirações essencialmente teóricas, procurando a noção lógica fundamental, por contraposição com o sentido comum, que tem preocupações essencialmente práticas e utilitárias[33]. O trabalho científico tem a tarefa de dessacratizar o complexo emotivo e pragmático que envolve a percepção do senso comum[34]. As ciências devem expressar-se com precisão e validade universal, ao passo que o pensamento humano vulgar apenas comunica acerca do concreto e particular. Por isso, o senso comum, muito mais que as ciências, está dividido em sectores especializados: por cada diferença geográfica, por cada diferença nas convenções sociais, há uma variante correspondente do sentido comum[35]. Através de

---

[32] «Quanto às implicações lógicas da percepção do senso comum a ciência toma-as e só as reforma ao longo do seu próprio trabalho de organização e verificação.» (*FHB*, II parte, p. 543 [19].)

[33] A título exemplificativo, descreve Leonardo Coimbra o plano de preocupação utilitária em que se situa a experiência humana comum: «É claro que o pensamento vulgar acredita no relógio, ignora o princípio do seu condicionalismo, e substitui tudo isso, que ignora, pela qualificação utilitária e antropomórfica do relógio que anda bem ou mal, com juízo ou maluco.» (*Ibidem*, p. 256 [26].)

[34] Cf. *FHB*, II parte, p. 560 [66].

[35] Deste modo, a experiência científica reporta-nos a uma dimensão da inteligibilidade do ser, capaz de complementar, precisar, rectificar e ampliar as formulações do conhecimento ou pensamento comum. A título de exemplo, podemos dizer que, se uma primeira percepção, baseada essencialmente nos sentidos, nos pode levar a julgar que o Sol se desloca num movimento diário de Oriente para Ocidente, uma análise mais atenta, servida por raciocínios e instrumentos de investigação mais complexos, adverte-nos que a verdade não é essa. Da mesma maneira e, por outro lado, há realidades descobertas pelas ciências que não são detectadas pelos sentidos e não fazem parte da percepção: falamos, por exemplo, dos campos electromagnéticos, das partículas atómicas, de determinadas frequências de som, ou comprimentos de ondas de luz. Tudo isto nos leva à necessidade de considerar, pois, um terceiro elemento fundamental no processo do nosso

antecipações interpretativas e de preferências afectivas, o senso comum cai no erro, fazendo coincidir o real com o modelo apresentado pelo sujeito[36].

Por outro lado, Leonardo Coimbra considera que o pensamento científico está em permanente convívio experimental e, por essa razão, cresce e harmoniza-se, sustentando a sua própria existência, no sentido de melhor adequar o conhecimento ao conhecido[37]. Assim, o critério pragmatista pode coincidir com o melhor critério racionalista[38]. Neste sentido, e recorrendo às noções de tempo e espaço, o filósofo reconhece um novo conceito de ciência, simbólico, dinâmico e dialogante. Por exemplo, na sua perspectiva, a teoria electromagnética da matéria obriga a uma nova organização, enriquecimento e complexidade dos conceitos de espaço e tempo, verificando que no caso concreto da Física, eles já excedem a mecânica de Galileu[39]. Acrescenta, a este propósito, e contra as tendências que confundem os conceitos com estáticas imagens de coisas, que «nunca o nosso pensamento transporta imagens fósseis sem a seiva interior da vida, que representam»[40] e, nessa medida, a «Experiência não é mais que a vida do pensamento procurando o seu harmonioso crescimento»[41]. Por isso, a ciência transforma-se em cientismo, quando, desconhecendo o carácter dinâmico e criador do ser e da experiência pensante, toma um dos aspectos do real e dá-lhe um valor absoluto[42].

Uma experiência pensante que procura activamente uma resposta compreensível e que, por isso, não é a passiva recepção das sensações[43]. Como diz o autor, quanto mais nos elevamos na segurança e amplidão do conhecimento maior é o potencial psíquico dos conceitos. Uma determinada experiência é percepcionada e entendida de maneira diferente de acordo com o conhecimento acumulado e o consequente pensamento da pessoa que a realiza, mesmo ao nível científico. Pelo que também na ciência «pode aparecer o vício cousista

---

relacionamento com a realidade, a que o filósofo português chama de «pensamento lógico e racionalizante», o qual, no seu entender, «permitirá uma boa objectividade dessas percepções.» (*LI*, p. 251 [17].)

36 «A experiência científica vale mais que a do senso comum, porque se mobiliza indefinidamente, porque não tem *a priori* percepções privilegiadas nem interpretações feitas e tendenciosas.» (*FHB*, II parte, p. 590 [166].)

37 Cf. *ibidem*, p. 544 [21].

38 Cf. *LI*, pp. 251-252 [18].

39 Cf. *ibidem*, pp. 254-255 [23].

40 *Ibidem*, p. 24. Esta vida não é mais que o ser sempre pronto a manifestar-se.

41 *Ibidem*, p. 256 [25].

42 Cf. *FHB*, II parte, p. 591 [167].

43 Cf. *LI*, p. 256 [25].

de dar aos conceitos realidade estática, em si e por si»[44], estagnando o pensamento no resultado das suas criações petrificadas.

Adianta o autor que outro exemplo de cousificação dos conceitos é o da aspiração de absoluto, como acontece no caso do espaço e do tempo absolutos de Newton. A conceptualização é dinâmica, porque o próprio ser que nela se manifesta à existência é dinâmico[45], e isso significa que a noção de ser é anterior à concepção e vai para além desta, é anterior ao juízo e vai para além deste, ou seja, não pode ser reduzida ao acto de conceber, isto é, aos conceitos formulados pelo sujeito cognoscente, como defendem as diversas posições filosóficas conceptualistas, mas é o lugar onde esta pode acontecer, mediante a totalidade das experiências possíveis.

Encontramos nesta posição um paralelismo entre o dinamismo da mente – que em Leonardo Coimbra significa espírito, capaz da intuir e de raciocinar – e o dinamismo do ser. Nessa medida, devemos dizer que o universo objectivo não se encontra em repouso, não é estático nem fixo no presente, mas está em processo, em tensão e vai fluindo. Trata-se de um dinamismo aberto: assim como aquilo que há-de ser conhecido virá a ser determinado unicamente pelo exercício das várias dimensões da Experiência, assim também aquilo que há-de ser, vem a ser determinado unicamente mediante o seu próprio ir sendo. Recorrendo mais uma vez à linguagem aristotélico-escolástica, o conhecimento actual não é unicamente conhecimento actual, mas é um momento no processo para um conhecimento mais pleno. Da mesma maneira, a realidade actual não é apenas realidade actual, mas é um momento no processo para uma realidade mais plena, o que não se concilia com o imobilismo apriorista da ciência que comete o erro do cousismo[46].

---

[44] *Ibidem*, p. 257 [27].

[45] Cf. *loc. cit.* Afirmar a relação dinâmica entre o ser e o conhecer significa admitir que o Ser é o desconhecido que o questionar tenta conhecer, mas que em virtude da finitude do nosso conhecimento nunca alcançamos. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 75. A noção de ser estende-se para além do conhecido. Cf. *ibidem*, p. 377. O filósofo português sublinha esta ideia definindo o «Ser como pensamento integral.» (AM, p. 195 [70].)

[46] Uma vez que a actividade cognitiva é por si mesma uma parte deste universo de ser, a sua tendência para o conhecimento do ser, não é senão a parte inteligente e racional de uma tendência universal de ser. Neste contexto, o ser não se resume ao ser proporcionado ao nosso conhecimento que existe e existe de maneira contingente. Algum outro ser é o último e não é contingente. Um ser último, que não só deve explicar-se a si mesmo, como também deve ser capaz de explicar tudo o demais. Desta maneira, o ser proporcionado pode definir-se como tudo aquilo que há-de ser conhecido mediante a experiência humana, a apreensão inteligente e a afirmação razoável. Neste sentido o ser proporcionado não é o meramente possível nem requer ser absolutamente necessário, simplesmente é «o que é de facto». Por isso as variadas ciências empíricas e a miríade

Neste contexto, para Leonardo Coimbra o platonismo é uma teoria da possibilidade da ciência, da arte e da moral, que supera as insuficiências do fluxo de Heraclito e da imobilidade de Parménides[47], recebendo os fenómenos e elevando-os à realidade, na medida em que os concebe como participantes das ideias puras, mas o seu modelo configurador do real está inquinado pela noção de apriorismo. Como afirma Leonardo, o erro de Platão está na «ingenuidade de supor que em vidas anteriores era possível a visão directa das ideias», o qual, por sua vez, «é consequência da outra hipótese de supor viável a existência nua do espírito»[48]. Acrescenta o autor que Aristóteles e Kant reformam o apriorismo platónico através de novas categorias mas não o superam. O filósofo do *hilemorfismo*, com base na sua noção estática de ser, vai fundamentar uma ciência incapaz de captar o dinamismo da Vida. Do mesmo modo, Kant supõe possível a apreensão das formas do sentir e do pensar, daí resultando uma absolutização e respectiva coisificação do espaço e do tempo[49]. O espaço não é uma forma *a priori*, como pretendia Kant, nem uma intuição directa dum puro inteligível, como concebia Bergson à semelhança dos gregos[50], para os quais, como destaca Pierre Boutroux, a matemática apenas vivia contemplativamente de intuições pitagórico-platónicas do inteligível, repugnando-lhe qualquer construtivismo[51].

No âmbito do reconhecimento desta profunda relação entre o sensível e o inteligível, o pensador português insiste, também contra Bergson, que não há uma separação radical, nem uma oposição entre *percepção* e *representação*[52].

---

de instâncias do sentido comum que não buscam conhecer mais do que o que de facto é como é, situam-se simplesmente neste domínio, ao passo que a experiência filosófica ou metafísica não só precede este âmbito, como também o transcende. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 471.

47 Parménides, fundador do eleatismo, é a grande figura deste período contribuindo decisivamente para a recusa do conhecimento sensível como critério de verdade: o homem deve julgar com a razão. Com este filósofo foi posto pela primeira vez o problema do *ser* como problema metafísico-ontológico, e não apenas como físico. O *ser* de que fala não é somente o da natureza mas também o do homem e de tudo o que se possa imaginar, ficando para além das aparências naturais ou empíricas de que constitui a estrutura necessária, sendo somente reconhecível pelo pensamento. Estamos a falar como é óbvio da necessidade do ser: o ser é e não pode não ser.

48 *LI*, pp. 257-258 [28-29].

49 Cf. *ibidem*, pp. 258-259 [29].

50 Cf. *FHB*, II parte, p. 562 [75-76].

51 Cf. *ibidem*, p. 556 [61].

52 «Bergson distingue entre o *percebido* e o *representado*, e, para ele, só é real o que possa ser objecto percepcional duma consciência. // Deste modo, seria lícito perguntar se nada podemos dizer de real sobre a constituição do átomo, visto que tudo o que digamos será pura representação, sem possível consciência percepcional da nossa escala. Não pode ser, pois, este um critério seguro de realidade.» (*Ibidem*, p. 579 [131].) Como sublinha Manuel Ferreira Patrício, pode-se depreender destas conclusões o abismo que separa o intuicionismo irracionalista de Henri Bergson do

Embora o conhecimento analítico se construa sobre o conhecimento sensível, este afirma-se desde logo, «como uma obra de solidariedade»[53], pois as sensações são tomadas como símbolos de outras actividades. Explica Leonardo que a percepção da existência de um certo número de realidades, mesmo quando se tem os olhos fechados, deve-se a essa solidariedade entre a sua acção, a acção dos outros e o testemunho da percepção alheia, comprovando, assim, que já nesse nível ínfimo de conhecimento consegue distinguir a sua acção cognitiva da matéria do seu conhecimento. O filósofo português adverte que esta realidade, objecto das ciências, por um lado, não é exterior ao sujeito que conhece, e, por outro, não depende apenas da cada agente do conhecimento. Trata-se de uma propriedade comum, que é «em cada um, o eco do activismo universal»[54].

Neste sentido, porque a actividade de cada pensamento não é independente da sua matéria, não existem formas puras: a existência, ou não, da realidade que nos envolve, depende sempre da nossa capacidade de apropriação[55]. O real será sempre consequência desta relação: as sensações são do sujeito, não é possível a existência de matéria pura completamente despida de actividade cognitiva. Mas isto significa que o «pensamento é criacionista, não porque crie a sua realidade, mas porque a sua adaptação à vida social é uma obra da sua liberdade efectiva, isto é, da sua acção solidária»[56]. Desta forma, Leonardo Coimbra concebe a realidade de forma dinâmica em permanente e eterna renovada criação, numa certa analogia com a posição heterodoxa de Sampaio Bruno acerca da co-eternidade entre Deus criador e a criação[57] e com a tese defendida por Teilhard de Chardin, segundo a qual a realidade criada resulta da acção criadora de Deus que é única e contínua, não se reduzindo a uma intrusão pontual da Causa primeira, que num momento posterior proporcionasse o desenvolvimento das causas segundas[58]. Supor que a objectividade resulta

---

racionalismo criacionista e idealismo dialéctico de Leonardo Coimbra. Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Leonardo Coimbra e Henri Bergson: semelhanças e diferenças», in *LC-FRI*, p. 176.

53 *LI*, pp. 258-259 [29].

54 *Loc. cit*.

55 Cf. *ibidem*, p. 259 [31].

56 *Loc. cit*.

57 Cf. Sampaio Bruno, *Análise da Crença Cristã: Estudos Críticos Sobre o Cristianismo*, Porto, 1874, p. 133.

58 «Il n'y a pas un moment où Dieu crée, et un moment où les causes secondes développent. Il n'y a jamais qu'*une* action créatrice (identique à la Conservation) qui soulève continuellement les créatures vers le plus-être, *à la faveur de* leur activité seconde et de leurs perfectionnements antérieurs. // La Création ainsi comprise n'est pas une intrusion périodique de la Cause première: elle est un acte *coextensif* à toute la durée de l'Univers. Dieu *crée* depuis l'origine des temps, et *vue du dedans*, sa création (même initiale?) a la figure d'une Transformation. L'être participé n'est pas

da apreensão definitiva do fenómeno ou da *coisa em si*, em vez de reconhecer que é o acordo dos conhecimentos, é cair no erro a que Leonardo chama de cousismo. Como já vimos nos capítulos anteriores, esta hipótese do perfeito acordo em que o pensamento se reduz ao formalismo dos conceitos construídos na distância da experiência é rejeitada, porque a experiência é a própria vida dos conceitos crescendo e evoluindo[59].

Neste contexto, o filósofo português critica o materialismo, desde Demócrito até aos mecanicistas modernos, de pretender configurar a realidade absolutamente despida de pensamento, e critica o idealismo, desde Pitágoras e Platão até Kant, Fichte e Renouvier, de conceberem o pensamento de um modo formal alheado do dinamismo fecundo da matéria[60]. Conclui, assim, que o pensamento científico é simbólico e real: «simbólico, porque não repinta cousas existentes sem ele; real porque o seu simbolismo é síntese das relações, que ele se fez em acção e convívio social»[61]. O pensamento científico é um trabalho de cooperação entre a vida da experiência, da compreensão, da vontade na adesão ao desejo de convivência e comunicabilidade que o anima. Uma consciência fazendo-se lúcida e esclarecida sobre o fluxo heraclitiano das sensações transitórias, na procura do que é sob aquilo que aparece.

9.2. A experiência estética: a verdade da sensibilidade e da realidade corpórea; a noção da arte, como obra imanente da natureza, que tem a função da socialização das criaturas, através da harmoniosa unidade simbólica do corpo e da alma, da sensibilidade e da inteligência

Quanto à experiência estética, devemos dizer que para Leonardo Coimbra a arte é um dinamismo inerente à natureza cósmica e, por isso, tal como o conhecimento da afecção orgânica, de interesse vital, próprio da dimensão biopsicológica, e o conhecimento intelectual pragmático e particular da experiência vulgar, são substituídos pelo conhecimento universal e desinteressado da ciência, também «a emoção orgânica da piedade, da ternura, do pânico, que

---

posé par blocs qui se différencient ultérieurement grâce à une modification non créatrice: Dieu insuffle continuellement en nous de l´être nouveau.» (Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 31.)

59 Cf. *LI*, p. 259 [32].

60 Cf. p. 260 [32].

61 *Ibidem*, p. 260 [33].

ressoa nas vísceras, é, pela Arte, colorida de universalismo»[62] mediante o movimento de irmandade entre todos os seres. Nesta perspectiva, a libertação ou socialização das criaturas, mais que à ciência, deve-se à Arte, cuja experiência realiza a harmoniosa unidade simbólica do corpo e da alma, da sensibilidade e da inteligência: «É pela arte que a sensibilidade faz as suas reclamações de eterno, a sua luta pela imortalidade»[63].

Mas mais uma vez, Leonardo Coimbra, da mesma maneira que não reduz a razão ao domínio da consciência do ser humano, considerando uma razão cósmica inerente a toda a realidade, também não reduz a estética ao fruto de uma capacidade estritamente humana, considerando-a como um dinamismo inerente à própria natureza. Assim, recorre ao evolucionismo para dizer que o desaparecimento dos corpulentos animais do jurássico e a sua substituição pelos actuais, mais ágeis e graciosos, é uma obra da estética imanente da realidade natural[64]. O mesmo aconteceu com o ser humano, em que o alargamento do seu corpo social o levou a passar do «eu individual» para a Unidade do «eu social», do «homem tipo para o homem cósmico» e «do companheiro de tribo para o companheiro do infinito»[65].

Adverte o autor que se trata de uma Unidade que não aniquila. Ou seja, a sublime Unidade que aqui se clama não significa panteísmo, mas sim a comunhão dos astros que, em obediência à ordem universal, giram sem resistências, e significa a comunhão das almas, que movidas pela fonte criadora do Amor, fraternalmente se relacionam[66]. A arte procura encontrar as relações universais dos seres numa luta constante pela imortalidade, essa Beleza Pura que é Deus, acolhendo os seres do caos da pluralidade dispersante. Esta é a finalidade da Arte, sendo o classicismo,[67] o cristianismo[68],

---

62 *Ibidem,* p. 267 [45.]

63 *Ibidem*, p. 316 [128].

64 Cf. *loc. cit.*

65 *Ibidem*, p. 267 [46].

66 Cf. *ibidem*, p. 268 [46].

67 A arte clássica procura a harmonia geométrica das linhas e, nesse sentido, é pelas leis da mecânica geométrica que explana a solidariedade do homem e da natureza. No entanto, a tragédia grega é opaca, fatalista e separadora; os seres comunicam sem a consciência da Unidade em que convivem e, por essa razão, o «Acaso distribuindo os destinos e cada vida é obra de uma Fatalidade». Os acontecimentos são interpretados como frutos das relações caprichosas dos deuses. Cf. *ibidem*, p. 269 [48].

68 Por sua vez, na perspectiva do autor: «O cristianismo revelará a verdadeira Unidade, o coração divino onde o amor permuta as verdadeiras palavras de comunicação.» (*Ibidem*, p. 269 [47].) Essa Unidade é apreendida, consciencializada no lugar onde as vontades se irmanam na adoração ou contemplação do pai celestial. O cristianismo elevou a celebração humana do divino do lugar

o romantismo[69] e o realismo[70] apenas as vestes que o desejo de Unidade e de eterno sofreu ao longo da história da humanidade[71]. A arte é uma criação no plano do sonho, é a fome de eternidade, que se manifesta em cada ser no desejo da sua amorosa companhia[72]. A arte e a moral aliam-se para trazer o sonho à intimidade da vida, pois este amor universal entre os seres não passará da idealidade à realidade «sem solenes comoções da vontade»[73].

A arte é um outro modo da experiência, é a vida que se ensaia em novas relações criadoras, dando a vida numa implícita intenção de profunda harmonia[74]. Neste âmbito, Leonardo Coimbra invoca a Beleza como sendo a concórdia e a comunicação: uma grande Unidade abraçando os seres. Uma comunicação que apenas se capta no silêncio. Como tal, ser artista é estar atento a tudo o que chega e estar pronto para todas as solicitações, alagando os mundos da amorosa ressonância da palavra e banhando a sua alma na paisagem da terra e do céu[75]. A arte é um misterioso acontecimento de unidade e cumplicidade entre o artista e o Universo, num processo vital de comunhão[76]. A arte revela que na harmonia do projecto da Criação, o Mistério de Deus derrama o seu amor pelos corações dos homens que estiverem capazes de acolher a sua ausência-presença. Desde a unidade aritmética (ciências) até à unidade dramática (arte) do amor, percorre-se um infinito de estéticas possibilidades[77] e, por isso, muitos espíritos encontram mais beleza nas ciências que nas obras intencionais de estética. Desta forma, as ciências naturais podem ser uma bela forma de convívio, uma bela conversa do homem com todos os seres.

O autor também chama a atenção para a unidade entre a Beleza e a Verdade: «a arte nunca deverá ser a mentira, mas simplesmente uma maior verdade»[78]. Por outro lado, reconhece que a verdade é uma adaptação social do pensamento

---

fadado pelos deuses para o lugar da responsabilidade e liberdade onde a vontade readquire uma nova dignidade.

69 Para Leonardo Coimbra, o romantismo é um olhar retrospectivo e profano da vida, porque as almas do romantismo sofrem do abstracto escolástico, do universalismo da filosofia medieval. Cf. *ibidem*, p. 268 [48-49].

70 «O realismo tem a sua razão no esforço do genérico para o individual, do abstracto apoucador para o concreto síntese, vida e acção.» (*Ibidem*, p. 270 [49].)

71 Cf. *ibidem*, p. 268 [47].

72 Cf. *ibidem*, p. 272 [53].

73 *Loc. cit.*

74 Cf. *ibidem*, p. 261 [34].

75 Cf. *ibidem*, p. 262 [35].

76 *Ibidem*, p. 262 [36].

77 Cf. *ibidem*, p. 263 [37].

78 *Ibidem*, p. 264 [39].

e um corolário da liberdade e, nesse sentido, um mau uso da liberdade pode tornar uma existência menos verdadeira. O esforço por uma vida social mais verdadeira, em que melhor coexistam as liberdades, é um esforço artístico[79].

No ser humano há uma espécie de «instinto de sociabilidade cósmica»[80] que leva as almas a não ficarem satisfeitas com a presença silenciosa da Unidade primitiva, ansiando assim pela alegria de uma comunicação e atenção que transforme as distâncias e indiferenças em cúmplice relação. Mas Leonardo Coimbra reconhece também que há uma dualidade sensível originária que é resistência à fome de unidade, atribuída, em certas metafísicas, às forças contrárias do bem e do mal, de Deus e Satanás. Uma dualidade que se reveste de um carácter dramático e pode atingir um fim trágico no destino do homem e do Universo[81]. Mas acrescenta que se as liberdades coexistirem, o drama é belo: o conhecimento apenas é dramático porque a realidade é livre e amorosa. Na ordem necessária e absoluta, sem liberdade, esforço e mérito, não haveria beleza. Só o amor une sem aniquilar e a separação só existe onde as almas se encerram[82]. Se as criaturas estiverem desatentas, o mal troca e enreda as comunicações e os amigos acordam desavindos, servindo-se da calúnia para cortar as relações verdadeiras. A Beleza surge, pois, como uma voz de harmonia no meio deste caos, reatando assim as relações: «o caminho da Arte é, como o da ciência, da ligação confusa e afectiva para a união especulativa e desinteressada»[83].

A experiência estética revela, desta forma, que existe no ser humano uma exuberância, que ultrapassa, não só, o balanço biológico e utilitário de prazeres e dores, como também o conceptualismo da demonstração científica. A afirmação de que «os sentidos mais estéticos são também os mais intelectuais»[84] não contradiz o reconhecimento de que a vida consciente é, por si mesma, um prazer e revela a sua autenticidade espontânea no jogo incansável das crianças[85], no desporto árduo da juventude, na contemplação do horizonte ou no ritmo da melodia, porque o Universo também «ressoa na pele dos animais inferiores» e «entra luminoso e alado pelas órbitas do homem contemplativo»[86].

---

79 Cf. *ibidem,* p. 264 [40].

80 *Ibidem*, p. 265 [42].

81 Cf. *ibidem*, p. 266 [43].

82 Cf. *loc. cit*.

83 *Ibidem*, p. 266 [44].

84 *Ibidem*, p. 267 [44].

85 «Quando a criança trepa às árvores, salta, etc., ela ensaia, sem uma, mentira, as suas relações com o planeta» e diz Coimbra que «é a melhor experiência estética e moral que a criança pode fazer.» (*Ibidem*, p. 265 [41].)

86 *Ibidem,* p. 267 [44].

É uma outra forma de manifestação da mesma razão cósmica que, tal como um cristal multifacetado, revela a diversidade e riqueza das suas cores, apelando para a arte como uma dupla libertação. Liberta a experiência das tendências biológicas e liberta a inteligência das coerções das provas matemáticas, das verificações científicas e da restrição fáctica do pensamento comum. A arte pode tender à verdade e ao valor sem defini-los, usando como meio expressivo a linguagem simbólica e estética, transcendendo as profundidades psicológicas. Ao contrário das perguntas formuladas nitidamente por uma inteligência sistematizadora, a inteligência do artista exprime uma admiração mais profunda, na qual todas as perguntas têm a sua fonte e fundamento: «o grande oceano fraterno onde os corpos trocam as suas emoções»[87].

Neste sentido, a exuberância de que aqui se fala em relação ao balanço biológico da humanidade, manifesta-se, não através da negação ou superação deste, mas sim através da integração das suas realidades experimentais num nível mais autêntico de realidade em que a experiência adquire dignidade metafísica. Esta tarefa, entregue à *experiência-síntese,* resulta numa sensibilidade estética, a qual consiste em fazer uma coordenação das sensações, tal como a vontade moral significa a coordenação das tendências e desejos[88]. Explica Leonardo que as sensações são sinais da realidade e que quando a atenção demora-se mais sobre elas que sobre as actividades que elas assinalam, começa a arte. Quer isto dizer que, se no trabalho científico se caminha da sensibilidade para a conceptualização, para depois regressar à sensibilidade, confirmando o significado intelectual dos sinais sensíveis, na criação artística, o símbolo intelectual só vale pela espessura de riqueza sensível que possui[89]. Uma sinfonia pode ter um alto significado intelectual, mas só é bela quando a nossa sensibilidade se deixa tomar por ela, registando as ondulações musicais, como na areia da praia o contorno das ondas. As diferentes formas de arte, com destaque para a música e para a poesia, têm a capacidade de revelar a verdade da nossa sensibilidade e a verdade da dimensão afectiva do real. Por exemplo, se a vida é melancólica e deprimida, a melodia toma uma só e monótona direcção, se a vida se exalta, o ritmo da melodia apressa-se, adensa-se em área e volume, preenchendo todo o espaço[90].

---

87 *Loc. cit.*

88 Como diz o filósofo português em nota de rodapé: «a descoordenação científica dá o erro, a moral o crime, a estética o feio. A loucura é esta tríplice desconexão». (*Ibidem*, p. 305 [108].)

89 Cf. *ibidem*, p. 305 [108].

90 Cf. *loc. cit.*

Esclarece o autor que as sensações avulsas e dispersas e aquelas que revelam meros interesses orgânicos não são estéticas, só aquelas que se espraiam para a imaginação e para o sonho da idealidade infinita têm valor estético. Neste contexto, vai analisar os cinco sentidos, dizendo que cada um deles pode dar sensações estéticas: o aroma perfumado das flores, recebido pelo olfacto; um trago de água límpida de uma fonte silvestre, saboreado pelo paladar; a comunicação desinteressada das carícias maternais, proporcionada pelo tacto; a luz do Sol e dos campos coloridos, interceptada pelo olhar e apelando para o coração do infinito; e a aprendizagem da língua maternal e do canto da natureza num concerto cósmico alcançados pelo ouvido. O elemento estético é a sensação e o artista é aquele que tem os sentidos mais atentos e delicados:

> O homem vulgar no meio de uma paisagem quase que a olha com meros olhos de utilidade, diz do seu valor climatológico, térmico, etc., depois calcula as suas capacidades agrícolas, compara com outras regiões conhecias, etc., e mal sentirá os biliões de estremecimentos que à sensibilidade estática, trazem as notícias do imenso acordo das cousas.[91]

É necessária pois uma atenção especial para que as sensações recebam a ampla realidade convivente do Universo. Nesta medida, o objecto estético não é uma coisa, mas sim um sistema de harmonia, cujas leis obedecem a um determinado ritmo de sociabilidade e, por isso, «Há, pois, um critério objectivo da arte, que permite o acordo dos juízos estéticos»[92]. No entanto, esta universalidade do juízo estético não resulta de um acordo de faculdade, como dizia Kant, porque não há faculdades formalistas, nem uma intuição que *a posteriori* apresente formas universais. O juízo do belo é universal, na medida em que todo o homem o pode compreender e na medida em que seja feita a experiência que o constitui, única e irrepetível. É universal no sentido de ser uma compreensão social da realidade, enquanto dinamismo de comunicação de consciências. A arte oferece-nos de forma imediata a dimensão activa e espiritual da realidade.

Neste contexto, o objecto estético é a sociedade de actividades que a ciência procura no determinismo da sua acção e que a arte procura no profundo misterioso da sua intimidade: «a ciência pretende prever as linhas de acção; a arte, na acção, pretende apontar o ser activo»[93]. A ciência parte das hipóteses e

---

91 *Ibidem*, p. 313 [123].
92 *Ibidem*, p. 315 [126].
93 *Ibidem*, p. 316 [127].

procura o que há na natureza de homogéneo, um denominador comum em que a realidade se exprima. A arte, respeitando a hierarquia dos seres indicada pela ciência, procura uma relação simpática e afectiva das actividades cósmicas. A arte é a vida repensada, ou seja, representada e pressentida na direcção da maior riqueza e harmonia das sensibilidades. Se a vontade moral é um esforço para a consciência, numa selecção em que o contraditório se exclui, a estética é uma organização da concreta comunicação sensível sob espécie eterna, isto é, no melhor e máximo acordo[94]. Assim como a consciência intelectual e racional não se compreende transitória e mortal, também a consciência sensível e emocional tem as mesmas exigências de perenidade. Tal como a alma, também o corpo clama por imortalidade para continuar uma existência sulcada de acontecimentos sensíveis de dramática comunicação social. Deste modo, e em oposição clara à dualidade do idealismo platónico, Leonardo Coimbra reclama uma imortalidade integral para o homem em corpo e espírito, sensibilidade e consciência, advertindo que:

> Com efeito, uma imortalidade de simples memória conceptual, em que apenas pudéssemos ter a ideia geral da nossa pessoa, relembrando os nomes dos conceitos, sem que estes pudessem desdobrar e reproduzir a sua sensível virtualidade experimental, seria um fantasmagórico bailado de sombras.[95]

Sendo a alma actividade, para se poder revelar e existir terá de ter sempre um sistema de relações sensíveis ou um corpo, que é matéria e vida. O filósofo português, citando o psicólogo experimentalista Binet, sublinha que o espírito é uma realidade incompleta, existindo apenas incorporado[96]. Como tal, corpo e espírito isolados são realidades incompletas: «a realidade é social e essa existência social se traduz na comunhão sem fusão, na unidade sem identidade que é a ligação sensível»[97]. O corpo é aqui entendido como a marca de diferenciação individual. O sujeito cognitivo é tudo o que conhece e só se distingue desse todo pela «tonalidade das afecções orgânicas em face da tonalidade das sensações noticiosas»[98].

---

[94] Cf. *ibidem*, p. 316 [128]. A arte «É como a ciência, um esforço lamarckista para a consciência, uma darwinista *luta pela imortalidade*.» (Cf. *ibidem*, p. 268 [47].)

[95] *Ibidem*, p. 317 [129].

[96] *Loc. cit.* «Espírito e corpo bem distintos, como realidades que podem conviver, sendo o corpo o órgão do equilíbrio mental, pois que é ele que faz a inserção do espírito no concreto da acção.» (*FHB*, II parte, p. 601 [202-203].)

[97] *LI*, p. 317 [130].

[98] *Loc. cit.*

Desta forma, na continuidade da tradição judaico-cristã de autores como São Tomás de Aquino e São Boaventura, o criacionismo leonardino, através de uma profunda aliança entre o pensamento lógico e o pensamento simbólico, apresenta uma estética cosmológica que descreve o Universo sensível como símbolo ou presença visível e contingente de uma insondável realidade excelsa e eterna, e que descreve o corpo, não só como um instrumento mas, também como um meio expressivo do espírito, que não se reduz à forma da existência temporal, mas que será retomado de forma espiritual na realidade excelsa da vida eterna. Assim, por um lado, apresenta o Mundo, não como lugar de desterro e de fatal tragédia, mas como lugar de prefiguração da liberdade espiritual do Paraíso celestial e, nesse sentido, recusa o criacionismo de Henri Bergson, que à semelhança de Leibniz, apresenta uma actividade finalista de falsa liberdade em que, depois de uma primordial queda, as almas são obrigadas ao mal físico da degradação da matéria e ao mal moral dos pecados, para que se consuma a redenção plena, e essas almas, refazendo-se em espírito, possam atingir a verdadeira liberdade no amor[99]. Trata-se de uma teoria da libertação do mundo que já significa a aproximação da metafísica bergsonista à metafísica cristã, mas que é antecedida por uma teoria acerca do ciclo da Evolução criadora, que não admite libertação final, pois defende a ideia de que os mundos do Universo físico crescente são o *reverso-degradação* do jorramento contínuo da acção criadora[100].

Por outro lado, recusando o monismo absorvente de Bergson, que fazia das consciências retalhos da Unidade absoluta do Todo, cortados pela resistência material dos mundos físicos em queda do jorramento originário (hesitação entre o monismo e o dualismo originário)[101], Leonardo propõe actualizar à luz da reflexão científica e filosófica modernas a doutrina da *anima forma corporis humani*, isto é, a doutrina da alma espiritual como forma do corpo humano e como princípio configurador do homem todo[102]. O corpo é o meio com que o

---

[99] Cf. *FHB*, II parte, p. 605 [215-216]. Considerando que a metafísica de Bergson se aproxima das teses de Plotino sobre o complexo de processões e da tese platónica da preexistência das almas, Leonardo observa: «Estranha criação esta em que para se saber a imprevisibilidade da Vida, se encerra essa vida na necessidade de incessantes combates contra a degradação em matéria dum anterior jorramento da Consciência. // Estranha liberdade a de Deus criador, preso ao fatalismo de invenções conscienciais sempre parcialmente degradadas em matéria.» (*Ibidem*, p. 604 [214].)

[100] Cf. *ibidem*, p. 606 [218].

[101] Cf. *ibidem*, pp. 609-610 [230].

[102] Cf. Aristóteles, *De Anima,* II, 1, 412b 6 – II, 2, 412b 18, trad. de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2001; São Tomás de Aquino, *Summa de Theologica,* I 13, 9c; 61, 1 obj. 2; 75 2 ad 1; 76, 1 ad 1; trad. de José Martorell Capo, BAC maior 31, Madrid, 1998.

espírito se realiza a si mesmo, é a auto-realização do espírito na materialidade. O corpo é a expressão ou símbolo da alma[103]. Ao contrário de Bergson que começa por procurar a relação entre o corpo e a alma pela noção de *vida*, que progride, ergue-se e amplifica-se, por contraposição com a *matéria*, que tomba e degrada-se no tempo[104], Leonardo Coimbra vai afirmar, desde logo, a noção de «redenção universal»[105] como actividade 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[106].

Esta antropologia de inspiração cristã fundamenta-se numa ontologia da realidade simbólica, segundo a qual o ente material finito e relativo é simbólico, expressando-se necessariamente para revelar o seu ser, pelo que a sua existência e conservação supõem a permanente Presença da eterna Origem espiritual, de natureza infinita e absoluta[107]. Porque são simbólicos e irredutíveis ao pensamento, todos os seres são mistério, ou seja, são a comunicação *ad extra* do Mistério de Deus. Uma ontologia do símbolo que garante o carácter metafísico da estética, tal como se apresenta na filosofia cristã de Leonardo Coimbra, encerra a forma mais alta e originária de representação de uma realidade por outra, a qual se apreende pela categoria da correspondência ou da analogia: a partir da acção das criaturas no plano da existência finita, podemos concluir acerca da acção do Criador no plano ontológico da realidade essencial infinita. De forma distinta do pensamento que se fundamenta na observação das necessárias conexões causais, o pensamento simbólico, a que recorre o criacionismo, fundamenta-se no postulado de que o nível ontológico da realidade material e criada está em relação de gratuita correspondência com o nível ontológico

---

[103] Cf. Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, pp. 158-159.

[104] Na interpretação de Leonardo Coimbra, a metafísica de Bergson começa por fazer a contraposição entre vida e matéria: «É a Vida contrária à Matéria, ascensão, sublimação, organização superativa.» (*FHB*, II parte, p. 603 [209].)

[105] *Ibidem*, p. 610 [232].

[106] Nesta perspectiva, Leonardo Coimbra, interpelando a posição metafísica inicial de Bergson, defende a espiritualização da própria matéria: «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?» (*Loc. cit.*)

[107] Cf. Karl Rahner, «Zur Theologie des Symbols», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 278.

distinto da realidade espiritual e divina, num movimento de contínua graça criadora.

Através desta noção originária de realidade simbólica, podemos afirmar que a intrínseca pluralidade e diferenciação do real[108], não é apenas marca da finitude de um ente. Neste sentido, quando Leonardo Coimbra se refere a uma concepção pluralista do real, boa e fecunda, caracterizada por uma «sociabilidade tolerante, ansiosa e aberta a indefinidas ligações»[109], fundamenta-se numa ontologia que pressupõe o Mistério Originante em suma simplicidade e real diferenciação e em manifestativa unidade plural. A pluralidade da criação finita não é concebida como expressão de imperfeição ou debilidade ôntica, mas como plenitude da mais perfeita e originária unidade que é a unificação da pluralidade do Ser de Deus Pai, Filho e Espírito Santo[110]. Podemos dizer com Rahner que a realidade plural possui uma coincidência originária com a sua procedência, constituindo-se como expressão da origem em proveniente coincidência, isto é, constituindo-se como expressão da unidade mais original. Cada ente forma a seu modo para a sua perfeição, segundo o grau do seu nível de ser, o distinto dele e, sem contradição, uno com ele (intrínseca alteridade), constituindo-se mediação de si mesmo em conhecimento e amor[111].

Também o criacionismo de Manuel Barbosa da Costa Freitas, no seu labor de pensar poeticamente o Mistério do Ser e de ver a integralidade da realidade na dependência de Deus[112], se fundamenta num ontologia do símbolo, segundo a qual as criaturas não são meros e pálidos sinais de uma realidade superior longínqua e inacessível, mas são o testemunho vivo de uma Presença misteriosa, que nelas se comunica e manifesta de forma simbólica. As criaturas manifestam simbolicamente a verdade, beleza e bondade do seu Criador, numa radical relação de semelhança ou analogia. O símbolo torna presente a realidade simbolizada, manifestando, pela imagem e figuração, aquilo que permanece oculto e não pode ser apreendido plenamente pelo discurso conceptual do entendimento. O símbolo permite estender o campo da consciência a um domínio do real invisível e inefável, que o homem não pode objectivar absolutamente, constituindo-se como abertura do pensamento ao Mistério do

---

108 Cf. *LI*, p. 321 [136].

109 *Ibidem*, p. 322 [137].

110 Cf. Karl Rahner, «Zur Theologie des Symbols», in *op. cit.*, p. 281.

111 Cf. *ibidem*, p. 283.

112 Cf. Manuel Cândido Pimentel, «A visão Criacionista em Manuel Barbosa da Costa Freitas», in *Itinerarium*, ano L, n.º 180 (Setembro-Dezembro de 2004), p. 373.

Ser[113]. Citando São Boaventura, o filósofo e teólogo Manuel Barbosa da Costa Freitas descreve que a composição de essência e existência do mundo sensível é símbolo da vida espiritual da plenitude divina. A sua realidade não é divina, resultando de uma queda ou cisão no Ser, mas depende da contínua presença do Criador em todos os seres. Uma presença que não é panteísta, mas sim analógica, adquirindo na realidade outra dos transcendentais Beleza, Bondade e Verdade, toda a sua espessura manifestativa e epifânica[114].

À semelhança do que afirma Leonardo Coimbra, Manuel Barbosa da Costa Freitas considera que pela ontologia do símbolo, a humanidade passa de uma concepção mítica e indiferenciadora do real (panteísmo) para uma concepção mistérica e diferenciadora dos diferentes planos ou regiões do Ser (teísmo), em que, por um lado, o divino já não significa a Força obscura e arbitrária dos deuses e, por outro, o Absoluto não fica reduzido a uma abstracção, mas é uma pessoa que criou os homens e os outros seres para a sua glória. Neste sentido, Deus é concebido como transcendência imanente: está no mais íntimo dos seres e, ao mesmo tempo, no mais distante deles. De acordo com o criacionismo deste autor, Deus retira-se e no silêncio da sua aparente ausência eleva as criaturas à plenitude do seu ser, porque a realidade não está fechada sobre si mesma e não está completamente acabada, mas está em permanente e autónoma criação[115]. Leonardo Coimbra também afirma que a experiência cristã da infinita Presença de Deus realiza-se na infinita Ausência da vida existencial quotidiana[116]. O ser das criaturas não se encontra no mesmo plano do ser de Deus e, por isso, o homem é um ser simbólico, percorrendo o caminho de uma ininterrupta e inquieta busca daquilo que só por si nunca poderá compreender, isto é, o Absoluto da sua origem, em que possa repousar e satisfazer as suas aspirações. A realidade simbólica é a automanifestação do Ser, que sai da sua obscuridade e vem à presença na absoluta incomensurabilidade e Luz inacessível do seu Mistério[117].

O simbolismo estético da realidade não é provisório e fundamenta-se no Mistério do Ser, que também não é uma noção limite e provisória, mas essencialmente constitutiva do objecto para o qual está orientado o entendimento

---

[113] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Símbolo», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 129.

[114] Cf. *idem*, «São Boaventura e o Simbolismo Metafísico-religioso do mundo sensível», in *op. cit.*, vol. I, p. 171.

[115] Cf. *idem*, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *op. cit.*, vol. I, p. 505.

[116] Cf. «Pastorais», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 306.

[117] Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Mistério», in *op. cit.*, vol. I, p. 591.

humano[118]. A *ratio* que apreende a dimensão integral do Ser na sua radicação simbólica e misteriosa não é a que reside na procura da evidência e rigorosa demonstração, intentando uma plena adequação do conhecimento com o seu objecto[119]. Para semelhante concepção de labor racional, o mistério é concebido de forma negativa, como um enunciado obscuro e oculto, apenas acessível à fé e não à intelecção penetrante e esclarecedora. De forma distinta, para autores como Leonardo Coimbra, Gabriel Marcel, Karl Rahner ou Manuel Barbosa da Costa Freitas, a razão é concebida como uma potência em que se presentifica o Mistério originário e permanente, enquanto tal. O Mistério não é concebido, de forma negativa, como ausência, mas de forma positiva, como distinta e incomensurável Presença[120]. A razão é uma capacidade que só se aperfeiçoa no amor e tem como objecto mais radical o Mistério, que compreende sem ser compreendido e julga sem ser julgado[121].

Estamos em presença de uma estética da realidade simbólica, em que a unidade da diversidade (Universo) não é algo de provisório, mas é comunicativa de si pelo ente que se expressa e se possui ao expressar-se, de acordo com o seu grau de *reditio completa in seipsum* [122], ou seja, de acordo com o grau de expressão ou de símbolo em que se entrega ao outro, saindo de si, e nessa entrega encontra-se a si, sabendo-se e amando-se[123]. O ente chega a si mesmo

---

[118] Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967, p. 62.

[119] Cf. *ibidem*, p. 56.

[120] Cf. *ibidem*, p. 57.

[121] Cf. *ibidem*, p. 61.

[122] Em contraposição com o objecto conhecido, o homem que conhece, na percepção da realidade que lhe é exterior, retorna a si mesmo como sujeito. Neste retorno sobre si mesmo, o homem vê a característica que distingue o espírito de tudo o que é infra-espiritual. Cf. *idem*, *Hörder des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von J. B. Metz, München, Kösel-Verlag, pp. 71-73. No conhecimento espiritual do homem ocorre o total retorno do sujeito a si mesmo ou a autopossessão do sujeito que sabe. Cf. *idem*, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Zürich und Düsseldorf, Benziger – Freiburg im Breisgau – Herder, 1999, p. 26.

[123] Apesar de o homem ser absoluta abertura ao ser em geral, porque é um ser espiritual, é espírito finito, e a prová-lo está a sua necessidade de perguntar pelo ser: ser é conhecer-se, mas no grau em que cada ente é possessão de ser. Cf. *idem*, *Hörder des Wortes*, p. 69. Este retorno a si mesmo é um conceito analógico, na medida em que só o ente que é puro ser (Deus) realiza verdadeiramente autopossessão de ser. Em Deus há uma absoluta identidade (do ente com a sua essência), um conhecer, um saber que não admite pergunta. Neste sentido, e reportando-nos ao mistério da Encarnação, devemos acrescentar que só na medida em que há uma absoluta identidade entre ser e conhecer é que é possível a comunicação de Deus em sua divindade, ao homem, mediante a palavra. Só se o ser do ente é à partida *Logos*, poderá o *Logos* feito carne dizer com palavras o que se encontra oculto nas profundidades da divindade. Cf. *ibidem*, p. 70.

na medida em que efectivamente chega por meio da «expressão» e é, neste sentido, a forma de conhecimento de si mesmo, pelo que, quando Leonardo Coimbra afirma que todo o pensamento é simbólico[124], não o diz apenas no sentido da representação meramente significativa, veiculada por conceitos que transportem imagens fósseis, mas no sentido de ser ele mesmo uma relação de actividades, canal que transporta a seiva interior da vida, voz que ressoa as comunicações do ser, movimento característico do seu sistema criacionista[125].

Esta ontologia do símbolo e o seu sentido da auto-realização manifestante, permite-nos dizer, com Leonardo Coimbra, que as sensações são símbolos da realidade e que, por isso, não só a arte, mas também a ciência, a filosofia e a religião (a realidade nos seus diferentes níveis experimentais e cognitivos) são simbólicas[126]. A antropologia leonardina, que enraíza na experiência artística a luta da sensibilidade pela eternidade, recolhe profundas influências nesta tradição da unidade da matéria e do espírito que apresenta o corpo como símbolo do homem. Usando a linguagem de São Tomás, o corpo não é senão a actualidade da alma mesma no outro da «matéria prima», a alteridade da alma, causada por ela mesma, quer dizer, sua expressão e seu verdadeiro símbolo[127]. O corpo é o símbolo da alma enquanto é formado como a auto-realização da alma e enquanto a alma se faz presente e se manifesta no corpo diverso dela[128]. Leonardo Coimbra, contrariando o pensador russo Mérejkowsky, refere-se a esta unidade entre a matéria e o espírito, afirmando que a manifestação do ser da alma humana exige um certo condicionalismo. Não é esse condicionalismo que dá a forma e a essência à alma, mas é ele que permite uma melhor revelação do ser que a alma é[129]. O corpo é a forma de revelar a alma, fazendo unidade com ela nessa manifestação através dos condicionalismos da existência. A arte revela o nobre significado da realidade corpórea no sentido em que todas as coisas criadas são manifestação da amorosa e misteriosa acção de Deus.

---

124 Cf. *LI*, p. 250 [14]; p. 255 [24].

125 Cf. *ibidem*, p. 255 [24].

126 Cf. *ibidem*, p. 305 [108].

127 Contra as objecções, que a partir da experiência empírica parecem querer provar uma realidade própria da materialidade corpórea, Karl Ranher procura assegurar a rigorosa unidade do homem e a verdadeira humanidade do seu corpo. No âmbito de uma onto-teologia não é possível deixar de referir o acontecimento da Encarnação como o mistério paradigmático desta união substancial: Jesus Cristo ressuscita ao terceiro dia, não apenas em espírito, mas em corpo (matéria e espírito), transfigurado, glorioso, é certo, mas o mesmo corpo que estivera sujeito à dor e à morte. Cf. Mc 16, 1-18; Lc 24. «Vede as Minhas mãos e os meus pés; sou Eu mesmo. Palpai-Me e olhai que um espírito não tem carne, nem ossos, como verificais que eu tenho"». Lc 24, 39.

128 Cf. Karl Rahner, «Zur Theologie des Symbols», in *op. cit.*, p. 315.

129 Cf. *RHHS*, p. 357.

Mas o conhecimento que advém da experiência estética não é lógico-abstracto, nem universal, realiza-se de forma irrepetível e original em cada sujeito na concretude da relação única e pessoal com o mundo e o Outro absoluto que em todos se anuncia e pressente na unidade do pensar, do acreditar e do sentir. O conhecimento artístico, à semelhança do que acontece, por exemplo, no labor científico e filosófico, realiza-se na unidade da sensibilidade com a inteligência e da intuição com a razão. Uma intuição que não é apenas sensível e psicológica, no sentido orgânico da imediata percepção do mundo material e das formas dos fenómenos físicos; nem apenas racional, no sentido da percepção das relações de semelhança e diferença, sucessão e causalidade; mas também inteligível, no sentido da visão metafísico-religiosa dos seres e do Ser de Deus. Para Leonardo Coimbra, o conhecimento intuitivo tem a capacidade de captar o ser, numa operação que não é a visão total do sensível e do inteligível nem é uma adivinhação poética, mas é para cada realidade a presença solidária da consciência intelectual, levando o conceito ao seu estado nascente e proporcionando o encontro com o real[130]. Um conhecimento que, como descreve Jacques Maritain em relação à poesia, é ontológico e teológico e tem origem nas fontes misteriosas e insondáveis do Mistério do Ser, escondidas da inteligência raciocinante[131]. Um conhecimento poético que, como descreve Peter Stilwell, não é conceptualizável, constituindo-se, num misto de intuição e emoção, como o próprio despertar das profundidades imaginativas e criadoras do sujeito[132]. E isso é possível, porque, como defende Leonardo, a alma é o irrecusável testemunho da intimidade do real[133]. Podemos dizer que a experiência estética encerra uma profunda e cúmplice unidade entre a emoção e a inteligência, a qual é destacada, por exemplo, na reflexão crítica de Jacinto Prado Coelho à poesia de Fernando Pessoa,[134] para quem o poeta transmite a emoção que surge directamente do fundo intuitivo (Intelecto), tornando

---

130 «Assim, o pensamento só por limitações ou erros se afasta da verdade, o homem conhecendo, não conhecerá nem tudo, nem o todo, mas será sempre de encontro ao real que palpita o coração do seu pensar. // Um percepcionismo seguro, uma vez explicado pela ciência, dá-nos percepções que não são fantasmas do nosso próprio sonho. // Um conceptualismo que vale sempre que o conceito seja levado ao estado nascente, lá onde ele aparece como a forma de contacto do conhecimento com o ser na *operatória* de apreensão desse ser, seja, na experiência de verdade e verificação.» (*FHB*, II parte, p. 597 [191-192].)

131 Cf. Jacques Maritain, *Situation de la poésie, in Oeuvres Complètes*, VI, Paris, 1984, p. 864.

132 Cf. Peter Stilwell, *A condição humana em Ruy Cinatti,* Lisboa, Editorial Presença, 1995, p. 157.

133 Cf. *FHB*, II parte, p. 595 [183].

134 «[…] a sua poesia, entendamo-nos, enquanto se revela cerebral não nasce de uma fria inteligência discursiva, pois neste caso nem chegaria a ser poesia, mas sim de uma "inteligência de aprofundamento" que o próprio Pessoa definiu ao comentar *Ciúme* de António Botto – uma inteligência intuitiva que "busca ir até ao fundo das coisas, à alma e essência dos seres", e cujas

consciente o que estava «acumulado no fundo oculto da sua alma»[135]. Através das suas reflexões sobre os papéis do poeta e do filósofo e, sobretudo, sobre a sua opção fundamental por uma nova poesia portadora de exigência metafísica, podemos concluir que o conceito de intuição seguido por Fernando Pessoa é o mesmo da filosofia antiga e medieval: um modo de conhecer que excede a abstracção, a dedução e o discurso lógico e que na perspectiva de Platão é capaz da contemplação do Bem, da Verdade e da Beleza, na reafirmação de que a ordem da sua manifestação exige a dimensão afectiva e emocional do ser humano.

Julgamos que de forma análoga, para o filósofo Leonardo Coimbra, a experiência estética encerra necessariamente um conhecimento metafísico, na medida em que, por um lado, é uma manifestação da imediata e atemática experiência de cósmica sociabilidade[136] e, por outro, um *conhecimento dramático* que se rege pelo Belo, Verdadeiro e Uno. É uma actividade gnosiológica dinâmica e significativa, não se limitando a uma função simplesmente comunicativa. Nesse sentido, a intuição da experiência artística na realidade integral da *experiência-síntese* é, não apenas intelectual ou metafísica, mas também religiosa, situando-se nesse plano cognitivo a intuição de Deus ou da Unidade original, possibilitadora da harmonia universal. Mas, mais uma vez, como conciliar esta conclusão com a recusa leonardina das posições filosóficas que defendem a intuição directa e a possibilidade do conhecimento humano sem a representação exigida pela realidade[137]?

A este respeito a posição do filósofo português não é muito diferente daquela que é defendida por São Tomás de Aquino: uma vez que não somos espíritos

---

íntimas vibrações se comunicam às palavras do artista». (Jacinto Prado Coelho, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Verbo, 1990, pp. 11-16.)

135 Fernando Pessoa, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II, Porto, Lello, 1986, p. 1172. No entanto, esta emoção pura, por outro lado, na perspectiva do poeta português, é de «sua natureza atraiçoadora da precisão intelectual» (*loc. cit.*), no sentido da razão raciocinante. Nesse sentido, acrescenta o poeta, que ao contrário: «o filósofo, porque a actividade de raciocínio é vantajosa em tornar precisas as intuições fundamentais que a raça lhe dá, é, de seu carácter, destruidora dos processos emotivos (…), os únicos que surgem do fundo oculto da alma e que podem conservar as intuições fundamentais.» (*Loc. cit.*) Nesta perspectiva, a função do filósofo é decifrar as emoções captadas pelo poeta, pelo que estas duas actividades são necessárias e complementam-se. Para Fernando Pessoa, tanto o poeta como o filósofo, têm capacidade de interpretar as intuições metafísicas, mas de maneiras diferentes: o poeta revela a dimensão que o filósofo esconde e o filósofo revela a dimensão que o poeta esconde, por isso, «o homem de génio é um intuitivo que se serve da inteligência para exprimir as suas intuições.» (*Idem*, *op. cit.*, vol. III, pp. 33.) Neste sentido, o homem de génio é aquele que consegue exercer esta dupla actividade, dando existência intelectual a uma emoção poética. Cf. *ibidem*, p. 88.

136 Cf. *LI*, p. 265 [42].

137 Cf. *FHB*, II parte, p. 581 [136].

puros, mas seres finitos e contingentes, a intuição dessa Unidade divina, Mistério ou Beleza Pura só é possível por analogia[138], a qual se situa no plano da intuição estética existencial, exigindo a contribuição do discurso. Intuição que, por um lado, ao contrário daquilo que pretendeu o Iluminismo, jamais poderá ser quantificada, mas que, por outro lado, não é a intuição bergsonista, que contrapondo-se ao discurso e à inteligência, afirma a coincidência do ser com o conhecer[139]. A intuição intelectual[140], defendida por Leonardo, recusa a noção de intuição, que supondo a possibilidade do contacto directo com Deus, conduz a perspectivas panteístas[141]. A inteligência faz-se intuitiva, não de forma imediata e directa, mas de forma dinâmica e progressiva, num ampliativo movimento de encontro e contacto do pensamento com a realidade[142].

É no plano da realidade simbólica e da estética existencial – como possibilidade de uma experiência antepredicativa do Ser, inacessível à representação científica provisória e enigmática[143] – que a questão do conhecimento poético-intuitivo se deve pôr: «Antes do discurso e da exposição há pois um acto de

---

[138] Descreve a sua concordância com São Tomás de Aquino nos seguintes termos: «O ser é sempre apreendido pela intuição (inteligência) e apreendido em modos analógicos de ser, como dizem e muito bem, os pensadores tomistas.» (*Ibidem*, p. 598 [196].) Só em Deus, puro Ser, há uma absoluta identidade, um conhecer – ou, como melhor diz Aristóteles, um Pensar-Se – um saber que não admite pergunta (identidade absoluta do ente com o seu ser – verdadeira autopossessão de ser. Falar na analogia é falar nos transcendentais como fontes de inteligibilidade e de ser. Por exemplo, *a beleza corporal* não é mais que a participação do *Belo*. Reconhece Leonardo Coimbra que toda a obra do pensamento encerra uma fundamental analogia que os métodos indutivos depois limitam e regulam, dando como exemplo a analogia entre a matemática e a natureza. Cf. *ADG*, p. 165 [203].

[139] Leonardo Coimbra afirma que a intuição de Bergson parte de uma fé que procura justificar, a qual, por um lado, seduziu o romantismo e, por outro lado, irritou o intelectualismo: «Eis uma primeira exigência da intuição bergsonista: a coincidência do que se *é* com o que se *conhece*. A esta exigência junta-se outra e é a de que haja coincidência com o ritmo que se conhece.» (*FHB*, II parte, p. 592 [172-173].)

[140] Cf. *ibidem*, p. 595 [184]. Para Leonardo Coimbra a inteligência não se opõe à intuição, mas estende-se nesta: «[…] é a inteligência que se amplifica em intuições e nunca é a inteligência um limite ou contra-sentido da própria intuição.» (*Ibidem*, p. 596 [187].)

[141] Ao comentar o conceito de intuição de Bergson, descreve Leonardo Coimbra que «Para aquém na matéria e para além em Deus será a intuição-limite inabordável e teremos os riscos de alguns intérpretes, que fundirão a alma humana no verde panteísmo duma natureza idílica, a dispersarão na fugacidade dos ritmos evanescentes, ou que, supondo um contacto directo com Deus, integrarão essa alma numa divina vida gloriosa da qual, como em Plotino, remotamente promanara.» (*Ibidem*, p. 598 [193-194].)

[142] Cf. *ibidem*, p. 562 [76]. «A intuição é um esforço, é uma conquista e até uma dolorosa conquista, pois que obriga a mudanças radicais nas tendências, apetites, inclinações e movimentos naturais da nossa vida mental.» (*Ibidem*, p. 593 [177].)

[143] Cf. Gabriel Marcel, *Le Mystère de L´Être*, vol I, Paris, Aubier, p. 227.

intelecção ou intuição»[144]. Mas que não pode deixar de se fazer por analogia e representação. A razão mistérica encerra a actividade intelectiva da experiência da transcendência e do sem-nome, que antecede a afirmação conceptual sobre Deus[145], concebendo a sua incompreensibilidade e obscuridade, não como uma realidade provisória, mas como o seu Mistério essencial.

A arte encerra na sua conceptualização um excesso de sugestão que abre para o insondável infinito. Nesta medida, para Leonardo Coimbra, o pensamento estético, à semelhança de todo o pensamento que é conceptual e de harmonia, também é simbólico. Mas não se trata de um simbolismo de convencionalismos artificiais[146], com o mero objectivo de florear os pronunciamentos sobre o real, porque a Arte diz como a ciência diz. A diferença reside no facto de que, enquanto na ciência, a analogia é um momento preparatório da indução, na arte é essencial e permanente. Como diz o autor: «A animação universal, de todas as coisas, é um legítimo postulado da estética, e sempre a analogia alarga em indefinidos recessos as sugestões artísticas»[147]. Deste modo, importa sublinhar que a arte é criadora e significativa, não se resumindo a um papel comunicativo de excelência, proporcionado pela harmonia, equilíbrio e beleza das suas formas. Todas as realidades belas provocam emoções que revelam o Mistério do Ser: «Não há nada de emoção misteriosa no abrir de uma romã de pequenos grânulos sanguíneos, acadrimados como rubis?»[148]. Neste plano, o conhecimento da experiência da realidade indelimitável e inalcançável do Infinito é um conhecimento estético, moral e metafísico-religioso: realiza-se enquanto experiência do para-onde da transcendência de liberdade e amor do Mistério. Uma poética experiência original, e não uma realidade conceptual logicamente deduzida[149].

---

144 *FHB*, II parte, p. 597 [190]. Na intuição dá-se a ressonância da intimidade do ser: «Estas intuições serão científicas no campo da ciência, artísticas na arte, etc. Reconcentradas em testemunho convivente, elas vibrarão na alma do filósofo poeta que não adivinha, mas na verificação e para lá da verificação vive solidariamente em tudo o que existe.» (*Ibidem*, p. 597 [191].)

145 Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», in *op. cit.*, p. 70.

146 Cf. *LI*, p. 270 [50].

147 *Ibidem*, p. 271 [51].

148 Cf. *ibidem*, p. 306 [110].

149 Cf. Cf. Karl Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie», pp. 73-74.

9.3. A experiência moral: a liberdade da harmonia e da comunicação; pelo dever, a vontade amante promove a unificação coordenadora das tendências e desejos, na concretude da fraterna e justa relação social

A vontade é caracterizada por Leonardo Coimbra como o ponto onde as pluralidades das nossas tendências se interligam, isto é, o núcleo da nossa unificação[150]. A escolha, a decisão e a respectiva consciência de responsabilidade acerca dos assuntos práticos e da relação social da vida comum não se dão sem a vontade. A conceptualização científica não se realiza sem a vontade. O desejo pela companhia amorosa de todos os seres expresso na relação dramática da experiência estética também não acontece sem a vontade. Quer isto dizer que, na perspectiva do autor, o pensamento comum, o pensamento científico, a experiência estética e a experiência moral são modos de uma mesma actividade una e indivisível[151].

Adverte Leonardo Coimbra que é com frequência que observamos a destruição de grandes capacidades artísticas e intelectuais provocada por uma vida imoral. Assim, o autor situa a acção moral no âmbito da acção consciente que é precedida pela apreciação racional e pela deliberação, afirmando que nas vidas sem reflexão e escolha não há moralidade, assim como nas vidas sem sonho e excesso de acção não há arte[152]. Contudo, estas negativas não significam para o filósofo português admitir a possibilidade de vidas humanas a-morais ou a-estéticas, porque toda a actividade é moral, ou seja, harmonia e comunicação, ou imoral, isto é, indiferença e isolamento. A ciência, no sentido do desenvolvimento intelectual, dá os meios de acção à vontade amante, a arte materializa essa vontade na latitude e longitude dos mundos e o dever realiza-a na concretude da relação social[153]. O filósofo recorre à obra de Bergson, *Matière et Mémoire*, para mostrar a relação entre a vida imediata, a vida estética e a vida moral. Em cada acção real a acção estética ideal actualiza-se, mediante a vontade, em acção social[154]. Como diz Leonardo, o ser estético é em desejo de liberdade, mas só o ser moral é livre e, por essa razão, a vida moral é aquela

---

150 Cf. *LI*, p. 272 [54].

151 Cf. *loc. cit.*

152 Cf. *ibidem,* p. 276 [60]. Platão ilustra muito bem esta realidade quando afirma que as almas dos homens bons, que cumprem todos os deveres da sociedade, mas que não têm consciência disso, não se libertam definitivamente, voltando a encarnar em animais sociáveis como as abelhas ou as formigas. Ser justo é uma exigência da vontade.

153 Cf. *loc. cit.*

154 Cf. *ibidem,* p. 273 [55].

em que se totaliza e completa a experiência[155]. O pressentimento de harmonia e o vago desejo de fraterna unidade, presente na ideação estética mediante a contemplação, torna-se fraternidade efectiva na acção social mediante a consciência do dever[156].

Neste contexto e, por outro lado, é importante referir que o Bem ensina-se e aprende-se. Quando uma vontade se engana, cortando as relações sociais, as vontades amorosas acorrem para ensiná-la num acto fraterno de caridade, em defesa das ligações ameaçadas. O dever enraizado nos corações dos homens de boa vontade e consignado nos sistemas judiciais das nações é uma ordem divina que procura o crescimento dos povos em beleza e bondade[157]. Um Dever que embora tenha origem no Absoluto é relativo a cada alma, porque é uma relação fraternal no afável abraço do entendimento e amizade[158]. Não é o imperativo categórico de Kant, mas sim uma opção da vontade, a qual se desenvolveu pelo esforço de harmonia e organização dos valores espirituais[159].

A experiência moral existe porque a humanidade se encontra diante de várias possibilidades de vida. A possibilidade de opção é constitutiva do momento ético. Ao contrário do animal, que está vinculado ao meio (natureza), quer biologicamente, quer ao nível da sua memória genética ou instinto e, por isso, grande parte do seu comportamento é hereditário e inato ao serviço da conservação da espécie, o ser humano é aberto ao mundo (cultura), um vasto horizonte que não limita. Não age por instinto, mas por deliberação e apreciação racional. Ao contrário do animal que reage automaticamente às circunstâncias, o Homem, perante cada circunstância, tem várias possibilidades de escolha e, nesse sentido, procura a acção mais ajustada. Para Leonardo Coimbra, embora condicionado, o ser humano não está integralmente determinado pelo seu meio ou pelas contingências da sua história.

A vontade boa radica numa escolha dos valores espirituais, organizando de forma disciplinada o caos das tendências desencontradas e, por este motivo, o autor afirma que há uma radical vizinhança entre a moral e a metafísica:

---

[155] Cf. *ibidem*, p. 274 [56]. «Só é bem livre o ser moral, é em ânsia de liberdade o ser estético. As criações artísticas são mais fáceis e largas, as éticas mais severas e seguras.» (*Loc. cit.*)

[156] «A vida moral é um grau bem mais alto da vida artística. Nesta há o esboço delicado e fácil, na vida moral há o desenho gravado a traço indelével, teimoso de eternidade. // A um vago desejo de fraterna unidade segue-se o dever de fazer essa unidade fraterna, de pôr, em corpo vivo e tangível, todo o nosso pressentimento de harmonia.» (*Ibidem*, p. 274 [56-57].)

[157] Cf. *ibidem,* p. 275 [58].

[158] Cf. *ibidem*, p. 275 [59].

[159] Cf. *ibidem*, p. 276 [60].

«o que fazemos não é, com efeito, dependente do que pensamos ser?»[160]. Da mesma maneira, somos em função do que escolhemos ser. Quer isto dizer que «a pressão do meio e herança pode dar tendências, não dará nunca o amor da vida espiritual por si mesma»[161]. A liberdade constitutiva do homem, enquanto ser espiritual, exclui a necessidade. O homem é espírito e corpo: se a sua vida real não é feita de uma aceitação passiva dos acontecimentos materiais do seu meio, será nos modos de actividade, dependente do meio cósmico e social em que vive, e aí, a esse nível de relação, está sujeito a uma ordem inteligível e ética. A apreensão inteligente de um caminho possível de acção não tem que resultar automaticamente na sua execução, pois a reflexão crítica pode intervir para examinar o objecto e avaliar os motivos. Sem reflexão e escolha não há moralidade[162].

Resumindo, a liberdade das decisões do ser humano é um facto, porque os caminhos possíveis de acção não só são contingentes como também constituem uma multiplicidade de alternativas e o ser humano dá-se conta delas, e porque há a possibilidade de inconsistência entre o conhecimento e a acção. Nesse sentido, o ser humano é essencialmente livre, enquanto os caminhos possíveis de acção são apreendidos pela inteligência prática, motivados através da reflexão e executados por uma decisão. Por esta razão, Leonardo Coimbra afirma a autonomia e a liberdade do Homem relativamente à natureza e às condições que lhe são dadas. Mas esta autonomia e liberdade não são efectivamente absolutas, porque realmente todos nós estamos sujeitos a constrangimentos físicos, neurofisiológicos, psicológicos, e estamos sujeitos a condicionamentos de ordem social e cultural[163].

Observa Leonardo Coimbra que a vida moral exige que nos saibamos olhar não apenas como elementos de uma aldeia, atentos aos interesses e necessidades

---

[160] *Ibidem*, p. 276 [61].

[161] *Ibidem*, p. 277 [61].

[162] Cf. *ibidem*, p. 276 [60].

[163] Como afirma o nosso conhecido biólogo Luís Archer, nem a liberdade é absoluta, nem o determinismo é completo, dizendo que se «[…] podem conceber duas formas de determinismo, e que uma delas é compatível com a liberdade de escolha. Na sua forma extrema, o determinismo defende que todas as nossas decisões são o efeito de uma rede de causalidades fatais. A liberdade de escolha e a responsabilidade moral são puras ilusões. O determinismo mitigado igualmente defende que todos os acontecimentos são rigorosamente determinados por causas, mas acrescenta que as nossas decisões livres são uma dessas causas. […] Eu poderia ter feito o que não fiz ou ter-me desviado do caminho que segui. Neste sentido, o acto livre não é incausado, mas uma das causas é o sujeito. Não é imotivado, mas é o sujeito que, aceitando ou recusando os motivos, faz que eles movam.» (Luís Archer, *Desafios da Nova Genética*, Lisboa, Brotéria, 1992, pp. 71-72.)

locais, mas como membros da infinita sociedade universal[164], regidos por valores universais, os quais se fundamentam no máximo Bem de Platão, que o Cristianismo identifica com Deus. O bem enquanto valor faz-se patente na auto-consciência intelectual e moral. O valor é o bem, enquanto é objecto possível da eleição racional. Os valores são verdadeiros na medida em que a eleição possível é racional, mas são falsos na medida em que a possibilidade de eleição resulta de um desvio da auto-consciência[165].

Os valores são terminais enquanto são objectos de eleições possíveis, mas são originantes na medida em que o facto de serem escolhidos modifica a nossa disposição volitiva habitual e a nossa orientação efectiva no Universo, e, com ela, a nossa contribuição para o processo dialéctico do progresso e decadência. É apelando para o valor ou para os valores que satisfazemos alguns apetites e não satisfazemos outros, que aprovamos alguns sistemas de consecução do bem e da ordem e desaprovamos outros, que louvamos ou censuramos as pessoas humanas como boas ou más e as suas acções como correctas ou depravadas[166]. Neste sentido, o valor é uma noção transcendental como a noção de ser. Assim como a noção de ser é o princípio dinâmico que nos mantém em movimento assimptótico para o seu conhecimento, também a noção de valor é a floração mais plena do mesmo princípio dinâmico que nos mantém em movimento para a realização sempre mais plena do bem e do que vale a pena[167]. Da mesma

---

164 Cf. *LI*, p. 277 [61].

165 O homem como um ser multifacetado, um ser que deseja, que está sujeito a paixões, sentimentos, emoções e, como ser espiritual, é criador de ideias. A acção do homem no mundo não é neutra, nós estamos sempre a posicionar-nos. A Arte seria impensável sem o valor da beleza; a sociedade e a convivência social seriam inviáveis sem o valor da justiça. Neste sentido, devemos reconhecer, pois, que todas as acções humanas, são ordenadas por valores ou anti-valores, sendo real esse conflito e essa tensão entre os dois pólos. Cf. J. L. Aranguren, *Ética,* Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 62-70.

166 Para autores como Miguel Reale, os valores, para além de qualidades objectivas transportadas pelos bens e, por isso, necessários e universais (como defende Max Scheler), também são qualidades históricas. A relação entre a dimensão objectiva (os valores como ideais que incarnam em bens produzidos pelo homem – perenidade) e a dimensão subjectiva (a consciência de bem e de belo pode mudar de época para época – historicidade). Os valores não podem deixar de ser referidos ao homem como sujeito universal de estimativa, mas não se reduzem às vivências preferenciais deste ou daquele indivíduo da espécie: referem-se ao homem que se realiza na história, ao *processus* da experiência humana de que participamos todos, conscientes ou inconscientes da sua significação universal. Cf. Miguel Reale, *Introdução à Filosofia*, S. Paulo 1994, pp. 143-161.

167 Aristóteles recusa-se a falar de ética independentemente da realidade ética dos homens bons, da justiça independentemente dos homens justos, da temperança independentemente dos homens que são moderados, da natureza da virtude independentemente do juízo do homem que possui a sabedoria prática: «A virtude… é um estado de carácter relacionado com a escolha, residindo num meio, isto é, o meio a nós relativo, sendo este determinado por um principio racional,

maneira, assim como o funcionamento da noção de ser produz o nosso conhecimento limitado do ser, assim também o funcionamento da noção de bem suscita a nossa limitada realização do bem, que no, entanto, significa sempre a manifestação da liberdade da nossa realidade espiritual[168].

Daí um certo paradoxo na vida moral. Assim como o sujeito existencial se faz a si mesmo, na liberdade e na responsabilidade, o que ele é, assim também se torna bom ou mau e faz boas ou más as suas acções. O sujeito bom, a escolha boa e a acção boa não se encontram isolados. Pois o sujeito é bom pelas suas boas escolhas e acções. Universalmente anterior a qualquer escolha ou acção, existe justamente o princípio transcendental de toda a valoração e crítica, o intento do bem. A determinação do bem em cada caso é obra do sujeito livre e responsável. Pelo facto da determinação do bem ser obra da liberdade é que os sistemas éticos podem catalogar os pecados em géneros e espécies quase ilimitados, permanecendo sempre, no entanto, bastante vagos acerca do bem. O sentido da acção moral acolhe-se na concretude da vida que decorre em busca do plano ideal de ser: «A moralidade é uma flor do jardim humano, cujo crescimento e perfume tenteia as asas de lado a lado do firmamento»[169].

Chegamos ao conhecimento do bem a partir do exemplo dos que nos rodeiam, das histórias que as pessoas contam a propósito da bondade e maldade de homens e mulheres, a partir do incessante fluxo de louvor e censura que constitui a grande parte da conversação humana, a partir da exaltação e da vergonha que nos enche quando as nossas escolhas e acções são a nossa própria determinação de nós mesmos como bons ou maus, dignos de louvor ou de censura. A escolha da vontade moral pela vida espiritual harmónica realiza-se, deste modo, no âmbito da vida comunitária e exige assim, nas palavras de Leonardo Coimbra:

> A atenção dada todos os seres de modo que nenhum esquecimento venha a limitar a comunicação, a falsificar as relações universais de amor. // Essa atenção envolve o respeito moral pelos outros, que são outras tantas solidárias autonomias ou vontades comunicativas. [170]

---

e pelo princípio segundo o qual o determinaria o homem de sabedoria prática». Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, II, vi, 15; 1106b, 36s, trad. de Patrício de Azcárate, Buenos Aires, Editora Espasa-Calpe, 1946.

168 «A moralidade é a atmosfera da vida espiritual; o homem quer essa vida espiritual, em si e por si, e, feita essa escolha, começam as consequências do seu querer.» (*LI*, p. 276 [60].)

169 *Ibidem*, p. 278 [63]. «A boa vontade moral não vai sem a consciência da distância do ideal ao real, do sonho à acção, sem uma parcela de dúvida e afirmação vitoriosa, de alto e clamoroso quixotismo.» (*Ibidem*, p. 280 [66].)

170 *LI*, p. 282 [70-71].

Num contexto de crescimento ou de desenvolvimento moral, o conhecimento da vida e dos comportamentos cresce em extensão e precisão. Nele as respostas da consciência avançam do agradável aos valores vitais, do vital ao social, do social ao cultural, do cultural ao pessoal e do pessoal ao religioso[171]. As aquisições anteriores permanecendo incompletas, ficam abertas a ulteriores descobertas e desenvolvimentos. O impulso livre da consciência moral a explorar novas áreas renova-se continuamente e no cume da ascensão que começou com essa fase infantil das necessidades, gritos e satisfações, há que encontrar a alegria profundamente enraizada e a paz sólida, o poder e o vigor produzido pelo estar enamorado de Deus. O valor supremo é Deus e os outros valores são a expressão que Deus faz de seu amor neste mundo porque o dever não é absoluto «é uma ordem divina, que só não escutam os homens sem relações com Deus»[172].

No entanto, existem desvios morais individuais e de grupo. É um facto que o progresso social e o desenvolvimento da estruturação do bem humano é compatível com qualquer grau de desenvolvimento tecnológico, económico, político, cultural e religioso, mas o progresso procede dos valores originantes, quer dizer, dos sujeitos que são verdadeiramente eles mesmos mediante a observância dos preceitos transcendentais de ser inteligente e responsável, o que significa – nas palavras de Leonardo Coimbra – complementar a experiência fruste e dispersa da sensibilidade com as diversas formas de harmonia e unificação superior, realizadas através das experiências científicas, artísticas e morais. Trata-se de um processo que exige um contínuo melhoramento do bem e a remediação do defeituoso. Contudo os preceitos podem ser violados. A evolução pode ser distorcida por uma desatenção egoísta de alguns ou do grupo; por uma hostilidade perante outros grupos; por concentrar a atenção em benefícios a curto prazo e recusar os custos a longo prazo. Como reconhece Leonardo Coimbra, a justiça social normalmente proclamada pelas democracias não é ainda a verdadeira moralidade, pois esta «não consiste em distribuir

---

171 Na perspectiva de De Finance, os valores são de quatro tipos fundamentais. Em primeiro lugar, são infra-humanos: aqueles que se ligam à sensibilidade e que, do lado do sujeito, seriam o prazer e a dor e, do lado do objecto, o agradável e o desagradável, e os valores biológicos, por exemplo, a saúde e a doença. Em segundo lugar, são humanos infra-morais: económicos, valores espirituais (noéticos, estéticos, artísticos, sociais). Em terceiro lugar, são morais: ocupam um lugar à parte pela sua especificidade; o valor moral é o valor próprio da ordem prática, é ele que diz respeito à acção humana, tal como a caracterizámos. Em quarto lugar são religiosos: dizem respeito à relação do sujeito com o princípio supremo do valor. Cf. Joseph De Finance, *Éthique Générale*, Roma, Presses de L'Université Grégorienne, 1967, pp. 53-57.

172 *LI*, p. 275 [58].

por cada um a mesma parcela de atenção, mas em dar a cada acto de bondade toda a atenção e beleza da alma»[173].

O desconhecimento da verdadeira moralidade deve-se ao facto de os homens no seu pensamento vulgar sentirem-se omnicompetentes em relação aos assuntos práticos de solicitação imediata, sendo geralmente cegos em relação às consequências a longo prazo que se seguem das políticas e planos de acção. A extensão da aberração é variável, mas quanto maior for, mais rapidamente dará origem a uma multiplicidade de problemas sociais e culturais. O egoísmo está em conflito com o bem de ordem. Pode ser contido, até certo ponto por meio da lei, através da polícia, do poder judicial e das prisões, mas o egoísmo vai para além do caos individual e alcança as nações na sua forma de acção comunitária. Podemos pois concluir que o mundo humano do significado, da linguagem, da arte, da literatura, da ciência, da filosofia e da história, da família e dos costumes, da sociedade e educação, do Estado e do direito, da economia e da tecnologia não vem à existência, nem sobrevive, sem deliberação, avaliação, decisão, acção, isto é, sem o exercício da liberdade e da responsabilidade. É um mundo de sujeitos existenciais e objectiva os valores que se originam na sua criatividade e na sua liberdade, porque o homem é um animal moral[174].

Para Leonardo Coimbra, a bondade no sentido moral não é uma realidade que se encontra apenas no homem, na medida em que entende que a Consciência suprema ou Deus é o agente moral responsável pelo ser e pelo devir do mundo. Trata-se de uma posição ao arrepio dos teatros do absurdo, das literaturas do absurdo e filosofias do absurdo, florescendo numa cultura em que se proclama a morte de Deus. Isto significa que, e ao contrário do defendido por Kant, para Leonardo, a vontade humana não tira de uma forma pura e abstracta os moldes da sua acção, porque «a razão é um sistema dinâmico, vivo e criador que participa do dinamismo criador divino»[175]. O ser humano é um ser de existência concreta, vivendo em constante adaptação e activa reciprocidade, pelo que o dever é um propósito da nossa vontade que resulta não só da escolha que a mesma fez de determinados valores espirituais, como também do «trabalhar por uma realidade em que esses valores vivam e se conservem»[176].

---

[173] *Ibidem*, p. 281 [69-70]. «Quantas vezes na vida não temos visto como a simples justiça social é cega, ignorante das mais profundas realidades, do melhor que em nós reside.» (*Ibidem*, p. 282 [70].)

[174] Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre,* Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 380.

[175] *LI*, p. 279 [65]. «Por falta de compreensão do valor dinâmico, *criacionista*, das normas da ética se têm enredado tantos e tantos problemas.» (*Ibidem*, p. 282 [71].)

[176] *Ibidem*, p. 279 [66].

É a criação de um novo mundo diante do qual a fenomenalidade imediata da vida só servirá como ponto de apoio. A consciência da distância do ideal ao real, do sonho à acção é decisiva para a acção da vontade moral ou boa vontade. A experiência da desadequação transforma-se no próprio desafio e desejo da Unidade que faz mover a vontade; por esse motivo, Leonardo Coimbra afirma que «a mística moral pode dar um quietismo, onde a vontade se vá morrendo de inanição»[177].

Neste sentido, e ao contrário daquilo que é proclamado pelos sistemas formalistas, a moral não é uma ciência de categorias, como não é uma ciência da utilidade, como não é um formulário casuístico: «Não há moral heterónoma; toda a heteronomia é anterior à moral, quando aceite como valor espiritual de bom quilate é que a autonomia da vontade a escolheu e quis»[178]. Deste modo, a vontade amante será um certo tipo ou espécie de caridade participativa do Acto de Amor do próprio Deus, porque uma vontade boa segue o desenvolvimento intelectual no intento do ser e da compreensão completa que só existe no acto irrestrito de Deus que é o Bem. A autonomia significa escolha e opção que não é sinónimo de ética formalista uma vez que esta encerra uma lei apriorística. Como explica Leonardo Coimbra, ou essa lei seria diferente da vontade e, nesse caso, a sua acção seria heterónoma, ou a lei seria a própria vontade e «a sua essência formal havia de enclausurá-la fora de toda a verdadeira acção social»[179].

A moral sistemática formula normas para os actos e não para as pessoas e é comparada por Leonardo Coimbra com as tábuas da Lei do deserto do Antigo Testamento que não têm a ternura do olhar atento e misericordioso de Jesus Cristo. As normas éticas encerram um valor dinâmico, criacionista,[180] e só nesse âmbito se pode falar de um debate em torno do progresso moral que não se mede pelo saber moral em conceitos e normas, porque a moral estará sempre num mesmo nível transcendental que é «a opção pela vida espiritual universalmente fraterna»[181], mas que se mede pelo melhor ou menor acordo

---

[177] *Ibidem,* p. 280 [66].

[178] *Ibidem*, p. 280 [67]. As suspeições de uma heteronomia ou de uma luta entre «liberdade humana» e a «lei de Deus» são resolvidas pela moral cristã na medida em que as rejeita explicitamente. A encíclica fala de teonomia participada porque a livre obediência do homem à lei de Deus implica, de facto, a participação da razão e da vontade humana na sabedoria e providência de Deus. Cf. *Veritatis Splendor*, n.º 41, Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1994.

[179] *LI*, p. 281 [68].

[180] Cf. *ibidem*, p. 282 [71].

[181] *Loc. cit*.

dos valores, o que só é possível pela recriação histórica dos princípios éticos fundamentais[182].

9.4. A experiência-síntese metafísico-religiosa: a unidade entre a natureza, a consciência, a ciência e a moral, constitui a manifestação da maior e verdadeira realidade; a procura de sentido libertador para os problemas dramáticos, do sofrimento, do mal e da morte

Leonardo Coimbra revela uma ilimitada confiança no poder criador da Vida e na harmonia cósmica. Diz ele que daí advém a segurança com que pisamos o chão e a confiança com que estendemos os braços ao amigo que se aproxima. O primeiro movimento é de optimismo porque «um grande excesso brinca à superfície das coisas, promana do coração ideal do Ser»[183]. Os problemas da vida são resolvidos pelo poder criador dessa mesma Vida, na medida em que a expansão das forças vitais é dinamizada pela harmonia cósmica que a tudo preside.

Mas como descreve, recorrendo à linguagem estética do discurso poético, essa nuvem celeste de neve, que abençoa os sorrisos e as conversas pode enegrecer, cobrindo-nos de angústia e de dor. Como podemos conciliar este optimista movimento desproblematizador que emana do coração do Ser, retratado

---

[182] Pela sua preocupação de universalidade contra os subjectivismos e relativismos morais, a doutrina moral de Leonardo Coimbra, embora rejeite a teoria da heteronomia, também não aceita a teoria oposta de absoluta autonomia, pelo que se aproxima da tese moderada da autonomia teónoma defendida por alguns sectores do pensamento cristão, a qual não abdica do conceito clássico da «lei natural» apresentado pela moral teológica, segundo a qual nos abrimos à ordem moral objectiva pela nossa razão, «com cuja luz discernimos o bem e o mal.» (*Veritatis Splendor* n.º 42.) A lei moral chama-se «natural», «não por referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a dita, é própria da natureza humana.» (*Loc. cit.*). A lei natural é uma «participação da lei eterna na criatura racional.» (*Ibidem*, n.º 43) na medida em que, tal como vem enunciado no antigo Testamento, a razão é «iluminada pela Revelação divina e pela fé, em virtude da lei que Deus outorgou ao povo eleito, a começar pelos mandamentos do Sinai.» (*Ibidem*, p. 44.) Esta lei natural e antiga é completada e aperfeiçoada pela lei nova ou «lei interior; «lei de perfeição e de liberdade»; «lei do espírito», o que significa uma recriação histórica dos mesmo princípios morais divinos. Neste sentido, enquanto inscrita na natureza racional da pessoa, a lei natural impõe-se a todo o ser dotado de razão (universalidade), favorece a dignidade da pessoa humana e põe as bases dos seus direitos e deveres fundamentais e não se opõe à «singularidade dos seres humanos, nem se opõe à unidade e à irrepetibilidade de cada pessoa». A sua imutabilidade é hoje posta em dúvida, «dada a grande sensibilidade que o homem contemporâneo mostra pela historicidade e pela cultura» é, no entanto, justificada pela existência, no homem, de «elementos estruturais permanentes» que estão acima das variações históricas e culturais». (*Ibidem* n.º 45.)

[183] *LI*, p. 285 [74].

pela amplidão do azul imaculado do Céu, com as nuvens negras do tédio, vício, angústia e morte? A explicação científica dos fenómenos, a ordenação moral das sociedades e a harmonia do ritmo estético da natureza, não respondem a todas as questões de sentido e não resolvem todas as aporias dramáticas da existência. Diz o filósofo que a confiança e a esperança só poderá vir de uma ascensão de idealidade da própria Vida que culmine na vitória sobre o mal e sobre a morte para uma dimensão de perfeita unidade entre a acção da vontade moral boa e a vida de imortalidade.

Nos momentos solenes, e perante um fundo de indiferenciação que a vida sempre guarda, o apelo à Unidade tem origem na mais nobre e complexa diferenciação, que é identificada pelo autor com o nome de experiência filosófica ou experiência metafísico-religiosa[184]. De acordo com o autor, trata-se de uma *experiência-síntese*[185] com dinâmica criacionista, que compreende a unidade das «experiências secundárias progressivas»[186] e se traduz por uma vontade de harmonia e concórdia na acção e por uma perene conservação dos nobres valores, pelo facto de estar sempre aberta a novos horizontes de ser e de compreender, como impõe a liberdade cósmica. Tal como as outras experiências diferenciadoras, também esta se faz com a «interrogação intencional, simbólica; a conceptualização do pensamento procurando o ser»[187], mas, neste caso, uma experiência que se faz com as outras (experiências vulgar, científica, estética e ética) e que tem como principal objectivo dar-nos «a última face do ser»[188].

---

[184] Cf. *loc. cit.*

[185] *Ibidem*, p. 286 [75]. «Essa experiência síntese, porque a procuramos fazer conscientemente, é a experiência filosófica ou metafísica […]» (*Loc. cit.*). «[…] A filosofia é essencialmente a metafísica: esta é a sua alma. Se a ciência é o amor de verdade, a filosofia é o amor da verdade única, da verdade essencial; a ciência seria o discurso do Verbo, a filosofia quereria ser o pensamento do discurso, a unidade interior desse pensamento antes de distendido em palavras.» RHHS, (p. 50).

[186] Trata-se de uma experiência que é dinâmica e criacionista, aberta aos novos horizontes estabelecidos pelas relações entre as diversas experiências parcelares diferenciadoras da Unidade da Vida originária: «Dinâmica, criacionista, vital, é essa experiência, porque engloba experiências secundárias progressivas e porque ainda que estas fossem perfeitas, ela é uma vontade de harmonia na acção, de concórdia no trabalho, de mutuação perfeita, de perene conservação dos melhores valores.» (*LI*, p. 286 [75].)

[187] *Loc. cit.*.

[188] *Loc. cit.* É esta experiência-síntese, usando a terminologia de Leonardo Coimbra, que através da sua capacidade diferenciadora e unificadora de todas as experiências parcelares, está subjacente ao reconhecimento de cada uma das experiências humanas e níveis de consciências tematizados pelo autor ao longo da sua obra. A mesma experiência-síntese que nos permite a nós enquadrar a antropologia do filósofo português, explicitando as diferenças dos diversos níveis da experiência humana.

No âmbito desta reflexão filosófica sobre a objectividade do real, que se distingue das concepções do pensamento comum e da ciência empírica, e contra a posição idealista kantiana de que só é possível conhecer a realidade fenoménica, Leonardo Coimbra vai sustentar que as ideias da razão não se reduzem a simples produtos funcionais da actividade pensante com a simples função de condicionar ou regular a experiência[189]. Todos os conceitos têm conteúdo, tal como todas as formas têm uma matéria. Os conceitos são organizados, não à margem da experiência, mas sob a sua imposição, para depois serem adaptados às novas experiências e aí reside a dimensão transcendente da experiência filosófica. A objectividade do real é a *objectividade-relação* e configura-se na sua interacção de actividades em que está incluída a actividade de conhecer, que se concretiza através da dialéctica intuitivo-racional construtora de representações. Por isso, é definida por Leonardo como um produto de perfectibilidade social[190].

A experiência filosófica realiza a ligação entre as teorias da experiência científica e das outras experiências pelos seus laços naturais, numa coordenação mais perfeita, de forma que todas as realidades se interliguem e concordem numa realidade suprema[191]. Ao contrário do pretendido pelos formalismos de Wundt e Kant, esta realidade suprema não condiciona ou transcende aprioristicamente a experiência (como nos casos ilustrados do espaço e do tempo), mas resulta da organização harmónica dessa experiência[192]. Não há hipóteses conceptuais, por um lado, e experiências puras ou objectos, por outro, que se adaptem às primeiras: a validade dos conceitos depende da harmonia integral do sistema de pensamento em que vivem e que advém do acordo entre o que eles dizem e as percepções conceptualizadas da informação experimental. No processo de conhecimento, a transcendência deve ser concebida como o crescimento da obra de organização da ciência: a relação unitária entre determinados âmbitos do nosso conhecimento que melhor apreenda e harmonize as relações (conceito-síntese) é transcendente em relação a cada um deles, tomado isoladamente[193].

---

189 Cf. *ibidem*, p. 290 [81].

190 «A tendência ao imediato objectivismo inicial surge sempre que o pensamento se desatende e simplifica: tal é o poder das sensações absorventes, dos monoideísmos provocados ou espontâneos, hipnóticos ou patológicos». (*Ibidem*, p. 287 [76].)

191 Descreve Leonardo Coimbra que se trata de uma unificação que cria a realidade suprema que é síntese de todas as outras: «Unificação imanente ao todo, pois a realidade síntese deve sair daquelas realidades, que as experiências demonstram.» (*Ibidem*, p. 289 [80].)

192 Cf. *ibidem*, p. 290 [82].

193 Explica Leonardo a dupla vertente da transcendência: «Esta transcendência tem duas faces. Em relação a nós é essa transcendência o resultado do dinamismo do nosso pensamento, que não

Tal como a hipótese científica é feita de conceitos e relações lógicas, através da imposição da harmonia e excelência do pensamento, o transcendente filosófico é um processo de conhecimento que consiste num conceito-síntese que procura unir de uma forma harmónica e elegante os diversos âmbitos e experiências parcelares do nosso conhecimento. A transcendência é o resultado do dinamismo do nosso pensamento, que tem como consequência a adaptabilidade progressiva e a descoberta incessante de relações para a compreensão do real, num permanente excesso sobre os conceitos já criados[194]. Tal como esse Mistério Infinito de beleza e amor que envolve as mais frágeis criaturas da terra é a universal presença da unidade que «transcende os seres e os abraça, une e fraterniza»[195], também o pensamento filosófico, que encerra em todo o conceito-síntese uma apreensão ou hipótese que melhor una as relações, é essa presença transcendente que num abraço alargado de renovada e acrescida compreensão proporciona o aumento comunicativo de todos os seres[196].

Diz-nos Leonardo Coimbra que, à semelhança da experiência filosófica, a experiência religiosa também é uma experiência-síntese ou metafísica e que, no seu entender, resulta sobretudo da «relação entre o que a nossa vontade encontra como realidade científica e o que ela organiza como realidade moral»[197], procurando essencialmente as respostas libertadoras da consciência para os problemas dramáticos colocados pelas condicionantes da natureza, como são o caso da doença, do mal e da morte. Porque no entender do autor, se a ciência eleva a consciência sensível a consciência intelectual, diferenciando o homem dos outros seres vivos e dos outros animais, é a moral que o eleva ao ser divino[198], mas ao contrário de Kant, que reduz o alcance da ordem originante e absoluta ao âmbito da razão prática, Leonardo atribui uma dimensão metafísica à própria experiência moral, reintegrando-a na unidade integral do ser. E também a experiência científica e a experiência estética se inserem no dinamismo

---

se pode repousar no já pensado. // Com respeito à realidade é essa transcendência o resultado da adaptabilidade progressiva e descoberta incessante de relações, que o pensamento tem de ir fazendo sempre.» (*Ibidem*, p. 297 [93].)

194 Cf. *ibidem*, p. 297 [94].

195 *Ibidem*, p. 298 [95]. «Esse transcendente; é o Infinito em que mergulhamos, donde destaca a nossa rude presença a unir fios para todas as outras presenças para que se não disperse e apague. // É o infinito da beleza, que nos leva seduzidos; é o infinito do amor que nos comove de dadivoso entendimento. // É um excesso em que singramos, trocando encontros amistosos, acenando, das amuradas, lenços brancos que a brisa enfuna, velas palpitantes, gaivotas altívolas planando numa atmosfera de afectos e palavra, que é alma.» (*Loc. cit.*)

196 Cf. *loc. cit*.

197 *Ibidem,* p. 298 [96].

198 Cf. *ibidem*, p. 299 [97-98].

desta experiência-síntese, que revela a harmonia integral do Mistério do Ser:[199] «Os núcleos de ser, que a ciência aponta, a arte os toma fraternalmente, pondo em ritmo capaz a apropriação da nossa sensibilidade»[200].

Assim entende o filósofo que, por exemplo, para Poincaré, que não leva a experiência filosófica para além das ligações científicas, verifica-se que, simplesmente, a ciência «diz o que é» e a moral diz «o que deve ser» e, por isso, aparecem como estranhas e independentes. Ao contrário, no kantismo, a relação entre estes dois planos já é mais profunda, na medida em que «a ciência toma o fenómeno e a moral atinge o número em pleno coração da realidade»[201]. E nesse sentido, explica Leonardo, que na tradição da experiência religiosa cristã «o fenomenal real é apenas a matéria de prova do numenal ético»[202], sendo que essa mesma experiência é muito mais profunda do lado do ideal. Dessa maneira, exemplifica o autor, que para os discípulos de Cristo, o real científico pouco mais é que o real do conhecimento vulgar, mas, já aí, a moral é uma exigência de valor para a consciência, porque se a ciência eleva a consciência sensível a consciência intelectual, a arte dá unidade e clareza à vida sensível e as duas, ciência e arte, elevam a consciência ao cume da Vida, onde a moral reclama eternidade[203]. Esta exigência é resolvida pelo cristianismo que, ao contrário do mecanicismo moderno, vai dar soberania à consciência sobre a natureza. Mas porque é uma religião viva, trata-se de uma soberania que não significa anular a natureza, em nome de um qualquer nirvana de tipo budista, mas sim, nas palavras de Leonardo, penetrar a própria natureza, não apenas na vida, como propõe Bergson, mas integralidade da sua realidade corpórea[204]. Esta é a nova experiência-síntese proposta pela religião cristã, a qual diz respeito à noção de redenção integral defendida por Leonardo Coimbra, constituindo-se como realidade superior às anteriormente identificadas.

---

[199] «A harmonia da sensibilidade e do entendimento, que a Kant aparecia como o motivo do belo, é necessária à ciência e à arte para que se não percam em estilizações abstractas. // A sensibilidade estética conserva para a actividade científica a vida das sensações, que de outra forma seriam instantâneas e fugazes.» (*Ibidem*, p. 337 [165].)

[200] *Ibidem*, p. 337 [164].

[201] *Ibidem*, p. 299 [97].

[202] *Loc. cit.*

[203] Cf. *ibidem*, pp. 298-299 [98-99].

[204] Nesta obra de 1918, Leonardo Coimbra adopta a perspectiva de Bergson: «Ora o ponto por onde a consciência melhor se insinua na natureza é a vida; a intensificação ou afrouxamento da consciência é um fenómeno biológico de alcance.» (*Ibidem*, p. 300 [100].) Mais tarde, em 1934, Leonardo irá criticar Bergson por ter desvalorizado a matéria e se ter socorrido do conceito de Vida para falar da actividade redentora e da ascensão ao plano espiritual no pressuposto de que a matéria se degradaria no Nada.

A vontade moral desveladora do mundo espiritual por contraste com a natureza amoral, só pode ser eficiente se penetrar essa natureza, transfigurando as possibilidades naturais. Para Leonardo Coimbra, se não a cousificarmos, a natureza não se opõe ao espírito, mas é um dinamismo a que o pensamento se adapta, ao ponto de nunca se poder dizer que esta ou aquela coisa excede a natureza. Neste sentido, afirma Leonardo, o autêntico milagre cristão consiste na revelação da consciência, por via da vontade moral, na realidade ou natureza, onde essa consciência é precária e em desaparecimento. O filósofo português recorre a alguns casos concretos para ilustrar esta sua tese. Por exemplo, se o apelo a uma força desconhecida desvia a pedra que se precipitava sobre a cabeça de alguém, o milagre impõe-se como o predomínio da consciência sobre a natureza. Se esse desvio é provocado por um ciclone, podemos ainda apelar para o acaso. No entanto, defende o autor, mesmo nos percursos mais discretos da vida a consciência está presente, sendo a sua intensificação ou afrouxamento, considerado assim um fenómeno biológico[205]. É o caso do evolucionismo, onde Leonardo afirma que se as diferenciações naturais se dessem ao acaso, como defendia Darwin, seria impossível a continuidade da Vida. Também ao nível da explicação dos instintos, existe um resquício de consciência, a qual liga os reflexos e fixa as associações.

O problema, adverte Leonardo, é que a consciência só pode ser reconhecida por indução analógica a partir de um aspecto que é apenas ordenação de fenómenos físico-químicos. A consciência não pode ser apreendida em si, escapando-se à necessidade humana de apreensão de realidades sólidas e firmes. Explica o autor que a adaptação às comunicações sensuais «embotou a capacidade de comunicação directa das consciências»[206], mas essas virtualidades ainda existem como se prova experimentalmente com a transmissão próxima e telepática de pensamento. Da mesma maneira, a psicoterapia revela a relação íntima entre a consciência e a realidade de ordem física, como se prova experimentalmente através da detecção dos fenómenos psicossomáticos. Deste modo, o filósofo português reconhece que no organismo humano há «instrumentos que trabalham à luz da consciência, outros na penumbra da consciência e outros inconscientemente»[207], mas considera que mesmo naqueles músculos em que a vontade consciente não pode insinuar-se, os limites não são absolutamente rígidos e, também neste caso, quando os órgãos que aparecem

---

[205] Cf. *ibidem*, p. 300 [99]. Afirma Leonardo que «Na própria explicação dos instintos não se pode dispensar um, ainda que pálido, luar de consciência, que ligue os reflexos e fixe as associações […].» (*Ibidem*, p. 301 [100].)

[206] *Ibidem*, p. 301 [101].

[207] *Loc. cit.*

abandonados pelo poder da vontade, são de novo, por ela, dinamizados, em casos especiais, realizam-se os milagres[208]. Acrescenta Leonardo que reside aqui uma das convicções da ciência moderna quando defende que não existem doenças, mas sim doentes e, por isso, defende que esta realidade explica também o facto de as doenças aparecerem tradicionalmente aos religiosos como consequências de ordem moral, resultado da «consciência que se fragmenta e se desperdiça», ao mesmo tempo que as curas surgem como «um apelo ao invisível espiritual para que acorra com os seus poderes»[209].

Para exemplificar esta convicção, Leonardo invoca a experiência cristã, em que Jesus Cristo, que concentra em si a absoluta consciência e vontade invisível, passa curando os doentes, sendo, sobretudo a sua vitória sobre a morte, o maior contributo desta experiência religiosa para resolver o problema mais absurdo da natureza[210]. Se a mais insignificante actividade de consciência procura resistir ao absurdo da morte, mais profunda é a resistência realizada pela actividade consciente da pessoa moral e, por isso, perante a contradição trágica que representa a morte, a religião em geral, e o cristianismo em particular, «responde fazendo reaparecer a consciência oculta»[211]. Nestes termos, o filósofo, relembrando o mistério da morte e ressurreição de Cristo[212], afirma que a vida eterna é a meta deste contínuo esforço para a consciência, uma vida de fecunda e pura Paz religiosa, onde, à semelhança dos discípulos de Emaús, «levaremos a nosso lado a divina presença, fazendo-nos irmãos, caminheiros em êxtase, entoando cânticos de louvor e alegria»[213]. Essa Paz religiosa acontecerá na pátria celeste, nesse estado paradisíaco em que cada alma será um jardim de amor e contemplação, por oposição a esta pobre pátria onde impera o ódio.

Desta maneira, a experiência religiosa do cristianismo, ao relacionar consciência e natureza, moral e ciência, torna-se uma realidade maior, cuja unificação tem um alcance ontológico e não apenas moral. O autor português afirma que

---

208 Cf. *ibidem*, p. 301 [102].

209 *Ibidem*, p. 302 [102].

210 «Mas o maior e solene desmentido que a consciência pudesse dar à aparência natural seria a vitória sobre a Morte. // A Morte é, com efeito, a maior brutalidade da natureza; por ela a consciência aparece impedida a meio da sua organização ascendente. // Por mais insignificantes que fossem os valores espirituais dos primitivos ou dos selvagens, nunca eles admitiram de boamente a morte. // A mais insignificante actividade de consciência protesta contra o aniquilamento.» (*Loc. cit.*)

211 *Ibidem,* p. 302 [103].

212 «Cristo vence a morte: ressuscita Lázaro, e, morto, reaparece às mulheres que iam embalsamá-lo, aos discípulos a caminho de Emaús, quando ele vem dizer: Paz seja convosco; sou eu, não temais.» (*Loc. cit.*)

213 *Loc. cit.*

a realidade está ordenada hierarquicamente por corpos, espíritos e Caridade, excesso de Amor que tudo sustenta e para o qual tudo tende e, por isso, só esse Fim é capaz de responder ao nosso desejo de felicidade e dar solução ao problema da Dor. Só a metafísica cristã encerra um caminho «iluminado dos raios da eterna verdade, aquecido dum amor que não desampara, penetrado duma 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»[214]. O esforço moral da caridade e a esperança da fé[215] são a iniciativa humana para participar no dinamismo doador da graça divina que possibilita uma concentração cada vez maior da consciência e a sua predominância sobre os condicionalismos fisiológicos da doença e da morte, e condicionalismos éticos do mal, isto é, um dinamismo criador e divinizador que faz da celebração religiosa uma experiência de transfiguração do ser humano pela graça divina, cuja expressão mais sublime é a capacidade de vencer a morte, a mais trágica limitação natural.

Esta é, para Leonardo, a essencial e autêntica realidade, construída através daquilo a que chama uma *metafísica moral*[216], que sem estar desligada da verdade total, a qual não tolera a separação entre a inteligência e a vontade e a sensibilidade, estabelece «a vida integral do homem todo, a inteligência, vontade e corpo orientados no sentido definitivo e último»[217] e determina que a compreensão da explicação científica e a explicação do sentido da sua actividade não se fazem por empirismos, mas exigem a postulação de uma estrutura *ideorrealista* do Universo, em que matéria e espírito se unificam na vida-verdade, vida-beleza e vida-amor, que não ficam entregues ao acaso de uma produtividade idealista ou de uma coreografia dos átomos[218], mas que se tecem numa

---

214 *RHHS*, p. 73.

215 No plano existencial, Leonardo Coimbra concebe a disposição da boa vontade como uma espécie de caridade participativa do Acto de Amor do próprio Deus. Excluindo o irracional físico e social do mal, o Universo encerra uma ordem vital benigna e harmoniosa. De forma análoga ao pensador português também Bernard Lonergan defende que a vontade pode contribuir para a solução do problema do irracional social, desde que adopte uma atitude dialéctica análoga à do movimento dialéctico criacionista do entendimento, a qual consiste em compreender que o irracional social não é inteligível nem pode ser tratado como tal, pelo que a atitude dialéctica significa que perante o mal a vontade contribua com o bem. O desenvolvimento da consciência intelectual e da consciência moral leva a que a vontade seja convocada para o amor de Deus, atingindo, com isso, a paz e a felicidade. Cf. Bernard Lonergan, *Insight*, p. 743.

216 *LI*, p. 303 [104].

217 *RHHS*, p. 75.

218 Cf. *ibidem*, pp. 76-77. «Para explicar a ciência é preciso admitir e postular uma estrutura ideorrealista do Universo, um mínimo de platonismo rectificado, que reintroduz o Deus das verdades eternas, dos princípios do ser, um Deus absoluto a que nem a matéria se furte naquela irremediável rebeldia que era ainda a insuficiência do platonismo, carecendo rectificação.» (*Ibidem*, p. 76.)

actividade cósmica de colaboração do homem com Deus, que através do Seu Verbo penetra e eleva a própria matéria ao seu destino glorioso[219].

A realidade moral, embora seja histórica, não se fundamenta, pois, no simples contexto sociocultural, à maneira de um qualquer relativismo ético, mas radica nesta metafísica moral, que o autor indica ao estabelecer, a partir de uma experiência filosófico-religiosa, uma relação de unidade entre a ciência e a moral. Reafirma assim que se é hábito dizer-se que à ciência pertencem os juízos de existência e à moral os juízos de valor, importa no, entanto, não esquecer que aquilo que dirige a pesquisa das existências «é a atenção que dos primitivos interesses da acção contingente e oportunista sobe aos universais interesses duma acção coordenada e moral»[220].

Da mesma maneira, o valor dos nossos juízos normativos refere-se à «existência duma vontade consciente conservativa»[221]. A ciência é desde o princípio uma obra moral, na medida em que apresenta uma sociabilidade de seres e na medida em que é «um esforço para erguer sobre o fluxo sensual uma realidade de relações e leis», isto é, «um esforço da consciência em luta pela imortalidade (…) procurando para além das relações fortuitas as verídicas relações universais»[222]. Por seu turno, o esforço para a consciência, realizado pela moral, é ainda mais firme, na medida em que só lhe interessam o conteúdo e vida das consciências e Leonardo considera que é precisamente o momento em que o «esforço científico se aprofunda e penetra a intimidade de todo o real»[223].

A realidade que mais vale é a realidade que mais é: «o ponto de união da existência com o valor é a consciência, que se valoriza universalizando a existência»[224]. A consciência é, neste sentido, «um átomo de ser, de afinidades ilimitadas»[225] e, por essa razão, o seu conhecimento não pode ser dado apenas pela ciência que conhece apenas as actividades que se limitam a reagir identicamente (relações

---

[219] «E também dissemos como o homem, movido de caridade cristã, quer dirigir essa natureza no *sentido* do bem, servindo a matéria aos superiores interesses do seu amor de amizade, de seu amor espiritual. É uma nova forma de apostolado, o serviço da natureza às necessidades do homem, que é o homem universal, o homem católico.» (*Ibidem*, p. 82.)

[220] *LI* p. 303 [105].

[221] *Loc. cit.*

[222] *Ibidem,* p. 304 [105].

[223] *Ibidem*, p. 304 [106].

[224] *Ibidem*, p. 304 [106]. Procurando traduzir a linguagem platónica do Fédon acerca da imortalidade para a linguagem moderna descreve Leonardo que tudo se deve à actividade consciente: «A nossa *Teoria da Experiência*, anteriormente exposta, mostra, que a única realidade conservativa é a consciência, só ela garante o cosmismo ou harmonia física, só nela se finaliza o sistema de relações, que é o ser.» (*Ibidem*, p. 349 [183].)

[225] *Ibidem*, p. 304 [106].

mais superficiais dos seres) e têm um universalismo em extensão, mas também pela moral que conhece as actividades criacionistas e originais da vontade que vão para além de um universalismo em extensão e em compreensão: «A moral e a ciência completam-se e convivem: a vontade, sem luz, perde-se; a luz, sem atenção que a guie e conserve, apaga-se»[226]. Uma acção moral que será consequente na colaboração do homem com Deus para a vitória sobre a morte[227] e para o resgate integral da Criação de acordo com a exigência e promessa da vida imortal[228].

A experiência-síntese metafísica, que é progressiva e modificável, estabelecendo incessantemente e de forma descontínua novos pontos de contacto entre as experiências particulares da ciência, da arte e da moral, da física, da biologia e da psicologia[229], concebe a realidade como um excesso de actividade criadora sobre o já criado, um excesso de possíveis relações sobre as relações já consumadas (interacção social pluralista)[230], uma realidade que é sociabilidade de consciências e que tem no Mistério de Deus transcendente a plena consciência que tudo harmoniza[231]. A síntese última metafísica permite-nos o reconhecimento da realidade como a acção criadora da consciência numa ordem social em cósmica e universal relação[232] que tem na Memória divina o mais alto grau da consciência pessoal e social[233].

---

[226] *Ibidem*, p. 305 [107].

[227] «A vitória sobre a Morte será a valorização plenamente garantida, *o esforço para a consciência* justificado e assegurado.» (*Ibidem*, p. 302 [103].)

[228] Cf. *ibidem*, p. 317 [128].

[229] A síntese que resulta da conexão entre as várias experiências não é de ordem necessitarista, mas de ordem hipotética, nada podendo ser afirmado de forma definitiva, no mistério imenso do real, para além da incessante conexão dos fenómenos: «Além disso essa experiência-síntese, sendo de ordem experimental, é progressiva e modificável – o problema do Infinito pondo-se sempre em termos originais. // Progressiva, pois cada experiência particular o é e tudo prova que sempre o há-de ser. // Cada experiência modifica a sua conexão interior, como novos pontos de contacto se fazem de ciência para ciência e até da ciência, arte e moral entre si.» (*Ibidem*, p. 320 [135].)

[230] Cf. *ibidem*, p. 322 [137].

[231] Consciência divina que tudo sustenta e coordena na sua insondável unidade amorosa: «Não inferiorizemos o Mistério à consciência, mas penetremo-lo de mais consciência, de universal vontade de harmonia, de expressiva e total fraternidade.» (*Ibidem*, p. 374 [223].)

[232] «Só a síntese última e metafísica nos pode levar a admitir que esse dinamismo, para que o Universo assente em bases estáveis e conservativas, deve ir desde a simples afirmação de ser, que é a resposta da mecânica newtoniana, à acção criadora da consciência em que, repetindo a reciprocidade newtoniana, sobre ela se aumenta a vida social, de expressão, desejo, acordo de liberdades, sonho enevoando a acção local em cósmico e universal amplexo.» (*Ibidem*, p. 376 [226].)

[233] Recorrendo ao sentimento elementar da harmonia cósmica, descreve Leonardo: «Sim; Deus é a consciência social, contando que a sociedade não tenha os limites contingentes da França, da Europa, ou da Terra, mas seja a grande sociedade universal. Deus é essa consciência, é a memória total e sem perdas. // E não é isso que todos sentem, quando sabem olhar os espectáculos da montanha, do mar ou do Céu?» (*Ibidem*, p. 396 [260].)

Conclusão

Como será a Vida da consciência no volume espiritual, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor? Mistério, mistério a que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta.[1]

O progresso dialéctico da memória consciente criacionista tem na *Razão mistérica* a fundamentação filosófico-religiosa da dimensão simbólica e espiritual da realidade

A experiência metafísico-religiosa da dialéctica criacionista leonardina vai afirmar a imortalidade integral da pessoa e a redenção universal da Criação na Glória eterna do Paraíso Celestial em exultante comunhão fraterna. Através da Razão mistérica e da visão ginástica, Leonardo Coimbra apresenta a dimensão espiritual da realidade e descreve o Fim como o regresso escatológico das consciências à plenitude fraternal do Amor de Deus.

Mas como legitimar racionalmente uma interpretação escatológica do real, que excede o domínio da verificação científica e da argumentação lógico-conceptual da filosofia tradicional de origem grega? Como admitir uma filosofia que parece ter fundamento numa concepção mítica do real, transfigurando a Ideia de Platão do Bem absoluto, num Deus que é uma pessoa viva e que se mistura no mundo dos homens?[2] Uma teoria que transforma o Ser uno e a Verdade das verdades num Deus abscôndito que se presentifica de forma humana na história do Universo (Encarnação), redimindo os homens e a matéria do aniquilamento pelo mistério escatológico da integral espiritualização? Como conceber um Ideal, que em vez do abstracto númeno incognoscível e inexperienciável de Kant, se apresenta como a Vida concreta do Logos da Verdade e da Caridade criadora, que pela Graça da Encarnação faz germinar no seio da terra o mérito da eternidade, transfigurando as almas e os mundos até à harmonia das novas terras e novos céus?[3]

---

1 *RE*, p. 285 [376].
2 Cf. *RHHS*, p. 24.
3 Cf. *ibidem*, p. 25.

O nosso estudo procurou acompanhar o trabalho do pensamento leonardino na resposta a estas interrogações, verificando que o constante recurso à relação entre as noções filosóficas e as noções religiosas e teológicas entronca na questão metafísica universal colocada pelas religiões ancestrais, como o Hinduísmo, acerca da relação entre a vida social humana e a vida social cósmica, a morte e a imortalidade, a unidade divina e a diversidade mundana[4].

Como conhecer a ordem do real que tem como Fim a Vida total e não o nada, devendo-se à proximidade de um Infinito que a envolve e de um Amor que a contacta e a solicita para o Além-Morte, que não significa a extinção na fusão nirvânica, mas significa a harmonia social da Vida em integral plenitude na unidade gloriosa da natureza e da Graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível?[5] Que teoria do conhecimento pode apresentar uma experiência configuradora do real que estabeleça a unidade da transitividade histórica do mundo finito material com a identidade eterna da vida infinita do ser espiritual, sem redundar no monismo da indiferenciação mítica religiosa do panteísmo pagão e do nirvana das religiões orientais, ou nos monismos da Unidade neoplatónica e do *Absolutus* do idealismo radical moderno?

Para Leonardo Coimbra, só uma teoria integral do Ser, fundada num método criacionista presidido por um Pensamento que una a razão e a experiência, pode conceber a harmonia da pluralidade do real na ordem suprema da Verdade e do Amor. Olhando para a dinâmica das civilizações como um progresso histórico do pensamento na procura da conciliação entre a transitividade e a perenidade essencial do homem e do cosmos, o pensador português reconhece na época em que vive a maturidade racional para compreender o sentido último da Vida e da morte como dinâmica e progressiva relação social, considerando que isso muito se ficou a dever ao desenvolvimento do saber científico e à valorização da experiência. Para a razão mistérica criacionista toda a realidade plural ascende, não para a unidade abstracta de uma Ideia absoluta, mas para a harmonia concreta e relacional da Vida em Deus, que é a própria *Unidade da Experiência*[6].

Neste sentido, a primeira parte deste trabalho teve como objectivo partilhar a filosofia da cultura realizada pelo autor na identificação do progresso da Razão, permitindo-nos a descoberta da Razão mistérica, para caracterizar a actividade do sujeito cognoscente e agente, que pela desmitificação do mundo, pelo uso dos princípios lógicos e das categorias da investigação científica, é capaz de

---

4 Cf. *PC*, p. 280 [193].

5 Cf. *ibidem*, p. 34.

6 Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 196-197.

conceber uma ordem do cosmos que concilia a noção de autonomia do mundo natural e das suas leis com a noção de dependência de todos os seres do Ser infinito, o qual se revela como Mistério, sendo os seus atributos descritos de forma analógica. A noção de relação analógica é central na metafísica leonardina, estando sempre presente, mesmo nas considerações acerca da experiência de Deus e do seu conhecimento sobrenatural ou intuição intelectual que se dá na *visão ginástica* do lirismo metafísico como nível mais elevado da síntese da experiência.

Não é possível à inteligência humana a união directa com Deus sem qualquer mediação ou representação. Esta fidelidade à noção de essencialidade simbólica e analógica do real da tradição escolástica, quer de São Tomás, quer de São Boaventura, irá garantir a distinção entre a noção de intuição intelectual presente nos seus conceitos de visão mistérica e experiência mística e a noção de *noesis* platónica presente nos conceitos de visão directa da preexistência das almas[7] e de intuição intelectual de Espinosa ou de Bergson. A realidade é uma *Experiência* em eterno e criador dinamismo e amplificante enriquecimento pelo que de novidade o pensamento pensante acrescenta ao pensamento pensado. Na razão experimental da metafísica criacionista não é concebível o apriorismo do conhecimento estático e dos saberes absolutos. O conceito de *Experiência* encerra uma importância estruturadora de toda esta filosofia, porque traduz esse carácter dinâmico do real, em que o conhecimento não surge como algo apenas lógico-conceptual e como algo definitivo: para a Razão experimental as próprias leis científicas são relativas, como não poderia deixar de ser, na consideração de um mundo em devir.

Leonardo Coimbra recusa a concepção clássica de um saber científico com carácter intemporal, que esteve na origem da geometria axiomática, considerada a realização intelectual singular mais significativa da época grega e que se prolongaria até à era de Newton, na crença de que se descobrira uma ciência de verdades necessárias. O contínuo abandono de umas leis científicas em detrimento de outras leis científicas prova precisamente o contrário. Se o fluxo de Heraclito, sem quaisquer invariantes, impedia a ciência; a imobilidade tautológica de Parménides viria a reduzir a ciência à *cousificação* do real. A ciência não é o conhecimento verdadeiro e certo da necessidade causal, como defendia Aristóteles, mas é o conhecimento provável, a melhor hipótese ou melhor teoria disponível em cada momento, porque a realidade é dinâmica, provável e imponderável. Se a ciência concebe os conceitos como uma realidade estática está a

---

7 Cf. *LI*, p. 258 [29].

cair no vício *cousista* da razão imóvel que tende a substancializar a realidade, impedindo a dinâmica relacional de progressos ulteriores[8].

Só o método hipotético-construtivo da Razão experimental, criacionista e progressiva[9], pode fornecer as novas verdades e certezas que não são meramente formais e inadaptadas ao real, levando ao acordo social, não por pressão autoritária, mas por livre consentimento, fundamentado no juízo[10]. Ao ideal grego científico da verdade, da pura certeza formal, da necessidade e da causalidade, a ciência moderna contrapõe com a certeza social e acção eficaz. Certeza que não é puro subjectivismo, mas que encerra a verdade da verificabilidade da experiência acumulada no confronto com a experiência dos outros grupos de investigação. A verdade resulta da adaptação social do pensamento e é a expressão máxima da liberdade e não da causalidade necessitarista acabada e previsível[11]. Se as leis estáveis e necessárias da mecânica demonstrativa newtoniana ainda permitiram a Kant a estrutura apriórica do entendimento humano, a teoria da relatividade de Einstein, de orientação relativista e teórico-quântica, viria a acabar com o último baluarte da ciência clássica que reduzia a verdade à procura de adequação perfeita da teoria ao mundo[12]. O pensamento científico não é repetição, mas convivência e comunicabilidade experimental, num contínuo trabalho de cooperação social[13].

Leonardo Coimbra, afirmando que a vida terrena da humanidade não é mais que a procura do eterno, expressa nas várias tentativas da cultura em determinar a relação entre a realidade permanente da imortalidade e a realidade evanescente que tende para a morte, apresenta a *Experiência*, no sentido metafísico, como a história cósmica deste esforço ético e religioso de luta pela imortalidade no horizonte ideal da visão em Deus, que é o nível mais excelso da realidade[14]. Uma realidade sublime que não é uma imposição da crença ou da fé, mas que é uma construção da própria actividade pensante na sua relação solidária com o Ser. Neste sentido, a *Razão experimental* surge como a melhor forma encontrada para apreender o verdadeiro dinamismo do real, que resulta da relação entre a eterna acção criadora do Pensamento absoluto de Deus e a

---

8 Cf. *ibidem*, p. 257 [27].

9 Cf. *RE*, p. 281 [371].

10 Cf. *ibidem*, p. 222 [291].

11 Cf. *LI*, p. 264 [40].

12 Acerca desta distinção entre o saber de carácter intemporal da ciência clássica e o carácter provável e relativo da ciência moderna, consulte-se: Samuel Dimas, *Deus, o Homem e a Simbólica do Real*, pp. 61-96.

13 Cf. *LI*, p. 260 [33].

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

acção criadora da actividade pensante dos homens, não se consumando de uma vez por todas num qualquer determinismo imobilista.

Na relação do pensamento com o meio cósmico, com o saber do meio social e com o saber inventivo do pensamento singular, vai-se constituindo a Razão como sistema de relações de pensares[15], em evolutivo e histórico acordo social[16]. E nessa Razão, após a interpretação mítico-religiosa das culturas ancestrais, surge a exigência lógica da reflexão filosófica. Mas a filosofia foi presidida durante muitos séculos por uma Razão abstracta que, ora cindiu o real em dimensões opostas e antagónicas, ora o uniu em indiferenciado esquecimento. Ao contrário, a filosofia é definida por Leonardo Coimbra como actividade de conhecimento e órgão da liberdade, como teoria e prática da Experiência[17], a qual não é mais que a vida do pensamento na procura do seu harmonioso crescimento[18] pelo recurso à relação dialéctica entre a Memória conservativa do Universo social e a memória inventiva pessoal[19], capaz da contemplação do *novo* e do mergulho na intimidade integral do Ser[20]. A realidade não é de todo dada, mas é construída, de forma dinâmica e progressiva, pela *Experiência* da solidariedade entre o pensamento e o Ser[21].

A Experiência, no seu dinamismo essencial de diferenciação, é conhecimento e acção, cujo acordo não pode ser dado pela *Razão mística*, que contrapõe os valores e verdades da religião às leis e certezas da ciência, nem pela *Razão formal abstracta*, que contrapõe a identidade da razão à diversidade das experiências, mas sim pela *Razão experimental*[22], que na dinâmica criacionista da sua acção dialógica, une o idêntico e o diverso, o que subsiste e o que transita[23], e pelo juízo revela a mais nobre dimensão do real que é a dimensão espiritual[24] e com ela o *Incondicional originário*[25] e o pluralismo de relações espirituais das consciências (*volume espiritual*). Esta é a ascensão que a positividade filosófica pode oferecer acerca da unidade físico-espiritual: da matéria, passando pela vida e chegando à memória que apresenta a realidade espiritual como realidade

---

15 Cf. *RE*, pp. 20-21 [19].
16 Cf. *ibidem*, p. 20 [18-19].
17 Cf. *ibidem*, p. 58, [69]; p. 65 [78].
18 Cf. *LI*, p. 256 [25].
19 Cf. *M*, p. 118 [103].
20 Cf. *C*, p. 289 [210].
21 Cf. «O problema da Indução», in *OC*, vol. IV, p. 138.
22 Cf. *RE*, p. 61 [73].
23 Cf. *PFAQ*, p. 422 [213-214].
24 Cf. *RE*, p. 225 [296].
25 Cf. *ibidem*, p. 240 [315].

eterna liberta do fluxo da transitividade (experiência metafísica)[26]. No entanto, a teoria integral do Ser não se resume à dialéctica intuitivo-racional do conhecimento lógico-discursivo e judicativo, mas resulta da abertura dessa racionalidade ao irracional de si mesma, no salto para o abismo incomensurável da realidade espiritual divina que apenas pode ser dita pela visão mistérica da *Revelação* e do *lirismo metafísico*[27].

Um dizer que é expressão da experiência contemplativa de Deus no salto do *volume espiritual* para o *hipervolume espiritual*, e que, na perspectiva de Leonardo, não deixa de ser analógico, isto é, não deixa de ser um discurso positivo acerca do que Deus é, por contraposição com a posição apofática mística, embora sem alcançar absolutamente aquilo que Ele é. Por isso, Deus é, simultaneamente cognoscível e inefável, tornando-se necessário o recurso à razão poética. O lirismo metafísico leonardino caracteriza o modo divino da perfeição, de forma analógica a partir das perfeições criadas, com os predicados de unidade, verdade, bondade, beleza, sabedoria, amor, liberdade, Consciência e Memória perfeita[28].

Não se trata do absoluto silêncio ou da pura expressão poética da pura intuição de Deus, defendida por algumas escolas místicas, mas sim de uma reflexão metafísico-religiosa, que o autor chama de experiência-síntese e que, por exemplo, através de obras como *A Alegria, a Dor e a Graça*, *Jesus*, *São Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida* e *A Rússia de Hoje e Homem de Sempre*, apresenta um discurso soteriológico e escatológico e uma teoria da Criação para explicar em que sentido Deus é o acordo do real e do ideal e para dizer em que sentido se estabelecem as relações das tendências divergentes da matéria, vida e memória da consciência pessoal humana com a Consciência pessoal divina que lhe dá ordem e harmonia (redenção integral)[29].

Mas também não se trata de um conhecimento através das ideias claras e distintas de Descartes, porque Deus dá-se à inteligência como Mistério. Neste plano do hipervolume espiritual da reflexão acerca da relação de Deus com as almas e do incêndio, no fim dos tempos, da matéria na luz espiritual do amor omnipresente de Deus da eterna glória, a razão que preside à actividade pensante já não é a da dialéctica Razão Experimental da positividade filosófica, mas é a Razão mistérica da experiência metafísico-religiosa ou teológica, a qual,

---

[26] Cf. *ibidem*, p. 290 [382].
[27] Cf. *ibidem*, p. 291 [383].
[28] Cf. *ibidem*, p. 292 [385].
[29] Cf. *ibidem*, pp. 290-291 [383].

acrescenta ao discurso lógico da crítica dialéctica, o discurso analógico-poético da linguagem bíblica da Revelação e das analogias metafóricas, como as usadas na descrição do resgate do fim dos tempos para a harmonia de Deus da eterna glória e do fim dos ciclos materiais da queda e da Dor[30]. Esta preocupação de afirmar o carácter racional do real tem como consequência a pressuposição de que a própria Revelação é uma mediação hermenêutica da experiência do divino, encerrando perspectivas teológicas distintas. A Revelação insere-se na dinâmica criadora da Razão mistérica, que o criacionismo incorpora no seu lirismo metafísico, ou seja, a Revelação não é um ditado de Deus, mas é o resultado da experiência de um diálogo interior nessa visão contemplativa do Infinito.

O conhecimento que resulta da relação entre o pensar e o Ser é dinâmico e progressivo, como progressiva é a realidade construída nessa relação. Mas se a *Razão experimental* permite reconhecer o carácter social do progresso do pensamento e, na sua dialéctica judicativa, descreve as diferentes regiões do Ser, desde a inerte à espiritual, só a visão ginástica do lirismo metafísico reconhecerá a Fonte suprema da ordem espiritual e da harmonia do Universo. A *Razão experimental* culminará na *visão ginástica*, que nós identificamos como um *ver* de *Razão mistérica*, num movimento assimptótico e inadequado do pensar com a verdade do Mistério do Ser que consiste numa experiência ontológica de analógica conaturalidade, o qual não se situa apenas ao nível abstracto da inteligibilidade, mas também ao nível da memória, da beleza, da verdade e do amor. No culminar da ascensão dialéctica e da experiência-síntese, a inteligência reconhece o fundamento em que sempre esteve radicada e o alcance do seu acto primeiro de conaturalidade com o Mistério do Ser[31] como condição de possibilidade de todas as experiências. Nesse momento, a Razão experimental transfigura-se na Razão mistérica, acrescentando ao discurso dialéctico intuitivo-racional do processo judicativo, o discurso analógico mistérico-poético do modo contemplativo.

---

[30] Leonardo Coimbra recorre à linguagem poética bíblica para descrever o resgate da humanidade à eterna glória: «Conscientes as almas do ciclo de sofrimento que as aumentou quererão regressar a Deus por nova via dolorosa? // 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. // Mas quando tudo tiver ardido no grande incêndio dos mundos, e o clarão desse Mar tiver traçado o último caminho do horizonte comum dos dois mundos e estes se forem esmorecendo em seus fantásticos corpos de luz, tudo será glória e cântico, amor, compreensão, harmonia e tal será a sedução divina que é incompreensível a sugestão de novos ciclos materiais.» (*Ibidem*, p. 295 [388].)

[31] Cf. *RHHS*, p. 52.

No saldo abismal do Infinito espiritual, a Razão experimental é já Razão mistérica, porque reconduz todas as experiências parcelares à síntese da Experiência ontológica do Mistério, Fonte da Vida e das suas plurais experiências diferenciadoras. Uma razão que concebe uma ontologia personalista e eleva todo o dinamismo dos seres para um âmbito social que não admite o apagamento da memória pessoal e a descontinuidade entre a vida terrena e o além-morte. Uma Razão mistérica que, para além das representações analógicas e alusões metafóricas, inclui na sua actividade a oração, o cântico e o «Silêncio, onde mora o Espírito»[32]. Em suma, a Razão mistérica é a Razão fundada na Experiência integral do Ser, vivificada pelo dinamismo progressivo da Razão experimental dialéctica, depurada dos antropomorfismos e ontologismos da Razão mítica e depurada dos formalismos monistas da Razão abstracta.

A solução de conciliar a imobilidade do Ser de Parménides e o fluxo incessante da Natureza de Heraclito não passará pela posição materialista de reduzir a verdade à objectividade dos fenómenos e o Universo à sua manifestação existencial contingente, nem pela posição idealista radical de reduzir a verdade à subjectividade da consciência e a realidade plural à indiferenciada unidade do Absoluto infinito. A solução passará pela afirmação da existência de um Deus eterno e criador que, na unidade plural do seu Mistério pessoal de Amor, faz o acordo do real e do ideal, através da eterna acção criadora na graça da sua presença e através da redenção cósmica que se consumará na fraternidade universal da Glória celestial pela espiritualização de toda a realidade corpórea[33].

O criacionismo leonardino rejeita a contraposição platónica entre a verdadeira realidade da perenidade inteligível do Ser e a aparência da transitividade sensível dos seres e recusa a contraposição kantiana entre *númeno*, só acessível ao pensamento especulativo da razão, e *fenómeno*, objecto do conhecimento experimental científico. Ao contrário de Kant para quem a realidade numenal do *Ser em si* é inexperienciável e incognoscível, Leonardo Coimbra fundamenta a sua gnosiologia no *sentido metafísico da Experiência,* que consiste no esforço ético e religioso da livre vontade amorosa em atingir a eternidade da Vida, em Deus[34]. A experiência metafísico-religiosa é a nobre realidade da acção criadora da consciência em social e cósmica relação[35],

---

[32] *RE*, p. 297 [390].
[33] Cf. *ibidem*, p. 290 [382-383].
[34] Cf. «A Luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.
[35] Cf. *LI*, p. 376 [226].

que tem na Memória divina o mais alto grau da consciência pessoal e o fundamento da acção moral humana[36].

*
* *

A metafísica da Experiência apresenta a moral transcendente do teísmo como sentido último da Direcção que envolve a livre acção criadora e evolutiva do Universo e encerra três grandes áreas de reflexão: uma crítica ou uma teoria do conhecimento, que aplica o método dialéctico criacionista à concepção da inteligibilidade do real como forma inadequada da relação entre o pensar e o ser em permanente excesso; uma ontologia, que descreve analogicamente a relação entre os seres criados e a realidade primeira do Ser Criador, na realidade social do Universo; uma teologia filosófica, perscrutando a relação simbólica entre esse Criador, concebido como Deus pessoal de infinito Amor, e os seres dos mundos criados, a quem socorre da morte e da degradação no nada pela acção da sua Graça redentora para a eternidade do Paraíso Celestial.

A teoria do conhecimento criacionista encerra uma crítica que pressupõe a Experiência, no sentido ontológico, como uma longa e cúmplice relação de convívio meditativo com o Ser[37], na unidade indivisível de intuição e razão, experiência e intelecção, emoção e vontade[38]. O ideorrealismo criacionista recusa o idealismo absoluto da identidade entre a inteligência e o inteligido, no reconhecimento de que o Ser é mais vasto do que a realidade conhecida e pensada. A realidade não pode ser *cousada* ou reduzida a uma das suas dimensões, a partir do *já pensado* de uma qualquer experiência parcelar. A filosofia é uma actividade contemplativa e criadora do real, num movimento dialéctico e progressivo que ascende para mais complexas determinações[39] a partir das noções recebidas de outros saberes e outras ciências[40]: desde a mais simples realidade físico-química, passando pela realidade biopsicológica, e ascendendo depois à realidade das experiências científica, estética e ética, e à realidade da experiência-síntese metafísico-religiosa que, pelo recurso às noções superiores de liberdade moral e infinito excesso, apresenta o Mistério de Deus criador

---

36 Cf. *ibidem*, p. 396 [260].
37 Cf. *ADG*, p. 160 [195].
38 Cf. *C*, p. 212 [169].
39 Cf. *C*, p. 49 [32].
40 Cf. *ibidem*, p. 45 [28-29].

e redentor como expressão última do Ser e agente coordenador de todas as relações[41].

Descrevendo os diferentes níveis de experiência consciente que diferenciam a Vida da Experiência integral do Ser, Leonardo Coimbra faz entroncar a experiência humana na experiência biopsicológica, comum a todos os animais, salientando que se distingue desta pela capacidade de elaboração conceptual[42]. Pelo facto de ser humana, a experiência sensível mais elementar já não é considerada pelo autor uma mera recepção passiva de realidades feitas sem a intervenção do pensamento[43]. O fluxo psíquico da imaginação sensível caótica e contraditória precisa de uma elaboração analítica e de uma conceptualização teorética[44].

No sentido gnosiológico, a experiência não é a recepção passiva e imediata das sensações e das propriedades de *cousas* feitas, por parte da consciência cognoscente sensitiva ou intelectiva, mas é a ordenação racional da intuição sensível em *noções* cada vez mais ricas e amplas, impulsionada pelo questionamento e pela procura activa de respostas compreensíveis. Na experiência confluem de forma correlativa o momento indutivo e o momento dedutivo. Os objectos não são *cousas* ou realidades exteriores dadas passivamente, como se fossem factos puros[45], mas são noções que resultam da actividade de síntese do sujeito cognoscente[46]. A experiência é uma síntese intuitivo-racional que implica características formais e materiais e implica a conexão das experiências parcelares, cuja amplitude e qualidade, progressiva e variável, resulta do nível de desenvolvimento cultural de determinada sociedade e do nível de desenvolvimento emocional e intelectual de cada membro dessa sociedade[47]. A experiência é a vida do pensamento em progressivo crescimento, impulsionada pela atitude interrogativa e pela acção judicativa[48].

Continuando a descrever os principais níveis da experiência consciente, cabe referir a experiência científica, que encerra o mesmo dinamismo das faculdades humanas presente na vida biológica, psíquica e intelectual da experiência humana vulgar, mas dando-lhe um grau maior de análise, sistematização e rigor

---

41 Cf. «O mistério», in OC, vol. I, tomo I, p. 181.
42 Cf. *LI*, p. 249 [14].
43 C, p. 65 [47].
44 Cf. *Ibidem*, p. 250 [16].
45 Cf. C, p. 150 [117].
46 Cf. *ibidem*, p. 205 [163].
47 Cf. *ibidem*, p. 65 [46-47].
48 Cf. *LI*, p. 256 [25].

conceptual de preocupação unitária e universalista[49]. A preocupação científica não é simplesmente o concreto e particular para dominar com utilidade e pragmatismo as situações momentâneas do dia-a-dia, mas é a de encontrar uma explicação rigorosa, exaustiva e causal para os factos, expressando-se com precisão e validade de acordo universal. Tal como vimos antes, trata-se de um pensamento que está em permanente convívio experimental, crescendo e harmonizando-se continuamente sem o vício dos apriorismos e sem a ilusão das intuições puras: é um processo hipotético-construtivo[50].

De forma semelhante, a arte também é um modo da experiência, tendo como função reflectir a vida de forma harmoniosa e bela em ascensão de irmandade de todos os seres para Deus[51]. Uma experiência que tem a capacidade de realizar a harmoniosa unidade simbólica do corpo e da alma, da sensibilidade e da inteligência em nobre e unitária luta pela imortalidade[52]. Pela arte a realidade corpórea também luta pela eternidade, manifestando a direcção essencial do dinamismo inerente a toda a realidade para a redenção da Beleza pura e infinita do Criador. Na beleza e harmonia do Universo ressoa a Beleza infinita da eternidade de Deus, libertando o olhar do sentido utilitário e pragmático para o sonho do ideal originário e criador[53]. A arte revela a dimensão simbólica da realidade corpórea, cuja pluralidade diferenciadora não é marca de finitude, mas comunicação *ad extra* do Mistério de Deus.

No seu sentido metafísico, a estética da pluralidade da criação finita não é expressão de imperfeição ou debilidade ôntica, mas é Presença exuberante da mais perfeita e originária Unidade, que é a relação social do ser de Deus no Mistério da Trindade e a relação de Deus com as consciências e os mundos na actividade da eterna criação. As criaturas não são pálidos sinais de uma realidade longínqua e inacessível, mas são o testemunho vivo e simbólico de uma Presença misteriosa, comunicando a verdade, beleza e bondade do seu Criador, numa radical relação de semelhança ou analogia. A essência e existência do mundo sensível é símbolo da vida espiritual da plenitude divina, pelo que a experiência cristã do Mistério, pelas criaturas, não se realiza de forma negativa, como trágica ausência, mas de forma positiva, como distinta e incomensurável Presença[54]. Presença que, na perspectiva do autor, não se dá por imposição

---

[49] Cf. *ibidem*, p. 299 [97].
[50] Cf. *FHB*, II parte, p. 544 [21].
[51] Cf. *LI*, p. 261 [35].
[52] Cf. *ibidem*, p. 316 [128].
[53] Cf. *ibidem*, p. 306 [110].
[54] Cf. «Pastorais», in *OC*, vol. V, tomo II, p. 306.

dogmática e arrebatadora, mas na liberdade paciente e insondável da experiência dinâmica e progressiva da vida que atende ao Belo e ao Bem.

A fome de eternidade, que a estética enuncia no plano do sonho e do ideal, não se sacia sem que a moral a concretize na realidade das relações deliberativas: ciência, estética e moral são modos de uma actividade progressiva indivisível[55]. Como pode ser estética uma acção imoral e falsa? Assim como a vida de sonho e excesso de acção conduz à arte, a vida de reflexão e escolha possibilita a moralidade[56]. Só pode ser livre o ser moral. Na vida moral a experiência tende à ordem divina. Mas trata-se de uma vida que exige a experiência do crescimento da vontade em esforço de harmonia com os valores do mundo espiritual[57]. A boa vontade moral não é fruto do quietismo de uma mística moral, mas constrói-se em vivo e esforçado acordo, na consciência da distância entre o ideal e o real: não há moral heterónoma[58]. A moral não é formal, a moral é solidária, exigindo uma dádiva de misericórdia. Embora a moral seja sempre a opção pelos valores espirituais da fraternidade, a coordenação desses valores desenvolve-se socialmente e é progressiva, como se pode verificar através das diferentes criações históricas[59]: a justiça social é cada vez mais espiritualizada em termos qualitativos e quantitativos, como se pode verificar pela aplicação do Direito internacional dos Estados democráticos e da acção das organizações não governamentais que promovem a defesa dos direitos humanos e zelam por uma ética ambiental.

Mas as formas diferenciadas da vida ou experiências secundárias e progressivas da consciência, que conservam a relação da sua unidade originária, vão sendo recriadas pelo próprio progresso da vida que as criou, numa acção contínua de interrogação e desproblematização, de criação e contemplação. Perante as situações limite de sem sentido ou absurda indiferenciação impõe-se à consciência o nobre apelo à unidade da racionalidade e do amor, revelando-se como experiência-síntese que unifica as experiências parcelares numa abertura a renovados horizontes de compreensão. A experiência-síntese dinâmica e criacionista é metafísica e religiosa, constituindo-se por uma vontade de harmonia no trabalho de conservação dos melhores valores e de invenção de novas e mais perfeitas relações.

---

55 Cf. *LI*, pp. 271-272 [52-54].
56 Cf. *ibidem*, p. 276 [60].
57 Cf. *loc. cit*.
58 Cf. *ibidem*, p. 280 [66-68].
59 Cf. *ibidem*, p. 282 [71].

Uma experiência que se faz na procura do ser em relação com todas as outras experiências, através da intencionalidade indagadora e da conceptualização, superando a objectividade das representações imediatas pela sistematização da objectividade-relação[60]. A certeza científica é deste âmbito da realidade relacional e simbólica, procurando definir as actividades e os seus condicionalismos, que mais não são que os modos de ser da experiência: não há nada *a priori* fora da experiência que constitui a relação dinâmica e progressiva do sujeito com o objecto[61]. A realidade transcendente não é superior à experiência, porque esta é o fundamento ontológico de toda a realidade: o que há são experiências de Ser a diferentes níveis. A experiência-síntese permite que a ciência eleve a consciência sensível pluralista a consciência intelectual universal, que a arte dignifique e harmonize a sensibilidade e que a moral reclame a eternidade do espírito e da matéria[62].

O nível mais importante que a síntese metafísico-religiosa revela é a experiência da penetração da natureza pela moral, não apenas através da noção mediadora da vida, como propõe Bergson, mas pela possibilidade da vitória sobre a morte e da própria espiritualização da matéria. Esta é a nova experiência-síntese apresentada pela religião cristã, através de uma unidade entre ciência, arte, moral, consciência e natureza, que Leonardo adopta para a sua teoria criacionista da redenção integral[63]. A ciência já não é antagónica da religião, porque versam sobre experiências parciais da Experiência integral, que tem na plena harmonia espiritual a realidade mais excelsa. Por exemplo, ao nível da sensibilidade, é pela arte que se manifestam mais as suas reclamações de eterno. Nesta síntese metafísico-religiosa da redenção integral ou espiritualização universal, a valorização da realidade corpórea, contra os vários dualismos e monismos, permite conceber a imortalidade como uma relação social, que se traduz numa comunicação sem fusão e numa unidade sem identidade, constituindo-se o corpo como marca de diferenciação individual[64]. A ideia metafísica de que o espírito não tem corpo é errada, porque espírito sem corpo é o mesmo que actividade sem acção[65].

A consideração de que a realidade corpórea dos homens e dos mundos fará parte da glória celestial da vida eterna, mas já sem as limitações e insuficiências

---

60 Cf. *ibidem*, pp. 286-287 [75-76].
61 Cf. *ibidem*, p. 288 [78].
62 Cf. *ibidem*, p. 299 [97-98].
63 Cf. *LI*, p. 299 [98].
64 Cf. *ibidem*, p. 317 [130].
65 Cf. *ibidem*, p. 359 [201].

da condição existencial, é uma expressão da adopção leonardina da filosofia cristã da ressurreição do corpo contra a filosofia grega da libertação das almas. Uma filosofia da ontologia integral e da antropologia integral, que não está presente apenas nas últimas obras, em que assume a religião cristã de uma forma mais confessional, mas que como se vê, está presente em todo o seu pensamento, nomeadamente na continuada crítica que faz ao panteísmo e na valorização que faz da unidade entre a alma e o corpo, por exemplo, na obra *A Luta pela Imortalidade*. Pela Arte, a beleza da sensibilidade ganha dignidade metafísica.

Mas do mistério imenso de Ser que nos cerca nada pode ser dito de forma definitiva, nem mesmo pela analogia do conhecido para o desconhecido, a não ser a conexão das experiências e das relações, porque, sendo de ordem experimental, a experiência-síntese que constitui o real é progressiva e modificável, surgindo o infinito em termos sempre originais[66]. Na metafísica da Experiência criacionista, Deus não é um lugar, mas é um caminho que se percorre na superabundância do seu excessivo amor. A realidade que nos cerca tem o carácter inesgotável do Mistério[67] enunciado pela Razão mistérica, que encerra a relação dinâmica de progressivo acordo entre o pensamento e a acção (Experiência) e a experiência-síntese das experiências científica, ética, estética, metafísica e religiosa do Ser. Para Leonardo reside neste excesso da actividade criadora sobre as actividades criadas, cuja dialéctica culmina no infinito espiritual das relações sociais das consciências com Deus-consciência, o carácter transcendente do real[68]. A consciência em que se realizam as diversas experiências de ser é a única realidade conservativa em que está garantida a permanência da memória pessoal, é a estrutura invariante, em que se consuma o sistema de relações que é o Ser na vida e *além-vida*[69].

Ao nível ontológico, a *Experiência* é a relação de socialização do nosso ser com os outros seres e com o supremo Ser ou das consciências com a Consciência suprema, na unidade integral da memória, beleza, verdade e amor[70]. De facto, a primeira consequência da teoria da experiência do método criacionista, fundado na noção de excesso do Ser, é este reconhecimento do carácter progressivo e dinâmico do conhecimento humano, que se efectiva pela concreção das leis da Razão, as quais estão sujeitas a um evolutivo acordo social. Neste

---

66 Cf. *ibidem*, p. 320 [135].
67 Cf. *ibidem*, p. 321 [136]
68 Cf. *ibidem*, p. 139 [137].
69 Cf. *ibidem*, p. 349 [183].
70 Cf. *ADG*, p. 161 [196].

sentido, a razão é apresentada pelo autor como a actividade de pensar e conhecer de cada homem que realiza a síntese construtiva do real, num incessante esforço adaptativo de contacto com a experiência do saber social adquirido (identidade) e com a experiência actualizante das novas sínteses (diverso)[71]. Sem experiência, não haveria progresso social.

*
* *

A realidade em que vivemos, pensamos e somos é uma realidade social, isto é, uma unidade de pluralidades, que resulta da relação entre o pensamento humano social e individual num movimento de permanente e vitoriosa adaptação[72]. O conhecimento criacionista dos objectos ou dos fenómenos não é inato, nem se constitui à maneira da *anamnese* platónica, porque a síntese nocional da consciência implica a presença da alteridade e encerra a relação entre o conhecimento subjectivo e singular e o conhecimento intersubjectivo e universal. A razão evolui por causa das relações com o meio cósmico, com o progresso do meio social e com o que há de inventivo e inovador no pensamento singular dos indivíduos[73].

Esta noção de que a existência formal dos objectos e dos fenómenos também se fundamenta na realidade cultural da consciência social – na relação entre a percepção individual e a percepção social, num movimento progressivo de atenção ao mundo e ao acordo comunitário[74] – é evidenciada pelo autor através da sua filosofia da cultura, identificando nas várias épocas da civilização humana o modelo de razão que presidiu à interpretação do real e ao desenvolvimento científico da humanidade. A objectividade do conhecimento encerra um carácter histórico-social de duplo acordo do sujeito consigo e com os outros, que evolui da imóvel e absoluta *razão colectiva* das comunidades míticas primitivas para a dinâmica e relativista *razão individual* da sociedade científica moderna[75]: a certeza deixou de ser apenas social e imperativa, tal como acontecia no domínio pré-lógico e afectivo da *Razão mística*[76], para passar a ser também individual e livre, isto é, *acordo* de harmonia e eleição, tal como viria a imperar com o domínio das categorias móveis e relativas da *Razão*

---

71 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 170.
72 Cf. *ibidem*, p. 177.
73 Cf. *RE*, pp. 20-21 [19].
74 Cf. «O problema da indução», in *OC*, vol. IV, p. 172.
75 Cf. *ibidem*, p. 21 [19].
76 Cf. *PFAQ*, p. 412 [188].

experimental[77]. A organização social e política democrática é expressão desta nova realidade da vida da Experiência construtiva, que através do uso da metodologia científica se organiza e desenvolve em torno da noção central de Justiça e do livre acordo das vontades judicativas[78].

A *Razão experimental*, dinâmica, livre e relativista, apresenta-se em oposição às diferentes formas da *Razão formal abstracta*[79] ou da *Razão Lógica*[80], ou seja, em oposição à razão monista da identidade pura de origem eleata e em oposição à razão silogística aristotélico-escolástica de carácter estático e abstracto; em oposição à razão apriorista kantiana e à razão fenomenológica husserliana, que impõem os valores e as formas da consciência à realidade apreendida, num processo tendente à univocidade do ser; em oposição à razão conceptual absolutista hegeliana que, na sua dialéctica necessitarista e fechada de pensamentos já feitos[81] e de coincidência entre o ser e o saber[82], apresenta a absorção indiferenciada da pluralidade do real na unidade abstracta do Absoluto, esquecendo a experiência da inter-relação entre a acção individual e a acção social[83].

Leonardo Coimbra recusa o *germanismo naturalista-idealista pós-kantiano*, por considerar que, na procura de conciliar a realidade e a idealidade, estabelece o regresso a uma doutrina imanentista da substância, cedendo às perspectivas monistas que dissolvem a pluralidade do Universo na unidade do *Absolutus*[84]. Um pensamento que, sob a profunda influência de Espinosa, se fundamenta na noção de uma unidade anterior e final, que é descrita como a fusão na realidade mais consciente e mais livre, da ilusória e decadente diversidade plural dos seres[85], os quais são determinações particulares do pensamento divino[86]. Deve-se também à *Razão formal abstracta* a origem destas concepções necessitaristas da evolução espiritual e imanente dos seres, que de forma panteísta se dissolvem na unidade do Ser. Só uma ontologia pluralista, que estabeleça a permanência da *relação,* pode impedir o abstracto absolutismo do idealismo substancialista radical.

---

77 Cf. «Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.
78 Cf. *PEN*, p. 161 [22-23].
79 Cf. «Comemoração das constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, p. 182.
80 Cf. *RE*, p. 32 [34-35].
81 Cf. *C*, p. 297 [241].
82 Cf. *PFAQ*, p. 378 [105].
83 Cf. «A insubsistência dos valores germânicos», in *OC*, vol. III, p. 214.
84 Cf. *PFAQ*, pp. 367-370 [85-94].
85 Cf. *loc. cit.*
86 Cf. *ibidem*, p. 409 [180].

A actividade dialéctica do olhar do pensamento na vida dramática da existência, que é presidida pela razão experimental e que é denominada por Leonardo Coimbra de *visão aginástica* ou *diurna*,[87] concebe a realidade de forma plural na hierarquia dos seus diferentes níveis de ser, apresentando como a mais elevada determinação a sua dimensão espiritual pessoal. Apenas pela dialéctica judicativa das suas noções de vida, memória e consciência, é possível ao homem reconhecer-se, não apenas como natureza que flui e matéria que transita, mas também como *memória* que o liberta desse fluxo e que, de acordo já com a *visão ginástica*, o resgata para a plenitude da eternidade originária do Mistério de Deus[88]. Pela dialéctica da máxima racionalização, das noções inferiores de possível experimentação científica chega-se às metafísicas noções superiores da *vida* de acção voluntária e consciente, quer no plano das diferentes coordenações espirituais, a que o autor dá nome de *volume espiritual*, quer no plano da fonte amorosa e infinita dessa coordenação, definido de *hipervolume espiritual* em que se coloca a questão do divino[89].

A dialéctica intuitivo-racional do pensamento criacionista culmina no salto metafísico da dialéctica racional experimental para o abismo contemplativo do Mistério do ser, tendo também no silêncio e na comunicação poética as suas formas de inesgotável manifestação. O pensar poético, ao mesmo tempo especulativo e intuitivo, interrogativo e contemplativo, é a forma de traduzir o íntimo diálogo com o ser, acolhendo a nova luz que do alto ilumina os caminhos do já pensado e adquirido. A noção de *visão ginástica*[90], que descreve a máxima ascensão do pensamento ao cume da Vida, representa a conversão espiritual de uma razão, que une ao discurso lógico-analítico a visão poética, capaz de apreender a expressão última do Ser de forma mistérica e analógico-intuitiva. No caminho progressivo de si mesma a Razão expande-se à novidade do seu dinamismo criador.

Mas este sentido da *razão mistérica*, que preside à criacionista experiência metafísico-religiosa do Ser e que, à semelhança da noção *razão mística*, remete para substantivo grego *μυστήριον*, já não é tomado no mesmo significado da *Razão mística*, descrita por Lévy-Bruhl no contexto das configurações míticas do real. Neste sentido pré-lógico da *Razão mística* não é possível estabelecer a relação entre o Uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o Ser e os seres, pela

---

87 Cf. *VFV*, p. 242 [148].
88 Cf. *RE*, p. 238 [313].
89 Cf. *C*, p. 17 [3]; cf. *RE*, p. 290 [383].
90 Cf. *VFV*, p. 208 [38].

noção última de fraternização teísta, mas apenas pela noção de fusão panteísta de uma radical indiferenciação entre a dimensão espiritual do mundo divino e a dimensão existencial da sua manifestação temporal. Para a representação mítica primitiva aqui descrita das civilizações pré-axiais, não se concebe a distinção ontológica entre a realidade visível e tangível da acção física e a realidade invisível e espiritual da acção metafísica, havendo uma indiferenciação entre o ritmo cósmico e a acção humana, a natureza e os rituais sagrados.

Como descreve Leonardo Coimbra, através da divinização da natureza e da antropomorfização da divindade, a experiência religiosa, presidida por esta Razão mística ou mítica, concebe a incarnação da divindade nas vítimas dos sacrifícios e a comunicação do seu poder aos sacrificantes pela ingestão de pedaços do animal santificado, de forma a restabelecer a ordem e a unidade sagrada que o deicídio originário quebrara[91]. Estas experiências religiosas não estão privadas de razão, mas são configuradas por uma razão que é negativa e insuficiente, sem preocupação em procurar as causas naturais dos fenómenos. Negligenciando a experiência, a razão mítica atribui, imediatamente, a origem dos fenómenos da realidade natural, não a causas lógicas e empíricas, mas a uma oculta e mística acção sobrenatural, pressupondo uma concepção absolutamente unitária e indiferenciada da realidade, que mistura as ordens material, moral e espiritual, em que homens, deuses e coisas disputam o mesmo poder. De modo diferente, a espiritualização da natureza de que o criacionismo nos fala é no plano da consumação final da redenção cósmica no ritmo da infinita eternidade, que resultará dos méritos da acção moral e da misericórdia da acção divina, e não ao nível da imanência naturalista da existência temporal finita.

Embora a estrutura do espírito humano não se tenha alterado, a inteligência humana evoluiu através da experiência adquirida pelas sucessivas gerações, estabelecendo uma progressiva distinção entre as ordens física, moral e social, e passando da indiferença pelas causas segundas para uma configuração científica e metafísica do real, que confia na invariabilidade de algumas das leis naturais. A natureza deixou de ser interpretada por via das participações e exclusões místicas e passou a adquirir uma inteligibilidade e uma ordem, dadas na unidade da razão e da experiência. O sentido das acções religiosas começou a ser reconfigurado no plano de uma moral dinâmica, cuja aspiração é supra-racional.

A cooperação do homem com os poderes divinos já não é feita pela força dos rituais mágicos, mas pela força da acção moral, pelo poder e liberdade de

---

[91] Cf. C, p. 243 [194].

escolher entre a verdade e a falsidade, o bem e o mal: o homem passa a ser responsável pela escolha moral e pelas suas acções, tornando-se senhor do seu destino. É neste contexto que surge a noção de Criação do Universo como uma realidade outra do Ser divino. O Deus do Génesis e da revelação cristã não está em devir ou em teogonia e, por isso, não gera as criaturas por necessidade a partir da sua substância, mas cria-as por graça e liberdade e responsabiliza a criatura humana pelo seu destino e pelas suas acções.

A experiência religiosa não desaparece, mas a relação com o divino deixa de ser mágica e de se fundamentar no mito para passar a ser mistérica e a fundamentar-se no Mistério transcendente de um Deus de Justiça. A garantia da vida imortal já não reside no cumprimento dos rituais sagrados, mas, essencialmente, na prática da justiça e na fé no poder omnipotente de Deus misericordioso, cuja acção se realiza na insondável e misteriosa Presença do Espírito. A experiência mística já não é entendida no sentido oculto dos rituais mágicos, mas no sentido escatológico da possibilidade da união íntima e imediata do espírito humano a Deus, através da unidade do conhecimento contemplativo, emocional e analógico com o conhecimento lógico e conceptual. Este sentido da intuição mística, tal como foi sendo desenvolvido na espiritualidade cristã, também é considerado por Leonardo Coimbra, nomeadamente no seu diálogo com Henri Bergson, a propósito da experiência religiosa e da abertura do homem à infinitude divina[92], a qual é proporcionada, não pela religião estática da fabulação mágica de espíritos e deuses, mas sim pela religião dinâmica que permite experimentar a realidade espiritual da Vida criadora de Deus e traduzir o Universo em fraternidade amorosa, impelindo a acção para caridade[93].

Mas Leonardo Coimbra, não se identificando em absoluto com o significado geralmente associado ao misticismo da espiritualidade cristã e demarcando-se, por exemplo, da intuição pura divinatória ou por ressonância simpática, de Bergson[94], vai usar a expressão *visão ginástica* para caracterizar a experiência vital e totalizante do Mistério de Deus, que se dá na ordem do amor e não da abstracção intelectual. Mediante uma razoabilidade que, por um lado, é irredutível à lógica empírico-analítica e manifesta a acção iluminadora da Graça divina[95], mas que, por outro lado, não significa o conhecimento imediato e integral de Deus, porque Deus é transcendente e no domínio da finita realidade

---

92 Cf. *FHB*, I parte, p. 402 [19].
93 Cf. *ibidem*, p. 407 [29].
94 Cf. *C*, p. 281 [228]; cf. *RE*, pp. 47-48 [54-56]; cf. *FHB*, II parte, p. 594 [179].
95 Cf. *FHB*, I parte, p. 409 [33-34].

criada o conhecimento humano só se pode concretizar de forma simbólica e mediada através do discurso representativo.

Neste aspecto, concorda Leonardo Coimbra com Kant na crítica a Descartes e a Espinosa, por estes defenderem a possibilidade humana de uma intuição intelectual no sentido de adequado e perfeito conhecimento do Ser (contemplação *sub specie aeternitatis*), só acessível, no entender do crítico alemão, ao intelecto arquétipo do Ser supremo[96]. Na contingência da vida existencial não há pensamento absoluto: razão e experiência são correlativas. Os dados fornecidos pelas diferentes experiências do real e pelas diferentes ciências (saber adquirido ou pensamento pensado das experiência parcelares) são organizados pela razão e conectados com as novas experiências num processo de contínua ampliação (saber a adquirir ou pensamento pensante na Experiência mais vasta).

O desenvolvimento civilizacional é expressão deste movimento dialéctico do espírito que não se reduz à procura de *acordo de identidade* das antecipações lógicas (*já conhecido*) e de *diversidade* do contacto empírico (*novo*) da consciência intelectual científica[97], mas que encerra as experiências mais amplas do acordo das sensibilidades pela *arte* e do acordo interior das almas pelo *amor*[98]. Ao contrário do defendido por Kant, para Leonardo Coimbra a realidade espiritual do ser de Deus é experienciável, porque a experiência tem um carácter ontológico, diferenciando-se de acordo com as diferentes regiões da realidade, e não se reduz à sensibilidade fenoménica, dela não sendo possível excluir a universalidade e a necessidade. A experiência intuitiva e imediata não é concebida como mero conhecimento sensível pela afectação passiva dos objectos materiais (sensação)[99], sem a intervenção do pensamento (empirismo)[100], nem como uma estrutura perfeita sem progresso. A experiência é uma permanente obra de análise e coordenação racional do fluxo sensível do real[101].

Através do processo dialéctico intuitivo-racional da actividade do pensamento são criadas as noções que constituem a realidade[102]. É a própria actividade progressiva do pensamento que, no íntimo diálogo com o Ser, se apreende

---

96 Cf. Immanuel Kant, *KrV,* B72.
97 Cf. *RE*, p. 65 [79].
98 Cf. *ibidem*, p. 65 [78].
99 Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B 1.
100 Cf. *C*, p. 65 [46-47].
101 Cf. *ibidem*, p. 24 [10].
102 Cf. *ibidem*, p. 45 [28].

como eterna acção co-criadora[103]. Do inerte às ideias supremas das consciências e de Deus-consciência chega o pensamento por um progressivo esforço[104], constituindo-se a realidade, una na sua pluralidade de diferentes níveis de ser, como realidade inteiramente cognoscível na síntese dialéctica das diferentes experiências humanas, porque ao contrário do afirmado por Descartes, a realidade não encerra uma cisão radical entre o espírito puro e a matéria inerte, esvaziada de ser para além da sua extensão, ou, usando as palavras de Kant, não encerra uma separação radical entre *númeno* e *fenómeno*[105].

Recusando o apriorismo gnosiológico platónico, por considerar que à alma nunca foi possível a milagrosa *visão da Ideia*[106], Leonardo Coimbra descreve que o conhecimento não se pode resumir a uma Graça divina, nem advém de uma pura objectividade, porque é fruto da correlatividade entre sujeito e objecto no labor esforçado e progressivo da síntese judicativa[107]. O critério de objectividade encerra o reconhecimento de que as apresentações são já representações, constituindo-se como progressivo caminho de perfectibilidade social, em que a medida da realidade está na noção de *objectividade-relação*[108]. O objecto puro não existe, porque em qualquer percepção ou sensação está já implícita a actividade que percebe e sente[109].

A relação do pensar com o Ser não é de perfeita adequação, mas de aproximação assimptótica, no dinamismo de ascensão dialéctica intuitivo-racional que culmina na visão mistérica, também ela não possuindo integralmente a realidade Absoluta. O ser não é redutível ao conhecer e a sua visão plena, indissoluvelmente universal e particular, só está ao alcance do *Logos* de Deus[110]. Só em Deus se dá a Identidade do Ser absoluto com o Pensamento absoluto, havendo coincidência entre ser, o pensamento pensante e o pensamento pensado. A realidade é correlativa ao pensamento, mas não pode ser categorizada de forma absoluta pela inteligência, porque o seu mistério infinito apresenta-se de forma integral em cada ser[111], actualizando-se historicamente de acordo com o grau de desenvolvimento da experiência pensante, nada havendo de

---

[103] Cf. *ibidem*, pp. 16-17 [2-3].
[104] Cf. *ibidem*, pp. 19-20 [5-6].
[105] Cf. *RHHS*, p. 87.
[106] Cf. *PC*, p. 185 [23].
[107] Cf. *ibidem*, p. 186 [24].
[108] *LI*, p. 287 [76].
[109] Cf. *ibidem*, p. 288 [79].
[110] Cf. «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 37.
[111] Cf. «A Morte da Águia», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 186.

absolutamente oculto e nada havendo de absolutamente clarividente[112]. A realidade da contemporânea actividade cósmica é progressiva e criadora e, por isso, o progresso do conhecimento não significa uma gradual tomada de conhecimento da verdade do ser, como se esta pudesse ser dada de uma vez por todas[113].

O *ideorrealismo* criacionista não é um sistema absoluto de compreensão e não estabelece uma estrutura do Universo de forma *a priori*, porque concebe o Ser como Experiência, que não se apreende de forma absolutamente depurada das suas determinações e que se sente e se vive também no ritmo imponderável do indivíduo[114], sendo o dinamismo da sua excedência incomensurável com a pura abstracção lógica[115]. A Realidade não é uma substância abstracta, mas sim uma sociedade concreta[116] no dinamismo relacional dos seres criados no Ser do Acto Criador, constituindo-se a consciência humana como a forma mais excelsa da finita actividade livre[117]. Na interpretação criacionista da ontologia aristotélica, o Acto puro (*esse subsistens*) é concebido, não de forma abstracta (imobilismo eleático) como inacessível pura Forma[118], mas como Acto de Amor, isto é, Deus criador em eterna companhia[119].

A relação entre os seres finitos e o Ser infinito de Deus eterno transcendente, que é a fonte inesgotável do heroísmo moral e da ânsia de imortalidade do homem[120], não se dá de forma unívoca ou panteísta, mas de forma analogada[121] por uma relação de proporção do conhecido para o desconhecido, em que a actividade humana surge como uma expressão do «múltiplo-uno, que é o ser»[122]. Ao contrário, a crítica kantiana concebe a *Ser em si* de uma forma tão inabordável, que põe em causa a relação de proporcionalidade entre o pensamento e o ser, remetendo para o plano do milagre e da crença o acesso ao Ser supremo[123]. Para Leonardo Coimbra não é possível retirar a Unidade relacional suprema da Experiência, cindindo o ser em realidade absoluta incognoscível

---

112 Cf. *M*, p. 80 [40].
113 Cf. «Aparência e a realidade», in *OC*, vol. II, p. 31.
114 Cf. «O poeta Teixeira de Pascoaes», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 135.
115 Cf. «Os miseráveis», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 141.
116 Cf. *LI*, p. 122 [132].
117 Cf. *ibidem*, p. 78 [62].
118 Cf. «A tradição e a democracia. Intelectualismo e Voluntarismo», in vol. V, Tomo I, p. 25.
119 Cf. *PFAQ*, p. 370 [92].
120 Cf. *LI*, pp. 133-134 [150-151].
121 «O Problema do conhecimento», in *OC*, vol. VI, p. 37.
122 *ADG*, p. 76 [59].
123 Cf. *M*, p. 79 [38].

e aparência fenoménica cognoscível, porque a actividade omnipresente da criação encerra a plena unidade das experiências intuitiva, racional e moral[124].

O conhecimento verdadeiro atinge-se pela harmonia viva e dinâmica do pensamento que constitui a própria vida da experiência num dinâmico e aumentativo movimento de permanente renovação[125] e traduz-se por uma identidade apenas relativa da certeza com a verdade e pela noção de *assimptótico movimento* da razão para a verdade do Ser[126]. Não há uma adequação perfeita entre a realidade em si e a representação do espírito – como admite Santo Agostinho, que apresenta a verdade como dependendo directamente da presença de Deus na alma do homem[127], e como admite São Tomás de Aquino, através da noção de que o sujeito encerra dentro de si uma luz intelectual que é uma participação criada da luz eterna e incriada[128] –, mas sim a procura da melhor concordância possível entre as estruturas lógicas do juízo e as estruturas da realidade, segundo um esforço dialéctico de progressiva aproximação do conhecimento científico e metafísico à harmonia plena do pensamento e da vida do Mistério absoluto de Deus, que é a plenitude do Amor[129].

*
* *

A visão ginástica, mesmo no âmbito da Revelação, não pode deixar de integrar a experiência do sujeito cognoscente e agente da *visão aginástica*, com a sua herança sociocultural e a respectiva concepção racional do mundo. Ao arrepio da filosofia platónica, na concepção filosófica da Razão mistérica leonardina há uma reconciliação entre o tempo e a eternidade. Também o salto para o conhecimento intuitivo espiritual do lirismo metafísico surge na continuidade da dialéctica racional temporal, como uma exigência das conquistas da experiência pensante, na certeza de que nunca a *revelação* se contrapõe à *razão*[130]. Da *revelação*, só é real o que pode ser construído e justificado pelo pensamento no âmbito das operações da experiência metafísico-religiosa[131]. A *visão ginástica* não se contrapõe ao carácter racional do pensamento, porque o criacionismo não admite que possa deixar de haver uma continuidade relacional entre os

---

124 Cf. «O Infinito», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 222.
125 Cf. *RE*, p. 177 [231].
126 Cf. *ibidem,* p. 176 [230].
127 Cf. St.º Agostinho, *Solilóquios* II, cap. 5.
128 Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, q. 84, a. 5.
129 Cf. *J*, p. 263 [27]; *PC*, pp. 250-251 [139-140].
130 Cf. *C*, p. 319 [258-259].
131 Cf. *ibidem*, p. 319 [258].

diferentes níveis de ser, sob pena de se perder a sua unidade inteligível e de se entregar o mundo à mercê do arbitrário e do absurdo. A subida ao cume da Vida e à vidência dos domínios infinitos do divino é o culminar da síntese dialéctica, constituindo a totalidade do percurso a aproximação à integralidade da Experiência. Não se concretiza por imposição de uma revelação absolutamente externa à consciência, mas sim por exigência do próprio dinamismo racional, porque para o criacionismo a *visão ginástica* não é ainda o perfeito conhecimento em Deus (*sob espécie eterna* de Espinosa)[132], pois este só é possível na vida eterna da absoluta liberdade espiritual do coração do Ser e não na vida temporal da realidade contingente[133].

Esta visão em Deus, fundamentada nas noções do seu dinâmico excesso e da sua eterna acção criadora, não significa uma cedência ao irracionalismo, como realidade contraposta à razão e, por isso, deve ser concebida como razão mistérica, traduzindo a luz nocturna da experiência afectiva do Mistério (que não pode ser adequadamente comunicada pela linguagem racional do discurso lógico) através da linguagem analógica e da linguagem paradoxal da poética do silêncio. Uma linguagem que não deixa de estar em íntima relação cognitiva com o Ser (*Experiência*) e que não deixa de conviver com as exigências críticas do *logos*, situando-se no âmbito daquilo que o autor descreve como *lirismo metafísico*. Um discurso que se realiza na síntese das experiências científica, estética, moral, metafísica e religiosa. Ao contrário da Razão mística da configuração mítica do real, que desenvolve a sua actividade na prevalência das experiências estética e religiosa, a Razão mistérica significa a síntese das diversas experiências do ser, não cindindo as exigências críticas e intelectivas da lógica científica e metafísica das exigências afectivas dos valores morais e religiosos e da exigência analógica do conhecimento espiritual da Graça.

A noção de visão ginástica é recolhida por Leonardo da tradição filosófica franciscana, mas vai adquirir um alcance inesperado, que se deve ao seu método criacionista e à noção de Excesso. Por isso, no nosso entender, a expressão mais adequada para a exprimir é a de razão mistérica, entendida no sentido de uma visão que é fundada na eternidade do Mistério do Ser, que não é irracional e inacessível. A irracionalidade atribuída por Leonardo à divindade está relacionada com a noção de Excesso e não com a noção de incognoscibilidade, pelo que não se contrapõe à razão: para o criacionismo toda a actividade humana é racional, embora não seja de uma razão pura. O termo *visão* surge em

---

[132] Cf. *RE*, p. 167 [218].
[133] Cf. *ibidem*, p. 25 [25].

Boaventura para distinguir a experiência de Deus através da mediação especulativa do conhecimento discursivo *pelas criaturas*, da experiência de Deus através da mediação perfeita do conhecimento sobrenatural, *nas criaturas*, enquanto teofanias ou *símbolos* manifestativos da Divindade. Neste segundo sentido, pela *fé*, *contemplação*, *aparição* e *visão*, o homem tem um conhecimento sobrenatural pela iluminação da Graça divina[134]. Mas este conhecimento superior da *visão* acerca da irrecusável experiência de Deus, mais perfeito que o da *razão* e o da *fé*, não é uma visão directa ou puramente *intuitiva* (ontologismo), mas uma visão mediata ou *contuitiva*[135]. Adoptando a expressão de *visão ginástica* de Gilbert Keith Chesterton, Leonardo Coimbra vai inserir no seu discurso analógico metafísico esta capacidade de ver na Origem, que permite afirmar que os seres não subsistem por si, mas vivem dependentes da esmola de ser dada pelo infinito amor de Deus[136].

Importa, pois, não confundir o sentido desta *visão*, que encerra a mediação, com uma visão imediata ou directa da absoluta intuição de Deus, normalmente associada aos rituais mágicos e míticos da *mística* pré-lógica e associada à experiência mística da *contemplação infusa* de Deus. A visão ginástica é mistérica, porque se fundamenta na inteligibilidade do Mistério enquanto tal: uma visão na origem em que se realiza a experiência contemplativa de Deus, não através de uma intuição intelectual pura, que conceba a representação como deformadora do real, mas através de uma visão velada, obscura, imperfeita que não pode deixar de ser analógica. Mesmo na contemplação *infusa*, que ao contrário da *adquirida*, significa uma experiência amorosa de Deus que resulta da graça transcendente do Espírito e não do esforço das faculdades humanas, a experiência mística de Deus não pode deixar de ser analógica, ficando a visão absolutamente perfeita para a condição da visão beatífica plena.

No âmbito da reflexão de São Boaventura, bem como da escola mística escolástica, esta *visão* em Deus, no radiar da Graça do Espírito fica ainda aquém da futura *visão* em Deus na Glória da eternidade, porque não é uma visão face a face, mas sim em espelho ou enigma[137]. Significando isto, que a incognoscibilidade e opacidade que ela encerra é provisória, até que o enigma se decifre e a visão beatífica permita o perfeito conhecimento da essência divina. Por isso, uma visão que varia de acordo com o estado humano de inocência,

---

134 Cf. São Boaventura, *Sermones*, Dominica IV Adventus VIII; IX, 83 a.

135 Cf. *ibidem*, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, V, 23b.

136 Cf. *VFV*, pp. 207-208 [36-38].

137 Cf. S. Paulo, 1.ª Cor, 13, 12; Cf. São Boaventura, *Commentarius in II librum Sentiarum*, d. 23, a. 2, q. 3; II, 544b-545a.

pecado ou miséria e de desenvolvimento sociocultural, no reconhecimento de que só na Glória do Amor eterno é possível ver Deus de forma imediata na sua substância e Caridade infinitas. Mas a visão ginástica, tal como Leonardo Coimbra a apresenta no âmbito da sua ontologia do mistério do Ser, encerra um significando ainda mais radical: não é provisória. Deus é eternamente criador num dinamismo de eterno excesso, pelo que mesmo na visão beatífica continuará a ser Mistério, porque sempre Outro. Nós nunca seremos Deus. Como Descreve Leonardo, Deus é caminho no eterno dinamismo inventivo da actividade criadora.

No âmbito desta concepção criacionista do Real, quer a experiência atemática da intuição da harmonia cósmica que nos eleva para a beleza insondável do infinito, numa experiência da transcendência e do sem-nome, que antecede a afirmação conceptual sobre Deus; quer a experiência sobrenatural da Graça, que pela luz da fé e do Espírito revelado nos conduz à noção suprema de Deus pessoal, concebem a incompreensibilidade e obscuridade de Deus, não como uma realidade provisória ou enigmática, mas como o seu Mistério essencial. A ontologia do Mistério de Leonardo Coimbra descreve o conhecimento supremo de Deus como o saber do não-saber, que mesmo na experiência mística infusa só se experiencia de forma analógica.

E quanto à experiência da visão beatífica, é-nos apresentada numa fraterna relação social de amor que não irá desfazer a essencialidade misteriosa de cada pessoa no que tem de único e originário. Deus é experimentado na forma de Mistério supremo enquanto tal, na realidade Outra da sua transcendência. O homem, enquanto ser espiritual fundado pelo Mistério e elevado pela Graça, está ontologicamente orientado para a relação imediata com Deus da visão beatífica, na qual já não existem as mediações objectivo-categoriais da existência. Isso não significa a remoção do Mistério de Deus, mas, tão-só, a possibilidade radical da sua assimptótica proximidade absoluta. Ao vidente é dada a incompreensibilidade de Deus como conteúdo da sua visão e beatitude do seu amor. A relação inadequada do pensar com o Ser adquire no domínio da realidade espiritual este sentido humilde e dependente da Razão mistérica, por contraposição com o sentido arrogante e crítico da dialéctica lógico-conceptual da Razão formal abstracta. Se para a Razão formal abstracta da crítica kantiana e para a razão empírica do naturalismo científico, o mistério era concebido de forma negativa, como um enunciado obscuro e oculto, apenas acessível à fé e não à intelecção penetrante e esclarecedora, para a Razão mistérica de Leonardo Coimbra o mistério é caracterizado pela noção de infinito Excesso. A razão criacionista é concebida como uma potência em que se presentifica o Mistério

originário e permanente, enquanto tal, não como ausência, mas como distinta e incomensurável Presença.

É um olhar humilde e afectivo, prévio à altivez da lógica racional e purgado da vontade de domínio deste conhecimento abstracto, um olhar inocente e convertido que sente a ausente Presença da Graça divina na saudade da comunhão Original. Por isso, na realidade temporal e finita da existência terrena, o conhecimento humano, em qualquer das suas formas de mediação, não pode deixar de ser simbólico, não se podendo contrapor a actividade especulativa do raciocínio discursivo à actividade contemplativa da visão poética. O *lirismo metafísico*, que se apresenta como a linguagem mais adequada para dizer a experiência do Mistério, é o horizonte em que a razão se une à emoção, através do discurso mistérico-poético e em que a razão se une à fé e a filosofia à religião, através do discurso filosófico-teológico.

Toda a experiência humana é racional e toda a razão humana é *experimental*, mas nem toda a razão experimental é mistérica. Até mesmo a *Revelação*, que Leonardo coloca como dado paralelo ao *lirismo metafísico*, para traduzir a espessura mistérica do hipervolume espiritual, não pode ser uma realidade irracional. Constitui-se numa experiência relacional pela Graça do Espírito na realidade mediadora da integralidade da realidade sensível, emocional, intelectiva, intuitiva, racional e responsável, acrescentando à exuberância do raciocínio demonstrativo a contenção do silêncio na poética reclamação pelo eterno e pela imortalidade[138].

No nosso entender, este momento último do voo em lirismo metafísico representa o salto do *volume espiritual*, enunciado pela dianoética actividade discursiva dialéctica da *Razão experimental*, para a dimensão do *hipervolume espiritual* transcendente da realidade divina, proporcionado pela noética compreensão ou instantânea *visão ginástica* ou *visão mistérica* que é a *visão panorâmica do todo*[139]. Esta visão é ainda intuitivo-racional, mas convertida à visão na origem do Mistério fundante de si mesma, porque, na perspectiva do criacionismo leonardino, a visão deste último voo, para não cair na errância dos preconceitos pré-lógicos míticos, supersticiosos e absurdos, tem de ser um prolongamento da marcha dialéctica[140]. É neste sentido que identificamos a visão ginástica do lirismo metafísico com a Razão mistérica, sublinhando o carácter da sua razoabilidade, inteligibilidade e experiência, e não a identificamos com a Razão

---

138 Cf. *LI*, p. 316 [128].
139 *RE*, p. 291 [383].
140 Cf. *ibidem*, p. 291 [384].

mística dos mitos e com a experiência mística dos iluminados que supõem uma união perfeita com o divino e um conhecimento integral da ordem eterna da Criação, que nem a Glória Celestial tornará absoluto. A visão ginástica significa o culminar de um caminho de ascensão, sem o qual o divino seria remetido para o plano do arbitrário, do absurdo e do irracional onde todas as expressões de magia, superstição e delírio, seriam válidas.

A visão mistérica não é a visão mística do conhecimento perfeito do Ser supremo de Deus, dado de forma extrínseca e directa por uma iluminação ou revelação divina, porque a própria revelação pertence à experiência ontológica da relação de convívio meditativo do pensar com o Ser. A *Razão mistérica* não se reduz à *Razão experimental*, porque a excede na visão do domínio espiritual infinito, que não se limita à liberdade da acção moral e à criação de valores ideais, mas aponta para a escatológica realidade pessoal de um Deus pessoal que fez a Criação para nos resgatar da Dor e da Morte para a imortalidade integral em corpo e alma e para a espiritualização universal dos mundos materiais. A *Razão mistérica* é mais vasta, supera os monismos panteístas da Razão mística pré-lógica e da *Razão formal abstracta*, em nome de uma ontologia pluralista que reconhece a relação hierárquica do Ser com os seres, e encerra a ascensão da dialéctica experimental, não apenas para o *volume espiritual* da positividade metafísica (na explicação do contacto espiritual da consciência com a matéria, a vida e a memória), mas também para o *hipervolume espiritual* da experiência religiosa acerca da realidade transcendente de Deus (na explicação da relação das consciência com Deus-consciência e da noção de perfeito acordo e harmonia entre o espírito, a matéria e a vida pela noção de redenção integral)[141].

Assim como a *Razão experimental* faz a síntese unificadora da razão e da experiência, do idêntico e do diverso, do permanente e do transitório, do adquirido e pensado e do novo a pensar, ascendendo das noções de realidade inerte às noções da realidade espiritual; a Razão mistérica faz a síntese unificadora da *Razão experimental*, no sentido atrás descrito da mediação especulativa do conhecimento dialéctico-discursivo, com a *visão ginástica da Origem e da Revelação,* no sentido da mediação analógica do conhecimento sobrenatural pela luz da Graça e pela linguagem poética. A razão mistérica estabelece a síntese de todas as experiências racionais, porque radica no Mistério do Ser que é Experiência de que participam as experiências parcelares dos diferentes níveis hierárquicos do real. Enquanto faculdade radicada no Mistério integral do Ser, preside à experiência-síntese metafísico-religiosa, porque inclui todas as

---

[141] Cf. *ibidem*, p. 291 [383-384].

características da eterna dinâmica criadora da Experiência original e originária: porque é mistérica, é lógica e analógica, conceptual e experimental, criadora e progressiva, indutiva e dedutiva, intuitiva e afectiva, crente e moral, contemplativa e poética. A sensibilidade e o sentimento, desenhados no discurso poético da razão mistérica, traduzem situações vitais e experiências espirituais da existência humana, que o raciocínio abstracto não alcança.

Pelo seu distender à visão ginástica de um saber de Luz da essencialidade do homem e do mundo, que não é a entrada da inteligência no enigma, mas sim no mistério, a Razão mistérica faz a união do raciocínio especulativo com a emoção poética, a contemplação espiritual e a acção moral (unificação superior da razão teórica, da razão estética e da razão prática)[142]. Uma visão que se apresenta como o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir, o sentir e que forma esse Universo, que não é apenas o Universo hipotético ou conjectural do fundamento, mas que é também o Universo do firmamento (teologia) que prefigura na temporalidade a bela e perfeita harmonia da eternidade. Neste sentido a Razão mistérica não se reduz à instância superior trans-racional de pensar o impensável por uma *visão etérea* que é assimptótica apreensão do Mistério, mas significa também a visão adâmica e edénica do saudoso regresso à Luz calorosa da Origem divina.

Esta visão da Presença pela luz da Graça, podendo recolher-se no silêncio do estado *apofático*, é ainda uma visão do pensamento que se oferece pela dinâmica mediadora da realidade simbólica. Neste sentido, e contra a posição de Bertrand Russell que contrapõe radicalmente lógica (verdade) e mística (incompreensível), poderíamos ser levados a identificar a noção de conhecimento mistérico da visão ginástica leonardina com a noção de conhecimento místico de José Marinho, mas é de todo impossível, porque Marinho funda a visão mística no mito[143], considerando a pluralidade do real como uma necessária degradação da cisão na Unidade da Origem, ao passo que Leonardo funda a visão mistérica no Mistério pessoal de Deus, considerando as criaturas como livre expressão de superabundância do Amor divino, constituindo-se o regresso à Origem, não como uma diluição dos seres no Ser Absoluto, mas como uma fraterna relação na vida social da vida eterna.

A presidir à criacionista experiência metafísico-religiosa da divindade está o ideorrealismo da *Razão mistérica*, que inclui as exigências lógicas da *Razão experimental*, concebendo o Universo como uma social relação das consciências

---

[142] Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar: Ensaios*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, p. 13.

[143] Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *op. cit.*, p. 339.

com Deus-consciência, e não o idealismo da *Razão formal abstracta*, cujas exigências lógicas de conciliar a identidade do Ser com a diversidade dos seres se situam à margem de uma ontologia pluralista e personalista, reduzindo o divino a uma ideia abstracta e o Absoluto a uma mera redução da diversidade na Unidade. De acordo com a ontologia do espírito criacionista, a consumação do Universo realiza-se na Experiência divina da Relação universal de todas as criaturas com o Criador, elevando todos os seres à eterna plenitude.

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.VV., 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, Livraria 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, Lisboa, INCM, 2004-2010;

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

AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994;

—— *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra: Anais 97*, Aracajú (Brasil), Fundação Augusto Franco e Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997;

—— *Leonardo Coimbra: 1883-1983*, Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, tomo 39, fasc. 4 [Outubro a Dezembro de 1983];

—— *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985;

—— *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950;

—— *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Edições Didaskalia (Universidade Católica Portuguesa), 1989;

Almeida, José Carlos S. de, «Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo: Subsídios para uma Interpretação da Técnica em Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, XI, n.º 3 [1988], pp. 329-338;

Alves, Ângelo «A Estatura Moral de Leonardo Coimbra: À Luz de Três Episódios da sua Vida e de Dois Documentos Inéditos», in *Humanística e Teologia*, n.º 1-2, ano 15 [Janeiro a Agosto de 1994], pp. 61-791;

—— «A Hora da Reconciliação e da Justiça para Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, X, n.º 3 [1989], pp. 289-314;

—— «Notas e Comentários: As Influências na Elaboração do Criacionismo: A Biblioteca de Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, IX, n.º 2 [Maio a Agosto de 1988], pp. 223-244; *ibidem*, IX, n.º 3 [Setembro a Dezembro de 1988], pp. 367-380; *ibidem*, X, n.º 1 [Janeiro a Abril de 1989], pp. 101-131;

—— «Notas e Comentários: Bibliografia de Leonardo Coimbra: Edição Completa de A Filosofia de Henri Bergson: Dois Artigos não referenciados», in *Humanística e Teologia*, Lisboa, n.º 1-2, ano 16 [Janeiro a Agosto de 1995], pp. 275-286;

—— «Notas e Comentários: Subsídio para uma Bibliografia sobre Leonardo Coimbra: 1980-1984», in *Humanística e Teologia*, Porto, V, n.º 3 [Setembro a Outubro de 1984], pp. 365-370;

—— «A Conversão de Leonardo Coimbra: Comentário à Tese do Dr. Sant'Anna Dionísio, in *Humanística e Teologia*, Porto, V, n.º 3 [Setembro a Outubro de 1984], pp. 337-364;

—— «A Conversão de Leonardo Coimbra: Do Livre Pensamento à Fé Cristã: A História de uma Conversão», in *Voz Portucalense*, Porto, n.º 38, ano 14 [29 de Dezembro de 1983]; n.º 3, ano 15 [19 de Janeiro de 1984];

—— «A Conversão de Leonardo Coimbra: História e Interpretação: Excurso sobre a Evolução Religiosa de Guerra Junqueiro», in *Humanística e Teologia*, Porto, V, n.º 2 [Maio a Agosto de 1984], pp. 179-217;

—— «Leitura Metafísica de "A Alegria, a Dor e a Graça", obra-prima de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLI, n.º 2-3 [Abril a Setembro de 1985], pp. 181-208;

—— *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962;

—— *Leonardo Coimbra: Filósofo da liberdade e do amor infinito*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2003;

—— *Leonardo Coimbra: 1883-1936: filósofo, orador e político*, Porto, Estratégias Criativas, 2007;

Araújo, Luís de, *Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra*, in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, n.º 3 [1986], pp. 163-174;

Borges, Paulo Alexandre Esteves, «A Experiência Erótica em Leonardo Coimbra», in Paulo A. E. Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 297-318;

—— «Da Teoria Leonardina do Amor», in *ibidem*, pp. 247-296;

—— «A Experiência da Criação em Leonardo Coimbra: Pessoa e Cosmicidade», in *FC-OLC*, pp. 253-263;

Botelho, Afonso, «Leonardo Coimbra: A Alegria, a Dor e a Graça», in *Studium Generale*, Porto, n.º 8 [1961], pp. 96-98;

—— «Morte Essencial e Morte Existencial em Leonardo Coimbra», in *PFLC-ED*, pp. 157-1631;

—— «Mestre da Imagem», in Afonso Botelho, *Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp. 47-66;

—— «Diálogo Interior na Obra de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 287-291;

—— «Filosofia Criacionista da Morte», in Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, pp. 97-104;

Brito, António José de, «Da Noção de Idealismo com Referência Ligeira a António Sérgio e Leonardo Coimbra», in António José de Brito, *Para uma Filosofia,* Lisboa, Editorial Verbo, 1986, pp. 61-167;

—— «O Problema da Alteridade em Leonardo Coimbra», in *PFLC-ED*, pp. 345-390;

—— «Pensamento e realidade em Leonardo Coimbra», in *Razão e Dialéc*tica, *Estudos de Filosofia e História da Filosofia*, Lisboa, INCM, 1994, pp. 319-344;

Cardim, Luís, «Leonardo Coimbra e a Filosofia», in *LC-TC*, pp. 23-26;

Carvalho, Amorim de, «A Dissolução Mística do Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra», in *Prometeu*, Porto, I, n.º 3-4 [Julho a Agosto de 1947], pp. 169-176;

Castelo-Branco, Fernando, «Leonardo Coimbra e o problema da didáctica da filosofia», in *Studium Generale*, Porto, 8, 1 [1961], pp. 11-124;

Castro, José Acácio Aguiar de, «Leonardo Coimbra, leitor crítico de Henri Bergson» in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850--1950*, vol II, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto e INCM, 2002, pp. 339-350;

César, Amândio, *Leonardo Coimbra. Acto de Encontro*, Separata de *Resistência*, Lisboa, 1976;

Clemente, Isabel, «Nota Breve sobre a Linguagem de Leonardo Coimbra em O Criacionismo e A Alegria, a Dor e a Graça», in AA.VV., *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, pp. 207-225;

Costa, Dalila L. Pereira da, «Leonardo Coimbra e a Saudade», in *LC-FRI*, pp. 195-202;

—— «Criação, Queda e Redenção na Obra de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 245-251;

Couto-Valle, Nadja do, «Breve Reflexão sobre a Metafísica de Leonardo Coimbra», in *Convergência Lusíada*, Revista do Real Gabinete Português de Leitura, Rio de Janeiro [1993];

Cunha, Jorge Teixeira da, «A Moral em "O Criacionismo"», in *FC-OLC*, pp. 201-212;

Cunha, Norberto, «Leonardo Coimbra perante a acrasia sergiana», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 39, fasc. 4 [1983], pp. 453-479;

Cunha, Paulo Ferreira da, «Leonardo, o direito e a justiça», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, *op. cit*., pp. 305-326;

Dimas, Samuel, «Leonardo Coimbra e o Budismo», in *Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, Organização de Paulo Borges e Duarte Braga, Lisboa, Ésquilo, 2007, pp. 295-317;

—— «A experiência ontológica em Leonardo Coimbra: a orientação última da razão para a origem misteriosa do ser», in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro de Filosofia* (*1850 e 2000*) – *Actas do I Congresso Internacional*, vol. I, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa -Centro Regional do Porto e INCM, 2009, pp. 333-357;

Dinis, Alfredo, «Filosofia da Ciência na Obra de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 137-155;

Dionísio, Sant'Anna, *Leonardo Coimbra: Contribuição para o conhecimento da sua personalidade e seus problemas*, Porto, Lello & Irmão, 1983;

—— *Objecções a António Sérgio sobre o valor da Obra Filosófica de Leonardo Coimbra*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1938;

—— «As ideias e intuições fundamentais do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra», in *Gazeta Literária*, Porto, n.º 50 [1956], pp. 138-141;

—— «Na casa de Imprensa. Sobre Leonardo Coimbra», in *Jornal de Notícias*, Porto [1 de Abril de 1936];

—— *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o Tribuno*, Lisboa, INCM, 1985;

—— *Sentido do Uno e do Múltiplo no Pensamento Teodiceico de Leonardo Coimbra*, separata de Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos, Porto, 1959;

—— *Valor da Ciência para Leonardo Coimbra*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1956;

Domingues, Joaquim, «O Primeiro Leonardo», in AA.VV., *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra: Anais* 97, Aracajú (Brasil), Fundação Augusto Franco e Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 137-157;

Duarte, Maria Lucinda, *Leonardo Coimbra e o Problema do Destino*, Coimbra, F.L.C., 1959;

Emílio, José, «A morte no pensamento de Leonardo Coimbra», in *Cenáculo*, Braga, 42, 12 [1972-1973], pp. 42-54;

Fava, Fernando Mendonça, *Leonardo Coimbra e a I República, Percurso político e social de um filósofo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008;

Ferrater Mora, José, «Leonardo Coimbra», in *Dicionário de Filosofia*, I, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 532;

Ferreira, João, «A "Embebência Ontológica" como Prova da Existência de Deus em Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, n.º 24, ano V [Abril a Junho de 1959], pp. 184-199;

—— «A Hermenêutica Junqueiriana na Visão de Leonardo Coimbra», in AA.VV., *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra*, *op. cit*., pp. 221-232;

Fiolhais, Carlos, «Bergson, Einstein, Coimbra e o Problema do Tempo», in *FC-OLC*, pp. 79-91;

Fragata, S.J., Júlio, «Criacionismo», in AA.VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 6, Lisboa, Editorial Verbo, 1977, colunas 339-340;

Freire, João Paulo, *A Questão Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Civilização, 1927;

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, «A Tragédia Humana à Luz do Calvário na Experiência de Leonardo Coimbra», in *Pax et Bonum*, Lisboa, n.º 21, 1.ª série [1950], pp. 5-23;

—— «As Provas da Existência de Deus segundo o Método Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, n.º 25, ano V [Julho a Setembro de 1959], pp. 302--322;

—— «Aspectos do Saudosismo em Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 377;

—— «As provas da Existência de Deus Segundo o Método Criacionista de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 434;

—— «Coimbra (Leonardo José), in AA.VV., *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, colunas 1026-1034;

—— «Criacionismo», in AA.VV., *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, colunas 1222-1223;

—— «Guerra Junqueiro no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 426;

—— «Leonardo Coimbra: Incidências Positivistas na sua Filosofia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 409;

—— «Leonardo Coimbra: Um comentário ao S. Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 450.

—— «O criacionismo de Leonardo Coimbra. Trajectória de uma ideia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 464;

—— «O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra (Pars Dissertationis)», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 342;

—— «O Tema da Saudade no Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 393;

Gama, José, «Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia Portuguesa», in José Gama, *Cultura e Filosofia, Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 219-241;

—— «Filosofia e poesia no pensamento de Leonardo Coimbra», in José Gama, *Cultura e Filosofia, Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 203-219;

—— «Kant no Pensamento Filosófico Português – A Crítica de Leonardo Coimbra», in José Gama, *Cultura e Filosofia, Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 241-253;

—— «O Lirismo Metafísico de Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, Lisboa, n.º 117 [1983], pp. 453-457;

Gama, Manuel, «O Mistério da Morte-Imortalidade em Leonardo Coimbra», in *Percursos do Pensamento Religioso em Portugal (Séculos XIX-XX)*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2005, pp. 83-101;

Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, «O sentimento de presença na "A Alegria, a Dor e a Graça"», in *FC-OLC*, pp. 295-296;

Garcia, Mário, «Leonardo Coimbra e José Régio. Uma aproximação entre A Alegria, a Dor e a Graça, e Confissão dum Homem Religioso», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol II, *op. cit.*, pp. 293--304;

Gomes, Jesué Pinharanda, «A interpretação de Leonardo Coimbra ao comunismo soviético», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 45/47, vol. 12 [Primavera-Outono de 1992], pp. 163-173;

—— «O Humanismo Personalista de Leonardo Coimbra», in *LC-FRI*, pp. 245-260;

—— «O Santo Padre Cruz e a Conversão Religiosa de Leonardo Coimbra», in *As Linhas Míticas do Pensamento Português*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, pp. 125-134;

—— «O Sorriso do Pensamento (A Ideia de Graça em Leonardo Coimbra, in *Nova Renascença*, Porto, n.º 5, vol. 2 [Outono de 1981], pp. 86-93;

—— *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985;

—— *Camões segundo Leonardo Coimbra*, separata do Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos, Matosinhos, n.º 28 [1984], pp. 5-10;

—— *Leonardo Coimbra em Braga: Outubro-Dezembro de 1911*, separata da Itinerarium, Braga, n.º 141, ano XXXVII [1991];

—— *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim: 1912-1914: Elementos de Biografia e de Cronologia*, separata do boletim cultural Póvoa de Varzim, Póvoa de Varzim, tomo XXVII, fasc 1 [1990];

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, «A razão em «A razão experimental», in *PFLC-ED*, pp. 51-56;

—— «Leonardo Coimbra: A Filosofia Criacionista», in *LC-FRI*, pp. 127-144;

—— «No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra: A Natureza Leonardina da Razão», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, n.º 3, 2.ª série [1986], pp. 103-121;

—— «Leonardo Coimbra: 1883-1983: Pensamento e Sociedade», in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, número especial [Dezembro de 1983], pp. 119-134;

Hatherly, Ana, «Prefácio», in Leonardo Coimbra, *Adoração: Cânticos de Amor*, Lisboa, Delfos, s.d. pp. 5-17;

Jardim, Estêvão, «Influências de Hamelin no Criacionismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo XV, fasc. 1 [1959], pp. 10-35;

Lacerda, Aarão de, «Leonardo Coimbra, o Mestre», in *O Comércio do Porto*, Porto [6 de Fevereiro de 1946];

Leal, Raul, «A Filosofia Neo-Heraclitiana de Leonardo Coimbra», in AA.VV., *O Sentido Esotérico da História*, coordenação, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Livraria Portugal, 1970, pp. 19-22;

Lima, Marta de, «Coisas nossas e dos outros. Leonardo Coimbra», in *Diário de Notícias*, Lisboa [10 de Dezembro de 1970], pp. 17-18;

Magalhães, António Dias de, «A "Oração" de Leonardo Coimbra», in *Gil Vicente*, Guimarães, 1, 4 [1980], pp. 101-105;

—— «A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 12, fasc. 4 [Outubro a Dezembro de 1956], pp. 337-359;

—— «Cristo na obra de Leonardo Coimbra», in *Studium Generale*, Porto, 8, 1 [1960], pp. 101-105;

—— «O Pensamento de Leonardo Coimbra», in *Leonardo Coimbra, O Homem às Mãos com o Destino*, separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, tomo 6, fasc. 1 [1950], pp. 3-10;

—— «Um Grande Convertido Português: Leonardo Coimbra», in *Magnificat*, Porto, n.º 7-8 [Julho a Agosto de 1951], pp. 13-24;

Marinho, José, «Apologia de Leonardo Coimbra», in *LC-TC*, pp. 259-267;

—— «Leonardo Coimbra e o Magistério do Amor e da Liberdade», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, pp. 93-122;

—— *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, [«Obras de José Marinho»], vol. IV, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 2001;

—— «O Homem, suas Possibilidades e Valores no Pensamento de Leonardo Coimbra», in José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, pp. 97-104;

—— «Ouvindo lá Longe Leonardo Coimbra», in *Aforismos sobre o que Mais Importa* [«Obras de José Marinho»], vol. I, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 1994, pp. 234-235;

—— «Prefácio ao II volume de Bergson de Leonardo Coimbra», in *Ensaios de Aprofundamento e Outros Textos* [«Obras de José Marinho»], vol. II, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 1995, pp. 327-341;

Maurício, Domingos, «A Evolução Religiosa de Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, vol. 22, n.º 3 [Março de 1936], pp. 237-249;

Monteiro, Adolfo Casais, «Leonardo Coimbra», in *A Tarde*, Porto [5 de Outubro de 1945];

—— «O Meu Mestre Leonardo Coimbra», in *LC-TC,* pp. 253-258;

Monteiro, Américo Enes, «Ecos do Pensamento Nietzschiano na Obra de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 279-286;

Morujão, Alexandre Fradique, «Ciência e Filosofia no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *PFLC-ED,* pp. 57-73; *Estudos Filosóficos*, vol. II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 589-606;

—— «O Sentido da Filosofia em Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia, Braga*, XXXIX, 4 [Outubro a Dezembro de 1983], pp. 345-364; *Estudos Filosóficos*, vol. II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 567-587;

Morujão, Carlos, «A interpretação leonardina de Kant», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. II, Lisboa, INCM e UCP Porto, 2002, pp. 327-338;

Natário, Maria Celeste, *O Pensamento Dialéctico de Leonardo Coimbra: Reflexão sobre o seu Valor Antropológico*, Amarante, Edições do Tâmega, 1997;

—— «Leonardo Coimbra: Deus e Pessoa», in *Entre Filosofia e Cultura, Percursos pelo pensamento filosófico-poético português nos séculos XIX e XX*, Colecção Nova Águia, Sintra, Zéfiro, 2007, pp. 83-86;

—— «Leonardo Coimbra e a Renascença Portuguesa», in *Entre Filosofia e Cultura, Percursos pelo pensamento filosófico-poético português nos séculos XIX e XX*, Colecção Nova Águia, Sintra, Zéfiro, 2007, pp. 55-60;

Pacheco, Maria Cândida Monteiro, *«O Sentido da Intuição no Pensamento de Leonardo Coimbra», in PFLC-ED*, pp. 41-49;

—— «Positivismo e Antipositivismo no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 17-30;

Patrício, Manuel Ferreira, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 12, vol. 3 [Outono de 1983], pp. 382-393;

—— «A Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 117, n.º 6 [Dezembro de 1983], pp. 494-511;

—— *A Pedagogia de Leonardo Coimbra – Teoria e Prática*, Porto, Porto Editora, 1992;

—— «Introdução ao Estudo da Ideia de Tempo em Leonardo Coimbra», in *FC-OLC,* pp. 93-106;

—— *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin*, nas comemorações do primeiro centenário do nascimento de Teilhard de Chardin, Évora, Universidade de Évora, 1981;

—— «Leonardo Coimbra e Henri Bergson: Semelhanças e Diferenças», in *LC-FRI*, pp. 145-183;

—— «O anti-aristotelismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 39, fasc. 4 [Outubro a Dezembro de 1983], pp. 408-452;

Pimentel, Manuel Cândido, «A Filosofia Criacionista de Leonardo Coimbra», in AA.VV., *História do Pensamento Português: O Século XX*, direcção de Pedro Calafate, Vol. 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 55-102;

—— «A Filosofia Criacionista do Trabalho», in *Análise,* Lisboa, 13, 1989, pp. 51-81;

—— «A Tese de 1912: Chaves para uma leitura de Leonardo Coimbra», in *Arquipélago,* série Filosofia, número de Homenagem ao Professor Doutor Gustavo de Fraga, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 4, 1995, pp. 283-298;

—— «Aspectos da Crítica Leonardina ao Pensamento Filosófico de Antero de Quental», in *Revista Portuguesa* de Filosofia, XLVII, 2 (Abril-Junho 1991), pp. 293-310;

—— «Da ciência à antropologia cristã: Leonardo Coimbra», in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro de Filosofia* (*1850 e 2000*) *– Actas do I Congresso Internacional*, vol. I, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto e INCM, 2009, pp. 521-528;

—— «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Kant: Posteridade e Actualidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 537-547;

—— «Leonardo Coimbra e Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia,* Braga, XLV, 1 (Janeiro-Março 1989), pp. 43-70;

—— «O "Irracional Criacionista": Considerações de Epistemologia e de Ontologia», in AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra,* in *op. cit*., pp. 117-124;

—— «O Jovem Leonardo: A Génese do Criacionismo», in *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.,* pp. 159-170;

—— «Uma Ontologia do Sensível: Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra», in *Arquipélago,* série «Filosofia», Universidade dos Açores, Ponta Delgada (1991/92), 2-3, pp. 133-163;

—— *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a Intuição do Ser e a Visão Enigmática*, Lisboa, INCM, 2003;

—— *Filosofia Criacionista da Morte. Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1994;

Pina, A. Ambrósio, «Implicações Augustinianas no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», separata de Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos, Braga, 1959;

Pinho, Arnaldo Cardoso de, «Da Busca da Harmonia a Jesus como Exemplaridade Encarnada», in Leonardo Coimbra, *Jesus*, introdução de Arnaldo de Pinho, Porto, Lello Editores, 1997, pp. 5-21;

—— «Experiência e Conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, 1-2, ano 16 [Janeiro a Agosto de 1995], pp. 9-24;

—— *Leonardo Coimbra: Biografia e Teologia*, Porto, Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lello & Irmão, 1999;

—— «Leonardo Coimbra e a Ciência», in *FC-OLC*, pp. 323-325;

—— «Uma Leitura Teológica da Graça em "A Alegria, a Dor e a Graça" de Leonardo Coimbra», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 41, vol. 11 [Primavera de 1991], pp. 41-55;

Quadros, António, «A Obra de Leonardo Coimbra no Contexto Cultural da sua Época», in *LC-FRI*, pp. 17-601;

—— «Leonardo Coimbra e os seus Discípulos», in *Nova Renascença*, Porto, VIII [1988], pp. 19-25;

—— «Mestre de Mestres ou do Magistério de Leonardo Coimbra ao Magistério dos Discípulos», in *PFLC-ED,* pp. 165-171;

—— «O "mundo a fazer" e como fazê-lo, segundo Leonardo Coimbra e os seus Discípulos», in *Leonardo*, Lisboa, n.º 1, ano I [Março de 1988], pp. 19-25;

Relvas, Susana Soares S. Rocha, «A «embaixada cultural» de Leonardo Coimbra. Relações culturais com o Brasil e Espanha», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, Lisboa, INCM e UCP Porto, 2002, pp. 351-364;

Ribeiro, Álvaro, «Leonardo Coimbra», in *A Arte de Filosofar – Ensaios*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, pp. 193-224;

—— *Leonardo Coimbra: Apontamentos de Biografia e de Bibliografia*, Lisboa, Editorial Império, 1945;

Ribeiro, Ângelo, «O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: A Propósito do seu último livro "A Luta pela Imortalidade"», in *Atlântida*, Lisboa, IX, 33-34, ano III [1919], pp. 938-945;

Rodrigues, Anna Maria Moog, «A Crise da Modernidade no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra: Anais 97*, *op. cit.*, pp. 171-185;

Rodrigues, João Resina, «A Componente Científica no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *FC-OLC*, pp. 57-70;

Ruas, Henrique Barrilaro, «Carta a António Telmo»: apreciação do artigo de António Telmo «O Timeu e o Conceito de Analogia em Leonardo Coimbra», in *Leonardo*, Lisboa, n.º 2, ano I [Junho de 1988], pp. 44-49;

—— «Leonardo Coimbra e Émile Boutroux», in *FC-OLC*, pp. 125-136;

Samuel, Paulo, «Leonardo Coimbra Intérprete da Poesia Moderna Portuguesa», in *LC-FRI*, pp. 61-86;

Sardinha, António, «O "Filósofo" Leonardo», in *Purgatório das Ideias: Ensaios de Crítica*, Lisboa, Livraria Ferin, 1929, pp. 193-209;

Santo, Luís do Espírito, *Henri Bergson e Leonardo Coimbra: Estudos Comparativos*, Lisboa, Ésquilo, 1999;

Santos, Alfredo Ribeiro dos, *Perfil de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1998;

Santos, Delfim, «Actualidade e Valor do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in Delfim Santos, *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, pp. 225-238;

—— «Leonardo Coimbra e o Sentido da sua Contribuição Filosófica», in *ibidem*, pp. 261--294;

Seabra, José Augusto, «Leonardo Coimbra e a Liberdade da Educação e da Cultura», in *Nova Renascença*, Porto, n.º 41, vol. II [Primavera de 1991], pp. 35-39;

—— «Leonardo Coimbra e o Cristianismo», in *FC-OLC,* pp. 313-322;

Sérgio, António, «Resposta, não ao Panegirista de Leonardo Coimbra, mas a Três Leitores que se me Dirigiram», in *O Diabo*, Lisboa, n.º 129, ano III [13 de Dezembro de 1936], p. 7;

Silva, Carlos Henrique do Carmo, «O Tempo e a "Visão Ginástica" em Leonardo Coimbra: Ambiguidades do Continuísmo Criacionista», in *PFLC-ED,* pp. 129-143;

Silva, Lúcio Craveiro da, «Considerações em torno de "A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre"», in *FC-OLC*, pp. 11-16;

Simões, Antero, *O Deus e os Homens de Leonardo Coimbra*, Póvoa de Varzim, edição de autor, 2005;

Sousa, Eudoro de, «Leonardo e Bergson: Trecho do Prefácio a uma Antologia de Leonardo Coimbra», in *Acção*, Lisboa, n.º 269, ano VI [14 de Junho de 1946], p. 2;

—— «Um Orador Romântico: No X Aniversário da Morte de Leonardo Coimbra», in Acção, Lisboa, n.º 250, ano VI [31 de Janeiro de 1946], p. 8;

Soveral, Eduardo Abranches de, «Análise de "O Criacionismo" de Leonardo Coimbra: 1883-1936: Notas Prévias», in *PFLC-ED*, pp. 27-40;

—— «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in AA.VV., *IV Colóquio Antero de Quental Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra: Anais 97*, *op. cit.*, pp. 123-136;

Spinelli, Miguel, «O Criacionismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXXVII, n.º 1-2 [Janeiro a Junho de 1981], pp. 3-35;

—— «O Ser e o Outro: Reflexões à Margem de Leonardo Coimbra», in Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, XXXVIII, 2-3 [Abril a Setembro de 1982], pp. 363-364;

—— *A Filosofia de Leonardo Coimbra – o homem e a vida, dois termos da sua antropologia filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981;

Teixeira, António Braz, «A Ética Criacionista de Leonardo Coimbra», in António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 169-175;

—— «A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira: de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra», in António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993; pp. 15-59;

—— «A Ideia de Deus no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *ibidem*, pp. 15-59;

—— «Do Criacionismo Antoniano ao Criacionismo Leonardino», in AA.VV., *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8.° Centenário do Nascimento de Santo António*: Actas, 1, Lisboa, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1996;

—— «Criacionismo e Evolução Criadora: Leonardo Coimbra perante Henri Bergson», in António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, in *op. cit.*, pp. 185-193;

—— «Criacionismo e Saudade no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, in *op. cit.*, pp. 133-140;

—— «Do Criacionismo Antoniano ao Criacionismo Leonardino», in António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, in *op. cit.*, pp. 177-184;

—— «Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa», in *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 133 [Janeiro a Março de 1984]: *Nova Renascença*, n.º 14 [Abril a Junho de 1984];

Teixeira, Marques, «O Pensamento Criacionista e o Pensamento Científico», in *LC-TC*, pp. 69-78;

Telmo, António, «O Timeu e o Conceito de Analogia em Leonardo Coimbra», in *Leonardo*, Lisboa, n.º 1, ano I [Março de 1988], pp. 26-32;

Veloso, Agostinho, «Do Naturalismo ao Sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra: Considerações sobre "O Criacionismo"», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 68, n.º 6 [1954], pp. 631-638;

3. Da colecção Leonardo Coimbra (Biblioteca do Paraíso)[1]

AA. VV., *L'orientation actuelle des sciences : Conférences faites à l'École Normale Supérieure*, par J. Perrin… [*et. al.*] ; introd. de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930;

Adler, Alfredo, *Conocimiento del Hombre*, trad. de la tercera edición alemana por Humberto Bark, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1931;

Aliotta, A., *L'éternité des esprits : esquisse d'une vision pluraliste du monde*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1924;

Archambault, Paul, *Hegel : choix de textes et étude du système philosophique*, Paris Société des Éditions Louis-Michaud, [19-- ?];

—— *Leibniz : choix de textes avec étude du système philosophique et notices biographique et bibliographique*, Paris, Louis-Michaud, [19-- ?];

—— *Vers un réalisme intégral : l'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Libraire Bloud & Gay, 1928;

Bachelard, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Félix Alcan, 1934;

Bainvel, J. V., *Nature et surnaturel élévation, déchéance, état présent de l'humanité*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1920;

Balfour, Arthur James, *L'idée de Dieu et l'esprit humain*, trad. de J. L. Bertrand, Paris, Éditions Bossard, 1916;

Barbier, Paul, *Les dieux de l'irréligion : la science et le progrès*, Paris, P. Lethielleux, [1909];

Barreiro, Abílio Augusto da Silva, *Apologia da ciência: a resolução dos problemas metafísicos*, Porto, [s.n.] 1933;

Barth, Karl, *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. de Pierre Maury et de Auguste Lavanchy, Paris, edition Je Sers, 1933;

Berdiaeff, Nicolas, *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*, traduit du russe par I. P et H. M., Paris, Edition Je Sers, 1935;

—— *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*, trad. du russe par I. P. et H. M., Paris, Je Sers, 1935;

—— *Esprit et liberté : essai de philosophie chrétienne*, trad., du russe par I. P et H. M., Paris, Je Sers, 1933;

Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle: essai et conférences*, Félix Alcan, 1919;

—— *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Félix Alcan, 1922;

—— *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1928;

—— *L'intuition philosophique*, Paris, Éditions d'Art Édouard Pelletan, 1927;

—— *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1934;

—— *Le matérialisme actuel*, Paris, Ernest Flammarion, 1926;

---

[1] Fontes consultadas da Colecção Leonardo Coimbra da Biblioteca Paraíso do Pólo Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, onde também se encontra depositado e classificado o espólio do autor.

Besson, Monseigneur, *L'homme-Dieu: conférences prêchées a la métropole de Besançon*, Paris, Pierre Téqui, 1916;

Binet, Alfred, *L'âme et le corps*, Paris, Ernest Flammarion, 1905;

Biran, P. Maine, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Henrichs, [19--];

Bizouard, Joseph, *Des rapports de l'Homme avec le démon: essai historique et philosophique*, 6 vols, Paris, Gaume Frère et J. Duprey, 1863;

Blondel, Maurice, *Le Problème de La Philosophie Catholique*, Paris, Libraire Bloud & Gay [1932];

—— *Saint Augustin*, Paris, Libraire Bloud & Gay, 1930;

—— *Qu'est que la mystique ?*, Paris, Libraire Bloud & Gay, 1929;

Bohn, Georges, *Les problèmes de la vie et de la mort*, Paris, Libraire Stock, 1925;

Bonet-Maury, *L'unité morale des religions*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1913;

Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, Ancienne Libraire Poussielgue, 1913;

Boulanger, André, *Orphée: rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, F. Rieder, 1925;

Bourdeau, Louis, *Le problème de la mort: ses solutions imaginaires et la science positive*, Paris, Félix Alcan, 1900;

Bourdon, B., *L'intelligence*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1926;

Boutroux, Émile, *Morale et Religion,* Paris, Ernest Flammarion, 1925;

Bouty, Edmond, *La vérité scientifique: sa poursuite*, Paris, Ernest Flammarion, 1908;

Brunschvicg, Léon, *De la connaissance de soi*, Paris, Félix Alcan, 1931;

—— *L'idéalisme contemporain*, Félix Alcan, 1905;

—— *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Félix Alcan, 1927;

—— *Nature et liberté*, Paris, Ernest Flammarion [1921];

—— *Spinoza et ses contemporains*, 13 ème. ed., Paris, Félix Alcan, 1923;

Buysse, Paul, *Vers la croyance : Dieu, l'âme & la religion devant la raison et le cœur de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1922;

Chesterton, Gilbert Keith, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. de Maximilien Vox, Préf. de Rme P. Gillet, Paris, Librairie Plon, 1936;

Chevalier, Jacques, *L'habitude: essai de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin, [1929];

—— *Où chercher le réel?*, Paris, Libraire Bloud & Gay, 1927;

Collins, F. Horward, *Résumé de la philosophie de Herbert Spencer*, préf. de M. Herbert Spencer, 2 éd., Paris, Félix Alcan, 1894;

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, vols 6, Paris, Schleicher, 1907-1908;

Correia, Mendes, *Homo: os modernos estudos sobre a origem do Homem*, Coimbra, Atlântida 1926;

Courbet, Pierre, *Introduction scientifique à la foi chrétienne*, Paris, Libraire Bloud, 1903;

Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan, 1901;

Cresson, André, *La morale de Kant: étude critique*, Paris, Félix Alcan, 1904;

Cyon, Elie de, *Dieu et science: essai de psychologie des sciences*, Paris, Félix Alcan, 1910;

D'Athayde, João Bernardo Heitor, *Animismo e vitalismo: defesa da doutrina de S. Thomaz sobre o conceito de alma humana*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1883;

Darwin, Charles, *El origen del hombre: la selección natural y la sexual*, trad. de A. López Withe, Valencia, F. Sempere, [19--¿];

Dastre, A., *La vie et la mort*, Paris, Ernest Flammarion, [19--?];

De La Boullaye, Pinard, *La vie divine dans l'âme chrétienne*, Paris, Spes, 1933;

Deplaissan, A., *Petit mois des âmes du purgatoire*, Paris, Bonne Presse, 1919;

Descoqs, Pedro, *Essai critique sur l'hylémorphisme,* Paris, Gabriel Beauchesne, 1924;

Devolve, Jean, *L'organisation de la conscience morale: esquisse d'un art moral positif,* Paris, Félix Alcan, 1907;

D'Ors, Eugenio, *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1919;

Draghicesco, D., *La réalité de l'esprit : essais de sociologie subjective*, Paris, Félix Alcan, 1928;

Driesch, Hans, *La philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, pref. de J. Maritain, Paris, Marcel Rivière, 1921;

Dugas, L., *La mémoire et l'oubli*, Paris, Ernest Flammarion, 1917;

Dunan, Charles, *Essai sur les formes apriori de la sensibilité*, Paris, Félix Alcan, 1884;

Durkheim, Émile, *Sociologie et philosophie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924;

Espinosa, Bento de, *Spinoza opera : im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Carl Gebhart, Heidelberg : Carl Winters Universitaets-Buchandlung, 1972;

—— *Oeuvres de Spinoza*, trad. et annot. Par Charles Appuhn, Paris, Garnier Frères, 1904--1928;

Fichte, J. G., *Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, trad. par P. Grimblot, Paris, Libraire Philosophique de Ladrange, 1843;

Fiske, John, *El destino del hombre*, traducida de la 25ª edición inglesa y prologada por F. del Rio Urruti, Barcelona, Imprenta Henrich, 1905;

Fouillée, Alfred, *Extraits des grandes philosophes*, 7.ª ed., Paris, Libraire Delagrave, 1921;

—— *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Félix Alcan, 1889;

—— *La liberté et le déterminisme*, Paris, Félix Alcan, 1895;

—— *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 6.ª ed. augm., Paris, Félix Alcan, 1906;

—— *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 2.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1896;

—— *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1905;

Fourrier, Maurice, *Une expérience religieuse*, pref. de M. Henri Delacroix, Paris, Libraire Félix Alcan, 1931;

Gallois, Léon, *La faillite de Dieu?*, Paris, Libraire Saint-Paul, [1910];

Garrigou-Lagrange, Réginald, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, [1928?];

—— *Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3.ª ed. revue et corrigé, Paris, Nouvelle Libraire Nationale, 1922;

—— Réginald, *Perfection chrétienne et contemplation: selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 6.ª ed., Paris, Éds. de la vie Spirituelle, Libr. Desclée, [1923];

Gener, Pompeyo, *La mort et le diable: Histoire et philosophie des deux négations suprêmes*, pref. de E. Littré, Paris, C. Reinwald, 1880;

Godard, André, *Le positivisme chrétien*, Paris, Libraire Bloud, 1910;

Gramont-Lesparre, A. de, *L'idée de finalité: finalité générale et finalité individuelle*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1916;

Gratry, A., *Lettres sur la religion*, 2.ª ed., Paris, F. Girard, 1869;

—— *Philosophie de la connaissance de l'âme,* Paris, Pierre Téqui, 1920;

Gründler, Otto, *Elementos para una filosofia de la religión sobre base fenomenológica*, trad. de J. Gómez de la Serna Favre, Madrid, Revista de Occidente, 1926;

Gyon, René, *Anthologie bouddhique*, Paris, Les Edition G. Crés, 1924;

Guignebert, Charles, *Le christianisme antique*, Paris, Ernest Flammarion, 1921;

—— *L'évolution des dogmes*, Paris, Ernest Flammarion, 1910;

Guyau, M., *La morale anglaise contemporaine: moral de l'utilité et de l'évolution*, Paris, Libraire Germer Baillière, 1879;

Haeckel, Ernest, *Origine de l'homme*, Paris, Libraire C. Reinwald Schleider, [19--?];

—— *Historia de la creación: de los seres organizados según las leys naturales, trad. de Cristóbal Litrán, Valencia*, F. Sempere, [19--];

Hamelin, Octave, *Le systéme de Descartes*, publié par L. Robin, Paris, Félix Alcan, 1921;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, trad. Par Ch. Bénard, 2 ed, Paris, Libraire Germer-Baillère, 1875;

—— *Logique*, trad., introd e comment. Par A. Véra, Paris, Libraire Germer Baillère, 1874;

Hello, Ernest, *Du néant a Dieu*, 2 vols., Libraire Académique Perrin, 1921;

Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, trad. por José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, cop. 1932;

Hobhouse, L.T., *The theory of knowledge: a contribution to some problems of logic and metaphysics*, London, Methuen, [1895];

Jaanet, Pierre, *L'automatisme psychologie: essai de psychologie experimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1919;

Janvier, M. Albert, *Exposition de la morale catholique: la béatitude: carême 1903*, Paris, P. Lethielleux, [1912];

Jastrow, Joseph, *La Subconscience*, traduit de L'Anglais par E. Philippi, Paris, Félix Alcan Editeur, 1908;

Jolivet, Régis, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, Desclée de Brouwer, [1933];

—— *Essai sur le bergsonisme,* Lyon, Libraire Catholique Emmanuel Vitte, 1931;

—— *Saint Augustin: et le néo-platonisme chrétien*, Paris, Denoël et Steele, 1932;

—— *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon, Paris, Emmanuel Vitte, 1932;

Kant, Immanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu: suivis d'un traité de pédagogie et de divers opuscules relatifs a la morale*, trad. Par Jules Barni, Paris, auguste Durand, 1855;

—— *Critique de la raison pratique*, avant-propos par François Picavet, 3.ª ed, Paris, Félix Alcan, 1906;

Kierkegaard, Sören, *Traité du désespoir: la maladie mortelle*, trad. par Knud Ferlov, Jean J. Gateau, Paris, Libraire Gallimard, [1932];

Kreglinger, Richard, *L'évolution religieuse de l'humanité*, Paris, F. Rieder, 1926;

Labauche, L., *Leçons de théologique dogmatique spéciale*, 4 vols, Paris, Bloud & Gay, 1918;

Lagneau, Jules, *De l'existence de Dieu*, Paris, Félix Alcan, 1925;

Lalande, André, *La dissolution opposée a l'évolution: dans les sciences physiques et morales*, Paris, Félix Alcan, 1899;

Lasbax, Émile, *Le problème du mal*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1919;

Laxenaire, A., *A vida futura*, trad. de Gomes dos Santos, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, [19--?];

Le Bon, Gustave, *L'évolution actuelle du monde : illusions et réalités*, Paris, Ernest Flammarion, 1908;

Le Dantec, *De l'homme à la science*, Paris, Ernest Flammarion, 1907;

—— *Science et conscience: philosophie du Xxe siècle*, Paris, Ernest Flammarion, 1908;

Le Roy, Édouard, *L'exigence idéaliste: et le fait de l'évolution*, Paris, Boivin, [1927];

—— *La pensée intuitive*, 2 vols., Paris, Ancienne Libraire Furne Boivin, 1929;

—— *Le problème de Dieu*, Paris, L'Artisan du Livre, 1929;

—— *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1922;

Lebreton, Jules, *Le Dieu vivant: la révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924;

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La teodiceia: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Por Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, M. Aguilar, [19--¿];

Levinas, Emmanuel, *La Théorie de L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Félix Alcan, 1930;

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, 3.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1918;

—— *La philosophie d'Auguste Comte*; Paris, Libraire Félix Alcan, [19--?];

Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1908;

Lodge, Oliver Joseph, *La vie et la matière*, trad. par J. Maxwel, Paris, Félix Alcan, 1930;

—— *Man and the universe: a study of the of influence of the advance in scientific knowledge upon our understanding of christianity*, London, Methuen, [1914];

Lossky, N., *L'intuition, la matière et la vie*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1928;

Louis, M., *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, P. Lethielleux, 1909;

Lubac, Émile, *Les niveaux de conscience et d'inconscient et leurs intercommunications*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1929;

Macaigne, René, *La création*, pref. de Pierre Termier, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924;

Maire, Gilbert, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, Les Éditions Denoël et Steele, 1933;

Maritain, Jacques, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933;

—— *Antimoderne*, Paris, Revue des Jeunes, 1922;

—— *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924;

Mercier, Desiré, *Cours de Philosophie*, 4 vols., Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Paris, Félix Alcan, 1922;

Méric, Élie, *L'Autre Vie*, tome premier, tome second, Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1920;

Messer, Augusto, *El realismo crítico*, Madrid, Revista de Occidente, [1927];

Metz, André, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, J. Vrin, 1933;

Meyerson, Emile, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1921;

—— *Identité et Réalité*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912;

—— *La déduction relativiste*, Paris, Payot, 1925;

Monzó, Julio Navarro, *Las metafisicas del cristianismo*, Montevideo, Editorial Mundo Nuevo, 1930;

Morente, Manuel G., *La filosofia de Henri Bergson*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917;

Muller, Maurice, *Individualité, causalité, indeterminisme*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1932;

Neeser, Maurice, *La religion: hors des limites de la raison,* Neuchatel, Imprimerie Attinger, 1950;

Newman, Jonh Henry, *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Libraire Bloud, 1907;

Oltramare, Paul, *La religion et la vie de l'esprit*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1925;

Otto Rudolf, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1925;

Pascoaes, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912;

Paulesco, N.C., *Finalité, matérialisme, âme et Dieu*, Paris, Libraire Bloud, 1908;

Perrier, Edmond, *La Terre avant l'Histoire: les origines de la vie et de l'Homme*, Paris, La Renaissance du Livre, 1920;

Piéron, Henri, *L'évolution de la mémoire*, Maître de Conférences à L'École des Hautes--Études, Paris, Ernest Flammarion, 1914;

Poincaré, Henri, *La valeur de la science*, Paris, Ernest Flammarion, [19--?];

Poussin, Louis de la Vallée, *Notions sur les religions de l'Inde: le védisme*, Paris, Libraire Bloud, 1909;

Plotin, *Ennéades*, texte établi et trad. par Émile Bréhier, 3 vols, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1924-1925;

Prat, Ferdinand, *Origène: le théologien et l'exégète*, Paris, Libraire Bloud, 1907;

Plus, Raoul, *Dans le Christ Jésus*, Toulouse, Apostolat de la Priere, 1932;

Rabeau, Gaston, *Dieu, son existence et sa providence*, Libraire Bloud Gay, [1933];

Renouvier, Charles, *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, Félix Alcan, 1906;

—— *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Bureau de la Critique Philosophique, 1885;

Rideau, Émile, *Le Dieu de Bergson: essai de critique religieuse*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1932;

Rignano, Eugenio, *La mémoire biologique: essai d'une conception philosophique nouvelle de la vie*, Paris, Ernest Flammarion, 1923;

Rivière, J., *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, Libraire Bloud, 1907;

Roberty, Eugène de, *La philosophie du siècle: criticisme, positivisme, évolution*, Paris, Félix Alcan, 1892;

—— *Les concepts de la raison et les lois de l'Univers*, Paris, Félix Alcan, 1912;

Rohde, Erwin, *Psyché : le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*, Paris, Payot, 1928;

Rosny, J. H., *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Félix Alcan, 1922;

Rousselot, Pierre, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924;

Russell, Bertrand, *Le mysticisme et la logique*, trad. par Jean de Menasce, Paris, Payot, 1922;

Ryckmans, Albert, *Le problème du mal*, Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1933;

Sanson, R. P., *La solution par la science et la philosophie*, Paris, Spes, 1925;

—— *L'inquietude humaine et le christianisme: l'ideal évangélique et la realité historique*, Paris, Spes, 1926;

—— *Le christianisme, métaphysique de la charité: la conception chrétienne de la création : l'incarnation*, Paris, Spes, 1927;

Sartaux, Félix, *Foi et science au Moyen Age*, Paris, F. Rieder, 1926;

Scheller, Max, *Muerte y supervivencia: ordo amoris*, trad. Xavier Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, [1934];

—— *El puesto del hombre en el Cosmos*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929;

—— *Nature et formes de la sympathie: contribution a l'étude de la vie émotionnelle*, Paris, Payot, 1928;

Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, trad. de Georges Politzer, introd. de Henri Lefebre, Paris, F. Reider, 1926;

Schopenhauer, Artur, *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante: dissertation philosophique suivi d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*, trad. par J.A. Cantacuzène, Paris, Libraire Germer Baillière, 1882;

—— *Le monde comme volonté et comme représentation*, 3 vols., trad. par A. Burdeau, Paris, Félix Alcan, 1907-1909;

—— *Métaphysique et esthétique*, trad. et notes par Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1909;

Schuré, Édouard, *L'évolution divine: du Sphinx au Christ*, Paris, Libraire Académique Perrin, 1912;

Séalles, Gabriel, *La philosophie de Charles Renouvier: introduction a l'étude du néo-criticisme*, Paris, Félix Alcan, 1905;

Cunha Seixas, José Maria da, *Princípios geraes de philosophia*, biografia de autor por Ferreira--Deusdado, Lisboa, Imprensa Lucas, 1898;

Senderens, J.B., *Création et évolution*, [S.I.], [1928];

Sertillanges, Antonin-Dalmacie, *Catéchisme des incroyants*, Paris, Ernest Flammarion, 1930;

—— *Dieu ou rien ?*, Paris, Flammarion, 1933;

—— *L'homme après la mort*, Paris, Éditions Montaigne, [1926];

—— *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1928;

—— *Notre vie*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, [1926];

—— *S. Thomas d'Aquin*, 2 vols, Paris, Félix Alcan, 1910;

Smiles, Samuel, *La disciplina de la experiencia*, trad. de Centro Editorial Presa, Barcelona, Centro Editorial Presa, [19--?];

Spaier, Albert, *La pensée concrète: essai sur le symbolisme intellectuel*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1927;

Spencer, Herbert, *Creación y evolution*, trad. de A. Gómez Pinilha, Valencia, F. Sempere, [19--];

—— *Essai de morale de science et d'ésthétique*, 3 vols, Paris, Libraire Germer Baillière, 1877;

Spenlé, Jean-Édourd, *La pensée allemande: le Luther à Nietzsche*, Paris, Libraire Armand Colin, 1934;

Suaréz, Francisco, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, trad. do latim por Xavier Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1935;

Taine, Hippolyte, *De L'inteligence*, 2 vols., Paris, Libraire Hachette, 1906;

Taussat, Jean, *Le monisme et l'animisme: leur valeur comme hypothèses dans le transformisme*, Paris, Félix Alcan, 1908;

Tonquédec, Joseph de (co-aut), *Ce que je sais de Dieu,* Paris, publiés aux Éditions Montaigne, 1926;

—— *Immanence: essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1913;

—— *La critique de la connaissance*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929;

—— *Une preuvre facile de l'existence de Dieu: l'ordre du monde*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1918;

Turinaz, Charles, *La vida divina en el hombre ó la vida christiana*, trad. por Don Juan Moneva y Puyol, Barcelona, Gustavo Gili, 1907;

Turmel, J., *Saint Jérôme*, Paris, Libraire Bloud [1906];

Vacherot, Étienne, *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, Paris, Libraire de F. Chamerot, 1863;

Valensin, Auguste, *À travers la métaphysique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1925;

Viqueira, J. V., *Ética y metafísica*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1926;
Wérbert, P.J., *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, [1927];
Whitehead, Alfred North, *The principle of relativity: with applications to physical science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922;
Zundel, Maurice, *Diálogo con la verdad*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1966;

4. Outras Fontes

AA.VV., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, London, Cambridge University Press, 1970;
—— *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, vols. III, Lisboa, INCM e UCP Porto, 2002;
—— *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996;
—— *Actas do II Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Cadernos Vianenses, tomo 34, Câmara Municipal, 2004;
—— *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade, Em Homenagem a Dalila Pereira da Costa*, Sintra, Zéfiro, 2008;
—— *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Tomo XXXVIII-II, fasc 4 [Outubro-Dezembro de 1982];
—— *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo XI – vol. II, fasc 3-4 [Julho-Dezembro de 1955];
—— *Actas do Congresso Internacional Agostinho da Silva, Pensador do Mundo a Haver*, Lisboa, Zéfiro, 2007;
—— *Actas do Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vols III, Braga, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999;
—— *Actas do Colóquio Internacional, Agostinho da Silva e o pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Âncora Editora, 2006;
—— *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995;
—— *António Quadros*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993;
—— *Catálogo da Exposição Biblio-Iconográfica – Porto e a Renascença Portuguesa*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1980;
—— *Colóquio Antero de Quental Dedicado a Sampaio Bruno: Anais, Aracajú* (Brasil), Secretaria de Estado da Cultura, 1995;
—— Convergências & Afinidades. *Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008;
—— *El problema del hombre. Memorias del XIII Congresso Internacional de Filosofia*, México, 1963;
—— *Falar de Deus Hoje*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1992;

—— *Filosofia da Saudade*, organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, INCM, 1986;

—— *Gramáticas da Plenitude, Homenagem à Professora Maria Manuela de Carvalho*, in *Didaskália*, Revista da Faculdade de Teologia / Lisboa, volume XXXVII, fasc. 1 [2007];

—— *História do Pensamento Português,* vols. 5, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2000;

—— *Le Mythe et le symbole: de la connaissance Figurative de Dieu*, in *Philosophie,* n.º 2, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, Éditions Beauchesne, 1977;

—— *L'uomo e la natura. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Florença, Sansoni, 1958;

—— *La nature humaine. XI Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Paris, 1961;

—— *Logique et Connaissance Scientifique*, publié sous la direction de Jean Piaget, Paris, Gallimard, 1975;

—— *LOGOS – Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, 5 vols., Lisboa, Verbo, 1999;

—— *Nova Renascença*, número especial dedicado a Sampaio Bruno, Porto, n.º 15, vol. 59 [Outono de 1995];

—— *Nova Renascença*, número especial dedicado a Teixeira de Pascoaes, Porto, n.º 17, 64/66 [Inverno/Verão de 1997];

—— *Nova Renascença*, número especial sobre Álvaro Ribeiro, Porto, n.º 13, vol. 48 [Inverno de 1993];

—— *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004;

—— *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, 2 vols, Lisboa, INCM, 2005;

—— *O Pensamento e a Obra de Afonso Botelho*, Actas do IV Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005;

—— *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro de Filosofia* (*1850 e 2000*) – *Actas do I Congresso Internacional*, vols. III, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto e INCM, 2009;

—— *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, University Press, 1983;

—— *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993;

—— *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Centro de Estudos Fenomenológicos, 1965;

—— *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros: Contributo Bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995;

—— *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979;

—— *Teilhard de Chardin – evolução e esperança: antropologia e filosofia*, Lisboa, Universidade Nova, Faculdade de Ciencias Sociais e Humanas, 2005;

Agostinho de Hipona (St.º), *Confissões* [edição bilingue], trad. e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Sousa Pimentel, Lisboa, INCM, 2000;

—— *De genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula: De genesi ad litteram imperfectus liber locutionum in Heptateuchum libri septem*, Vindobonae; Pragae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag; 1894 (Reimp. de 1970);

—— *Sur la genèse contre les manichéens = De genesi contra Manichaeos*, trad. de P. Monat; introd. par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboulic ; annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la genèse au sens littéral, livre inachevé = De genesi ad litteram imperfectus liber*, introd., trad., et notes de P. Monat, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004;

—— *La Ciudad de Dios* [edição bilingue], trad. de Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, introd. y notas de Victorino Capanaga, Madrid, BAC, 1988;

—— *Diálogo Sobre a Ordem* [edição bilingue], tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, INCM, 2000;

—— *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio* [edição bilingue], trad. e introdução de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, INCM, 2001;

—— *Trindade* [edição bilingue], introdução e notas de José Maria Rosa, trad. de Arnaldo Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de C. M. de Sousa Pimentel, Coimbra, co-edição Santuário de Fátima, Paulinas Editora, 2007;

—— *Tratados sobre la gracia* [edição bilingue], version, introd. y notas de Victorino Capanaga, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956-1964;

Alejandro, Jose M.ª de, *Gnoseologia,* Madrid, BAC, 1969;

Alfaro, Juan., *Cristologia y antropologia,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977;

Alquié, Ferdinand, *L'Expérience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970;

—— (co-autor), *Galileu, Descartes e o Mecanismo*, trad. de Geminiano Cascais Franco, Lisboa, Gradiva, 1987;

—— *La conscience affective*, Paris, J. Vrin, 1979;

—— *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1983;

Anselmo, Santo, [edição bilingue], *Proslogion*, introd., trad et notes par Michel Corbin, in *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbery,* dir. Michel Corbin, *Paris*, Cerf, 1986-1988 = [*Proslogion*, cap. II, in *Opúsculos selectos da Filosofia Medieval*, trad. de António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia 1991];

António de Lisboa (Santo), *Obras Completas*, edição bilingue, introdução, tradução e notas por Henrique Pinto Rema, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1987;

António Vieira, Padre, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas do Padre António Vieira*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971;

—— *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, introdução e notas de Hernâni Cidade, tomo II, Livraria Progresso Editora, 1957;

—— *História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982;

—— *Clavis Prophetarum*, Livro, III, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000;

—— *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959;

Antunes, Manuel, *Do Espírito e do Tempo*, Lisboa, Atica, 1960;

—— *Grandes Contemporâneos*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973;

Aranguren, Javier, *Ética,* Madrid, Alianza Editorial, 1995;

—— *El lugar del Hombre en el Universo*, Navarra, EUNSA, 1997;

Araújo, Alberto Filipe, – Baptista, Fernando Paulo (coord.), *Variações sobre o Imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003;

Araújo, Maria Laura Fernandes Tomás de, *Teófilo Braga e o Positivismo*, Porto, Dissertação de Doutoramento em História da Filosofia e da Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras do Porto, 1982;

Archer, Luís, *Desafios da Nova Genética*, Lisboa, Brotéria, 1992;

Ariès, Philippe, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours,* Paris, Éditions du Seuil, 1975;

Aristóteles, *Aristotelis Opera*, ed. Immanuel Bekker – Academia Regia Borussica, 1831--1870, Berlin, Walter de Gruyter & Comp., 1960;

—— *De anima,*: libri tres, graece et latine, editi, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1954-1957;

—— *Metafísica*, edición trilingue [grego, latim e castelhano] por Valentín García Yebra, Segunda edición revisada, Madrid, Editorial Gredos – Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1998;

—— *Moral a Nicómaco*, trad. de Patrício de Azcárate, Buenos Aires, Editora Espasa--Calpe, 1946;

—— *Physique* [edição bilingue], texte traduit par Henri Carteron, 2. vols., Paris, Société d'Edition «Les Belles Lettres», 1963-1969;

Aubenque, Pierre, *Le Problème de L'Etre chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962;

Auer, J., «Graça», in *Dicionário de Teologia*, n.º 2, São Paulo, 1970;

Barco, Teresa Rocha, (ed.), *Maria Zambrano: la razón poética o la filosofia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997;

Bachelard, Gaston, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, 1927;

Balthasar, H. U. Von, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983;

Barata-Moura, José, *Episteme: Perspectivas Gregas sobre o Saber: – Heraclito – Platão – Aristóteles*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, s.e., 1979;

—— *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho, 1998;

Barbosa, A. Miranda, *Obras Filosóficas*, organização e prefácio de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, INCM, 1996;

Bartsch, Hans-Werner (ed.), *Kerygma and myth: a theological debate*, transl. by Reginald H. Fuller, vol. II, London, S.P.C.K, 1962;

Bastos, Teixeira, *Teófilo Braga e a sua Obra: Estudo Complementar das Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1892;

Bastos, Fernando, *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte*, Brasília, 1992;

Beck, Leslie John, *La méthode synthétique, d'Hamelin, Paris*, Fernand Aubier, imp. 1935;

Benzo, Miguel, *Hombre profano, hombre sagrado: tratado de antropologia teológica*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1978;

Berdiaeff, Nicolas, *Esprit et Réalité*, traduit du russe, Aubier, 1943;

—— *Essai de Métaphysique Eschatologique: Acte Créateur et Objectivation*, traduit du russe par Maxime Herman, Paris, Aubier, 1946;

Bergson, Henri, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972;

—— *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1946;

—— *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, PUF, 1955;

—— *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1946;

—— *Mémoire et vie*, Paris, PUF, 1957;

Berkeley, *The principles of human knowledge*, Chicago, William Benton, 1952;

Bianchi, Ugo, (organização) *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregório di Nissa*, Milano, Vita e Pensiero, 1981;

Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, 1986;

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1980;

Blondel, Maurice, *L'Action: Essai d'une Critique de La Vie et d'une Science de la Pratique*, vols. 2, Paris, Félix Alcan, 1935 e 1937;

—— *Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950;

—— *La Pensée*, Paris, Félix Alcan, 1934;

—— *L'Etre et les Etres: Essai d'Ontologie Concrète et Intégrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963;

—— *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 vols, Paris, PUF, 1946-1950;

Boaventura, São, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae S.R.E. episcopi cardinalis Opera Omnia* / iussu et actoritate R.mi P. Aloysii a Parma Totius Ordinis Minorum S. P. Francisci ministri generalis edita; studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anedoctis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata, 11 vols., Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902;

—— *Obras de San Buenaventura*, Amorós, León; Aperribay, Bernardo; Oromi, Miguel (editores), texto bilingue (espanhol-latim), BAC, 6 vols, Madrid, La Edit. Catolica, 1955-1967;

Bochenski, I. M., *La Filosofia Actual,* trad. de Eugenio Imaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976;

Boehme, Jacob, *Mysterium Magnum*, traduit pour la première fois en français, avec deux études sur J. Boehme de N. Berdiaeff, Paris, Aubier, 1945;

Bonardel, Françoise, *L'Irrationnel*, Paris, PUF, 1996;

Borges, Paulo Alexandre Esteves, *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na "Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício"*, Lisboa, INCM, 1995;

—— *Do Finistérrio Pensar*, Lisboa, INCM, 2001;

—— «O Sacrifício que torna o Mundo possível», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1992;

—— *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002;

—— *Da Saudade como via de Libertação*, Lisboa, QuidNovi, 2008;

Borges-Duarte, Irene e Sá, Alexandre Franco de, «A Recepção de Heidegger em Portugal: Investigação Bibliográfica Preliminar», in *Philosophica*, Lisboa, n.º 13 [1999];

Borobio, Dionísio, *Sacramentos y família: para uma antropologia y pastoral familiar de los sacramentos*, Madrid, Editiones Paulinas, 1993;

Botelho, Afonso, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990;

—— *Ensaios de Estética Portuguesa: Ecce Homo: Painéis: Tomar*, Lisboa, Editorial Verbo, 1990;

—— *Perspectiva Teórica sobre os Descobrimentos*, Lisboa, Edições Leonardo, 1991;

—— *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997;

—— *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996;

—— *Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993;

Botelho, Afonso; Teixeira, António Braz, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986;

Boutroux, Émile, *De L'Idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines*, Paris, J. Vrin, 1950;

—— *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Félix Alcan, 1921;

—— *La nature et l'esprit*, Paris, Librairie Philosophique, 1926;

—— *La Philosophie allemande au XVIIe siècle : les prédécesseurs de Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la philosophie de Leibniz*, Paris, J. Vrin, 1948;

—— *La Philosophie de Kant*, Paris, J. Vrin, 1968;

—— *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, 1909;

Braga, Teófilo, *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, Porto, Casa Editora Lugan & Genelioux, Sucessores, 1892;

—— *Sistema de Sociologia*, Porto, Livraria Chardron, Lello & Irmão – Editores, 1908;

—— *Traços Gerais de Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877;

Branco, Carlos, *Situação Actual do Pensamento Filosófico Português e Outros Ensaios*, Lisboa, Edições Ática, 1960;

Braunstein, Florence e Pépin, Jean-François, *O lugar do corpo na cultura ocidental*, trad. de João Duarte Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 2001;

Brito, António José de, *Esboço de uma filosofia dialéctica*, Lisboa, INCM, 2005;

—— *Estudos de Filosofia*, Lisboa, Edições Panorama, 1962;
—— *O Problema da Filosofia do Direito*, Porto, Centro de Estudos Humanisticos, 1966;
—— *Para uma Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1986;
—— *Razão e Dialéctica: Estudos de Filosofia e História da Filosofia*, Lisboa, INCM, 1994;
—— *Valor e Realidade*, Lisboa, INCM, 1999;
Brown, Harold, *Rationality*, London, Routlege, 1988;
Bruaire, C., *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983;
—— *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968;
Brun, Jean, *Aristóteles*, Paris, PUF, 1961;
Bruno, Sampaio, *A Geração Nova: Ensaios Críticos: Os Novelistas*, Porto, Magalhães & Moniz Editores, 1886;
—— *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão Editores, 1998;
—— *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Chardron, Lello & Irmão – Editores, 1907;
—— *Análise da Crença Cristã: Estudos Críticos Sobre o Cristianismo*, Porto, 1874;
—— *Notas do Exílio: 1891-1893*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Casa Editora Lugan & Genelioux, Sucessores, 1893;
—— *O Brasil Mental: Esboço Crítico*, Porto, Livraria Chardron, Lello & Irmão – Editores, 1898;
—— *O Encoberto*, Porto, Livraria Moreira, s.d.;
—— *O Porto Culto: Obra para Servir de Remate e Conclusão à dos «Portuenses Ilustres»*, I, Porto, Magalhães & Moniz Lda., Editores, 1912;
—— *Plano de um Livro a Fazer. Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*, organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 1996;
Brunschvicg, Léon, *Écrits Philosophiques*, Paris, PUF, 1951-1958;
—— *Introduction a la vie de l'esprit*, 3ème. ed. revue, Paris, Félix Alcan, 1920;
—— *La raison et la religion*, Paris, PUF, 1964 ;
—— *La modalité du jugement*, 2.ª ed, Paris, Félix Alcan, 1934;
—— *Les âges de l'intelligence*, Paris, PUF, 1947;
—— *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3.ª ed, Paris, PUF, 1947;
Buber, Martin, *Le problème de l'homme*, trad. de Jean Loewenson-Lavi, Paris, Montaigne, 1962;
Bultmann, Rudolf, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, pref. de Maurice Groguel; trad. de allem. par Pierre Junot, Paris, Payot, 1969;
—— *Foi et compréhension*, vol. 2, Paris, Seuil, 1969-1970;
—— *Jésus: mythologie et démythéologisation*; trad. par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin et Christian Payot, pref. de Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1968;
Cabral, Jorge Pereira de Menezes, *Três aspectos de Uma Mesma Realidade: Deus, o Homem e a Natureza*, Coimbra, F.L.C., 1960;
Caeiro, Francisco da Gama, *Dispersos*, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, vols. 3, Lisboa, INCM, 1998, 1999, 2000;

—— *Santo António de Lisboa. Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, vols. 2, Lisboa, INCM, 1995;

—— *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Fac. de Letras, 1963;

—— *A historiografia das filosofias nacionais e os seus problemas*, Lisboa, Fac. de Letras, 1971;

Calafate, Pedro, *A ideia de natureza no séc. XVIII em Portugal*, Lisboa, INCM, 1994;

Camelot, P., *Ephése et Chalcédoine*, Paris, L'Orante, 1968;

Campos, António Alves de, «O problema de Deus na filosofia existencial», in *Estudos*, Coimbra, tomo 30, fasc. 7 [1952], pp. 381-390; tomo 30, fasc. 8 [1952], pp. 447-463;

Cantista, Maria José Pinto, *Filosofia Hoje: Ecos no Pensamento Português*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993;

Cariou, Marie, *L'atomisme: trois essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier Montaigne, 1978;

—— *Bergson et le Fait Mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1976;

Carreiro, José Bruno, *Antero de Quental: Subsídios para a sua Biografia*, Lisboa, Livraria Morais, 1948;

Carvalho, Amorim de, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Figueirinhas, 1958;

—— *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno. As Influências de Comte e Hartmann: Crítica e Reflexões Filosóficas*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1960;

Carvalho, António Pinto de, «A essência da religião», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 24, n.º 1 [1937], pp. 5-14;

Carvalho, Joaquim de, *Obra Completa*, vols. 4, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, 1981, 1982, 1983;

Carvalho, José Gonçalo Herculano de, «Símbolo e conhecimento simbólico», in *Rumo*, Lisboa, tomo 12, fasc. 135 [1968], pp. 301-310;

Carvalho, Magda Costa, *A Natureza em Antero de Quental – o projecto de uma «metafísica positiva»*, Lisboa, INCM, 2006;

Carvalho, Maria Manuela de, «Céu – Purgatório – Inferno e o dinamismo da esperança», in *Communio*, n.º 4 [1984], pp. 357-369;

—— *A Centralidade Cristológica do Eschaton,* Porto, UCP, 1993;

—— *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002;

Cassirer, Ernst, *An Essay on Man: an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press, 1945;

—— *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1976 = [*Esencia y efecto del concepto de símbolo*, trad. de Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1975];

—— *Philosophie der simbolischen formen*, Oxford, Bruno Cassirer, 1954 = [*Filosofia de las Formas simbólicas*, vol I e II, trad. de Armando Morones, México, Fundo de Cultura Económica, 1971];

Caveing, Maurice, *Zénon d'Elée: Prolégomènes aux Doctrines du Continu: Etude Historique et Critique des Fragments et Témoignages*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982;

César, Constança Marcondes, «O Conceito de Mito em Eudoro de Sousa», in *Reflexão*, n.º 27, Campinas, 1983;

Chardin, Pierre Teilhard de, *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969;

—— *Le milieu divin: ensai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957;

—— *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions du Seuil, 1955;

Chesterton, Gilbert Keith, *Saint François d'Assise*, trad. de Isabelle Rivière, Paris, Librairie Plon, 1925;

Chenu, M.D, *La Théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957;

Chevalier, Jacques, *Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, Paris, Libr. Lecoffre, J. Gabalda, 1927;

—— *La vie de l'esprit*, Grenoble, Arthaud, 1940;

Coelho, Jacinto Prado, «Renascença Portuguesa», in AA.VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, Lisboa, Editorial Verbo, 1964;

—— *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1990;

Colomer, Eusebio, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. I, II, III, Barcelona, Herder, 1986;

Comte, Auguste, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, 4 vols, Paris, Ernest Flamarion [197-?];

—— *Cours de philosophie positive*, 1re et 2e leçon, Paris, Librairie Larousse, 1936;

Coreth, Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Wien, Tyrolia-Verlag, 1980 = [*O que é o Homem? Elementos para uma antropologia filosófica*, Lisboa, Editorial Verbo, 1988];

Couto, António, *Pentateuco. Caminho da Vida Agraciada*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003;

Cunha, Rodrigo Sobral, *Filosofia do Ritmo Portuguesa*, Vila Viçosa, Serra d'Ossa Edições, 2008;

Damásio, António, *O Sentimento de Si, o corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência,* Mem Martins, Publicações Europa-América, 2001;

Damião, São Pedro, *De divina omnipotentia*, = MPL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864;

Darwin, Charles, *The origin of species: by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, New York, Washington Square Press, imp. 1963;

De Wulf, Maurice, *História de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin : Inst. Sup. de Philosophie, 1934-1936;

Delanglade, J., *Le problème de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960;

—— *Signe et symbole*, Neuchatel, La Baconnière, 1946;

Delumeau, Jean, *As Grandes Religiões do Mundo*, trad. de Pedro Tamen, Lisboa, Editorial Presença, 1997;

—— *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992;

Denzinger, Heinrich, e Hünermann, Meter, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [edição trilingue, latim, grego e castelhano], versión

castellana de la 38.ª edición alemana, trad. Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz-Garrido, Eva Martin-Mora, Barcelona, Herder, 2000;

Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, J. Vrin, 1967;

—— *Les méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1992;

—— *Oeuvres de Descartes*, Adam, Charles, ed. lit.; Tannery, Paul, ed. Lit, vols 8, Paris, Paris, J. Vrin, 1969-1982;

Dias, José Manuel de Barros, *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoaes – Compromissos plenos para a educação dos povos peninsulares,* vol. 1, Lisboa, INCM, 2002;

Dimas, Samuel, *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa – 25 poemas inéditos*, Lisboa, Edições Didaskália e Assírio & Alvim, 1988;

—— *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009;

Dionísio, Sant'Anna, *Pensamento Invertebrado*, Porto, Renascença Portuguesa, 1931;

—— *Rio de Heraclito*, Lisboa, Seara Nova, 1958;

Dodds, E. R.,*The Greeks and the irrational*, London, University of California Press, 1951;

Domingues, Joaquim, *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional. Introdução à Obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1997;

—— *De Ourique ao Quinto Império. Para uma Filosofia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2002;

Driesch, Hans, *Der Mensch und die Welt*, 2., verbesserte Aufl, Zuerich, Rascher, 1945;

Duarte (Dom), *Leal Conselheiro*, edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro e prefácio de Afonso Botelho, Lisboa, INCM, 1998;

Duhem, Pierre, *La Théorie Physique: Son Objet et sa Structure*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, J. Vrin, 1981;

Duméry, Henry, *Le problème de dieu en philosophie de la religion: examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendence*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957;

—— *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Seuil, 1963;

—— Dumoulin, Heinrich, «Excursus on Budism», in *Commentary on the Documents of Vatican II, III,* London, ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968;

Dunn, James D. G., *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981;

Duque, João, *O Excesso do Dom*, Lisboa, Alcalá, 2004;

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le systéme totémique en Australie*, 4.ª ed., Paris, PUF, 1960;

Einstein, Albert, *La Relativité: La Théorie de la Relativité Restreinte et Générale: La Relativité et le Problème de l'Espace*, traduit de de l'allemand par Maurice Solovine, Paris, Editions Payot, 1956;

Eisenstadt, Samuel N., *A dinâmica das civilizações*, prefácio de S. Eisenstadt, trad. de Manuel Galhardo, Lisboa, Edições Cosmos, 1991;

—— *Revolution and the transformation of societies: a comparative study of civilizations*, New York, The Free Press, 1978;

Eliade, Mircea, *Das heilige und das profane: von wesen dês religiösen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990 = [*O sagrado e o profano*, trad. de Rogério Fernandes, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s. d.];

—— *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1953;

—— *Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963;

Eliade, Mircea and Kitagawa (ed), *The history of religions: essay in methodology*, Chicago, University of Chicago Press, [1973];

Elias, Norbert, *Über der prozess der zivilisation*, 2.vols, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 = [*O processo civilizacional: investigações sociogenéticas e psicogenéticas*, 2.ª ed., trad. de Lídia Campos Rodrigues, Lisboa, Dom Quixote, 2006];

Enes, José, «A arte e a moral», in *Rumo*, Lisboa, tomo 5, fasc. 60 [1962], pp. 100-111;

—— «A subordinação da arte à moral», in *Rumo*, Lisboa, tomo 5, fasc. 58 [1961], pp. 479-490;

—— *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;

—— *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982;

—— *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983;

Espinosa, Bento de, *Ethica [edição bilingue],* texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988;

Estrada, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Editorial Trotta, 1994;

Evellin, François, *Infini et Quantité: Etude sur le Concept de l'Infini en Philosophie et dans les Sciences*, Paris, Germer Baillière, 1880;

Fabro, Cornélio, *Deus*, S. Paulo, Ed. Herder, 1967;

Fabro, Nando, *A redescoberta do homem: do mito à antropologia crítica*, trad. de Luíz Leal Ferreira, Petrópolis, EditoraVozes, 1970;

Febrer, Mateo, *Antropologia del Universo o lo que en el Universo representa la existência del Hombre*, Barcelona, Instituto de Teologia y Humanismo, 1991;

Fernandes, Sérgio L. C., «Mística e Experiência Religiosa: um ponto de vista filosófico», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 1 (Janeiro – Março de 2008), pp. 559-575;

Fernandez, Clemente (selección de textos), *Los Filósofos Modernos,* vol. I, II, Madrid, BAC, 1976;

Ferreira, João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965;

—— «A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes», in *Itinerarium*, Lisboa, ano III [1957], pp. 337-358;

—— «Problemas da Saudade e do Saudosismo» in, *Caderno Cultural do Correio Brasiliense*, Brasília [6 de Dezembro de 1969];

—— «Aspectos místico-panteístas da obra poética de Guerra Junqueiro», in *Caderno Cultural do Correio Brasiliense*, Brasília [5 de Janeiro de 1971];

—— «A Saudade no Processo de Modernidade da Renascença Portuguesa», in *Convergência Lusíada. Revista do Gabinete Português de Leitura*. Rio de Janeiro, n.º 14 [1997], pp. 73-82;

Ferreira, Manuel J. Carmo, *Hegel e a Justificação da Filosofia: Iena, 1801-1807*, Lisboa, INCM, 1992;

Festugière, A. J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile,* préf. par M.-J. Lagrange, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1981;

—— *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, A. et J. Picard, dep.leg.1977;

Feyerabend, Paul K., *Farewell to reason*, London, Verso, 1987;

Fichte, J.G. *Sämtliche Werke*, herausgegeben von I.H. Fichte, 8 bände, Berlin, Veit & Comp, 1845-1846;

Figueiredo, Fidelino de, *Um Homem na Sua Humanidade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985;

Finance, Joseph De, «A pessoa e o outro», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 22, fasc. 3 [1966], pp. 225-244;

—— *Connaissance de l'être: traité d'ontologie*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1966;

—— *De l'un et de l'autre : essai sur l'altérité*, 2.ª ed. rev. et corrigée, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1993;

—— *Éthique Générale*, Roma, Presses de L'Université Grégorienne, 1967;

Fouillée, Alfred, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 4.ª ed., Paris, Félix Alcan, 1921;

Fraga, Gustavo de, «Da antropologia à teologia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 25, [1969], pp. 128-132;

—— «Filosofia e Fenomenologia: Nota a uma Questão», in *Biblos*, Coimbra, n.º 62 [1986], pp. 211-216;

—— *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966;

—— *Fenomenologia e Dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972;

—— *Sobre Heidegger*, Coimbra, Livraria Almedina, 1965;

Fragata, Júlio, «Morte e Ressurreição» in *Communio*, Ano I, n.º 4 [Julho/Agosto de 1984], p. 348;

—— *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962;

—— «Criacionismo», in AA.VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 6, Lisboa, Editorial Verbo, 1977, colunas 339-340;

—— *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, Faculdade de Filosofia, 1958;

—— *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1989;

Fraile, Guillermo; Urdanoz, *Teófilo, Historia de la Filosofia*, 9 vol., Madrid, BAC, 1984-1991;

Fraisse, Jean-Claude, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984;

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vols. 2, Lisboa, Editorial Verbo, 2004;

Gadamer, Hans-Georg e Vogler P. (hrsg.), *Neue Antropologie*, Stuttgard, Georg Thieme Verlag, 1972; = [*Nova Antropologia. O homem na sua existência biológica, social e cultural*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977];

—— *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993 = [*O mistério da saúde*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997];

—— *Wahrheit und method: grundzuge einer philosophischen hermeneutik,* Tübinguen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975 = [*Verdad y Método*, vols. 2, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996];

Gama, José, *Cultura e Filosofia, Estudos sobre o pensamento português*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2009;

Gama, Manuel, *Percursos do Pensamento Religioso em Portugal (Séculos XIX-XX)*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2005;

—— *O Pensamento de Sampaio Bruno. Contribuição para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, INCM, 1994;

Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, *Consciência e Intersubjectividade em Jean Nabert*, Lisboa, INCM, 2002;

Garaudy, *La phénoménologie de la nature et le Père Teilhard de Chardin*, Paris, P.U.F., 1959;

Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie [1932];

—— *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Paris, Desclée de Brower, 1950 ;

Gevaert, Joseph, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Leumann--Torino, Elle Di Ci, 1974 = [*El problema del Hombre: introduccion a la antropologia filosofica*, trad. de Alfonso Ortiz Y José Maria Hernández, Salamanca, Sígueme, 2003];

Gil, Fernando, *Aproximação Antropológica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1962;

Gilson, Etienne, *L'Etre et l'Essence*, 2.ª rev., Paris, J. Vrin, 1981;

—— *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Edition Payot, 1986;

Goblot, Edmond, *Le système dês sciences: le vrai, l'intelligible et le réel*, Paris, Libr. Armand Colin, 1930;

Gomes, Jesué Pinharanda «Meditando sobre o homem», in *Diário de Notícias*, Lisboa [25 de Fevereiro de 1971], pp. 17-18;

—— *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987;

—— *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992;

—— *Exercício da Morte: Peregrinação do Absoluto*, Braga, s.e., 1970;

—— *Filologia e Filosofia: Temas de Filologia e Filosofia Portuguesas*, Braga, Editora Pax, 1966;

—— *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal. 1850-1950*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986;

—— *História da Filosofia Portuguesa*, vols. 3, Lisboa, Guimarães Editores, 1991;

—— *Pensamento e Movimento: Prolegómenos a uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974;

—— *Pensamento Português*, I, II e III, Braga, Editora Pax, 1969, 1972 e 1975; IV, Lisboa, Edições do Templo, 1979; VI e VII, Braga, Editora Pax, 1992 e 1993;

—— *Teodiceia Portuguesa Contemporânea: Estudo e Antologia*, Lisboa, Livraria Sampedro Editora, 1974;

—— *Introdução à História da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editora Pax, 1967;

Gomes, M. Cerqueira, *Da Criação e da Contemplação na Arte*, Porto, 1955;

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, «Os homens e o homem. Problemas e pseudo-problemas de evolução», in *Itinerarium*, Braga, n.º 5 [1959], pp. 283-301;

—— *Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente. A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1999;

—— *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970;

—— *Humanismo Medieval*, Braga, s.e., 1971;

Gonzalez-Carvajal, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual,* Santander, Editorial Sal Terrae, 1993;

—— *Cristianismo y secularización*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003;

Gonzalez, O., *Misterio trinitario y Existência humana. Estudo histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1965;

Granger, Gilles Gaston, *L'Irrationnel*, Paris, Editons Odile Jacob, 1998;

—— *La Raison*, Paris, PUF, 1955;

—— *Langages et épistemologie*, Paris, Klincksiek, 1979;

Gratry, A., *De la connaissance de Dieu*, Paris, Pierre Téqui, 1922;

Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, introd., texte critique e trad. de Jean Daniélou, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968;

Grelot, P., *De la mort à la vie éternelle: études de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1971;

Guardini, Romano, *La coscienza*, Brescia, Morcelliana, 1977;

—— *L' essenza del cristianísimo*, Brescia, Morcelliana, 1984;

—— *Liberdade, graça e destino*, trad. de Domingos Sequeira, Lisboa, Editorial Aster, 1958;

Guimarães, Fernando de, «O Saudosismo e a Renascença Portuguesa», in AA.VV., *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988;

Guirand, Félix, *Mythes et Mythologies*, Larouse-Bordas, 1999;

Guyau, M., *L'irreligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1902;

Haeffner, Gerd., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart Berlin Koeln, Kohlhammer, 1989;

Hamburger, Jean, *La raison et la passion: réflexion sur les limites de la connaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1984;

Hamelin, Octave, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Paris, PUF, 1951;

—— *Le système d'Aristote*, publ. Par Léon Robin, Paris, J. Vrin, 1976;

—— *Le système de Renouvier*, Paris, J. Vrin 1927;

Hamon, Augustin, *Déterminisme et responsabilité*, Paris, Librairie C. Reinwald, 1898;

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopãdie der philosophischen Wissenschaften im Grundisse: 1827*, 19, herausgegeben von Wofgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989 = [*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Paris, J. Vrin, 1970-];

—— *Vorlesung uber die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke; Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986 = [*Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, 6 vols.*, Paris, J. Vrin, 1971-1985; *Lecciones sobre la filosofia de la Historia Universal*, trad. del alemán por José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974];

—— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1997 = [*Principes de la philosophie du droit*, trad. franc. A. Kaan, Paris, 1939];

—— *De Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994 = [*Estética*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993];

—— *Phãnomenologie des Geisies*, 9, herausgegeben von Hans Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988 = [*Fenomenologia do espírito*, 2 vols., trad. Paulo Meneses com a colab. de Karl-Heinz Efken, Petrópolis, Vozes, 1997-1999];

Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe, 9, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976;

—— *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Verlag, 1952 = [*Introdução à Metafísica*, tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla, Lisboa, Instituto Piaget, s.d.]

—— *Sein und Zeit*, in Gesamtausgabe, band n.º 2, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977 = [*Ser e Tempo*, parte I, 3.ª ed, e II, 6.ª ed,, trad. de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Editora Vozes, 1989, 1998];

—— *Vom Wesen der Wahrheit*, in Gesamtausgabe, band n.º 9 herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, = [*Sobre a Essência da Verdade*, trad. de Carlos Morujão, Porto, Porto Editora, 1995];

—— *Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*; éd. par Hildegard Feick; trad. de l'allemand par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977;

Henry, Michel, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1996;

—— *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000;

—— *L'essence de la manifestation*, 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1963; reed em 1 vol, 1990;

—— *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001;

Hernández, Lucas e Sahagún, Juan de, *Las dimensiones del hombre: antropologia filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996;

Hessen, Johannes, *Erkenntnistheorie*, Bona, Ferd. Dümmlers Verlag, 1926 = [Teoria do conhecimento, trad. de Correia, Coimbra, Arménio Amada Editora, 1987];

Hübner, Kurt, *Kritik der Wissenshaftlichen Vernunft*, Freiburg/Munchen, 1978, = [*Crítica da Razão Científica,* trad. de Artur Pires Morão, Lisboa, Edições 70, 1993];

Huisman, Denis, *L'esthétique*, Paris, PUF, 1954;

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1981;

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1962 = [*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução fenomenológica*; de acordo com o texto de Husseerliana VI editado por Walter Biemel; trad. de Diogo Falcão Ferrer Braga, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008];

—— *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff, 1973 = [*Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*; introd. António M. Magalhães, Porto, Rés, 1986];

—— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 3, Haag, Martinus Nijhoff, 1950-1952 = [*Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1962];

Ireneu de Leão, *Contre les Hérésies, dénonciation et refutation de la gnose,* Paris, Les Éditions du Cerf, 1985;

Janeira, Ana Luísa, *A Energética no pensamento de Pierre Teilhard de Chardin*, *Introdução e estudo evolutivo*, Braga, Livraria Cruz /Faculdade de Filosofia, 1978;

Jankélévitch, V., *La mort*, Paris, Flammarion, 1977;

Jaspers, Karl, *L'Existence*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1955;

Jaurès, Jean, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan, 1902;

—— *Oeuvres de Jean Jaurès*, textes rassemblés, presentés et annotés par Max Bonnafous, Paris, Rieder, 1931;

—— *Idealismo e materialismo na concepção da história*, trad. de M.F. Campos, Coimbra, Centelha, 1974;

João Crisóstomo, São, *Sur L'incompréhensibilité de Dieu*, introd. de Jean Daniélou; texte critique et notes de Anne-Marie Malingrey; trad. de Robert Flacelière, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970;

—— São, *Obras de San Juan Crisóstomo*, prólogo, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La Editorial Catolica, 1955-1958;

Jolivet, Régis, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936;

—— *L' homme métaphysique*, Paris, Fayard, 1958;

—— *L'institution intellectuelle et le problème de la métaphysique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1934;

—— *La Notion de Substance: Essai d' Histoire et Critique sur le Développement des Doctrines d'Aristote à nos Jours*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929;

Junges, José Roque, *Ecologia e Criação*, São Paulo, Edições Loyola, 2001;

Justino, São, *Apologies*, introd., texte critique e trad. par André Wartelle, Paris, Études Augustiniennes, 1987;

Kamlah, W., *Philosophische Antropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim*, Verlag des Bibliographischen Instituts Mannheim, 1975;

Kant, Immanuel, *Beweisgrund zu einer demonstration des Daseins Gottes*, 2a auf, Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung, 1902 = [*O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*; tradução de Carlos Morujão, Lisboa, INCM, 2004];

—— *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*, [edição bilingue], tradução, introdução, notas e glossário de Carlos Morujão, Américo Pereira e Mónica Dias, Lisboa, INCM, 2006;

—— *Logik Anthropologie Die Religion innerhalb der Grezen der blossen Vernunft*, hrsg. von O. Buek [*et al.*], Leipzig, Felix Meiner, [19--?] = [*A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, imp. 1992];

—— *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Verlag Von Félix Meiner, 1952, = [*Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989];

—— *Kritik der Urtheilskraft*, Hamburg, Verlag Von Félix Meiner, 1922 = [*Crítica da Faculdade do juízo*, tradução de António Marques, Lisboa, INCM, 1998];

Kasper, Walter, *El Dios de Jesuscristo*, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1985;

—— *Jesus der Christus*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1976 = [*Jesus, El Cristo,* trad. de Severiano Talavero Tovar, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992];

Kierkegaard, Sõren, *Oeuvres Complètes*, vols. 20, traduit du danois par Paul Henri Tisseau et Else-Marfe Jacquet-Tisseau, Paris, Editions de L'Orante, 1966-1987;

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973 ;

Labarrière, Pierre-Jean, *Le discours de l'altérité: une logique de l'expérience*, Paris, PUF, 1982 ;

—— *Dimensions pour l'homme : essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée, 1975;

Ladaria, Luis F., *Introducción a la Antropología Teologia*, Pamplona, Verbo Divino, 2000;

—— *Antropologia Teológica*, Madrid, Roma, Universidade Pontificia Comillas, Universitá Gregoriana, 1983;

Lacerda, Aarão de, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998;

Lachelier, Jules, *La nature l'esprit Dieu*, Paris, PUF, 1955;

—— *Oeuvres de Jules Lachelier*, vols 2, Paris, Félix Alcan, 1933;

—— *Teologia del pecado original y de la gracia*: antropología teológica especial, Madrid, BAC, 1993;

Lain Entralgo, Pedro, *Teoria y realidad del otro*, vol, 2, Madrid, Revista de Occidente, 1968;

Lavelle, Louis, *De L' Acte*, Paris,Aubier-Montaigne, 1937;

—— *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1947;

—— *La dialectique du monde sensible*, Strasbourg, Comission des Publications de la Faculté des Lettres, 1921;

Le Breton, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990;

Le Dantec, Félix, *Le problème de la mort et la conscience universelle*, Paris, Ernest Flammarion, 1917;

Le Roy, A., *La religion des primitifs*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1910;

Lebreton, Jules, *Histoire du dogme de la Trinité: des origines au Concile de Nicée*, 2 vols., Paris, Gabriel Beauchesne, 1927-1928;

Leclercq, René, *La Méthode Expérimentale: Son Histoire, ses Tendances Actuelles*, Paris, Université de Paris, 1960;

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnould*, 3.ª ed, Paris, J. Vrin, 1970; [*Discurso de Metafísica*, trad., intr. e notas de Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri, 1995];

—— *Die philosophischen schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978;

—— *Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'origine du Mal… suivi de la Monadologie*, préf. et notes de Jacques Jalabert, Paris, Aubier-Montaigne, 1962;

—— *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, PUF, 1961 = [*Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, trad. de Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri, 1993];

—— *La monadologie*, édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Emile Boutroux, note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré, Paris, Delagrave, 1978 = [*Princípios de Filosofia ou Monadologia*, trad., introd., e notas de Luís Martins, Lisboa, INCM e Fac. Ciências Soc. Hum.Univ. Nova, 1987];

Lenoble, Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Éditions Albin Michel, 1969;

Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, 2e éd. rev. et augm., Paris, J. Vrin, 1986;

—— *La Théorie de L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1970;

—— *Totalité et Infini. Essai sur 1'Extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974;

Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1947;

—— *L'expérience mystique et les symboles : chez les primitifs*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1938;

—— *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Félix Alcan, 1931;

Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon-Julliard, 1961;

—— *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962;

Licciardo, Demétrio, *De la analogia en el conocimiento de Dios por la experiencia mistica,* Zürich, Pás Verlag, 1965;

Lima, Sílvio de, *Ensaio sôbre a ètica de guyau nas suas relações com a crise moral contemporânea*; Coimbra, Livraria "Atlântida" 1927;

Llano, Alejandro, *Gnoseologia*, Pamplona, Ediciones Universidade de Navarra, 1998;

Locke, John, *An essay Concerning human understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1894;

Lodge, Oliver Joseph, *Pourquoi je crois à l'immortalité personnelle*, Paris, Jean Meyer 1929;

Lóia, Luís, *O essencial sobre Eudoro de Sousa*, Lisboa, INCM, 2007;

Lonergan, Bernard, «The Subject», in *A Second Collection*, Edited F. J. Ryan, S.J. and Bernard J. Tyrrell, S.J., Toronto, University of Toronto Press, 1996;

—— *Collected Works of Bernard Lonergan,* n.º 3 – *Insight*: *A Study of Human Understanding*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1997;

—— *Collected Works of Bernard Lonergan,* n.º 4 – *Papers by Bernard Lonergan*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1992;

—— *Method in Theology,* Toronto, University of Toronto Press, 1994;

—— *The Way To Nicea – The dialectical development of Trinitarian Theology,* A translation by Conn O'Donovan of the first part of *De Deo Trino*, Philadelphia, Westminster Press, 1964;

—— *Ragione e fede di fronte a Dio*, trad. de Giovanni B. Sala, Brescia, Queriniana, 1992;

—— *Grazia e libertà: la Grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*, a cura di Natalino Spaccapelo, presentazione di Giovanni B. Sala, Roma, Università Gregoriana, 1970;

—— *Topics in Education*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, Lonergan Research Institute of Regis College, 2000;

Lorentz, H. A., Einstein, A. e Minkowski, H., *O Princípio da Relatividade*, tradução de Mário José Saraiva, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983;

Lotz, Johannes B., *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg, Verlag Herder, 1978 = [*La Experiencia Transcendental*, trad. de José Luís Zubizarreta, Madrid, BAC, 1982];

Lubac, Henri de, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Éditions Montaigne, 1966;

—— *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris; Namur : Lethielleux : Culture et verité, 1981-1987;

—— *La Révélation Divine*, 3.ª ed. rev et augm, Paris, Cerf, 1983;

Lucas, Juan de Sahagún, *Dios, horizonte del hombre*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994;

—— *Las dimensiones del hombre, antropologia filosofica*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1996;

—— *Fenomenologia y Filosofia de la religión*, série de Manuales de Teologia 19, Madrid, BAC, 1999;

Magalhães, António Dias de, «A filosofia da saudade», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 7, [1951], pp. 59-70;

—— «Da filosofia à Teologia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 13, [1957], pp. 279-284;

—— «Da história à metafísica da saudade», in *Cidade Nova*, Coimbra, 3, 4-5, [1954], pp. 252-260;

Maire, Gilbert, *Henri Bergson: son oeuvre*, Paris, La Nouvelle Revue Critique, 1926;

Malebranche, Nicolas, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Paris, J. Vrin, 1967;

Marion, Jean-Luc, *La passion de la raison: hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1983;

Marcel, Gabriel, *Le mystère de l'être*, Paris, 2 vols., Aubier-Montaigne, 1963-64;

—— *Etre et avoir*, Paris, Editions Montaigne, 1935;

—— *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964;

—— *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts – Béatrice-Nauwelaerts, 1967;

—— *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959;

Mardones, José María, *La vida del símbolo – La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003;

Maréchal, Joseph, *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 vols, Paris, Desclée de Brouwer, 1949;

Marias, Julián, *Antropologia metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1987;

—— *El tema del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1996;

Marinho, José, *Aforismos sobre o que mais importa [«Obras de José Marinho»]*, vol. I, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, INCM, 1994;

—— *Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966;

—— *Ensaios de aprofundamento e outros textos [«Obras de José Marinho»]*, vol. II, edição de Jorge Croce Rivera, INCM, 1995;

—— *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981;

—— *Nova interpretação do Sebastianismo e outros textos*, *[«Obras de José Marinho»]*, vol. V, edição de Jorge Croce Rivera, INCM, 2003;

—— *Significado e valor da metafísica e outros textos*, *[«Obras de José Marinho»]*, vol III, edição de Jorge Croce Rivera, INCM, 1996;

—— *Da Liberdade Necessária e outros textos*, *[«Obras de José Marinho»]*, vol. VII, edição de Jorge Croce Rivera, INCM, 2006;

—— *Teoria do Ser e da Verdade*, *[«Obras de José Marinho»]*, vol. IX, edição de Jorge Croce Rivera, INCM, 2009;

—— *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961;

—— *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976;

Maritain, Jacques, *Oeuvres complètes*, 15 vols, Fribourg, Suisse, Éditions Universitaires, 1982;

Martins, Diamantino, «Do belo e da arte», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 38, n.º 5 [1944], pp. 473-499;

—— «Essência religiosa do homem», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 21, fasc. 2 [1965], pp. 121-133;

—— «Posição existencial do homem no universo», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 4, [1948], pp. 131-161;

—— *Bergson: a intuição como método na Metafísica*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957;

—— *Mistério do Homem. Ser, Personalidade, Imortalidade*, Braga, Livraria Cruz, 1961;

—— *O problema de Deus*, Braga, Livraria Cruz, 1957;

—— *Teoria do Conhecimento*, Braga, Livraria Cruz, 1957;

Martins, Oliveira, *Sistema dos Mitos Religiosos*, prefácio de José Marinho, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1953;

Mayne, Frei José de Jesus Maria, *Dissertação sobre a alma Racional,* Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778, p. 118;

Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature: Notes: Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995;

—— *Le Visible et L'Invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Editions Gallimard, 1964;

—— *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955;

—— *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1983;

—— *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945;

Mesters, Carlos, *Paraíso Terrestre: saudade ou esperança,* Petrópolis, Editora Vozes, 1971;

—— *Por trás das palavras*, Petrópolis, Editora Vozes, 1984;

—— *Um novo céu e uma nova terra,* 3 vols, Petrópolis, Editora Vozes, 1981-1985;

Metz, André, *La Relativité: Exposé sans Formules des Théories d'Einstein et Réfutation des Erreurs contenues dans les Ouvrages les plus Notoires*, Paris, Etienne Chiron Editeur, 1923;

—— *Une nouvelle philosophie des sciences: le causalisme de M. Émile Meyerson*, Paris, Félix Alcan, 1928;

Metz, Johannes Baptist, *Teologia do mundo*, trad. Helena Ferreira, Lisboa, Moraes Ed., 1969;

Meyerson, Émile, *Identité et réalité*, Paris, Libr. Phil. J. Vrin, 1951;

Michaud, Robert, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, 1975;

Migne, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus*. [Patrologiae Latinae], 226 vols, Turnholti, Belgium; Brepols Parisiis, Garnier, 1821-1976;

—— *Patrologiae cursus completus* [Patrologiae Graecae], 162 vols, Turnholti, Belgium; Brepols Parisiis, Apud J.-P. Migne Editorem, 1857-1978;

Migne, Jacques Paul (ed. lit.), *Origenis Opera omnia, ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, gallicanis, italicis, germanicis et anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus; opera et studio Caroli et Caroli Cincentii Delarue, Patrologiae Cursus Completus*; Series graecae / accurante J.-P. Migne ; 11; 12; 13; 14; 15; 16/1; 16/2; 16/3; 17; Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1966;

—— *Traité des principes*, introd., texte critique… complements et index par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, 5 vols; Sources Chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312; Paris, Cerf, 1978-1984;

Milhaud, Gaston, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, J. Vrin, 1927;

Moltmann, Jürgen, *L'homme: essai d'anthropologie chrétienne*, trad. de l'allemand par A. Liefooghe, Paris, Cerf, Mame, 1974;

—— *Théologie de l'espérance: études sur les fondements et les conséquences d'une Eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 1973;

Moncada, Luís Cabral de, *Para a história da filosofia em Portugal no séc XX*, sep. do Bol. Faculdade de Direito, n.º 36, Coimbra, [s.n.], 1960;

Mondin, Battista, *Antropologia Filosófica. L'Uomo: un progetto impossibile?*, Roma, Urbanian University Press, 1983;

—— *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*, trad. de Maria Luiza Jardim de Amarante, São Paulo, Paulinas, 1979;

Morin, Edgar, *Lunité de l'homme*, Paris, Editions du Seuil, 1974;

—— *L'homme et la mort*, Paris, Édts. du Seuil, 1970;

Morujão, Alexandre Fradique, *Estudos Filosóficos*, vol I. e II, Lisboa, INCM, 2002, 2004;

Morujão, Carlos, *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000;

—— *Schelling e o problema da individuação*, 1792-1809, Lisboa, INCM, 2004;

—— «A cristologia de Schelling», in Didaskalia, vol. XXXV (2005), pp. 285-303;

—— *Organismo, Sistema e Liberdade, estudos sobre o pensamento do século XVIII*, Lisboa, Universidade Católica, 2007;

Mounier, Emanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1959 [*O personalismo*, Lisboa, Moraes, 1976];

—— *Oeuvres*, 4 vols, Paris, Seuil, 1961-1963;

Nabert, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970;

—— *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966;

—— *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994;

Natário, Maria Celeste, *Entre Filosofia e Cultura, Percursos pelo pensamento filosófico-poético português nos séculos XIX e XX*, Colecção Nova Águia, Sintra, Zéfiro, 2007;

Nédoncelle, Maurice, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942;

—— *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, Arthéme Fayard, 1964;

—— *Maurice, Intersubjectivité et ontologie: le défi personaliste*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1974;

Nemésio, Vitorino, *Conhecimento de Poesia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970;

Neves, Joaquim Carreira das, *A Bíblia, o livro dos livros,* vols. I e II, Braga, Editorial Franciscana, 2007;

—— *Jesus de Nazaré Quem és Tu,* Braga, 1991;

Nicolau de Cusa, *De Deo Abscondito* [edição bilingue], introdução e notas de Júlio Fragata, S.J., Braga, Faculdade de Filosofia, 1964;

Nissa, São Gregório de, 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, 45, 46; Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1959;

—— *La vie de Moise ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introd., texte critique et trad. de Jean Daniélou, Paris, Cerf, 1968;

—— *La création de l'homme*, introd. et trad. de Jean Laplace, notes de Jean Daniélou, Paris, Cerf, 2002;

Nitrola, António, *Escatologia*, Casale Monferrato, Piemme, 1991;

Noronha, Maria Teresa de, *A Saudade, contribuições fenomenológicas, lógicas e ontológicas*, Lisboa, INCM, 2007;

Oliveira, José do Patrocínio Bacelar, «O homem como universo. Na origem das concepções antropológicas», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 20, fasc. 1-2 [1964], pp. 3-30;

Orbe, António, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, La Editorial Católica, 1969;

Orígenes, *Commentaire sur saint Jean*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, 157, 222, 290, 385; Paris, Cerf, 1960-1992;

Otto Rudolf, *Das Heilige: über das irrationale in der idee dês Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H.Beck'Scheverlagsbuchhanlung München, [ca. 1936] = [*O Sagrado*, trad. de João Gama, Lisboa, edições 70, 1992];

Pacheco, Maria Cândida da Costa Reis, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1983;

Papali, Cyril B., «Excursus on Hinduismo»: *Commentary on the Documents of Vatican II, III,* London, Ed. Herbert Vorgrimler, Burns and Oates, 1968;

Parain-Vial, Jeanne, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Seghers, 1966;

Pascal, Blaise, Paris, *Les pensées de Pascal*, editées par Francis Kaplan, Cerf, 1982;

Pascoaes, Teixeira de, *A Minha Cartilha*, edição comemorativa do II aniversário da morte do Poeta, Figueira da Foz, s.e., 1954;

—— *A Saudade e o Saudosismo*, compilação, introdução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988;

—— *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978;

—— *Homem Universal*, fixação, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993;

—— *Os poetas Lusíadas*, Porto, Tip. Costa Carregal, 1919;

—— *Obras de Teixeira de Pascoaes*, vol. 14, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995;

—— *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002;

—— *Regresso ao Paraíso*, Porto, Renascença Portuguesa, 1911;

Pasquallys, Martinés de, *Tratado da reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. de António Sabler, Lisboa, Edições 70, 1979;

Peña, Juan L. Ruiz de la, *La otra dimensión, Escatologia cristiana*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1986;

—— *El hombre y su muerte: antropologia teológica actual*, Burgos, Aldecoa, 1971;

—— *Imagem de Dios. Antropologia teológica fundamental,* Santander, Sal Terrae, 1988;

—— (co-autor), *Cuerpo y alma*, Madrid, Ediciones SM, 1985;

—— *El Don de Dios: antropologia teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991;

Pereira, Américo, «A fenomenologia da Experiência Religiosa, Reflexão acerca da sua possibilidade e sentido», in *Itinerarium*, ano LIV, n.º 190 (Janeiro-Abril de 2008), pp. 65-94;

Pereira, José Esteves, *Silvestre Pinheiro Ferreira, o seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1974;

Pereira, Paula Cristina, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento, 2006;

—— *O pensamento político em Portugal no século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, INCM, 2005;

Pessoa, Fernando, *Obras de Fernando Pessoa*, vols. 2, Porto, Lello & Irmão Editores, 1986;

Peters, F. E., *Greek philosophical terms: a historical lexicon*, New York, New York University Press, 1967;

Pimenta, Alfredo, *A Evolução dum Pensamento. Autobiografia Filosófica*, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1935;

—— *Terceiro Livro de Estudos Filosóficos e Críticos*, Braga, Livraria Cruz, 1958;

Pimentel, Manuel Cândido, «A visão Criacionista em Manuel Barbosa da Costa Freitas», in *Itinerarium*, ano L, n.º 180 (Setembro-Dezembro de 2004), pp. 373-380;

—— «Elementos para uma Fenomenologia Literária do Texto Filosófico»: in *Philosophica*, Lisboa, n.º 9 [1997], pp. 7-31;

—— «O idealismo espiritualista de Antero de Quental», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, tomo 1, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 126-127;

—— «O Pensamento Filosófico-Jurídico de António Braz Teixeira»: in *Revista Jurídica*, Campinas (Brasil), Faculdade de Direito – PUCCAMP, n.º 12 [1996], pp. 28-36;

—— «O racionalismo crítico de Amorim Viana», in Pedro Calafate (Direcção), *História do Pensamento Filosófico Português,* vol. IV, tomo 1, Lisboa, Caminho, 2004, p. 82;

—— *Antero de Quental. Uma Filosofia do Paradoxo. Ensaios,* Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993;

—— *Ideia e Destinos da Razão na Filosofia Portuguesa do Século XIX*, in *Razão Comovida*, Lisboa, INCM, 2011, p. 27;

—— *«Mythos-Logos:* Da Génese da Consciência Mítica ao Discurso Racional»: in *Esfinge,* Suplemento de Ciências Humanas, *Diário dos Açores*, Ponta Delgada: «Progressos Recentes no Tratamento Psicológico de Desordens Psicofisiológicas»: in *Esfinge,* Suplemento de Ciências Humanas, Diário *dos Açores,* Ponta Delgada, 1984;

—— *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira,* São Paulo, Ideais & Letras, 2008;

Piñeiro, Ramón, *Filosofia da Saudade*, Vigo, Galáxia, 1984;

Pinillos, José Luís, *Antropologia y teologia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1978;

Pires, Celestino, «Para uma definição do homem e da pessoa num contexto teológico», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo 25, [1969], pp. 357-365;

—— *Deus e a Teologia do Homem*, Lisboa, Editorial Presença, 1971;

Platão, *Parménide* [edição bilingue], texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950;

—— *La république* [edição bilingue], texte établi et traduit par Émile Chambry avec introd. d'Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1970;

—— *Le banquet* [edição bilingue], texte établi et traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989;

—— *Phédon* [edição bilingue], texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1952;

Plotino, *Ennéades* [edição bilingue], texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1956-1964;

Poersch, J.L., *Evolução e antropologia no espaço e no tempo : síntese da cosmovisão de Teilhard Chardin*, São Paulo, Herder, 1972;

Poincaré, Henri, *La Science et L Hypothèse*, Paris, Ernest Flammarion, 1918;

—— *Science et Méthode*, Paris, Ernest Flammarion, 1920;

Popper, Karl, *The open universe: an argument for indeterminism*, London, Routledge, 1991;

—— *Objective Knowledge*, Oxford, 1972;

Quadros, António, *A Existência Literária: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1959;

—— *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989;

—— *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Editora Átrio, 1992;

—— *Introdução à Filosofia da História: Mito, História e Teoria da História no Pensamento Europeu e no Pensamento Português*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982;

—— *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, Lisboa, Publicações Europa-América, s.d.;

—— *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967;

—— *O Movimento do Homem: Drama, Movimento, Evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963;

—— *O Primeiro Modernismo Português*, Mem Martins, Europa-América, 1989;

—— *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001;

Queiruga, Adrés Torres, *Repensar la resurrección*, Madrid, Editorial Trotta, 2005;

—— Para unha Filosofia da Saudade, Trasalba (Ourense), Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, 2003;

Quental, Antero de, *Cartas*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, vols. 2, Lisboa, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989;

—— organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989;

—— *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989;

Rabeau, Gaston, *Le jugement d'existence*, Paris, J. Vrin, 1938;

Radnitzky, Gerard, «Justifying a theory vs. giving good reasons for preferring a theory. On the big divide in the philosophy of science», in *The structure of development of science*, Dir. de G. Radnitzky e G. Andersson, Dordrecht, 1979;

—— «Progress and rationality in research», in *On scientific discovery. The Erice lectures 1977*, dir. M. D. Grmek e outros, Dordrecht, 1981;

—— «Scienza», in *Enciclopédia del Novecento, Instituto della Enciclopedia Italiana*, vol. 6, Roma, 1982;

Raeymaeker, Louis de, *Philosophie de L'Être. Essai de Synthèse Métaphysique*, Louvain – Paris, Éd. Nauwelaerts – Béatrice-Nauwelaerts, 1970;

Rahner, Karl (co-autor), *Sacramentum Mundi : theologisches Lexicon fur die Praxis,* Freiburg, Verlag Herder, 1968-1969 = [*Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica; ed. castellana… dir. por Juan Alfaro y José M. Fondevila, Barcelona, Herder, 1982-];

—— *Schriftten zur Theologie*, band 4, Zurich – Koln, Benziger Verlag, 1967 = [*Escritos de Teologia*, vol 4, versión castellana de Justo Molina, Madrid, Taurus, 1962];

—— *Anthropologie und theologie*, Basel – Wien, Herder Freiburg 1981= [*Teologia e antropologia*, trad. de Hugo Assmann; São Paulo, Eds. Paulinas, 1969];

—— *Geist in welt: philosophische schriften*, Solothurn und Dusseldorf, Freiburg im Breisgau – Herder, 1996 = [*Espíritu en el mundo*, Barcelona, Editorial Herder, 1963];

—— *Sämtliche Werke*, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Band 26, Benziger Verlag Zürich und Düsseldorf; Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999 = [*Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989];

—— *Sämtliche Werke*, *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Band 12, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2005 = [«A Ressurreição da Carne» in *Teologia e antropologia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1969];

—— *Hörder des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von J.B. Metz, München, Kösel-Verlag, 1963 = [*O Oyente de la Palabra, Fundamentos para uma filosofia de la religion*, trad. de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Editorial Herder, 1967];

Ramos, Antonio Pintor, *El humanismo de Max Scheller: estúdio de su antropologia filosófica*, Madrid, La Editorial Catolica, 1978;

Ratzinger, Joseph, *Escatologia*, Barcelona, Editorial Herder, 1992;

Ravaisson, Félix, *Essai sur la métaphysique d'Aristote: fragments du tome 3: Hellénisme, Judaisme, Christianisme*, textes établis ar Charles Devivais, Paris, J. Vrin, 1957;

—— *De L'Habitude*, Paris, Félix Alcan, 1927;

Reale, Miguel, *Introdução à Filosofia*, S. Paulo 1994;

Rego, Teixeira, *Nova Teoria do Sacrifício*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989;

Reimão, Cassiano, *Consciência, Dialéctica e Ética em J. P. Sartre*, Lisboa, INCM, 2005;

Renouvier, Charles Bernard, *Histoire et Solution des Problèmes Métaphysiques*, Paris, Félix Alcan, 1901;

—— *La nouvelle monadologie*, Paris, Arnaud Colin, 1989;

—— *Le Personnalisme suivi d'une Etude sur la Perception Externe et sur la Force*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926;

—— *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927;

—— *Les principes de la nature*, Paris, Libr. Armand Colin, 1912;

—— *Science de la morale*, Paris, Félix Alcan, 1908;

—— *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, 2 vols, Paris, Libr. Armand Colin, 1912;

Ribeiro, Álvaro, *A Arte de Filosofar. Ensaios*, Lisboa, Portugália Editora, Lisboa, 1955;

—— *A Literatura de José Régio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969;

—— *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. ||1957||;

—— *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953;

—— *As Portas do Conhecimento. Dispersos e Escolhidos*, compilação e prefácio de Pinharanda Gomes, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1987;

—— *Escola Formal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1958;

—— *Memórias de um Letrado*, vols. 3, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, 1979, 1980;

—— *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1943;

—— *Os Positivistas*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951;

—— *Uma Coisa que Pensa*, Braga, Editora Pax, 1975;

Ribeiro, Henrique Jales, «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);

Ribeiro, Júlio Meneses Rodrigues, *Fundamentos Metafísicos da Estética*, Vila Real, Ed. do autor 1952;

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990;

—— *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas, Christian University, 1976;

Robin, Léon, *La Pensée Grecque et les Origines de 1'Esprit Scientifique*, Paris, Albin Michel, 1948;

—— *La morale antique*, Paris, PUF, 1963;

Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, Paris, PUF, 1977;

Russell, Bertrand, *Mysticism and logic and other essays*, London, Penguin Books, 1954;

Samuel, Paulo, *A Renascença Portuguesa – Um perfil documental*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1990;

Sanches, Francisco [edição bilingue], *Tratados Filosóficos*, I, tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955;

Santos, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa, Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1990;

Santos, Delfim, «Aporética Criacionista»: in Delfim Santos, *Obras Completas*, II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, pp. 71-77;

—— *Obras Completas de Delfim Santos*, 4 vols., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982-1998;

—— *Obras Completas de Delfim Santos*, 3.ª edição revista e aumentada, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007;

Santos, José Henrique, *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica Antipsicologista de Husserl e a Ideia da Lógica Pura*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1973;

Santos, Leonel Ribeiro dos, *A Razão Sensível: Estudos Kantianos*, Lisboa, Edições Colibri, 1994;

—— *Antero de Quental: uma visão moral do mundo*, Lisboa, INCM, 2002;

—— *Melancolia e Apocalipse, Estudos sobre o pensamento português e brasileiro e português*, Lisboa, INCM, 2008;

—— *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, s.d.;

Saraiva, Augusto, *Reflexões Sobre o Homem*, Porto, Educação Nacional, 1946;

Sartre, Jean-Paul, *L´être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943;

Schaeffler, Richard, *Religionsphilosophie,* Freiburg Munchen, Verlag Karl Alber, 1983 = [*Filosofia da Religião*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992];

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ausgewählte Schriften*, 6 Bde, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1895;

—— *Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976-2001;

—— *Schellings Werke*, 6 Bde, ed. Manfred Schröter, Munchen, Verlag C. H. Beck, 1927--1954; 5.º Hauptband: Schriften geschichtlichen Philosophie 1821-1854;

—— *Schellings Werke*, 6 Bde, nach der origtnalausgabe in neuer Anornung; herausgegeben von Manfred Schröter, München, C. H. Beck, 1965-1968; 4.º hauptband: Schriften zur Philosophie der Freiheit. 1804-1815; 6.º hauptband: Schriften zur Religionsphilosophie, 1841-1854;

—— *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*, rd por K.F.A. Schelling, Stuutgart-Ausgsburg, Cotta Verlag, 1856-1861, I. Abtheilung Bde. 1-10, II. Abtheilung Bde. 1-4;

—— *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von Otfried Höffe und AnneMaria Pieper, Berlin, Akademie Verlag, 1995;

—— *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Ausgewählte Schriften*, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1895 = [*Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. de S. Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier-Montaigne, 1946];

—— *Les âges du monde: versions premières, 1811-1813*; trad. de l'allemand et annotés par Bruno Vancamp, préf. de Marc Richir, Bruxelles, OUSIA, 1988;

—— *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände*, in *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*, ed. por K.F.A. Schelling, Stuutgart-Ausgsburg, Cotta Verlag, 1856-1861, band VII = [*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, trad. e prefácio de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1993];

Schuré, Édouard, *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, Paris, Lib. Académique Perrin, 1925;

—— *Les grands initiés: esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1953;

Sciacca, Michele Federico, *L'existence de Dieu*, pref. Luis Lavelle, trad. Régis Jolivet, Paris, Aubier, 1951;

—— *Morte e immortalità*, Palermo, Epos, 1990;

—— *Ontologia triadica e trinitaria: discorso metafisico* Palermo, Epos, 2002;

Seixas, José Maria da Cunha, *Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883;

—— *Galeria de Ciências Contemporâneas*, Porto, Livraria Internacional, 1879;

—— *Pantiteísmo na Arte: Cânticos e Poesias*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883;

—— *Princípios Gerais de Filosofia*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa, INCM, 1995;

Sérgio, António, «Migalhas de Filosofia em Palestra Amena com Realistas Comuns, com Bergsonistas e com Empiristas Lógicos»: in António Sérgio, *Ensaios, VII*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1974;

—— «Resposta a Sant'Anna Dionísio: Relembrando que o Assunto era a Seriedade de Pensamento», in *O Diabo*, Lisboa, n.º 116, ano III [13 de Setembro de 1936], pp. 1 e 5;

—— «Sobre uma Opinião de Raul Proença»: in *O Diabo*, Lisboa, n.º 112, ano III [16 de Agosto de 1936], p. 1;

—— *O Problema da Cultura,* Porto, Renascença Portuguesa, 1914;

Sertillanges, Antonin-Dalmacie, *L'Idée de Création et ses Retentissements en Philosophie*, Paris, Aubier – Editions Montaigne, 1945;

—— *Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste*, Paris, Bloud & Gay, 1933;

—— *Le problème du mal*, 2 vols, Paris, Montaigne, 1948-1951;

—— *Le christianisme et les philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953;

—— *La vie intellectuelle: son esprit, ses conditions, ses méthodes*, Paris, Eds. de la Revue des Jeune, Desclée, 1934;

—— *L'idée de Création et ses retentissements en Philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945;

Sève, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994;

Sicre, José Luís, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992;

Silva, António da, «Os caminhos da antropologia», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 90, n.º 2 [1970], pp.155-163;

Silva, Carlos Henrique do Carmo, «O imaginário na Filosofia, da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta pessoa», in Araújo, Alberto Filipe – Baptista, Fernando Paulo (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínio, Teorizações e práticas Hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-338;

Silva, Lúcio Craveiro da, «O problema do mal e o optimismo cristão», in Brotéria, Lisboa, vol. 25, n.º 6 [1937], pp. 541-559;

—— *Antero de Quental: evolução do seu pensamento filosófico*, Braga, Fac. de Filosofia, 1959;

—— *Filosofia Portuguesa actual*, Braga, Fac. de Filosofia, 1958;

Silva, Vicente Ferreira da, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2002;

Smart, Niniam, *The Religious Experience of Mankind*, London, Fontana, 1971;

Snell, Bruno, Goettingen, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europaeischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoek & Ruprecht, 1986 = [*A Descoberta do Espírito*, trad de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992];

Sousa, Eudoro de, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004;

—— *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000;

—— *Horizonte e Complementariedade, sempre o mesmo acerca do mesmo*, Lisboa, INCM, 2002;

Sousa, Manuel Pinto Ferreira de, «Filósofos da saudade», in Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, tomo 29 [1973], pp. 202-205;

Sousa, Maria Carmelita Homem de Gouveia e, *Kant e o problema da antropologia*, Lisboa, Edição da Revista Filosofia, 1961;

Soveral, Eduardo Abranches de, *Ensaios Filosóficos*, Porto, Ecla Editora, 1995;

—— *Sobre os Valores e Pressupostos da Vida Política Contemporânea e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2005;

—— «Reflexões sobre o Mito. Comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa», in *Pensamento Luso-Brasileiro: estudos e ensaios,* Lisboa, ISNP, 1996, pp. 213-227;

—— *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 1999;

Spencer, Herbert, *First Principies, London, Routledgef Thoemmes*, 1996;

Stilwell, Peter, *A condição humana em Ruy Cinatti,* Lisboa, Editorial Presença, 1995;

—— «A Teologia como discurso humano acerca de Deus», in AA., VV., *Falar de Deus Hoje, colecção «Fundamenta»* 6, Lisboa, Edições Didaskalia, 1992;

Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, 2. vols, Hildescheim-Zurich-New York, Ed. Georg Olms, 1998;

Tavares, António Augusto, «A criação do homem nos mitos das origens», in *Didaskália*, Lisboa, n.º 11 [1956], pp. 170-179;

Teixeira, António Braz, *A Experiência Reflexiva. Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Sintra, Zéfiro, 2009;

—— «A ideia de Deus em Antero de Quental», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo L, fasc 1-3 [1994];

—— «A Teoria do Mito na Filosofia de Afonso Botelho», in *Teoremas de Filosofia*, n.º 1, Porto, 2000;

—— *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, QuidNovi, 2006;

—— *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.ª edição ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro Editores, 2002;

—— *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo,* Lisboa, Fundação Lusíada, 1993;

—— *Diálogos e Perfis*, Lisboa, Europress, 2006;

—— *Ética, Filosofia e Religião*, *Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997;

—— «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in AA.VV., *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002;

—— *O Espelho da Razão: Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, Londrina (Brasil), Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997;

—— *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983;

—— *Sagrado, Mito e Símbolo no Pensamento de Almada Negreiros. A Descoberta como Necessidade.* Actas do Colóquio Internacional, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1998;

—— *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, 2.ª edição revista e ampliada, INCM, 2003;

Teixeira, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e Alteridade, uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 2 vols., Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Lisboa, 2004;

—— «Consciência e autoconsciência», in *Didaskalia*, Lisboa, volume XXXV, fascículos 1 e 2 [2005], pp. 569-596;

Tertuliano, *La résurrection des morts*, trad. par Madeleine Moreau; introd., analyse, notes par Jean-Pierre Mahé, Paris, Desclée de Brouwer, 1980;

—— *La chair du Christ*, introd., texte critique, trad. et notes par Jean-Pierre Mahé, 2 vols, Paris, Cerf, 1975;

Tomás de Aquino (São), *Summa Theologiae, Sancti Thomae Aquinatis*, cura fratrum eiusdem ordínis, 3 ed., vols. 5, Madrid, BAC, 1961-1965;

—— *Ente et Essentia*, texte établi d'après les manuscrites parisiens, introd., notes et études historiques par M.-D. Roland Gosselin, Paris, J. Vrin, 1948;

Tresmontant, Claude, *Comment se pose aujourd'hui le problème de L'existence de Dieu*, Paris, Editions du Seuil, 1966;

—— *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne: Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Éds. du Seuil, 1961;

—— *Le problème de l'âme*, Paris, Éds. du Seuil, 1971;

Trías, Eugenio, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2001;

—— *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2000;

Trindade Santos, José (estudo introdutório), *Da Natureza – Parménides*, Lisboa, Alda Editores, 1997;

—— (estudo introdutório), *Fédon – Platão*, Lisboa, Alda Editores, 1998;

Turinaz, Charles, *L'âme: sa spiritualité, sa puissance, sa grandeur, son immortalité*, Paris, Retaux Bray, 1887;

Vancourt, R., *La philosophie et sa structure. vol 3: L'homme et ses origines*, Tournai, Bloud & Gay, 1957;

Vaz, Henrique C. L. de Lima, *Antropologia filosófica*, vols. 2, São Paulo, Edições Loyola, 1991;

—— «Experiência mística e filosofia na tradição ocidental», São Paulo, Loyola, 2000;

Vergés, Salvador, *Dimensión transcendente de la persona*, Barcelona, Herder, 1978;

—— *Dios y el hombre: la creátion*, Madrid, La Edit. Católica, 1980;

Verneaux, Roger, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Paris, J. Vrin, 1945;

Viana de Lima, Artur, *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel,* Paris, Libraíde Ch. Delagrave, 1886;

Viana, Pedro de Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, INCM, 1982;

—— *Escritos Filosóficos*, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, INCM, 1993;

Vidal, Francisco Canals, *Sobre la Essencia del Conocimento*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987;

Vitorino, Orlando, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Lisboa, Guimarães Editores, 1983;

—— *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito de Hegel*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1961;

—— *Refutação da Filosofia Triunfante*, Lisboa, Teoremas, 1976;

Voegelin, Eric, *Ciência, Política e Gnose*, trad. de Alexandre Franco de Sá, Coimbra, 2005;

—— *Estudos de Ideias Políticas, de Erasmo a Nietzsche*, apresentação e tradução de Mendo Castro Henriques, Lisboa, Ática, 1996;

—— *Anamnesis: on the theory of history and politics*, trans. from the German by M. J. Hanak ; version orig. trans. by Gerhart Niemeyer ; ed. with an int. by David Walsh, The collected works of Eric Voegelin, vol. 6, Columbia and London, University of Columbia Press, 2002;

—— *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;

Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World: Lowell Lectures 1925*, London, Free Association Books, 1985;

—— *The concept of nature: Tarner lectures delivered in Trinity college: November 1919*, Cambridge, University Press, 1990;

—— *Essays in science and philosophy*, New York, Greenwood Press, 1968;

Wittgenstein, L., *Tractatus logico philosophicus* [edição bilingue], pref. Bertrand Russell, trad. Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973;

Zedda, S., *L'eschatologia bíblica*, 2 vols., Brescia, Paideia, 1972-1975;

Zubiri, Xavier, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998;

—— *Sobre el Hombre,* Madrid, Alianza Editorial, 1986;

—— *Sobre La Esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Índice Onomástico

A

Adler, Alfredo, 511
Agostinho de Hipona, 83-84, 122, 149, 273, 275-276, 278, 314, 315, 344, 491, 521
Alejandro, Jose M.ª de, 235, 288, 521
Alfaro, Juan., 521, 544
Aliotta, A., 511
Almeida, José Carlos S. de, 501
Alquié, Ferdinand, 521, 537
Alves, Ângelo, 240, 241, 264, 501
Anselmo, Santo, 521
António de Lisboa, 521, 526
António Vieira, Padre, 100, 134, 149, 150-151, 329, 500, 503, 508-510, 519, 521, 524, 542
Antunes, Manuel, 522
Aranguren, Javier,453, 522
Araújo, Alberto Filipe, 104, 154, 307, 522, 547
Araújo, Luís de, 501
Araújo, Maria Laura Fernandes Tomás de, 522
Archambault, Paul, 511
Archer, Luís, 452, 522
Ariès, Philippe, 522
Aristóteles, 47, 69, 71, 83, 110, 112, 116, 167, 169, 186-187, 197, 202, 221, 230, 241, 265-269, 275, 278, 283, 295, 298, 398-399, 400, 404, 407, 416-417, 419, 420, 426, 431, 440, 448, 453-454, 471, 522, 525
Aubenque, Pierre, 522
Auer, J., 522

B

Bachelard, Gaston, 511, 522
Bainvel, J.V., 511
Balfour, Arthur James, 511
Balthasar, H. U. Von, 522
Barata-Moura, José, 522
Barbier, Paul, 511
Barbosa, A. Miranda, 522
Barco, Teresa Rocha, 283, 522
Barreiro, Abílio Augusto da Silva, 511
Barth, Karl, 511
Bartsch, Hans-Werner, 522
Bastos, Fernando, 523
Bastos, Teixeira, 523
Beck, Leslie John, 523
Benzo, Miguel, 523
Berdiaeff, Nicolas, 406, 414, 417, 511, 523
Bergson, Henri, 21, 35-36, 40, 72, 119, 124, 132, 159-160, 176, 183, 185, 203, 210, 221, 238, 249, 266, 289, 339, 347, 349, 350, 375, 407, 427, 431, 432, 440-441, 448, 450, 462, 471, 481, 487, 499, 501-503, 506-507, 509-510, 511, 514, 515-517, 523, 526, 537-538, 547
Berkeley, 81, 197, 239, 241-242, 408, 523
Besson, Monseigneur, 512
Bianchi, Ugo, 523
Bíblia de Jerusalém, 42, 105, 153, 523
Binet, Alfred, 439, 512
Biran, P. Maine, 512, 533
Bizouard, Joseph, 512
Bleicher, Josef, 523
Blondel, Maurice, 120, 511, 512, 518, 523
Boaventura, São, 440, 443, 471, 493, 523, 532
Bochenski, I. M., 234, 265, 523
Boehme, Jacob, 523
Bohn, Georges, 512
Bonardel, Françoise, 524
Bonet-Maury, 512
Borges, Paulo Alexandre Esteves, 44, 104, 154, 501, 503, 524
Borges-Duarte, Irene e Sá, 524
Borobio, Dionísio, 524
Botelho, Afonso, 44, 104, 106-108, 110, 112, 142, 280, 284, 285, 502, 520, 524, 528, 548
Bougaud, 512
Boulanger, André, 512
Bourdeau, Louis, 512
Bourdon, B., 512
Boutroux, Émile, 40, 41, 46, 68, 119, 163, 185, 195, 203, 112, 215, 289, 331, 363, 408-409, 431, 509, 512, 524, 536
Bouty, Edmond, 512
Braga, Teófilo, 21, 22, 153, 186, 524
Branco, Carlos, 524

Braunstein, Florence, 524
Brito, António José de, 261, 375-377, 502, 524
Brown, Harold, 525
Bruaire, C., 525
Brun, Jean, 525
Bruno, Sampaio, 124, 142, 344, 395, 432, 519, 520, 525-526, 531
Brunschvicg, Léon, 41, 46, 59-60, 181, 186-187, 197-198, 204, 258, 507, 511-512, 525
Buber, Martin, 525
Bultmann, Rudolf, 315, 525
Buysse, Paul, 512

C

Cabral, Jorge Pereira de Menezes, 525
Caeiro, Francisco da Gama, 500, 502, 520, 525
Calafate, Pedro, 357, 507, 520, 526, 542
Camelot, P., 526
Campos, António Alves de, 526
Cantista, Maria José Pinto, 154, 526
Cardim, Luís, 502
Cariou, Marie, 526
Carreiro, José Bruno, 526
Carvalho, Amorim de, 502, 526
Carvalho, António Pinto de, 526
Carvalho, Joaquim de, 526
Carvalho, José Gonçalo Herculano de, 526
Carvalho, Magda Costa, 362, 526
Carvalho, Maria Manuela de, 520,526
Cassirer, Ernst, 44, 125, 130-133, 135, 137-138, 526
Castelo-Branco, Fernando, 502
Castro, José Acácio Aguiar de, 502
Caveing, Maurice, 526
César, Amândio, 502
César, Constança Marcondes, 527

Ch

Chardin, Pierre Teilhard de, 410-412, 420-422, 432-433, 507, 521, 527, 531, 534, 543
Chenu, M.D, 148, 527
Chesterton, Gilbert Keith, 328, 493, 512, 527
Chevalier, Jacques, 512, 527

C

Clemente, Isabel, 502
Coelho, Jacinto Prado, 446-447, 527
Collins, F. Horward, 512
Colomer, Eusebio, 527
Comte, Auguste, 27, 69, 79, 106-107, 140, 164, 185, 208, 211-213, 224, 233, 294, 408, 512, 515, 526, 527
Coreth, Emerich, 405, 415, 416, 441, 527
Correia, Mendes, 512
Costa, Dalila L. Pereira da, 502, 519
Courbet, Pierre, 512
Couto, António, 153, 527
Couto-Valle, Nadja do, 502
Couturat, Louis, 512
Cresson, André, 512
Cunha Seixas, 59, 161, 163, 188-189, 196, 518, 547
Cunha, Jorge Teixeira da, 502
Cunha, Norberto, 502
Cunha, Paulo Ferreira da, 502
Cunha, Rodrigo Sobral, 527
Cyon, Elie de, 512

D

D'Athayde, João Bernardo Heitor, 513
D'Ors, Eugenio, 513
Damásio, António, 527
Damião, São Pedro, 273, 527
Darwin, Charles, 41, 439, 463, 513, 527, 550
Dastre, A., 513
De Finance, Joseph, 48, 240, 252, 256, 268, 269, 455
De La Boullaye, Pinard, 513
De Wulf, Maurice, 527
Delanglade, J., 527
Delumeau, Jean, 527
Denzinger, Heinrich, 527
Deplaissan, A., 513
Descartes, 70, 96-98, 157, 160, 170, 176, 199, 202, 230, 238-239, 241, 243, 248, 258, 276, 278, 280, 348, 363, 420, 474, 488, 489, 514, 521, 524, 528, 536, 545
Descoqs, Pedro, 513
Devolve, Jean, 513
Dias, José Manuel de Barros, 528
Dimas, Samuel, 280, 346, 472, 503, 528
Dinis, Alfredo, 503
Dionísio, Sant'Anna, 500, 501,503, 528, 547
Dodds, E. R., 528
Dom Duarte, 528
Domingues, Joaquim, 503, 525, 528
Draghicesco, D., 513
Driesch, Hans, 513
Duarte, Maria Lucinda, 503

Dugas, L., 513
Duhem, Pierre, 46, 80, 185, 330, 331, 336, 380, 528
Duméry, Henry, 528
Dunan, Charles, 513
Dunn, James D. G., 528
Duque, João, 152, 528
Durkheim, Émile, 41, 61, 93, 99, 129, 168, 513, 528

E

Einstein, Albert,41, 63-64, 168, 175, 221, 289, 472, 503, 507, 511, 519, 528, 537, 539
Eisenstadt, Samuel N., 165, 166, 528
Eliade, Mircea, 44, 101, 130, 133, 145, 148, 149, 151, 154,529
Elias, Norbert, 529
Emílio, José, 503
Enes, José, 529
Espinosa, Bento de, 98, 107, 135, 138-139, 157, 160, 189-191, 193-195, 197, 200-202, 206, 223-224, 241-242, 245, 250, 256, 260, 274, 295, 384, 471, 484, 488, 492, 513, 529
Estrada, Juan Antonio, 529
Evellin, François, 529

F

Fabro, Cornélio, 529
Fabro, Nando, 529
Fava, Fernando Mendonça, 503
Febrer, Mateo, 529
Fernandes, Sérgio L. C., 120, 529
Fernandez, Clemente, 529
Ferrater Mora, José, 503
Ferreira, João, 503, 529
Ferreira, Manuel J. Carmo, 530
Festugiére, A. J., 530
Feyerabend, Paul K., 530
Fichte, J.G., 176, 191-192, 241-243, 248, 265, 374, 379, 408, 433, 513, 530
Figueiredo, Fidelino de, 530
Fiolhais, Carlos, 503
Fiske, John, 513
Fouillée, Alfred, 40, 56-57, 289, 364, 513, 530
Fourrier, Maurice, 513
Fraga, Gustavo de, 507, 530
Fragata, Júlio, 413, 420, 421, 504, 530, 540
Fraile, Guillermo, 530
Fraisse, Jean-Claude, 531
Freire, João Paulo, 504
Freitas, Manuel Barbosa da Costa, 121, 122, 214, 302-303, 442-444, 500, 504, 531, 542

G

Gadamer, Hans-Georg, 531
Gallois, Léon, 513
Gama, José, 315, 323, 504, 531
Gama, Manuel, 505, 531
Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, 398, 423, 505,5 25,531
Garaudy, 410,531
Garcia, Mário , 505
Garrigou-Lagrange, 35, 513, 531
Gener, Pompeyo, 514
Gevaert, Joseph, 531
Gil, Fernando, 531
Gilson, Etienne, 531
Goblot, Edmond, 531
Godard, André, 514
Gomes, Jesué Pinharanda, 500, 505, 525, 531, 541, 545
Gomes, M. Cerqueira, 532
Gonçalves, Joaquim Cerqueira, 16, 108-109, 505, 532
Gonzalez - Carvajal, Luis, 144, 532
Gonzalez, O., 532
Gramont-Lesparre,514
Granger, Gilles Gaston, 34, 57-58, 119, 121, 532
Gratry, A., 514, 532
Grégoire de Nysse, 532
Grelot, P., 532
Gründler, Otto, 514
Guardini, Romano, 532
Guignebert, Charles, 514
Guimarães, Fernando de, 532
Guirand, Félix, 532
Guyau, M., 225, 289, 513, 514, 532, 536
Gyon, René, 514

H

Haeckel, Ernest, 189, 190, 217, 514, 550
Haeffner, Gerd., 532
Hamburger, Jean, 532
Hamelin, Octave, 41, 46-47, 60, 171-172, 181, 185, 197-200, 203-204, 214, 238, 240, 264, 289, 505, 507, 514, 523, 532
Hamon, Augustin, 533
Hatherly, Ana, 505

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 31, 46, 110, 112, 117, 138, 163, 169, 172, 176, 178-184, 186, 188-189, 199, 216-217, 219, 220, 222-223, 241-243, 249, 258, 265, 271, 291, 309, 318, 322, 348, 363-366, 374-375, 406,408, 415, 484, 511, 514, 530, 533, 550
Heidegger, Martin, 48, 245, 256, 269, 277-279, 283, 287, 289, 524, 527, 530, 533, 540
Hello, Ernest, 514
Henry, Michel, 533
Hernández, Lucas, 533,
Hessen, Johannes, 514, 533
Hobhouse, L.T., 514
Hübner, Kurt, 534
Huisman, Denis, 534
Hume, David, 81, 170, 197, 238-239, 333, 534
Husserl, Edmund, 245, 249, 289, 350, 484, 515, 520, 530, 484, 515, 520, 530, 534, 536, 546

I

Ireneu de Leão, 534

J

Jaanet, Pierre, 514
Janeira, Ana Luísa, 410, 412, 534
Jankélévitch, V., 534, 546
Janvier, M. Albert, 514
Jardim, Estêvão, 505
Jaspers, Karl, 165, 534
Jastrow, Joseph, 514
Jaurès, Jean, 41, 56, 176, 243, 289, 388, 392, 534
João Crisóstomo, São, 534
Jolivet, Régis, 514, 534, 547
Junges, José Roque, 136, 534
Justino, São, 534

K

Kamlah, W., 535
Kant, Immanuel, 28-30, 40-42, 45-47, 56-57, 63-66, 69-70, 81, 84, 107, 115, 138, 157-159, 162, 164, 166, 169-178, 191, 197-200, 207-208, 212, 221,223, 231-236, 239-240, 241, 244, 247-249, 258-259, 260,265, 266, 280, 285, 289, 290, 297, 299, 320, 331, 333, 335, 338, 343, 347, 356, 364, 369, 370, 374, 378-379, 387, 391, 394, 408, 426, 431, 433, 438, 451, 456, 460, 461-462, 469, 472, 476, 484, 488, 489, 490, 494, 504, 506-507, 512, 515, 517, 524, 527, 535, 546, 548, 550
Kasper, Walter, 535
Kierkegaard, Sõren, 328,515,535
Koyré, Alexandre, 535
Kreglinger, Richard, 515

L

Labarrière, Pierre-Jean, 535
Labauche, L., 515
Lacerda, Aarão de, 505, 535
Lachelier, Jules, 46, 215, 239, 289, 333, 535
Ladaria, Luis F., 535
Lagneau, Jules, 515
Lain Entralgo, Pedro, 535
Lalande, André, 515
Lasbax, Émile, 515
Lavelle, Louis, 535
Laxenaire, A., 515
Le Bon, Gustave, 515
Le Breton, David., 535
Le Dantec, 515, 535
Le Roy, Édouard, 289, 515, 536
Leal, Raul, 183, 505
Lebreton, Jules, 515, 536
Leclercq, René, 536
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 46, 66-68, 84, 97, 98, 124, 135-136, 157, 201, 202-203, 219, 21, 241, 243, 248, 257, 260, 363, 384, 410, 420, 440, 511-512, 515, 524, 526, 536
Lenoble, Robert, 153, 536
Levinas, Emmanuel, 245, 515, 536
Lévi-Strauss, Claude, 128, 536
Lévy-Bruhl, Lucien, 34, 40-41, 57-58, 60-62, 68, 80, 88, 90, 92, 99, 112, 127-130, 132, 143-145, 149, 165, 170, 485, 515, 536
Licciardo, Demétrio, 36, 536
Ligeard, 515
Lima, Marta de, 506
Lima, Sílvio de, 536

Ll

Llano, Alejandro, 292, 536

L

Locke, John, 524, 536
Lodge, Oliver Joseph, 515, 536
Lóia, Luís, 536
Lonergan, Bernard, 41, 64, 65, 68-69, 73, 75, 78-79, 80, 82, 85, 88-92, 97, 131, 253,

262, 273, 288, 319, 321-322, 398, 424, 426, 430, 431, 465, 536, 537
Lorentz, H. A., 332, 537
Lossky, N, 515
Lotz, Johannes B., 158-159, 269, 537
Louis, M., 515
Lubac, Émile, 515
Lubac, Henri de, 537
Lucas, Juan de Sahagún, 533, 537

M

Macaigne, René, 516
Magalhães, António Dias de, 21, 200, 362, 499, 506, 525, 534, 537
Maire, Gilbert, 516, 537
Malebranche, Nicolas, 241, 242, 524, 537
Marcel, Gabriel, 444, 448, 537, 541
Mardones, José María, 120, 538
Maréchal, Joseph, 289, 538
Marias, Julián, 538
Marinho, José, 110-115, 117-118, 121, 124-127, 138, 154, 281-282, 306-307, 313, 497, 506, 520, 538-539
Marion, Jean-Luc, 537
Maritain, Jacques, 319, 446, 513, 516, 538
Martins, Diamantino, 538
Martins, Oliverira, 110-114, 126, 218, 497, 539
Maurício, Domingos, 506
Mayne, Frei José de Jesus Maria, 539
Mercier, Desiré, 516
Méric, Élie, 516
Merleau-Ponty, Maurice, 539
Messer, Augusto, 516
Mesters, Carlos, 539
Metz, André, 516, 539
Metz, Johannes Baptist, 444, 539, 544
Meyerson, Émile, 255-257, 516, 539
Michaud, Robert, 142, 147, 539
Migne, Jacques Paul, 539
Milhaud, Gaston, 539
Moncada, Luís Cabral de, 313, 540
Mondin, Battista, 540
Monteiro, Adolfo Casais, 506
Monteiro, Américo Enes, 506
Monzó, Julio Navarro, 516
Morente, Manuel G., 516
Morin, Edgar, 540
Morujão, Alexandre Fradique, 506, 522, 535, 540
Morujão, Carlos, 139, 191, 193, 204-205, 506, 533, 540, 547
Mounier, Emanuel, 540
Muller, Maurice, 516

N

Nabert, Jean, 398, 423, 531, 540
Natário, Maria Celeste, 154, 507, 540
Nédoncelle, Maurice, 540
Neeser, Maurice, 516
Nemésio, Vitorino, 540
Neves, Joaquim Carreira das, 153, 540
Newman, Jonh Henry, 516
Nicolau de Cusa, 84, 251, 367, 540
Nissa, São Gregório de, 523, 540, 541
Nitrola, António, 540
Noronha, Maria Teresa de, 541

O

Oliveira, José do Patrocínio Bacelar, 541
Oltramare, Paul, 516
Orbe, António, 541
Orígenes, 122, 541
Otto Rudolf, 301, 304, 311, 516, 541

P

Pacheco, Maria Cândida Monteiro, 507, 541
Papali, Cyril B., 541
Parain-Vial, Jeanne, 541
Pascal, Blaise, 86, 142, 146, 225, 314, 352, 359, 405, 541
Pascoaes, Teixeira de, 244, 313, 317, 324-325, 490, 504, 516, 520, 528-529, 541
Pasquallys, Martinés de, 89, 541
Patrício, Manuel Ferreira, 22, 45-46, 48, 60, 108, 119-120, 181, 186-187, 197, 204, 280, 281, 282, 286, 324, 326, 422, 431, 432, 454, 507, 528
Paulesco, N.C., 516
Peña, Juan L. Ruiz de la, 541
Pereira, Américo, 397, 535, 542
Pereira, José Esteves, 542
Pereira, Paula Cristina, 280, 287, 289, 542
Perrier, Edmond, 516
Pessoa, Fernando, 346, 446-447, 528, 542
Peters, F. E., 542
Piéron, Henri, 516
Pimenta, Alfredo, 195, 542
Pimentel, Manuel Cândido, 46, 48, 63-64, 159, 175, 179, 183-184, 251, 275, 279, 282, 290-292, 295, 298, 304, 309, 317, 322-323, 328, 334, 345-347, 349-352,

357, 359-361, 368-369, 373, 420, 442, 507, 542
Pina, A. Ambrósio, 508
Piñeiro, Ramón, 542
Pinho, Arnaldo Cardoso de, 411, 508
Pinillos, José Luís, 542
Pires, Celestino, 542
Platão, 29, 42, 57, 69, 71, 94-96, 112, 114, 116-117, 121, 160, 167, 169-170, 181-182, 186-187, 241, 247, 269, 271, 274-276, 335, 379, 398-399, 401-404, 407, 415, 419-420, 431, 433, 447, 450, 453, 469, 522, 543, 549
Plotino, 57, 273, 415, 440, 448, 543
Plus, Raoul, 517
Poersch, J.L., 543
Poincaré, Henri, 46, 163, 185, 195, 203, 210, 212, 215, 224, 289, 331, 339, 363, 380, 410, 462, 516, 536, 543
Popper, Karl, 231, 543
Poussin, Louis de la Vallée, 516
Prat, Ferdinand, 516

Q

Quadros, António, 44, 100-102, 110, 150, 508, 519, 520, 543
Queiruga, Adrés Torres, 543
Quental, Antero de, 22, 34, 46, 57, 138, 186, 200, 209, 215-217, 221, 318, 325, 362-370, 499-500, 503, 507-510, 519, 526, 542-543, 546, 548

R

Rabeau, Gaston, 517, 544
Radnitzky, Gerard, 544
Raeymaeker, Louis de, 544
Rahner, Karl, 441-442, 444-445, 449, 544
Ramos, Antonio Pintor, 544
Ratzinger, Joseph, 308, 544
Ravaisson, Félix, 544
Reale, Miguel, 453, 544
Rego, Teixeira, 309, 315-316, 544
Reimão, Cassiano, 544
Relvas, Susana Soares S. Rocha, 508
Renouvier, Charles, 28, 46, 68, 116, 185, 197, 203-204, 215, 218, 220, 241, 248, 264, 289, 331, 379, 433, 507, 517-518, 532, 539, 544, 550
Ribeiro, Álvaro, 282, 284, 292, 307, 497, 508, 519, 520, 528, 545
Ribeiro, Ângelo, 96, 509
Ribeiro, Júlio Meneses Rodrigues, 545
Ricoeur, Paul, 525, 545, 549
Rideau, Émile, 517
Rignano, Eugenio, 517
Rivière, J., 517
Roberty, Eugène de, 517
Robin, Léon, 545
Rodis-Lewis, Geneviève, 545
Rodrigues, Anna Maria Moog, 509
Rodrigues, João Resina, 509
Rohde, Erwin, 517
Rosny, J.H., 517
Rousselot, Pierre, 517
Ruas, Henrique Barrilaro, 500, 509
Russell, Bertrand, 27, 46, 124-125, 186, 223, 497, 517, 545
Ryckmans, Albert, 517

S

Samuel, Paulo, 500, 509, 545
Sanches, Francisco, 545
Sanson, R. P., 517
Santo, Luís do Espírito, 509
Santos, Alfredo Ribeiro dos, 509, 545
Santos, Delfim, 44, 154, 306, 307, 309, 312-315, 509, 545-546
Santos, José Henrique, 546
Santos, Leonel Ribeiro dos, 63, 175, 507, 543, 546
Saraiva, Augusto, 546
Sardinha, António, 509
Sartaux, Félix, 517
Sartre, Jean-Paul, 273, 544, 546
Schaeffler, Richard, 546
Scheler, Max, 124, 289, 453
Schelling, 44, 46, 110, 112, 126, 137-140, 163, 189-191, 193-197, 199, 204-206, 216, 221-221, 242, 310, 363, 517, 533, 540, 546
Schopenhauer, Artur, 27-28, 34-35, 46, 70, 86, 94, 176, 183, 189, 193, 198-199, 221, 248, 257, 265, 273, 278, 378, 387, 517
Schuré, Édouard, 518, 547
Sciacca, Michele Federico, 547
Seabra, José Augusto, 509
Séalles, Gabriel, 518
Seixas, José Maria da Cunha, 59, 161, 163, 188, 189, 196, 518, 547
Senderens, J.B., 518
Sérgio, António, 150, 502-503, 509, 547
Sertillanges, Antonin-Dalmacie, 289, 518, 547
Sève, Bernard, 547

Sicre, José Luís, 150, 547
Silva, António da, 547
Silva, Carlos Henrique do Carmo, 509, 547
Silva, Lúcio Craveiro da, 509, 548
Silva, Vicente Ferreira da, 44, 103, 106, 154, 548
Simões, Antero, 509
Smart, Niniam, 548
Smiles, Samuel, 518
Snell, Bruno, Goettingen, 548
Sousa, Eudoro de, 44, 103-105, 110, 126, 279-280, 509, 523, 527, 536, 548
Sousa, Manuel Pinto Ferreira de, 548
Sousa, Maria Carmelita Homem de Gouveia e, 548
Soveral, Eduardo Abranches de, 59, 161, 163, 509, 547-548
Spaier, Albert, 518
Spencer, Herbert, 161, 178, 390, 407-408, 512, 518, 548
Spenlé, Jean-Édourd, 518
Spinelli, Miguel, 510
Stilwell, Peter, 320, 346, 446, 548
Suárez, Francisco, 271-272, 518, 548

T

Taine, Hippolyte, 518,

Taussat, Jean, 518
Tavares, António Augusto, 548
Teixeira, António Braz, 119, 120, 154, 199, 280-282, 284-286, 304, 348-349, 366-368, 500, 510, 519-520, 524, 542, 548
Teixeira, Joaquim de Sousa, 74, 302, 549
Teixeira, Marques, 510
Telmo, António, 509-510
Tertuliano, 549
Tomás de Aquino, (São), 36, 47, 120, 149, 169, 201, 241, 246, 266-267, 269-270, 273, 275, 279, 288, 318-319, 321, 417, 440, 445, 447-448, 471, 491, 529, 549
Tonquédec, Joseph de, 518
Tresmontant, Claude, 549
Trías, Eugenio, 88-89, 117, 284, 286, 310, 353-357, 549
Trindade Santos, José, 549
Turinaz, Charles, 518, 549
Turmel, J., 518

V

Vacherot, Étienne, 518
Valensin, Auguste, 518
Vancourt, R., 550
Vaz, Henrique C. L. de Lima, 120-121, 416, 550
Veloso, Agostinho, 510
Vergés, Salvador, 550
Verneaux, Roger, 550
Viana de Lima, Artur, 550
Viana, Pedro de Amorim, 161, 357-362, 366, 368-369, 542, 550
Vidal, Francisco Canals, 550
Viqueira, J. V., 519
Vitorino, Orlando, 550
Voegelin, Eric, 44, 68-69, 142, 166, 181, 550

W

Wérbert, P.J., 519
Whitehead, Alfred North, 64, 124, 289, 519, 550
Wittgenstein, L., 550

Z

Zedda, S., 550
Zubiri, Xavier, 283, 284, 456, 517-518, 550
Zundel, Maurice, 519