

Teoria e experiência metafísicas no pensamento de Leonardo Coimbra

O tema que me propus versar neste Colóquio, por razões inelutáveis, transformou-se, de projecto ambicioso, em breve introdução. Terei de limitar-me, fundamentalmente, ao período de elaboração do Criacionismo, isto é, o período que vai do primeiro artigo doutrinário (1907), ao primeiro livro (1912).

São vários os estudos críticos em que a matéria é versada, directa ou indirectamente. Em geral, incidem mais no problema teológico que na temática ontológica; e falta-lhes, ora a perspectiva sistemática, ora a dimensão temporal e evolutiva.

Julguei, por isso, que seria útil uma reflexão global e estruturada sobre o lugar que ocupa a metafísica no pensamento de Leonardo Coimbra e a função que aí exerce, quer como teoria, quer como experiência, ou melhor, como vivência, na inspiração terminológica de Ortega e Gasset.

I — A intencionalidade sistemática e metafísica

À primeira vista, as obras do filósofo portuense parecem dominadas pela análise crítica da ciência. Nas mais sistemáticas, ocupa a parte inicial e mais extensa. Entre os artigos dispersos, há muitos de índole científica e, nos de carácter filosófico, são numerosas as pendências epistemológicas.

No entanto, as aparências iludem. Não se confunda quantidade com qualidade, nem estrutura com dinâmica. Leonardo Coimbra não

sacrifica o cientismo, nem, muito menos, o positivismo, apesar de não ficar imune à sua forte influência.

A intencionalidade profunda de todo o seu labor, no plano especulativo, é construir uma filosofia da liberdade e uma metafísica moral e religiosa; e, ao nível prático, libertar o homem de qualquer absoluto, moralizar a sociedade e espiritualizar o Universo.

Descortinaram-no os primeiros e melhores intérpretes do seu pensamento. José Marinho, já em 1945, o afirmava, salientando o aspecto humanista, por vezes, demasiado humano, dos seus escritos, revelado na visível inquietação perante o destino ético-religioso do Homem, as interferências do pensamento de emoção e fantasia no pensamento conceptual, as implicações estéticas a obnubilar o valor de conhecimento e as implicações humanas a obnubilar o significado metafísico¹. Mas, sobretudo, pondo em destaque a finalidade íntima e constitutiva do seu pensamento, verdadeiro «leit-motiv» de toda a sua obra: uma metafísica moral e religiosa.

Reconhecendo, embora, o pesado tributo que o Criacionismo teve de pagar, como tantas outras filosofias modernas e contemporâneas, a uma sobrevalorização do saber científico, José Marinho declara expressamente:

«O facto da epistemologia ter, no pensamento de Leonardo Coimbra, amplo e profundo significado, único em toda a história da filosofia em Portugal, não quer dizer que a teoria e a crítica da ciência seja a mais íntima e constitutiva finalidade desse pensamento. A íntima e constitutiva finalidade desse pensamento é nitidamente expressa como metafísica, religiosa ou metafísico-religiosa, em todos os seus momentos»².

Ao seu livro mais literário ou eminentemente tido como tal (a que Philéas Lesbegues não teve receio de atribuir a designação de «chef-d'oeuvre») ³, *A Alegria, a Dor e a Graça*, José Marinho dá o epíteto de «poema metafísico», explicitando que é «obra de expressão artística, mas com permanente e explícito conteúdo metafísico»⁴.

Sant'Anna Dionísio, por sua vez no prefácio da 2.ª edição da mesma obra, obra ímpar na nossa literatura de ideias, define o seu

¹ JOSÉ MARINHO, *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, p. 39.

² *Idem*, *Ibidem*, p. 121.

³ PHILÉAS LESBEGUES, *Biobibliografia*, in «A Águia», 2.ª Série, XI (1917) 110.

⁴ JOSÉ MARINHO, *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Liv. Figueirinhas, Porto, 1945, p. 84.

autor como «uma das almas de mais removente ansiedade metafísica do mundo moderno»⁵.

Vamos fazer a verificação desta tese, primeiro, dando a palavra ao próprio pensador, nos lugares em que explicitamente desvela as suas intenções ou a consciência do trabalho feito, depois, buscando a estruturação e dinâmica subjacentes em todas as suas obras.

1. Leonardo Coimbra manifesta intuítos de sistematização, no domínio filosófico, e clara opção pela metafísica, muito antes do primeiro livro.

Assim, em Abril de 1909, publica no jornal «A Vida», um artigo, com o título *Excerto* e sob a designação geral de *Filosofia*⁶. Aí expõe a ideia nuclear do Criacionismo.

Partindo do acto criador humano, em descrição literária, afirma o criacionismo divino, contra os dualistas metafísicos (luta do bem e do mal, de Deus e do Diabo), contra os emanatistas (queda de Deus) e contra os materialistas mecanicistas — sobretudo contra estes. O contraste entre o acto criador e as obras, depois mortas, sucedendo-se no tempo, sugere a hipótese criacionista:

«E se do coração ideal do mundo brotasse eternamente a beleza e a criação? Se o mundo fosse a epopeia do espírito e, por isso mesmo, o drama da matéria? (...) O Universo é, não a queda divina (outro absurdo), mas o acto infinito de um deus activo e criador»⁷.

Na revista *A Águia*, em Março de 1911, mas datado de Lisboa, Maio de 1910, aparece o artigo *O Mistério*, tendo por subtítulo: *Excerto do livro inédito «O Coração da Vida»*⁸. Trata-se de um longo solilóquio poético-metafísico em que se divisam os traços gerais do Criacionismo e, particularmente, o estilo e a temática de *A Alegria, a Dor e a Graça*.

Opõe dialecticamente a visão materialista da natureza e do Universo, à visão transcendentalista. Na primeira, onde só o homem fala e o resto é silencioso, há um contraste que o faz interrogar-se sobre o sentido da Natureza e da sua voz: perde-se esta na enorme solidão do Cosmos? Daqui surge o Mistério, visão negra das possibilidades do Ser, abismo de treva, Mistério de angústia e esperança, trágico e sublime.

⁵ SANT'ANNA DIONÍSIO, Prefácio de *A Alegria, a Dor e a Graça*, Obras Completas de Leonardo Coimbra, I vol., Livraria Tavares Martins, Porto, 1956, p. 16.

⁶ LEONARDO COIMBRA, *Excerto*, in «A Vida», Porto, 18 de Abril de 1909, ano V. n. 16, p. 1.

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 1.

⁸ Idem, *O Mistério*, in «A Águia», n.º 7, Março de 1911, 4-5.

Na segunda, visão poética e espiritualista, em que o coração se enche de comovida piedade pelas coisas e se põe em consonância com a a Natureza, emprestando-lhe sentimentos e percepções que a fazem levitar, «o Universo inteiro vive, ama e sofre — sofre ama e eleva-se». «E a voz que primeiramente pareceu perdida na solidão impenetrável, agora canta em todo o Universo, acorda todas as coisas, fala em todas as línguas o mesmo sonho de bondade, de fraternização e de eterno amor»⁹.

A opção de Leonardo não é por um nem por outro dos extremos, mas pela síntese metafísica de ambos; quer dizer, não se trata de simples mistura ou justaposição dos contrários, mas de aprofundamento até ao nível do Ser, e de síntese dinâmica, em vez de síntese estática.

O Mistério não é abismo de treva, nem oceano de luz, mas luz e sombra. As almas boiam nesse oceano. Mas se fossem desenvolvidas em plena luz, seriam identificadas. Por isso, na fraternidade intrínseca da luz, projectam a sua sombra e assim preservam a sua existência individual.

A experiência do amor humano é reveladora desta coabitação de luz e trevas, de espírito e matéria, ao nível antropológico. «Todo o sentimento é dramático — amor do espírito e amor da matéria. O espírito fraterniza e vive na luz. A carne individualiza e vive na treva. Espírito activo, corpo divino, drama de dor, a Vida irrompe na Luz, sangrenta de sombra»¹⁰.

Na linguagem de todos está implícita esta interpretação (embora nem todos a entendam), pois que «a Vida é uma metafísica concreta».

Ao nível de explicação última e ontológica, defende um dualismo de inspiração platónica, mas rejeitando toda a cisão em dois mundos, mesmo a kantiana, apesar de ser «a maior filosofia que foi dada aos homens». Na verdade, «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».

Mas não se verifica apenas a conjunção dos dois mundos, como um dado imediato. Um existe pelo outro. «A razão só existe pela vontade, o inerte pelo livre, o presente pelo futuro, a dispersão pela interioridade, o contingente pelo eterno».

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 4.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 5.

Assim, a realidade, no seu todo, é concebida como Sociedade universal. Os indivíduos trocam ideias, sentimentos, energias. Para isso, precisam de um denominador comum, que é o espaço. Transpondo esta concepção para uma linguagem metafísica, dir-se-á que «esses indivíduos são as mónadas psíquicas, ou criaturas, e esse Espaço é a fraternidade universal, ou Deus. «E porque a relação Deus-criaturas é societária, não é possível o panteísmo, nem o materialismo: «Reduzam tudo a Luz, suprimirão as mónadas. Tentem reduzir tudo a treva, os protestos da própria mónada mostrarão o absurdo de querer suprimir o Ser».

Deste modo, «é a própria dialéctica da Vida que nos ensina o alto sentido do Mistério».

E não se fica esta cosmovisão espiritualista e transcendentalista, sem consequências práticas. Dela brota para o homem o dever de espiritualizar o Universo. «Ele vai erguer-se no espaço mudo e frio. E o espaço vai encher-se de harmonia, de luz e de fraterno calor. Ele vai achar palavras para os mudos, amor para os indiferentes. Ele vai condensar no seu coração todas as dores e acender no seu olhar todas as orações. No mistério da sua alma ele sente bater as ondas do infinito amor. E, partindo generosamente, ele vai missionar o Universo inteiro»¹¹.

Vemos aqui delineadas, neste pequeno artigo, a estrutura nuclear do sistema criacionista, na sua antropologia e na sua metafísica, e até, na sua dialéctica. A ausência da base epistemológica tome-se como indício do seu carácter funcional e de que a intencionalidade profunda era de outra ordem — antropológica e metafísico-religiosa. O homem é concebido dualisticamente: o espírito vive na luz e o corpo na treva. A realidade é constituída pelas mónadas e Deus. A via interior de percepção do Mistério é a única via de acesso a Deus. «No mistério da sua alma o homem sente bater as ondas do infinito amor». «Os seus actos comovem o Universo inteiro. Neles se afirma, pois, o Infinito»¹².

A relação Deus-criatura é concebida como relação da parte ao todo. A criatura é em Deus e por Deus. Nem a criatura é sem Deus, nem Deus é sem a criatura. O Ser apresenta-se, pois como uno-plural e não se concebe a transcendência absoluta.

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 5.

¹² Idem, *Ibidem*, p. 5.

Em Abril de 1911, surge na mesma revista, o artigo «*Uma Monadologia*», dedicado «Aos poetas portugueses religiosos» e com a qualificação, entre parêntesis, «Fragmento». Depois de duas linhas ponteadas, começa com as palavras: «Em conclusão»¹³.

O tema é o mesmo da última parte de *O Criacionismo* e aí parece ser, pelo menos, aludido¹⁴. Trata-se de explicar a origem do conhecimento ou da consciência, que, na generalidade adoptada, se confundem.

Começa por colocar o problema da natureza do conhecimento: «ou é uma impressão fotográfica ou uma tradução da realidade». A primeira hipótese resulta da concepção mecanicista do Universo e corresponderia a resolver o problema eliminando a consciência que se pretende explicar. A segunda, do conhecimento tradução livre, é a teoria que tem predominado depois da profunda crítica de Kant. Todos os inconvenientes desta teoria se resumem no seu relativismo, que cinde o mundo em fenómeno e númeno. O fenómeno seria sem raízes no Absoluto e, portanto, sem verdade; o númeno seria sem existência activa, e, portanto, sem realidade. Além disso, a eficácia da acção humana não ficaria suficientemente explicada pelo recurso às formas «à priori» da sensibilidade e às categorias da razão, mas exigiria duas apriorísticas harmonias ou uma harmonia preestabelecida.

Assim, o conhecimento não pode ser uma tradução livre, isto é, independente em relação à realidade actuante, mas, sim, «uma tradução relativa ao ser absoluto (actuante e actuado)».

Esta concepção, que foge ao formalismo de Kant, tem como base a interacção dos seres e implica uma hipótese metafísica — que a realidade seja uma sociedade cósmica, isto é, «a hipótese do Universo sociedade de mónadas», hierarquizadas segundo o seu excedente de actividade, amplitude de ritmo, excedente psíquico, alma ou liberdade. O problema desloca-se, pois, da natureza e valor do conhecimento para a sua génese ou possibilidade metafísica e, portanto, estamos em plena metafísica do conhecimento.

Leonardo utiliza esta hipótese, guiado por Hannequin, como fez para a explicação da causalidade. Põe de novo uma disjuntiva:

¹³ Idem, *Uma Monadologia*, in «A Águia», n.º 10, Abril de 1911, pp. 8-10.

¹⁴ Idem, *O Criacionismo*, Obras de Leonardo Coimbra, vol. I, Lello e Irmão-Editores, Porto, pp. 370-371.

«No Universo há seres (actividades incompletamente actualizadas) e movimentos (actualização absoluta). Ou reduzimos os seres a movimentos, ou todos os movimentos a funções dos seres»¹⁵.

Porque a disjuntiva, como foi posta, não admite intermédio, excluindo o primeiro membro — a hipótese do Universo mecânico, resta apenas o segundo — a hipótese do Universo sociedade de mónadas.

Os seres hierarquizam-se desde o inerte ao homem. Ocupam o lugar ínfimo da escala aqueles, que, apenas saídos do nada, permanecem ou «vivem em absoluta exteriorização»; neles se dá a reacção igual à acção, a perfeita resposta newtoniana. Assim, uma pedra não tem alma, porque não tem excedente de acção; a sua actividade é inteiramente esgotada na permanente reacção; a sua «vida» é o presente absoluto.

Com a vida, aparecem as respostas não newtonianas, como se vê no facto da hereditariedade e da adaptação; e com esta, o tempo, o verdadeiro tempo, descoberto por Bergson. Na verdade, a planta possui um ritmo mais largo; a par da resposta newtoniana, eleva-se, procura a luz, resolve dificuldades: «tem um excedente de actividade, provavelmente não reflectido, por imediatamente actualizado na luta pela vida»¹⁶.

O animal possui um maior excedente de energia livre, mas quase não ultrapassa as imagens e sensações. O Homem, para além de responder às acções mecânicas, biológicas e sociais do meio, sente ainda um excedente de actividade, «a presença do Ideal», e, por isso, é livre e superior. Sem esse excedente de actividade, nunca o Homem teria pensado na liberdade, na alma e em Deus.

Está aqui a génese do conhecimento: os seres medem a realidade pela amplitude do seu ritmo, excedente psíquico, alma ou liberdade; Cada ser contém materialmente os outros, de menor ritmo ou alma. O homem assume toda a escala dos seres. Acossado por dificuldades materiais, pode descer ao nível do bruto, exteriorizando-se, actualizando-se, ou até roçar pelo apedra. Compreendendo os outros, conhece a actividade livre e, vivendo nessa actividade, sente e concebe a Deus.

Todos os seres têm uma face inerte, absolutamente actualizada e uma face de actividade livre. O próprio mineral não se esgota na

¹⁵ Idem, *Uma Monadologia*, in «A Águia», n.º 10, Abril de 1911, pp. 8-9.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 9.

reacção newtoniana. Cada ser tem por limite o gasto de energia a que o obrigam os outros seres ou o Muudo. Deus seria a perfeita actividade, a omnipresente liberdade; não reage, somente actua; é mesmo a única actividade a que o mundo não faz obstáculo.

Esta teoria, além de explicar a génese do conhecimento, mostra a universalidade da ciência, a qual mede de facto a diferença de ritmo dos seres ou mónadas. Fundamenta a harmonização complementar da ciência e da arte, numa moral cósmica ou religião. Na verdade, como postulado consciente ou inconsciente de toda a obra de arte e, em especial da poesia, está a concepção do Universo como sociedade de consciências que se buscam e ignoram.

Por outro lado, o homem é a consciência do estorvo corporal, da opacidade da matéria, e a consciência de liberdade criadora e amante. Contrariamente ao que acontece com o inerte, que não dispõe do espaço nem do tempo, mas vive num presente absoiuto, completamente exteriorizado ou mora em si mesmo, o homem vive no pessão pelas obras do espírito, no presente pelo corpo, no futuro pela liSerdade, alma, ou espírito e vive no espaço, estorvado pela opacidade da matéria ou resistência do mundo. Mas afirma no espaço a possibilidade indefinida da acção e ergue nele, religiosamente, as suas obras de bondade e doçura, abrindo o coração ao amor, que é a actividade original, intemporal e absoluta.

«Assim, pela inteligência. prolongamento do seu corpo, vive no presente activo e dramático e no espaço opaco e resistente. Assim, pelo amor (presença divina) vive na eternidade e no Absoluto, isto é, em Deus»¹⁷.

Para Leonardo Coimbra está, pois, feita a opção por uma monadologia, como teoria do ser, teoria metafísica que ergue a noção de mónada, ou princípio de actividade, a noção maximamente universal, englobando todos os seres do Universo e o próprio Deus; que afirma uma pluralidade hierarquizada de mónadas, indo do inerte ao homem e neste, até Deus, com base na ciência, pelo que se refere aos seres mundanos e com base na consciência, na liberdade criadora e amante, ou na moral cósmica, pelo que se refere a Deus; que implica uma antropologia dualista, de inspiração platónica, opondo o espírito e as suas obras ao corpo e à opacidade da matéria; que explica uma teoria do conhecimento de feição ideo-realista, fugindo ao empirismo e ao

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 9-10.

formalismo kantiano, como «tradução da realidade, mas relativa ao ser absoluto (actuante e actuado)»; que concebe Deus como amor, «actividade original, intemporal e absoluta», e o amor do homem como presença divina nele e, por isso, o homem, pelo amor, vive na eternidade e no Absoluto, vive em Deus e tem acesso a Deus, mais imanente que transcendente, mais idealizado que realizado.

Escrito em Setembro de 1911, o artigo «*Uma Fala de Espíritos*» é apresentado como parte «do livro inédito — As falas dos seres»¹⁸. Trata-se de uma ficção literária, rica de imaginação e simbolismo, a que não será alheia a influência esotérica e ocultista da iniciação maçónica.

Em noite de luar, propícia ao aparecimento de fantasmas, formam-se no espaço, dois espectros de homem e sobem vagorosamente a encosta do pinheiral, começando um diálogo precipitado. Um, evolvendo-se da Terra e o outro, condensando-se no Espaço, são o espectro de Prometeu e o espectro de Cristo. As falas são condizentes com as figuras e ambas se apresentam de harmonia com o mito e a história. Prometeu, revoltado contra os deuses e por eles aprisionado, pois lhes roubara o fogo, invectiva agora Jesus (que lhe aparece e se revela) por ter vindo à Terra e, como irmão mais novo, o não ter libertado da Dor e da Fatalidade, por não ter sido eficaz a Sua Redenção.

Jesus explica-lhe a Sua missão e doutrina, o caminho que leva à felicidade. Mas ele persiste na acusação de que a felicidade do paraíso é um engano e o que conta é o abandono presente ao sofrimento e à mentira. Ele continua agrilhado no Cáucaso e a Terra, sua mãe, a mendigar a luz do sol.

Comovido e inquieto pelo espectáculo da Dor que se abre a seus pés, o espectro de Cristo abraça a Terra e dilui-se em luz na amplidão ilimitada. Depois, dirige-se ao espectro de Prometeu: «meu irmão, leva esta luz aos homens. Com ela, eles serão felizes; poderão libertarte e espiritualizar o Universo»¹⁹.

Prometeu, inundado num clarão desconhecido, estremece e sente-se libertado. Afinal, não foi o seu fogo capaz de salvar os homens, porque é material. Só a alma do fogo o pode fazer. O fogo do espírito irá acender consciências pelo Espaço e libertar a Natureza da Fatalidade. Então, desce da Montanha e «vai pelo Universo levar a boa nova — os

¹⁸ Idem, *Uma Fala de Espíritos*, in «A Águia», 2.ª Série, I, n.º 1 (1912) 15-18.

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 18.

dois irmãos se amaram e, do seu amor nasceu um Cósmico-Jesus, um Cristo-Prometeu, que, na terra, nos mundos, nas nebulosas, vai ensinar Deus às almas»²⁰.

Nesta visão etérea e fantasiosa, há uma mistura sincrética de paganismo e cristianismo, de mito e história. Estão presentes, sem dúvida, em inspiração mais ou menos próxima, os dogmas da Encarnação e da Redenção. O homem cristão é um Prometeu libertado pela luz de Cristo. Mas a atmosfera geral e o sentido profundo é racionalista e naturalista; portanto, reduz o cristianismo ao papel de religião da liberdade e do amor, a uma moral cósmica de libertação e espiritualização do Universo, a uma ascensão para Deus, «o foco invisível das almas, a fonte inesgotável do heroísmo e do amor»: cristianismo laicizado, secularizado.

Finalmente, em Fervereiro de 1912, publica Leonardo na revista «A Águia» um longo artigo filosófico, sob o título *Escerto*. Pela segunda vez (a primeira foi em 1909) usa esta designação tão incaracterística e meramente extrínseca; o que pode ser tomado como indicativo claro da importância que tinha, para ele, dar a conhecer a sua intenção sistemática e mesmo o seu esforço de elaboração de uma ou mais obras filosóficas²¹.

Este artigo contém já o plano da introdução e da primeira parte do seu primeiro livro, que haveria de escrever, alguns meses mais tarde — de Maio a Junho de 1912. A ideia matriz e o esquema geral são os mesmos.

O ponto de partida é o problema do conhecimento, mas a intenção é fazer uma metafísica consciente e crítica. Com efeito, «a reflexão filosófica, sem prévia análise gnoseológica, é o abandono do espírito à metafísica dos seus hábitos. E metafísica todos fazem, consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente. Porque a queremos consciente e voluntariamente, é que, sobre o problema do conhecimento, vamos fazer incidir a nossa atenção»²².

Para isso, como é seu método já adquirido, considera três hipóteses, que delimitam toda a extensão do problema: duas extremas — empirismo puro e racionalismo puro, e, bem dialecticamente, uma intermédia, que é a sua e vai defender — a racionalização da intuição, ou seja, o criacionismo.

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 18.

²¹ Idem, *Escerto*, in «A Águia», 2.ª Série, I, n.º 2 (1912) 49-55.

²² Idem, *Ibidem*, p. 49.

Quanto à primeira, nunca foi realizada em estado puro, ou em toda a consequência e rigor. E mostrará que em todas as tentativas está presente uma oculta actividade mental, como motor do sistema.

A segunda, por sua vez, nada descobriu de novo, apenas sistematizou o conhecido. Mas esse conhecido foi obtido pela acção do «raciocínio» sobre a «intuição». Os conceitos são resultado da racionalização da intuição. E o espírito, para começar a marcha, precisa desse combustível. Depois de rico em conceitos, caminha por si só, na purificação e mútua adaptação dos conceitos. Mas, para andar, carece de um dado (o mesmo que intuição) ou de um conhecido, que gera a inadaptação ou o problema. Este é resolvido pela adaptação ao presente e ao apresentado e pela desproblematização. Não há, pois, racionalismo puro.

Resta, apenas, a hipótese de o conhecimento ser fruto da inter-acção do raciocínio e da intuição. É o que procurará mostrar através do estudo das ciências e das artes; não da arquitectura do espírito, mas da arquitectura das suas obras.

Pela análise a fazer, se verá que em todas as ciências domina o princípio (que chama) da máxima racionalização do seu dado. «Desde a aritmética à sociologia, cresce progressivamente a parte intuitiva e, por isso mesmo, diminui a parte racional; não em riqueza, que é maior o número de conceitos das ciências superiores (superiores na ordem decrescente da inércia e, por isso, da previsão, como veremos — nota 1) mas em perfeição, que são menos *racionalizáveis* e *racionalizadas* as suas intuições»²³.

Notemos que o «Dado», em cada ciência, não o é em absoluto, pois já na sua escolha entra a actividade do espírito.

Segundo o critério da máxima racionalização, primeiramente estão os conceitos da matemática, absolutamente exteriorizados e tão minguados de intuição que com eles se pode caminhar com a exclusiva ajuda das leis formais da lógica, esquecendo o que ainda os prende ao real. A exteriorização entende-se pela comparação dos conceitos a uma esfera, em que toda a matéria vem estender-se à superfície, deixando dentro o vácuo.

Os conceitos da física são quase exteriorizados, mas tão ricos em intuição que se prendem uns nos outros e só caminham em sociedade. Daí o não haver experiência crucial nesta ciência.

²³ *Idem, Ibidem*, p. 49.

Em biologia, por virtude da herança, aparecem os primeiros conceitos com interioridade. Os factos que o raciocínio classifica, quase só ficam unidos por semelhanças.

A interiorização continua-se na psicologia. E na sociologia, as novas intuições dão aos conceitos da biologia e da psicologia um vago aspecto de repetição estatística, onde a inércia apenas se mostra na fixação de invariantes sociais, pela lei dos grandes números.

Quanto maior for a riqueza intuitiva, menor será o determinismo da ciência e das suas leis. Quanto maior for o determinismo ou a exteriorização dos conceitos, tanto mais pobre e menos real será a ciência e as suas leis. No primeiro caso, tudo é probabilidade e atenção ao grosso dos fenómenos. No segundo, temos a certeza e a necessidade.

A análise das condições de possibilidade desta teoria do conhecimento e desta classificação das ciências à luz do princípio da máxima racionalização, leva-nos a uma «metafísica pluralista e socialista». Com efeito, o homem racionaliza o cosmos e daí resultam os vários determinismos científicos. É o domínio do espírito sobre a intuição que dá esses determinismos. A intuição, por sua vez, postula uma actividade estranha à actividade pensante. Essa actividade ou essas actividades devem ser concebidas por analogia, demonstrada legítima com o homem. São as mónadas psíquicas ou consciências.

Deste modo, a realidade é, em última instância, uma sociedade de mónadas. E estas ou cerram-se à intuição — e temos o puro raciocínio, a mais estranha forma de desamor, uma singular masturbação moral; ou dão-se exclusivamente à intuição — e temos a abdicação da própria liberdade, a ignorância dos determinismos, a impotência dos conceitos morais, a exteriorização absoluta ou materialização; ou (mais uma vez dialecticamente e como hipótese superadora de contrários), procuram acomodar-se em acordo de ideais, substituindo o necessitarismo da matéria pelo determinismo moral. Então a atmosfera cósmica é feita de beleza e amor.

«Assim a nossa filosofia será a estética da liberdade e a moral da beleza»²⁴. A liberdade é o poder do espírito criar beleza, dominando a matéria, o inerte ou necessário. A beleza é entendimento, transparência, comunhão, fraternidade.

«Convém a esta filosofia o nome de *criacionismo*. Criação de beleza e amor. O mundo moral acrescido pelo esforço do homem»²⁵.

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 51.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 51.

Leonardo Coimbra não faz aqui referência explícita ao criacionismo divino. Trata-se de uma introdução ao problema do conhecimento e difere para mais tarde o desenvolvimento da metafísica: «Achar a justa harmonia de intuição e de Razão, (para nós, da acção dos outros e da nossa liberdade) é o fim deste trabalho»²⁶.

No entanto, alude certamente à realidade de Deus, sob a metáfora do Dilúvio represo no coração do homem. O acréscimo do mundo moral, pelo esforço da liberdade, «não é um epifenómeno, uma ilusão subjectiva, mas a universal inundação, o novo Dilúvio da represa interior do coração humano. Se o Universo é uma sociedade, é esse Dilúvio a mais íntima e profunda verdade, as próprias entranhas da verdade»²⁷.

Volta, de novo, Leonardo ao confronto inicial entre intuicionismo e racionalismo, para os situar historicamente, mas sobretudo para se distanciar do bergsonismo e do seu conceito de intuição. Esta é valorizada, na filosofia criacionista, sem ser elevada a única forma de saber verdadeiro, única voz da realidade. «O bergsonismo é louvado e seguido no que tem de verídico e superior, sem que se lhe admita o esoterismo do valor gnoseológico da Intuição»²⁸.

Modernamente, o intuicionismo está presente no movimento p agmatista, quer nas correntes científicas, quer nas filosóficas — «Poincaré contra os logísticos, James, contra os filósofos magros». E tem o mérito de nos reconduzir ao interesse pela natureza fecunda e pródiga, depois de um período de seco racionalismo, pretendendo caminhar sem combustível, subordinando violentamente a realidade às suas leis.

Historicamente, alternam o intuicionismo e o racionalismo como tendências predominantes. No tempo de Leonardo, emergia, em maré ascendente, o primeiro, sobretudo por influência de Bergson. Mas, se em artigos anteriores, o cita mais admirativamente que criticamente, aqui tem o cuidado de se distanciar dele de forma inequívoca.

Com efeito, em *Natal e novo ano*, depois de mostrar que em Kant as duas correntes se encontram e procuram um equilíbrio móvel, refere-se a Bergson: «O moderno mobilismo criacionista do paradoxal Bergson continua o movimento irracionalista chegado até Kant, e eleva-o a novas riquezas, a mais amplos horizontes. A Liberdade é o

²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 51.

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 51.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 51.

dato imediato — a duração concreta. O noumeno de Kant é aqui a apresentação imediata; o fenómeno, a representação mediata. Apresentação imediata — duração concreta. Representação mediata — duração refractada pelo espaço»²⁹».

E em nota, acrescenta esta apreciação significativa: «Bergson é o mais paradoxal artista e o mais profundo filósofo. Paradoxal, porque consegue dar o mobilismo em termos do imobilismo. Profundo, porque faz uma nova e colossal elaboração das aspirações irracionaisistas»³⁰.

Alguns meses mais tarde, em *Uma Monadologia*, confessa a sua dívida ao filósofo de *L'évolution créatrice*: «O tempo, o verdadeiro tempo, foi descoberto pelo genial bergson no fim do século XIX. Embora esta teoria se oponha à de Bergson sobre a percepção, é justo dizer que a Bergson muito devemos»³¹.

Agora, em plena sistematização da sua filosofia e perante o fulgor da imensa produção científica, Leonardo parece acentuar mais as virtualidades do racionalismo e destaca-se da intuição bergsonista. Na verdade, o racionalismo puro não existe de facto e, historicamente, mostra-se até altruista e zeloso da realidade, pois discute e adapta os conceitos elaborados por um trabalho oculto e inconsciente. Por sua vez, a intuição pura pode levar ao egoísmo, ao mistério de uma introspecção sem crítica.

Ora, com Bergson, a intuição aspira a ser o único verdadeiro método de conhecimento. Por isso, promete: «Largamente discutiremos o bergsonismo, para aproveitarmos a sua verdade, e rejeitarmos, admirando, o seu exclusivismo anti-intelectualista»³².

Portanto, embora o criacionismo represente a tentativa de encontrar o justo equilíbrio entre a intuição e a razão, não deixa de reconhecer a superioridade da razão sobre a natureza, em virtude da sua idealidade, poder criador ou liberdade, e que a intuição, apesar da sua riqueza e fecundidade, não deixa de ser o dado ou recebido e, por isso, «o irredutível, o irracional ou incoordenável».

É o que Leonardo passa a demonstrar na análise das noções de cada ciência. Neste artigo, omite a Aritmética e passa à Geometria. Apresenta como primeira definição, a de volume e nela encontra as noções de limite e porção, que já são elaboradas e fornecidas pela

²⁹ Idem, *Natal e novo anno*, in «A Águia», 1.ª Série, n.º 3 (1911) 1-2.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p. 2, n. 4.

³¹ Idem, *Uma Monadologia*, in «A Águia», in n. 10 (1911) 9.

³² Idem, *Ibidem*, in «A Águia», 2.ª Série, I, n.º 2 (1912) 51.

aritmética. O mesmo se diga de «espaço» e «todos os sentidos». Depois mostra como o trabalho do geómetra parte dum irredutível intuitivo, por exemplo, o espaço, e obedece à lei da máxima racionalização desse intuitivo.

E não continua, pois se trata de um excerto e, mesmo em relação à geometria, ainda incompleto.

2. Ignora-se inteiramente até que ponto Leonardo Coimbra adiantou a elaboração dos livros anunciados — «O Coração da Vida» e «As Falas do Seres». E também, se os dois excertos publicados pertenciam a estes ou a outros livros, em projecto. É sabido que, muito mais tarde, voltou a anunciar a sequência de dois volumes, como parte da trilogia «A Mulher, A Criança e Deus», de que só apareceu o primeiro — *Adoração. Cânticos de Amor*³³. E também, que escreveu o segundo volume de «A Filosofia de Henri Bergson», tendo o manuscrito desaparecido no incêndio de Santo Tirso, segundo notícia de Manuel Ferreira Patrício³⁴. Terá acontecido o mesmo aos manuscritos dos livros anunciados?

De qualquer modo, nem tudo se perdeu, pois, certamente, o seu primeiro livro, publicado em 1912, imediatamente a seguir a estas tentativas de sistematização, condensou toda a experiência intelectual dos anos anteriores, senão mesmo muitos textos, pertencentes aos livros inéditos. E até, nem seria concebível que o tivesse escrito em mês e meio (de 5 de Maio a 20 de Junho), se não tivesse já definido os parâmetros do seu sistema filosófico, escolhido e seleccionado as influências, fixado os objectivos teóricos e práticos, delineado o esquema geral, desenvolvido a argumentação, assimilado o que, algures, ele chamou «a tecnologia filosófica».

Tanto mais que *O Criacionismo* foi apresentado como tese de concurso para professor assistente do grupo de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e significava uma opção ideológica ao arrepio, senão em oposição à ideologia reinante, nas escolas superiores e na política.

Para o confirmar, temos outros artigos, publicados no mesmo período de 1909 a 1912, sobre temática filosófica e metafísica, que, não

³³ Idem, *Adoração — Cânticos de Amor*, Renascença Portuguesa, Porto, 1921.

³⁴ MANUEL PATRÍCIO, *Leonardo Coimbra e Henri Bergson: semelhanças e diferenças*, in *Leonardo Coimbra* (Colectânea de Estudos), Edição Instituto Amaro da Costa, Lisboa, 1983, p. 148, n. 13.

sendo anunciados como parte de um conjunto, revelam a estruturação do sistema que havia de ser «esboçado» em *O Criacionismo*.

Entretanto e para já, interessa-nos ver até que ponto Leonardo concretizou este propósito sistemático e metafísico no primeiro livro e posteriores e se lhe mantém fiel, em declarações expressas.

O intuito sistemático está patente no subtítulo da obra — *Esboço de um sistema filosófica*; na sua divisão em duas partes — *Livro I, Análise científica* e *Livro II, Síntese filosófica*; no primeiro capítulo *O Método*, em que apresenta toda a sua arquitectura e desenvolvimento.

A intenção metafísica está anunciada desde as primeiras palavras e concretizada no segundo e último capítulo da *Síntese filosófica*.

Abre o livro com uma constatação de ordem histórica e de facto. O ressurgir da metafísica então verificado, devia-se precisamente ao seu principal inimigo — o positivismo. Provocou, com efeito, no pensamento filosófico uma reacção crítica, de tal modo que o espírito, alarmado pelo progresso e fecundidade do pensamento científico, inflectiu sobre si mesmo. E reconhecendo que a metafísica lhe é conatural, passou a fazê-la, não como até ali, na tranquila confiança de quem disfruta de um direito inquestionável, mas de modo consciente e crítico, com prudência, humildade, coragem e honestidade.

Esta é a razão pela qual importa começar com a análise científica ou pôr na base do sistema uma gnoseologia. Mas não se trata de intenção primeira. É apenas, condição de segurança, de garantia sólida para a metafísica. O pensamento garante-se a si mesmo, não recorre à experiência pura, pois ela não existe. E aquele ser mental que se garante mais pronta e seguramente é a ciência.

Analísá-la, no seu esforço de construção através da história, levará a concluir que o seu critério de verdade é o seu racionalismo; que esse racionalismo nunca é vazio, mas sempre resulta duma actividade elaborando oposições e que, assim, a ciência é real e racional, de noções e não de cousas, que vão do inerte, ao espírito e Liberdade.

Vencidos com este critério o semi-cepticismo dos pragmatistas (e por maioria de razão o nominalismo céptico), bem como o universalismo absolutista dos cientistas, resultará desta análise o valor da arte e da filosofia, como complementos da ciência. O valor da arte, não só como fonte de virtude ou valor moral, mas também como fonte perene de intuição ou valor de realidade, não deixando o espírito adormecer nas coordenações já feitas.

A filosofia... essa é o órgão da liberdade. Pertence-lhe construir a consciência da superioridade sobre as sensações e a coordenação do seu

fluxo caótico, para as subordinar a fins ideais. Nesta subordinação consiste a verídica liberdade, e esta é a tarefa da filosofia. Por isso, porque o espírito humano é criador e pode opôr afirmações ideais ao fluxo sensual, esta filosofia recebe o nome de criacionista, num novo e mais legítimo sentido do termo.

Este método dialéctico e construtivo é, por si mesmo, pelas implicações e conseqüências que envolve, um sistema filosófico. E contém dois momentos distintos. No primeiro abrange o verificável e verificado na experiência quotidiana e todo o coordenável espiritual, chamado o positivo, que, por atingir as alturas da liberdade, é bem mais positivo que os mecanismos, materialismos, empirismos, pragmatismos e outros sistemas estáticos, mais ou menos incompletos. Compreende o mundo físico, químico, biológico, psicológico e sociológico ou mundo da ciência, como base e corpo da pirâmide, e no vértice, a liberdade criadora.

Os espíritos mais inquietos, porém, não se ficam por aqui, neste momento provisório. Proseguem na construção dialéctica até à síntese final e chegam às últimas e supremas ideias, às últimas hipóteses. Então o positivo coordenável aparece como obra do metafísico insondável, inexaurível, infinito. O metafísico é, em si, actividade, amor e criação; é essa fonte ideal de vida, que filósofos e artistas por vezes, encontram subjacentes às suas obras, dando-lhes a fluidez da sua beleza e o seu laço interno de unidade e verdade. Não é a tara do pensamento, como pretendeu Comte, mas o próprio pensamento encerrando-se nas suas fecundas entranhas, para se apreender como infinito, eterno e criador.

Este método e sistema que é o criacionismo, além de dialéctico e construtivo, é também pedagógico. Com efeito, por um progressivo esforço, ergue-se ao céu, sem deixar o contacto com a terra; chega a Deus, mas sem abandonar o mundo e o homem. Não ignorando que a vida das alturas é difícil e pródiga em desvairements, sabendo quanto há de vago e hesitante nas últimas hipóteses, é humilde e heróico. A sua atitude perante Deus é de confiança, provinda da continuidade da vida moral. Não esquece o mal existente no mundo e a dificuldade de o justificar e que, por isso, o caminho de Deus é o da virtude, da afirmação da sua vontade moral.

Estes tópicos e esquema geral do capítulo introdutório de «O Criacionismo» estão em perfeita consonância com as tentativas de sistematização, vistas atrás, nos artigos estudados. E vão ser desenvolvidos ao longo de toda a obra. Aqui interessa-nos apenas

assinalar a consciência que Leonardo Coimbra tem desse desenvolvimento e a renovada afirmação da intencionalidade sistemática e metafísica.

Assim, no fim da análise científica, anuncia a síntese filosófica deste modo: «Veremos agora como é possível tirar uma filosofia da liberdade da nossa análise já feita, como essa filosofia explica certas dificuldades do pensamento e como é um método que leva naturalmente a uma metafísica moral e religiosa»³⁵.

Depois de demonstrar o cousismo das filosofias vulgares e expor a dialéctica artística, atribui à filosofia a sua função: «A filosofia encontra-se em frente de noções científicas e artísticas e vai ordená-las em última e definitiva síntese. Este movimento filosófico consta de dois momentos. No primeiro apresentará a coordenação que a ciência e a arte impõem. Este primeiro momento é o ponto final do movimento positivista. O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como mónada; é o momento metafísico e último»³⁶.

E logo acrescenta o que é a sua concepção global da realidade ou ontologia geral: «Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, é a última palavra que, como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo, a entranha metafísica do Universo»³⁷.

Ao terminar o submomento da dialéctica filosófica, em que reassume e sanciona as conclusões das dialécticas científica e artística, conclui: «A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu universo é uma sociedade de consciências, e a consciência feita pessoa é actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências (...). É uma filosofia da liberdade, e, por isso, merece o nome de *criacionismo*»³⁸.

Introduzindo o submomento da dialéctica filosófica, em que explana a dialéctica religiosa, repete os objectivos dos dois momentos anunciados: «A fraternidade (que nenhuma dialéctica construiu ainda) só será para a consciência religiosa que encontra Deus (...). A verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, começa neste primeiro momento do criacionismo em que a reflexão filosófica demonstra,

³⁵ LEONARDO COIMBRA, *O Criacionismo*, Obras de Leonardo Coimbra, vol. I, Lello e Irmão Editores, Porto, 1983, p. 269.

³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 320.

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 320-321.

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 326.

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 Unvierso, do mar subtil, inexgotável e infinito da Moral, saírem, como mónadas, as consciências religiosas»³⁹.

No capítulo seguinte e último, a dialéctica vai ao fim. O pensamento, apreendendo-se no sistema metafísico, que é a sua essência, demonstra a existência das mónadas, como garantia das máximas realidades. E, na mónada religiosa, descobre uma infinita maturação moral de virtudes, uma inesgotável fonte de bondade: «Eis a máxima realidade que podemos atingir: as mónadas mergulhando raízes sôfregas no oceano fremente do infinito amor, (...) que ergue e sustenta todo o Universo. Não é anterior, nem posterior às mónadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção»⁴⁰.

3. A consciência da concretização do seu projecto de sistema filosófico, no primeiro livro, como filosofia da liberdade e metafísica moral e religiosa, persiste claramente nas obras e artigos posteriores. Continua a estrutura bipartida nos livros principais e o desenvolvimento dialéctico, embora menos rígido; a alternância na temática antropológica e sistemático-metafísica; mas, sobretudo, faz declarações explícitas e inequívocas, que vão do período imediato subsequente, até à obra mais amadurecida da fase criacionista do seu pensamento.

Assim, no segundo livro sistemático *O Pensamento Criacionista* (1914), só precedido pelo opúsculo de temática antropológica *A Morte*, adverte, logo no início: «a ordem deste livro é um pouco mais flexível que a dos nossos livros anteriores, pois, fazendo neles a construção do nosso pensamento, era predeterminado o caminho do progresso dialéctico»⁴¹. «Este livro é assim, um resumo e uma confirmação dos resultados anteriormente colhidos»⁴². E, ao terminar a primeira parte: «Resta-nos ver os grandes problemas, à luz da nova Crítica»⁴³.

No artigo da revista «Atlântida» (1917) sobre *A Poesia e a Filosofia moderna em Portugal*, confessa: «Filosofia sistemática têmola feito nós; não nos compete, pois, referi-la. Apenas diremos que nos nossos livros — *O Criacionismo*, *O Pensamento Criacionista*, *A Morte*, *A Alegria*,

³⁹ Idem, *Ibidem*, p. 328.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 382.

⁴¹ Idem, *Pensamento criacionista*, Obras de Leonardo Coimbra, Lello e Irmão-Editores, Vol. II, p. 8.

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 9.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 104.

a *Dor e a Graça* — ela está exposta e seria interessante compará-la com o que dissemos sobre o pensamento poético».

«O seu anti-cousismo, o seu pluralismo social, o carácter do equilíbrio social permanentemente reinventado pelos seres sociais, a realidade metafísica das memórias, o princípio da conservação e evolução da memória, tudo isto é de molde a fazer pressentir o seu parentesco espiritual com o pensamento poético português»⁴⁴.

Em *A Luta pela Imortalidade* (1918), reporta-se ao primeiro livro: «Tendo, desde o nosso primeiro livro, chegado a uma monadologia em que o pensamento nos aparece real e criador...»⁴⁵.

A mesma referência e religação ou consciência de unidade sistemática se encontra em *O Pensamento filosófico de Antero* (1921), ao mencionar o criacionismo, como «corpo de doutrinas que o Autor vem expondo, desde 1912, na terra mais anti-filosófica do planeta»⁴⁶.

No prefácio da segunda edição de *«Regresso ao Paraíso»* (1922), insiste na consciência que tem de um pensamento próprio e com nome próprio: «Sob este ponto de vista, aliás central e basilar do poema, é o *«Regresso ao Paraíso»* uma obra que eu, de acordo com o baptismo do meu próprio pensamento filosófico, chamo criacionista»⁴⁷.

Finalmente, destacamos o seguinte passo de *A Razão Experimental* (1923), quer pela importância desta obra, a mais ampla e sistemática da maturidade, quer pela manutenção da interdependência entre teoria do conhecimento e metafísica, no quadro do idealismo, que vem desde a primeira obra:

«O pensamento é uma permanente filtração da experiência perceptual, em *conhecimento* do que existe, através da *actividade organizadora do juízo*. 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 assintótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino»⁴⁸.

⁴⁴ Idem, *A Poesia e a Filosofia moderna em Portugal*, in «Atlântida», 25 (1917) 224-229. Cf. LEONARDO COIMBRA, *Dispensos*, I — Poesia portuguesa, editorial Verbo, Lisboa, 1984, p. 39.

⁴⁵ Idem, *A Luta pela Imortalidade*, Renascença Portuguesa, Porto, 1918, p. 192.

⁴⁶ Idem, *O Pensamento filosófico de Antero de Quental*, ed., J. Pereira da Silva, Porto, s.d., (1921), p. 240, n. 1.

⁴⁷ Idem, Prefácio a *Regresso ao Paraíso*, in *Dispensos*, vol. I, Editorial Verbo, Lisboa, 1984, p. 92.

⁴⁸ Idem, *A Razão experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 22.

Para além desta reafirmação do criacionismo gnoseológico e metafísico, humano e divino, no quadro ou horizonte do idealismo mitigado, a filosofia é reposta na mesma relação dialéctica com a ciência, as artes e a moral, e redifinida como órgão da liberdade:

«A filosofia é reflexão do pensamento concreto, real e vivo das ciências, artes e moral, da vida em suma, sobre si mesmo, procurando as longínquas raízes de sua identidade, do seu íntimo parentesco com o real, que ele determina, e com o ideal, que ele concebe e, por via do qual, se acresce sem medida e sem limite». «Essa medida marca a cada momento, o fim do homem, o destino do seu ser de espiritualidade»⁴⁹. «Não, fim abstracto, dispensando as obras, mas fim estrela de sedução, removendo as almas através das obras, numa permanente superação destas, que é a própria face da Liberdade»⁵⁰.

A missão libertadora da filosofia faz com que ela seja vista não apenas como pesquisa teórica mas, ainda mais, como atitude prática. Dela resulta a libertação moral, pela recusa do carácter sagrado das prescrições imperativas e da sua norma, substituindo a heteronomia pela autonomia do querer. Por esta razão, porque a reflexão filosófica é o desenho virtual da autonomia da vontade, deve-se a ela, inegavelmente, a dignificação da pessoa humana.

Mas não é apenas psicológica e moral esta missão da filosofia como órgão da liberdade. É também, e eminentemente, política e social. Embora, em segunda mão. Pois, à ciência, como fundamentalmente revolucionária, é que compete ser o órgão da liberdade. A filosofia recebe das ciências as reformas a introduzir e pertence-lhe espalhar e tornar assimiláveis essas reformas. Por isso, é um órgão secundário, quanto à sua origem, mas de maior proximidade política e mais directa acção social. Humaniza e transmite, traz à síntese dinâmica da razão os elementos analíticos de progresso, que lhe vêm das ciências. Na verdade, é necessário que um dado científico se humanize e tal acontece generalizando-se pelo pensamento filosófico e pelo universalismo estético da Beleza. Deste modo adquirirá força de actualização social.

Em resumo e em perspectiva transcendental:

«A filosofia, órgão da liberdade metafísica, será também o órgão das liberdades sociais, assintóticas dessa liberdade ideal, que seria a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão em Deus»⁵¹.

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 28.

⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 29.

⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 39.

Quer dizer, o criacionismo não é apenas uma filosofia da liberdade, mas um humanismo e uma filosofia de libertação. Libertação primariamente individual, mas também social e política; primariamente moral, mas também religiosa, e, por isso, metafísica.

Porque assume cariz ideológico na sua origem, pelo contexto socio-cultural; no estilo, pelo romantismo poético; na aplicação prática, pelos objectivos propugnados; o Criacionismo pode dizer-se uma filosofia neo-romântica e liberal ou uma filosofia do liberalismo.

II — O pensamento metafísico de Leonardo Coimbra

Primeiro período — 1907/1912

Acabámos de ver, na primeira parte, a intencionalidade profunda do filósofo português, ao conceber e elaborar um sistema, e como a explicitou e se lhe manteve fiel durante a fase criacionista.

Importa examinar, agora, de que modo executou esse projecto ou concretizou esses objectivos, em relação à teoria e experiência metafísicas.

Possui uma doutrina do ser, em geral, ou dos atributos transcendentais do ser? Admite uma realidade transcendente e absoluta? Propõe uma via de acesso a Deus e uma concepção da sua natureza? É essa via intelectual ou experimental, intuitiva ou discursiva? Que lugar ocupa a experiência estética, moral e religiosa na sua metafísica? Em suma, vai-se estruturando, neste período, uma verdadeira onto-teologia?

Eis ao que tentarei responder, limitando-me, por agora, ao período inicial que vai do primeiro artigo doutrinário (1907), à publicação do primeiro livro (1912).

Os escritos de Leonardo Coimbra, nesta fase incipiente, podem dividir-se em artigos doutrinários — de índole filosófica e científica, artigos literários — de composição e crítica, e artigos ideológicos — de intervenção político-social. Estão dispersos em revistas e jornais. Apenas os que versam sobre a «Poesia portuguesa» foram reunidos em volume e apresentados por Pinharanda Gomes⁵².

O primeiro artigo com interesse filosófico surge em 2 de Fevereiro de 1907, no primeiro número da revista «Nova Silva», de que

⁵² Idem, *Dispersos*, I — Poesia portuguesa, Editorial Verbo, Lisboa, 1984 (Compilação fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes).

Leonardo é co-fundador, juntamente com Jaime Cortesão, Cláudio Basto e Álvaro Pinto. Ocupa a primeira página, em jeito de editorial e logo a seguir ao programa ideológico, que é encimado pela divisa, em destaque, «*Libertas*». O seu título é: *O Homem livre e o Homem legal*.

Está em perfeita consonância com o programa ou proclamação ideológica: «Liberdade e com ela, o supremo Bem, a suprema Justiça». Aí se ostentam os dois pilares fundamentais ou motivos maiores da construção filosófica futura de Leonardo Coimbra: humanismo e transcendentalismo; humanismo de opção libertária e culto dos valores morais transcendentais.

O artigo não se situa no plano abstracto da liberdade, mas desce ao plano concreto do homem livre e das condições para o ser, opondo-lhe o homem sujeito à lei.

Começa por salientar a oposição entre a Lei, tal como é entendida pelo positivismo, e a verdadeira liberdade. Tendo em conta o antagonismo, existente no homem moderno, entre progresso intelectual e progresso moral — aquele em predominância estonteadora e este a pedir, insistente e imprescritivelmente, um lugar na civilização — traça o perfil do homem verdadeiramente livre: é o homem sincero e bom, que escuta a voz da consciência e se deixa guiar pelo Ideal luminoso da indagação da vida e do amor universal, ideal da plena florescência das suas energias, tendo por limite, apenas, as leis da solidariedade. Opõe-se ao céptico, superficial e egoísta ou indiferente e ao positivista, proclamador da religião da humanidade. A ortodoxia comteana decreta a abolição do sentimento de solidariedade cósmica, de que a ideia de Deus é a expressão. Hoje, esta ideia de Deus já não é um engano do nosso espírito, tomando-se para medida do Universo. «Deus é o ponto de encontro de todas as almas ansiosas, indagadoras da vida. Realiza-se pelo amor, que é a linguagem pura das atracções cósmicas»⁵³.

O homem livre será a unidade bela da sociedade livre e contribuirá para um futuro de liberdade real, que será a harmonia de todas as actividades, convergindo para a plena, ampla e luminosa criação de uma humanidade superior.

No decurso deste artigo, impreciso em muitos conceitos, entrecortado e confuso no seu desenvolvimento, é clara a oposição ao positivismo. A sua tónica dominante é de ordem ética e libertária: tornar o homem livre de preconceitos e de toda a opressão, com o intuito da sua

⁵³ Idem, *O Homem livre e o Homem legal*, in «Nova Silva», Porto, ano I, n.º 1 (1907) 4.

florescência plena, da criação da sociedade livre e de uma humanidade nova, no horizonte de uma solidariedade cósmica, em que Deus não é mais que um ideal conduzindo a consciência, a expressão da solidariedade humana com a Natureza, da fraternidade e do amor universal.

Estão aqui presentes alguns tópicos fundamentais, que persistirão em todas as fases posteriores do pensamento de Leonardo: anti-positivismo, intenção libertária, transcendentalismo ou religiosidade cósmica.

Seguem-se, na mesma revista, dois artigos de feição literária: *Umor místico*, um puro devaneio, no dizer de Sant'Ann Dionísio, e uma crítica breve a um livro de versos de Augusto Casimiro. Neste, começa a divisar-se o seu intuicionismo estético-metafísico.

Com efeito, Leonardo Coimbra, desde os primórdios da sua escrita, revela duas vertentes ou rasgos de personalidade: a de filósofo racionalista e a de artista sensível à beleza da poesia e ao seu conteúdo transcendental. Junta-se a propensão retórica, vinda dos seus incogáveis e comprovados dotes de orador.

À poesia, particularmente, mas também à arte em geral, atribui uma função pedagógica de espiritualização e, além disso, ainda mais importante, uma função desveladora da realidade, como forma superior de conhecimento. Escreve, na crítica referida,:

«A ciência, que traduz aspectos contingentes e acidentais do Universo, usa símbolos de valor representativo. A Arte, pela combinação harmoniosa dos aspectos sensuais fragmentários das coisas, realiza a emoção, o êxtase, fórmula suprema do conhecimento humano»⁵⁴.

E noutro passo: «A poesia, pela emoção, é um elemento superior de progresso e de conhecimento»⁵⁵.

Isto mesmo é posteriormente confirmado nos artigos *O Poeta Teixeira Pascoais*, em 1909 e *O Poeta*, em 1911. No primeiro, diz, sobre a função do poeta e da poesia:

«O poeta não vai desfibrar o Universo e revelar-nos a sua estrutura ou a sua significação intrínseca. Não esperemos dele uma fórmula intelectual do mundo...». «A sua poesia supõe uma filosofia, não a procura. Traduz na palavra ritmada, a exuberância da sua vida interior. Por isso, ela é a imagem fiel da vida; daí a frescura, a bondade, a saúde, a fluidez sonhadora, vaga dos seus versos»⁵⁶.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, n.º 3 (1907) 13.

⁵⁵ Idem, *Ibidem*, n.º 3 (1907) 13.

⁵⁶ Idem, *O Poeta Teixeira Pascoais*, in «Ilustração popular», Porto, n.º 61 (1909) 15-16.

No segundo, exprime vivencialmente o que é ser poeta: «Ser poeta é eternizar o instante, é fazer da vida um contínuo deslumbramento, um permanente convívio com Deus (...). Nesse oceano do Mistério, o Poeta mergulha, e, a sorrir ao Sol, ele levanta, nas evangélicas mãos, as pérolas da bondade oculta, silenciosa e humilde»⁵⁷.

Não nos referiremos aqui aos escritos dispersos de intervenção sócio-política ou de polémica cultural, que pertencem a este período, embora contenham elementos descortinadores das suas ideias e propensões⁵⁸. Basta-nos examinar os de índole filosófico-metafísica, onde directa e tematicamente vai exprimindo o seu pensamento.

Em *O Individualismo* defende a moral individual ou autónoma e recusa a moral que impõe regras universais ou heterónoma, nomeadamente a moral católica⁵⁹.

Segue-se no mesmo ano e jornal *O Pensamento e a Liberdade*, em que disserta sobre o conteúdo e as condições do acto livre ou da harmonia interior. O pensamento é criador da liberdade; daí a necessidade de renovar e refazer o ensino e de formar educadores; termina por examinar o problema da emancipação da mulher, à luz do verdadeiro critério da liberdade — a educação.

Quem pode ser educador: «Só o que no mais íntimo d'alma acalenta as altas aspirações dignificadoras do homem, só o que ama profundamente a vida e sente presente sempre o obsediante enigma do ser, aquele que, ao erguer nos braços uma criança, ergue uma alvorada no coração, o que compreende o sorriso macerado do humilde, a agonia do sonhador infecundo, tudo o que há de grande, trágico e inexprimível; esse só pode ensinar a vida (...). O único educador que respeite e ame a vida, será o poeta. Há-os que não fazem versos, saiba-o o leitor irónico e superficial»⁶⁰.

O Materialismo é a primeira incursão na filosofia das ciências; nele refuta o materialismo positivista e mecanicista de modo incisivo e prefigura a concepção da matéria como «noção», ou seja, síntese de razão e intuição, inspirado no criticismo de Mach e Duhem e no convencionalismo de Poincaré⁶¹.

⁵⁷ Idem, *O Poeta*, in «A Águia», Porto, 1.ª Série, n.º 4 (1911) 5-6.

⁵⁸ Cf. ANGELO ALVES, *Leitura metafísica de A Alegria, a Dor e a Graça, Obra prima de Leonardo Coimbra*, in «Revista portuguesa de Filosofia» XLI (1985) 188.

⁵⁹ LEONARDO COIMBRA, *O Individualismo*, in «A Vida», Porto, ano V, n.º 2 (1909) 1.

⁶⁰ Idem, *O Pensamento e a Liberdade*, *ibidem*, n.º 4 (1909) 1.

⁶¹ Idem, *O Materialismo*, *ibidem*, n.º 12 (1909) 1.

O primeiro artigo apresentado como *Excerto* já foi analisado atrás. A causalidade é concebida apenas ao nível do mecanicismo e nega a possibilidade da série infinita de causas na explicação do Universo, bem como do infinito actual realizado, que seria absurdo. Só há um infinito inteligível: que é «na possibilidade sem fim do tempo, e eis a Creação, a Liberdade, o Deus generoso, fecundo, activo, eterno esforçado da Beleza, eterno vitorioso e eterno Artista» (...). O Universo é, não a queda divina (outro absurdo), mas o acto infinito de um deus activo e criador»⁶².

Em *O Subconsciente* tenta uma explicação dos fenómenos paranormais, verificados no espiritismo. São duas as hipóteses geralmente avançadas: uma materialista e outra espiritualista. A primeira contém o vício radical de todo o materialismo, a saber, a confusão entre as condições materiais do pensamento e o pensamento em si mesmo. A segunda, recorre a uma metempsicose ascendente, difícil de compreender, psicologicamente, por dar um conhecimento arbitrário e desigual na sua eficácia, de um mesmo espírito; ou recorre à revelação de um Ser exterior que pode ser Deus. Mas então o mundo material seria um epifenómeno do espírito e teríamos de novo o fatalismo da vida, ou no seio de Deus ou no turbilhonamento da matéria.

«O princípio comum às duas metafísicas é o que em comum as torna incapazes na explicação dos fenómenos da subconsciência. Esse princípio é a ausência de liberdade (...). eis o que emito: A consciência não tem limites. A consciência é uma força utilizando uma dada matéria para criar. A potência interior da consciência utiliza o tesouro do seu organismo. Uma consciência que esgotasse as infinitas possibilidades da sua matéria, isto é, a consciência que determinasse o infinito seria Deus. A potência interior é a vontade. A subconsciência pensante é o infinito da consciência orgânica actualizado mais largamente por uma vontade mais pesquisadora, por uma vida mais ampla e generosa»⁶³.

Aqui se divisa o método criacionista como solução das antinomias clássicas e o critério da liberdade criadora, como abertura a uma via intermédia, rejeitando toda a parcialidade e todo o estaticismo ou paragem na dialéctica construtiva do pensamento (o tão falado

⁶² Idem, *Excerto*, *ibidem*, n.º 16 (1909) 1.

⁶³ Idem, *O Sub-consciente*, *ibidem*, n.º 18 (1909) 1.

cousismo desde o primeiro livro) e no devir da realidade, mesmo absoluta.

Note-se que classifica como metafísicas as duas concepções antagônicas da realidade no seu todo, ambas reducionistas, segundo ele, uma negando a irreducibilidade da consciência e a outra, absorvendo a matéria como epifenómeno do espírito. Está subjacente a concepção dinâmica ou criacionista da realidade.

Um tema científico ocupa o artigo titulado *O Princípio da Conservação da Energia*. É um princípio científico, mas brandido como arma, pelos ateus, pelos livre-pensadores, pelos deterministas: «Não há Deus, porque a matéria é eterna e eterna é a energia. Não há liberdade, porque a energia conserva-se, dizem outros»⁶⁴.

Contradiz o materialismo de Haeckel e Le Dantec, todo o mecanicismo e determinismo, apoiado em Poincaré. E observa: «Quando se fala da conservação da energia, sempre se pensa da Energia, com E grande, e sempre se pretende aplicar o que a ciência ensina da energia, da grandeza definida em cada caso particular, à Energia metafísica, transcendente e universal. Sem mais análise, seria legítimo duvidar da legitimidade desta universalização de um conceito científico»⁶⁵.

Merece particular atenção o problema tratado em *O Pessimismo e o Optimismo* — o problema do valor do Universo, da sua moral imanente ou transcendente, ou da sua amoralidade. Tem sido estudado pela filosofia e divergentemente resolvido, mas pertence-lhe fazê-lo, pois tem processos originais ou direitos privilegiados para abordar as questões estranhas à ciência. Aliás toda a forma de cientismo é perturbadora do espírito, que não se pode manter sem quebra de unidade, sem mutilação e sem degenerescência no âmbito exclusivo das ciências. Estas são sempre incompletas, uma vista particular e diminuta sobre o conjunto. Além disso, os postulados fundamentais da acção e da vida — a unidade do mundo e o valor real do agente, estão fora da ciência.

Por isso é que a filosofia tem um vasto campo de acção, deixado pela ciência. Primeiro e sobretudo, como análise da mesma ciência, no seu valor e destino, na sua forma de conhecimento e no seu alcance. Depois, orientar-se-á para os grandes problemas, como o do valor do Universo.

⁶⁴ Idem, *O Princípio da Conservação da Energia*, *ibidem*, n. 26 (1909) 2.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 2.

Ora, dos sistemas pessimistas, Leonardo critica dois: o de Schopenhauer e o de Hartman (Eduard von). O primeiro aclara e patenteia os grandes males, a luta raivosa da vida, as injustiças, ódios, negativo do prazer, etc.. Para ele, o drama do homem, que a religião tinha resolvido pela criação, queda e redenção, é o mais profundo e pungente drama da natureza e do indivíduo, do eu e do não-eu. A individualidade é a suprema ilusão. Teve o mérito real de tocar o problema metafísico na sua mais evidente forma e na sua maior angústia: ser ou não ser. Além de ter dado a Nietzsche um dos fios condutores do seu estudo sobre a tragédia grega, talvez o mais lúcido.

E Leonardo comenta: «A individuação parece o supremo escárnio. Cria o problema do conhecimento e é o seu estorvo inabalável. A origem da tragédia está aí, sem dúvida. O pensamento percorre o mundo e não o explica; o coração estremece de mistério, bate as asas, cria o sonho e não encontra gesto que fale à natureza e não entende a noite atormentada e não pode voar a e não pode espalhar sobre o mundo os seus sonhos frementes e não pode alargar a natureza com as ondas da sua ternura e da sua piedade»⁶⁶.

E continua numa bela apóstrofe, de tipo retórico: «Noite profunda, como te sinto pejada de sonho, como me apareces íntima e longínqua, quantas vezes tenho sentido que me falas, que levantas dentro de meu peito uma maré misteriosa; vou a ouvir e calas-te e apareces então dobrada pela dor e pela dúvida, suplicando-me que te fale, que te explique os atrasos, o silêncio, o movimento!»⁶⁷.

Este trecho mostra como Schopenhauer influenciou a interpretação da dor humana, da solidão do eu frente à natureza muda, e hostil, patente em *A Alegria, a Dor e a Graça* e noutros lugares e como Leonardo começa a usar um estilo eloquente e a mostrar a sua propensão oratória.

A refutação deste pessimismo metafísico, assenta em que Schopenhauer resolve o problema da individuação arbitrariamente, isto é, suprimindo-a pelo êxtase ascético e pelo Nirvana, absorvendo a realidade no nada. Exactamente ao contrário dos católicos que absorvem a realidade em Deus, segundo diz.

Ora, «a dificuldade está em achar uma unidade universal, que irmane e justifique as individualidades». «O nosso mundo é composto

⁶⁶ Idem, *O Pessimismo e o Optimismo*, *ibidem*, n. 28 (1909) 1-2.

⁶⁷ Idem *ibidem*, p. 2.

de seres; suprimir a diversidade pela sua absorção num ser único, é diminuir o Universo, mentindo e fugindo, não procurando e trabalhando»⁶⁸. Quer dizer, nem transcendência pura, nem imanência pura, nem redução dos seres ao Ser, nem apagamento do Ser nos seres, mas unidade das individualidades, ou Ser uno-plural. Mais uma vez apontada a via criacionista e o método de justaposição dinâmica dos contrários.

Por outro lado, de novo se vê a rejeição da posição católica, neste como noutros lugares, por deficiente interpretação ou por incompatibilidade com o mobilismo e relativismo adoptados e fundamentais no criacionismo. Aqui a transcendência absoluta de Deus no teísmo cristão é entendida em sentido estático e tida como inconciliável com a existência do mundo.

Quanto a Eduard von Hartmann, considera que não foi mais feliz com as teorias do Inconsciente. Critica, em particular, a sua concepção da Vontade, cuja queda, pela perda do elemento ideia, deu início ao mundo. Pois que é uma Vontade que se contempla e não actua, que se conhece e é una? Se essa Vontade já foi sábia e poderosa, como compreender a queda e a redenção ou caminhar do mundo para a futura unidade divina?

E conclui: «A primeira realidade é a consciência e com ela é preciso contar, em qualquer tentativa de interpretação metafísica do Universo»⁶⁹.

A sua, é certamente optimista, sem fechar os olhos ao problema do mal, embora neste artigo se limite a refutar duas formas de pessimismo.

O último artigo do ano de 1909 intitula-se *Uma face do despotismo*. Tem um profundo alcance, pois constitui uma certa refutação do mecanicismo em biologia e do determinismo histórico em sociologia e uma afirmação do primado da moral sobre a ciência, da liberdade sobre a necessidade e, portanto do criacionismo moral.

Em geral, o despotismo é a opressão pela força; aqui é o domínio dos meios sobre os fins e da ciência que fornece os meios, sem atender aos fins. A finalidade moral é a introdução do Ideal, onde Deus habita.

«Se a matéria viva possui a virtude intrínseca de se constituir em certos sistemas, conseguidas certas condições de meio; ela é finalista e eis, de bem longe, anunciado o finalismo humano ou a vontade

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 2.

⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 2.

moralizadora. Se tal virtude não existe e a vida é apenas um equilíbrio mecânico; então ou é precisa uma providência que conjugue e ligue as suas infinitas condições, ou essas condições surgem por um eterno, cego e absoluto fatalismo.

No primeiro caso, a vida é suspensa e dependentemente de uma força exterior e superior, que estabelece uma finalidade transcendente. No segundo caso, o efeito nada mais pode conter que a causa e o mundo é uma aparência e a única realidade é o Ser imutável de Parmónides»⁷⁰.

Quer dizer, a única forma de evitar o monismo é admitir a teleologia dos viventes. O conceito mecanista da vida é incompleto e deformador e torna inexplicável a hereditariedade.

Algo de similar acontece no domínio sociológico. A ciência também aparece aqui com pretensões a valer dentro de um âmbito que lhe é essencialmente estranho.

«Acontece assim, quando ela nos vem cantar a lei da selecção pela luta e vitória dos mais aptos, como aplicável às sociedades humanas. Acontece assim, quando em nome da ciência, se prevê o futuro das sociedades, se procura, por um errado e incrítico determinismo histórico, negar o valer dos grandes factores morais da beleza, da dedicação, do ideal, da audácia e do esforço individual»⁷¹.

Os fins não podem prescindir dos meios próprios e, por isso, tem de se contar com o determinismo, para os conhecer. Mas para serem fecundos, altos e significativos, é preciso que «deus» habite neles. Só então eles serão elevados seguros e vitoriosos.

«Esse deus será a realidade espiritual do Ideal. Ele será a distância do acto, criará o esforço que fará a idealidade realizada e deus de novo alargado; porque, mais ricos sendo os nossos horizontes da vida, mais elevada e completa é essa comunhão com deus»⁷².

Deus está, pois, na continuidade da vida moral, para que não seja vão o esforço e ânsia de perfeição sem fim, para que «as encantadoras esperanças dum grande amor, as largas audácias da ansiedade e do desejo» tenham razão e fundamento e encontrem um termo pacificador, em horizonte sempre mais alargado.

A partir de 1910, é na revista «A Águia» que aparece a sua principal produção filosófica e literária. Os artigos de intervenção político-social ficam remetidos para os jornais partidários.

⁷⁰ Idem, *Uma face do Despotismo*, *ibidem*, n.º 29 (1909) 1.

⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 1.

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 2.

Assim, no primeiro número, de 1 de Dezembro desse ano, surge um longo e aprofundado estudo *Sobre a Educação*, cuja segunda parte foi publicada no número 5, de 1 de Fevereiro de 1911. Aí desenvolve os fundamentos de uma pedagogia integral e justifica a escolha dos elementos essenciais da cultura — se quisermos, uma nuclear filosofia da educação.

Começa por observar que o homem é um ser bio-cultural. À herança do passado biológico, junta-se nele a riqueza de uma determinada tradição histórica e da tradição da cultura humana. «Com o homem aparece na vida uma nova forma de herança — a memória da cultura»⁷³, que não é necessitante, como a herança animal, mas condiciona apenas, inscrevendo-se na língua, na ciência, na filosofia e na arte e também na tradição religiosa.

Por isso, se compreende que «a educação é a medida da liberdade humana» e «é justificada como forma transmissora das conquistas da cultura humana»⁷⁴.

De facto, acontece que, nas nossas sociedades, a educação transmite, mas seleccionando. Daí que contenha a medida da nossa liberdade na determinação do futuro. Pode dizer-se que será constituída pelo conjunto de processos capazes de darem à maioria as invenções do passado, intencionalmente dirigidas para a construção do futuro.

Compreende três aspectos: a escolha dos elementos essenciais da cultura — aspecto filosófico; os processos de transmissão desses elementos culturais — aspecto pedagógico; a acção directa ou difusa dos factores da educação (a família, a rua e a escola) — aspecto que não classifica, mas se poderá dizer, além de pedagógico, jurídico e social.

Leonardo explana seguidamente e apenas, o aspecto filosófico, observando desde logo, que é uma questão — a escolha dos elementos essenciais da cultura — onde dificilmente se conserva a serena imparcialidade, pois interesses de toda a espécie se conjugam para complicar e desvirtuar a verdade. São os interesses económicos, impondo uma educação utilitária; o preconceito cientista, desprezando a totalidade da Vida, o pensamento emotivo e prático, o valor da arte e da religião.

«Se dá alegria e facilidade intelectual saber classificar uma planta, quanto mais não vale poder sentir-lhe a beleza, o inebriamento de perfume, adivinhar-lhe o sentido oculto, as palpitações intranhas!»⁷⁵.

⁷³ Idem, *Sobre a Educação*, in «A Águia», Port, 1.ª Série, n.º 1 (1910) 2.

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 2.

⁷⁵ Idem, *Ibidem*, p. 4.

E, salientando a finalidade última da educação, resume: «A educação deve dar o homem a si mesmo, envolvendo-o de claridade interior; dá-lo à família pelo enternecimento, à humanidade pelo amor, ao Universo pelo deslumbramento e pelo sacrifício. Partindo de si, o homem deve abraçar todo o Universo»⁷⁶.

Na segunda parte do estudo, volta ao problema da escolha dos elementos essenciais da cultura. Não tem solução fácil, pois os modos e as manifestações da cultura, além de muito diferentes, encontram-se muitas vezes em conflito. São bem conhecidas as inimizades da ciência e da religião, a luta pela hegemonia entre a filosofia e a ciência e a má compreensão entre a ciência e a arte. É preciso, pois, achar um critério para avaliar dos justos direitos de cada ramo da cultura.

Esse critério está na experiência. Simplesmente não há uma única experiência. Esta não pode ser reduzida a uma fórmula. Na verdade, mesmo que essa fórmula fosse perfeita, não poderia conter toda a experiência, pois seria sempre e apenas «a elaboração da realidade actual, presente à consciência elaboradora». Por exemplo, se fosse verdadeira a lei dos três estados, estaria encontrada a essência da cultura — a positividade científica. Só que, está sobejamente demonstrado, quer a partir da teoria do conhecimento, quer pela experiência, não ser ela verdadeira.

Com efeito «vemos que todos os criadores da ciência são metafísicos, consciente ou inconscientemente. Ou ficam na dúvida inteligente, ou, por um criticismo mais ou menos profundo, acrescentam ao positivo científico, a especulação filosófica, ou por inércia mental entram na metafísica materialista, imanente aos métodos científicos modernos»⁷⁷.

Em alguns indivíduos isolados, acontece, por vezes, que alguns modos da cultura desaparecem e outros são hipertrofiados. Em geral, porém, todos permanecem presentes, sem que um consiga expulsar os outros.

«O que é preciso é achar um equilíbrio móvel entre todos estes elementos»⁷⁸ Esta é, pois, a solução que permitirá dotar o homem com a máxima riqueza espiritual, dentro da mais perfeita harmonia.

É que «todas as formas de 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

⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 4.

⁷⁷ Idem, *Sobre a Educação* II, in «A Águia», Porto, 1.ª Série, n. 5 (1910) 3.

⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 3.

comover e amar; a religião, à necessidade de se sacrificar e crer». «E para que todos estes modos se não contariam, é preciso colocá-los em presença e mútua dependência»⁷⁹.

Este confronto permitirá um conhecimento mais claro do que a cada um compete, do seu âmbito exclusivo, da sua natureza e valor.

Assim, à religião pertence um aspecto da experiência que é inteiramente estranho ao domínio científico — o aspecto dos valores. Nisto se funda a sua autonomia. Mas vejamos a sua dependência. Segundo Hoffding, está o problema religioso na relação entre o valor e a realidade. Por isso, a religião depende da ciência e da filosofia e primeiro desta, pois, é sobre e ao lado da ciência que a especulação filosófica formula a realidade. Esta dependência mantém-se mesmo na hipótese da revelação, porquanto este meio de conhecimento tem de ser julgado, para saber de maneira inequívoca da sua autenticidade e conteúdo; e julgar é sempre filosofar.

A relação com as artes passa pela expressão do sentimento religioso. Com efeito, é através delas que a religião traduz o estado emotivo do eu em contacto com o Infinito. Aliás, o primeiro sentimento religioso é o sentimento do sublime, como desvairamento e assombro perante o Infinito.

A relação com as Igrejas, por sua vez, é consequência da relação da atitude religiosa com a ciência e a filosofia. Quem receber de olhos fechados uma ciência e uma filosofia, isto é, uma concepção da realidade, pode situar-se numa Igreja. Mas, quem procurar a verdade por si mesmo, com olhos críticos, tem de criar a sua religião, porque ela depende dos seus valores e da realidade, que, nas suas últimas hipóteses, depende do seu individualismo, isto é, da sua audácia, amor e entusiasmo.

Como vemos, a atitude religiosa é a de maior responsabilidade, uma vez que envolve todas as outras. Na religião convergem todas as formas de cultura. Por isso, só elas permitem ser verdadeiramente religioso e eliminar a superstição, o fanatismo, o empobrecimento ou a mutilação da Vida.

Esta unificação ou convergência das várias formas de cultura não se faz por virtude delas, mas é fruto da ânsia de unidade interior, existente no homem. Por isso, em cada período da vida, o educando deve procurar uma unidade de vida interior, móvel e progressiva, com

⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 79.

base na experiência actual. Só assim realizará o fim de toda a educação que é tornar-se um homem livre.

«Sobre certa experiência que tiver, por si ou descrita pelos outros, possuirá ciências. Sobre essas ciências e experiência que fora destas ficou, reflectindo, há-de criar noções filosóficas. Com esta luz examinará a experiência moral e, partindo das virtudes humanas, irá subindo à noção de virtudes cósmicas, por legítimas hipóteses ou crenças. Só assim será livre o homem. A alma humana é feita de heroísmo e só na audácia da especulação e da acção pode viver livremente»⁸⁰.

Esta verdadeira síntese de uma filosofia da cultura e da educação assenta em pressupostos gnoseológicos e metafísicos que são apenas enunciados, mas convém salientar.

A ciência surge no homem, quando este deixa o raciocínio prático, emotivo e passa ao raciocínio lógico e teórico. Como a enxada e a charrua, e como seu prolongamento, ela corresponde às necessidades do homem, mas não já simplesmente instintivas e animais, antes espiritualizadas, reflectidas e discutidas.

A experiência é sempre a elaboração da realidade pela consciência. Mesmo que fosse redutível a uma fórmula perfeita e completa, «apenas seria a elaboração da realidade actual, presente à consciência elaboradora». Esta consciência, porém, não é individual, mas humana; aliás não se poderia fugir ao subjectivismo da verdade e ao cepticismo.

A ciência é uma elaboração da percepção, procurando eliminar o sujeito e a espontaneidade criadora; estuda apenas as relações fenomenais das coisas; olha o mundo e ordena-o. Temos, pois, enunciado o criacionismo gnoseológico perante uma realidade sempre em excesso.

A filosofia corresponde à necessidade de saber e de unir. Formula a realidade sobre e ao lado da ciência; olha o mundo do sábio dentro do Universo e não apenas sistemas isolados, e reflecte sobre o sujeito, as suas relações com o Universo, a duração concreta; abre-se à religião e à metafísica.

Mesmo nos criadores da ciência a metafísica é inelutável. Fazem-na conscientemente, quer ficando na dúvida inteligente, quer acrescentando ao positivo da ciência a especulação metafísica, ou inconscientemente, deixando-se ficar, por inércia mental, na metafísica

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, p. 4.

materialista, implicada nos métodos científicos modernos ou no cientismo.

A filosofia examina a experiência moral e, subindo das virtudes humanas à noção de virtudes cósmicas, por legítimas hipóteses ou crenças, tornará o homem livre. «A alma humana é feita de heroísmo e só na audácia da especulação e da acção pode viver livremente»⁸¹.

A filosofia é, pois, libertadora ou órgão da liberdade, como dirá no futuro, por força do criacionismo do conhecimento e da ciência, e do criacionismo moral, que abrem perspectivas infundáveis à afirmação do indivíduo.

O anti-positivismo e a abertura à metafísica apoiam-se numa análise antropológica de tipo fenomenológico-existencial; pela via interior da experiência moral, que se continua em crescimento indefinido, até ao heroísmo, numa dádiva ao Ideal absoluto, nunca atingido, mas sempre sedutor, chegará a Deus como última hipótese metafísica.

A religião é o ponto culminante e convergente de todas as formas de cultura. A própria filosofia termina em religião. O filósofo olha o mundo do sábio dentro do Universo e reflecte. Esta reflexão leva-o à atitude de adoração, de júbilo, de resignação, de revolta, de esforço, em suma à atitude religiosa, ou seja, à união do eu com o Universo, à colocação da consciência no Infinito.

Esta atitude religiosa exprime-se pelas artes, que compendiam o sentimento do sublime. E este é o primeiro sentimento religioso.

Aqui, a filosofia termina em religião e esta é acompanhada pelas artes. Em *O Criacionismo*, e posteriormente, a dialéctica religiosa termina em metafísica, fazendo parte do momento positivo da filosofia.

São ainda de notar, o individualismo religioso, que leva à recusa da submissão a uma Igreja ou Confissão e a referência à hipótese da revelação, como meio de conhecimento religioso, que, no entanto, terá de estar sujeita ao julgamento da filosofia, para garantir a sua autenticidade.

O segundo artigo a lançar os caboucos do sistema criacionista intitula-se *Natal e novo Ano*. Como o próprio título sugere, apresenta um confronto entre helenismo e cristianismo. Este confronto histórico é a expressão de um conflito mais radical e subjectivo entre

⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 4.

⁸² Idem, *Ibidem*, p. 4.

intelectualismo e irracionalismo. Nitidamente influenciado por Bergson, que aliás critica e elogia, e também por Jean Jaurès, que cita, concebe-os deste modo.

O intelectualismo mede a Vida com a inteligência. O irracionalismo declara a vida incomensurável com qualquer sistema de conceitos. Para o primeiro, a realidade é o objectivo da ciência; para o segundo, a realidade é a acção criadora; e conceitos, fórmulas, símbolos, etc., não são coisas intangíveis, mas somente valores cujo sentido a vida garante, afirma e justifica.

Frente ao intelectualismo helénico, expressão de uma intimidade, de um equilíbrio inocente e amigo do homem com a natureza, o Cristianismo é uma erupção de vida imediata, freme, invasora, que se tem prolongado até hoje, apesar de logo afogada na onda do intelectualismo helénico; nasce de um movimento de profundidade, irracional e promete ser imortal, pois o reino do espírito aspira à realidade plena e gloriosa.

O irracionalismo é uma nova realidade, incomensurável com os conceitos já existentes. O intelectualismo, vendo-se ameaçado, veste-se de dogmas e fórmulas o inédito, o novo, o imediato. Por isso, mais uma vez, a liberdade ficou sob o seu domínio e, como consequência, o espírito, fica sob o domínio do cosmos que se lhe opõe e o nega.

O processo de que o intelectualismo se serve para este efeito, é transpor o reino do espírito para fora deste mundo. Assim fica vencido o irracionalismo que deste mundo queria fazer o reino espiritual. Por isso o cristianismo, originalmente um movimento de profundidade, irracional, volveu-se em doutrina intelectualista e imobilista.

Mas a erupção espiritual do cristianismo não morreu. Por vezes irrompe, mesmo dentro da Igreja, como o comprovam Francisco de Assis, S. Teresa, etc..

As formas filosóficas do intelectualismo são o mecanicismo e o positivismo. O materialismo reduz-se a um deles. Em nenhuma cabe o mobilismo da vida. Com ambos emparceira o dogmatismo religioso e disputa a herança comum do pensamento helénico.

Em Kant, «o mais opulento de todos os filósofos»⁸³ encontram-se as duas correntes e procuram um equilíbrio móvel. O panlogismo de Hegel é o máximo da especulação intelectualista. O mobilismo criacionista de Bergson continua o movimento irracionalista chegado a Kant e eleva-o a novas riquezas, a mais amplos horizontes.

⁸³ *Idem, Natal e novo Ano*, in «A Águia», Porto, 1.ª Série, n.º 3 (1911) 2.

Perante esta rescena histórica, pergunta Leonardo qual é o verdadeiro sentido do cristianismo. E logo responde: «É a Liberdade. Está fora do catolicismo e de todos os reformismos. Está actualmente na grande corrente bergsoniana do pensamento humano e está em todas as obras de amor, que criem ou aumentem os domínios do Espírito»⁸⁴. A liberdade só entra na vida pela porta do irracionalismo. Ela é a criação e, por isso, nunca a poderá definir o já criado. Ao contrário, a necessidade é obra do intelectualismo.

O verdadeiro cristianismo está, pois, fora de qualquer Igreja. E Leonardo conta-se entre os herdeiros do verdadeiro cristianismo, que têm o frémito dionisiaco da vida que nasce e se expande, gloriosa e exuberante, pela vastidão do cosmos. Essa vida que nasce e se expande é o Amor, o Amor cósmico, perfeito, sem egoísmos nem exclusões. Aqui vemos claramente delineada a superação das formas de intelectualismo — materialismo, mecanismo e positivismo — de raiz cientista, pelo valor maior da Criação, da Liberdade, imposto pelo irracionalismo. Quer dizer, fechada a via racional de acesso a Deus e, portanto, à metafísica, só resta o apelo ao intuicionismo estético-moral, ao esforço criador das obras de ternura e bondade, em ordem ao reino espiritual.

O próprio cristianismo é reduzido à efectivação desse Reino espiritual, envolvendo e interiorizando o cosmos, reino de Amor, que aspira à realidade plena e gloriosa. O seu sentido original e o seu destino original são cósmicos. Portanto, um cristianismo secularizado, de aspiração e esforço humanos, de cariz ético e individualista.

O último artigo deste período com problemática nitidamente metafísica vem a ser *O Infinito*⁸⁵. Logo de entrada, põe a questão: «O infinito matemático, à primeira vista simplesmente formal e de convenção, não terá raízes na realidade e não será próximo parente do infinito metafísico?»

O problema tem tanto mais interesse quanto naquela altura os filósofos da matemática seguiam por outras vias — são uns pela convenção pura (Poincaré) e outros pelo absoluto logismo (Couturat); e, por outro lado, a adopção do método matemático pelas outras ciências dá-lhes uma suficiênciã arrogante, ao ponto de se considerarem exhaustivas do real e negarem a metafísica.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 2.

⁸⁵ Idem, *O Infinito*, in «Serôcs», Lisboa, 2.ª série, vol. XIII (1911) 14-16.

Parte da análise interpretativa da fórmula matemática que exprime o infinito. Dividir uma quantidade por nada, nada significa.

Para que a expressão tenha sentido, é necessário que, no quebrado, a letra «a» seja um número e o denominador «o» seja um limite inatingido e inatingível. O quebrado indica então que o número vai sendo dividido por quantidades indefinidamente decrescentes. A fórmula não indica, pois, a igualdade de duas quantidades, mas a correlação necessária de dois factos matemáticos, envolvendo já o infinito, porquanto nem de outra forma ele poderia aparecer.

O infinito já estava incluído na continuidade do denominador. E essa continuidade nem é um acto de pensamento, nem a afirmação da actividade sintética do pensamento, já porque pensar é determinar, já porque o contínuo é inesgotável pelo número e o próprio número carece do tempo ou do espaço, na terminologia bergsoniana, do tempo espacializado. A continuidade pertence, pois, ao espaço, ou seja, à intuição.

Ora, «a omnipresença do Ser é a garantia única da continuidade intuitiva. O real introduz-se pela continuidade (e assim introduz o Ser de duas maneiras — pela actividade do espírito e pela resistência da intuição) na mais pobre e afastada das ciências»⁸⁶.

Portanto, «a garantia do infinito matemático é o infinito real». E nenhuma abstracção consegue arredar de todo a metafísica. Ela é invulnerável. Os estados, os actos e os modos são efeitos da actividade omnipresente da criação.

Este raciocínio, tão brevemente exposto, revela-se fulcral para a estruturação e para a compreensão da filosofia criacionista, quer do ponto de vista gnoseológico, quer do ponto de vista metafísico. Com efeito, aqui se vê a afirmação da actividade sintética do pensamento, em que entra intuição e actividade do espírito, e aquela opõe resistência a esta. Por outro lado, o real introduz-se na mais pobre e afastada das ciências, de duas maneiras: através da continuidade intuitiva e da actividade do espírito. E com ele, introduz o Ser como garantia dessa continuidade e da actividade do espírito.

Mas, além da continuidade intuitiva ou espacial, há a continuidade moral que argui a existência da moralidade absoluta. Na verdade, a moral não é um facto da intuição, nem da Razão, mas, abrangendo intuição e razão, é uma afirmação de ser. Aí se encontra a verdadeira unidade da criação e do criado, da Razão e da intuição, do fenómeno e

⁸⁶ Idem, *Ibidem*, p. 14.

do núnemo. É um facto, não como os outros factos fenomenais, porque é a criação, aparece excedendo-se e exaltando-se, quebrando limites e fórmulas.

Ora, este crescimento moral contínuo tem a sua razão única numa plena finalidade moral do Universo, isto, é, em Deus. Com efeito, nem o epifenomenismo, por carecer de razão suficiente, nem o mecanismo ou mesmo o finalismo da vida são capazes de explicar o facto moral. «A finalidade (não o grosseiro empirismo de uma causa temporal, actuando antes de existir) e só a finalidade o explica»⁸⁷. Mas, a finalidade ideal da perfeita beleza, do puro amor. «No sentido moral, só o infinito amor pode ser razão intrínseca da ascensão moral, porque só ele é o verdadeiro amor»⁸⁸. Por isso é que, no homem, a moral é esforço e não acto, aspiração e não quietude, excesso continuado do eu criador. E «todo o Universo é suspenso da palavra de Deus, que é essa finalidade de amor que o ergue e sublima»⁸⁹.

Esta é a via de acesso a Deus, via de finalidade, via interior ou de imanência, única via ou demonstração possível, dados os pressupostos gnoseológicos do criacionismo, que vai persistir e que não será mais aclarada do que aqui, neste artigo.

III Teoria e experiência metafísica em O Criacionismo

Tentativa de síntese

De quanto acabamos de ver na segunda parte deste estudo, pode concluir-se que o primeiro livro de Leonardo Coimbra não surgiu inopinadamente, como da noite para o dia. Mas, embora escrito em curto período de tempo — de 5 de Maio a 20 de Junho de 1912 — tinha sido longamente preparado por um trabalho intelectual de assimilação e escrita, que vinha de 1909, e foi precedido de dois projectos, pelo menos, de sistematização, reveladores de uma opção ideológica e metafísica, continuam, ente maturada e aprofundada.

Em *O Criacionismo* apenas alarga e desenvolve as coordenadas dessa opção e tenta completar, embora desigualmente, o esquema geral. De resto, os parâmetros balizadores são os mesmos, como passamos a comprovar.

⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 16.

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, p. 16.

⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 16.

Em muitos lugares citados atrás, e desde o princípio, o filósofo portuense usou os termos «metafísica» e «experiência». Que significava exactamente com estas palavras, nunca o disse, uma vez por todas. Utilizou-as como quem utiliza um património comum, vagamente definido. E nunca se deu ao trabalho de as definir, porque era pouco atreito a definições apertadas e avesso ao rigor lógico.

Assim, no artigo *O Mistério*⁹⁰, afirma que a vida é uma metafísica concreta. Em *O Criacionismo* chama metafísica da inteligência táctil, preguiçosa e sensual, metafísica do tacto, à concepção de ser implícita no velho realismo ou no pensamento vulgar, que é o protótipo de todo o cousismo. Também o materialismo é dito uma metafísica.

Quer dizer, denomina metafísica toda a concepção global da realidade, quer esteja implícita numa posição de vulgar e espontâneo realismo, quer seja explicitada num sistema filosófico cousista, isto é, sistema que para na construção dialéctica da realidade e, com as noções desse nível pretende consruir toda a realidade, ou que tenta reduzir as noções superiores às interiores, por exemplo, a vida à matéria ou o espírito à vida.

Algo de similar se pode dizer do termo «experiência». Significa a visão directa, espontânea e imediata da realidade sensível. Também pode ser metodicamente dirigida para verificar uma hipótese e, então, é científica — o mesmo que experimentação. Pode ainda dizer respeito a outras áreas da actividade espiritual, como a estética, a moral e a religião, onde também há experiências diversificadas e específicas.

No entanto, é de sublinhar que a «experiência» não se confunde com a intuição, embora se situe na sua zona de influência. Como ela, é oposta à Razão. E se a Razão se diz experimental, isso resulta de uma síntese de contrários.

Mas tem Leonardo uma teoria mertafísica, a sua metafísica? Que lugar ocupa nela a experiência? Há uma experiência metafísica?

Desde já e como tese a explanar, diremos que sim. Tem uma metafísica e não apenas implícita e diluída, mas sistematizada, consciente e crítica. E a condizer com o princípio gnoseológico criacionista. A experiência moral e religiosa é que dá acesso à teoria geral do Ser, última hipótese ou síntese metafísica — uma monadologia.

Aparece delineada, como vimos na segunda parte, no período de elaboração do sistema criacionista. Mas, aí, aproxima-se mais de uma

⁹⁰ Idem, *O Mistério*, in «A Águia», 1.ª Série, n. 7 (1911) 5.

vivência dos valores transcendentais, do que de uma demonstração ou desenvolvimento raciocinado.

No primeiro livro, tem um capítulo próprio, independente e terminal. A metafísica é um momento, o último e conclusivo, da dialéctica filosófica. Constitui a cúpula do sistema ou o vértice da pirâmide do pensamento dialéctico.

Porque assim é, convem, antes de mais, situá-la no conjunto da dialéctica filosófica e esta, bem mais succintamente, no sistema criacionista.

1. Como resulta dos escritos dispersos, já referenciados, e da primeira parte do primeiro livro — Análise científica — o sistema criacionista enquadra-se historicamente e define-se abstractamente pelos seguintes rasgos, oposições ou características:

Contra o mecanicismo e materialismo, é espiritualista; contra o positivismo e o cientismo, é metafísico; contra o empirismo e o formalismo, é idealista; contra o naturalismo e dogmatismo, é dialéctico; contra o cousismo (absolutismo da intuição) e contra o panlogismo (absolutismo da Razão), é criacionista.

A sua exposição tem uma estrutura bipartida e a sua dinâmica é bipolar: análise científica e síntese filosófica.

A análise científica comprova-nos que a realidade é construída e não dada, que é de noções e não de cousas. A noção é uma síntese de intuição ou recebido e de actividade do pensamento. A elaboração das noções obedece ao princípio da máxima racionalização, que é critério de realidade e de verdade (notemos que se diz máxima e não total), porque a noção resultante da actividade elaboradora do pensamento é indissociavelmente uma síntese de intuição e de razão e a própria experiência, ou sensação, já é uma síntese espontânea, de modo que não há experiência pura, como não há factos brutos, mas oposições sensíveis à racionalização. Este criacionismo científico é comprovado pela análise das noções-chave de cada ciência, tal como foram sendo formuladas na história da mesma, e dentro dum quadro pre-estabelecido, que vai das noções e ciências mais abstractas, mais distantes da intuição, até às mais concretas ou mais ricas de intuição — domero, à pessoa e da aritmética à sociologia.

Aceite o criacionismo como teoria epistemológica e recusados os sistemas contrários, por mais ou menos evadidos do vício cousista, ele é assumido como teoria gnoseológica e transformado, por virtude do pressuposto imanentista, em ontologia.

Como é óbvio, não o reconhece Leonardo Coimbra. Por isso, apõe, à análise, uma síntese, mas já a nível filosófico. E, curiosamente, distingue filosofia, ou, pelo menos, dialéctica filosófica, de metafísica.

Na verdade, depois da construção dialéctica de noções, que têm como núcleos irreduzíveis ou níveis ontológicos ascensionais, o número, o espaço, a matéria, a vida, o espírito e a sociedade, o pensamento científico atinge a consciência, feita pessoa moral e religiosa, ou seja, a máxima realidade que pode atingir. E, se não fosse uma nova elaboração, que é a dialéctica filosófica, ela seria a suprema e essencial realidade.

Mas, chegado aí, o pensamento inflecte sobre si mesmo. Na pessoa moral, o sentimento e a vontade pedem novas coordenações. E aparecem, assim, a dialéctica artística e a dialéctica filosófica.

A arte e a filosofia são postas pelo pensamento. Surgem como seus momentos dialécticos superiores e não como opostas ao pensamento científico. A pessoa, a que este conduziu, exige, para a sua vida essencial de acção moral, as duas novas dialécticas.

«Pela dialéctica artística, a pessoa vai tomar posse da vida do sentimento, vai tornar presentes e eficazes as grandes ideias de beleza, vai dar a força persuasiva da beleza a todas as grandes ideias, a todos os nobres entusiasmos».

«Pela dialéctica filosófica, vai dar-se a plena liberdade, a plena posse dos determinismos e prolongar, num heroico esforço, a sua vida, até ao absoluto»⁹¹.

Daí que contenha dois momentos. No primeiro, positivo ou positivista, vai completar a análise dos cousismos, pois é preciso juntar aos cousismos filosóficos das filosofias vulgares (que cousam a dialéctica científica, fazendo filosofia antes do momento filosófico, ou cousam na dialéctica científica, na ocasião mais agradável para a sua táctil inteligência) os cousismos artísticos e religiosos. Aliás, a sua exposição sucinta é o principal argumento a favor do criacionismo do pensamento.

Terminada a enunciação e refutação dos cousismos artísticos e, assim, defendida a coordenação que impõem a ciência e a arte, a dialéctica filosófica é construída positivamente, aparecendo como a mais ampla e coerente síntese. Num segundo momento, a dialéctica

⁹¹ Idem, *O Criacionismo*, Obras de Leonardo Coimbra, vol. I, Lello e Irmão-Editores, Porto, 1983, p. 306.

irá ao fim, apreendendo-se no sistema metafísico que é a sua essência. Aí a pessoa apreende-se em Deus, como mónada.

2. A dialéctica filosófica, num primeiro passo positivo ou construtivo, demonstra a conclusão a que chegou a ciência: a pessoa moral e religiosa é, de facto, a suprema realidade. Fá-lo, rapidamente, respondendo à objecção que provem do facto da morte das pessoas concretas, o desaparecimento da pessoa e da vida e a permanência da matéria. Dado que as noções superiores não podem ser tiradas das inferiores — esta é uma das teses fundamentais do criacionismo, defendido na análise científica — a vida e a consciência não podem ser tiradas da matéria. Se a vida e a consciência são, é porque sempre foram, ou então, pelo menos, são contemporâneas da matéria, o que parece ser indicado pela extensão, feita nessa altura, à própria matéria, dos fenómenos de direcção biológico, como acontece nas experiências da Hartmann sobre a estrição dos metais e outras observações do mundo inorgânico.

Não é possível reduzir a matéria a puro mecanismo, porque, mesmo no caso dos aços-níqueis, houve um excesso sobre o perfeito equilíbrio, que permitiu utilizar adaptadamente a experiência. A verdadeira síntese filosófica afirma acções de consciências, outras actividades além das que já se mostraram, tendo como instrumentos de acção o puro determinismo mecânico, que é a perfeita igualdade da acção e da reacção, do dado e do recebido.

Assim o energetismo, como Poincaré demonstrou, implica tais actividades, que só pode existir num mundo com algum indeterminismo original, isto é, com actividades próprias.

A vida apresenta-se como um oceano fremente e palpitante, eternamente activo e criador. Por outro lado, a ciência ainda não encontrou a verdadeira justificação da morte, que não tem razão de ser na essência da vida e parece um acidente mais ou menos estranho à mesma, por razões de ordem mesológica e não biológica. Além disso, os infusórios são imortais e servem-se da união cariogâmica como remédio para um empobrecimento das condições do meio.

De qualquer modo, quaisquer que sejam as explicações científicas e as técnicas de prolongamento da vida, o certo é que a vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direcção de um sistema material. E a consciência é uma realidade superior à vida, pelo mesmo motivo.

Outra objecção é, aqui, de considerar, vinda da história. Temos de admitir um período em que, na terra, não existiu a vida. É certo,

para as formas de vida materiais que conhecemos. Mas, se a vida apareceu, é porque existia; sem dúvida, sob outras formas. E toda a análise feita tende a demonstrar a existência dessas formas. É impossível e absurdo que a vida seja um acidente da matéria. Portanto, nada significa para o seu valor que, num tempo apenas determinado pela física, não apareça a vida.

Ela é, antes, uma primeira realidade capaz de existir em si. E a vida consciente, na sua plena manifestação — a pessoa, é a realidade mais completa e verdadeira. Apesar de as pessoas desaparecerem como as vidas, a Vida e a Consciência não desaparecem.

«Eis, portanto, a última realidade, a síntese filosófica a que chegamos — a sociedade de seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da Consciência. Como a vida, e mais ainda, não é a consciência um acidente; mas a máxima realidade que atingimos».

«Sim. 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 (não a pessoa empírica, mas a pessoa do sistema moral cósmico — em nota) é uma irreduzível 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»⁹².

Chegados aqui, ao termo deste primeiro passo do momento positivo da dialéctica filosófica, já a filosofia de Leonardo Coimbra se revela como uma filosofia da liberdade, pois, o seu universo é uma sociedade de consciências e a consciência, feita pessoa, é actividade livre e criadora. Daí que mereça o nome de criacionismo, dando à palavra um novo sentido. Não o sentido da teoria da criação do mundo, por Deus, no tempo. Mas, da afirmação da pessoa, como último e supremo grau da realidade em si e por si, como actividade livre, inteligente e amorosa, e, por isso, criadora.

Mas não está completo o percurso do pensamento. Chegado ao seu foco, reflecte e depois de ter construído, de passagem, a Arte, também, para realizar a pessoa, vai construir uma religião. São construídas e não recebidas e, por isso, serão meios de acção, instrumentos de liberdade de que a pessoa se serve, e não substâncias místicas e absorventes que diluam e desfaçam as consciências

⁹² Idem, *Ibidem*, p. 325.

individuais. Assim, nunca a sociedade política ou religiosa esmagará o indivíduo. Não há revelações que de fora da consciência imponham uma ciência, uma moral ou uma religião. Todas são obra do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa, as edifica.

Ora, nenhuma dialéctica construiu ainda a noção de fraternidade. E esta verdadeira fraternidade começa no primeiro momento do criacionismo, em que a reflexão filosófica demonstra a sociedade universal das consciências, como a máxima realidade.

Vimos no estudo da dialéctica artística que o seu máximo estava no sentimento do sublime e que este era já um sentimento religioso. Com efeito, o progresso vivo da personalidade faz-se por uma série de concêntricos abraços sociais. A emoção resultante do íntimo contacto das pessoas, é profundamente altruísta e susceptível de indefinida ampliação. Pode subir, por obra do pensamento, das representações do grupo a representações humanas e destas a representações dum pensamento que perscruta as entranhas do Ser, estendendo-se à raça, à nação, à humanidade, ao cosmos. «Esse sentimento cósmico, socialização absoluta que o pensamento efectuou e, por isso, justificou, é o sentimento religioso»⁹³.

Assim, a verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, só existirá para a consciência religiosa que encontre Deus, e, em Deus, o foco de todas as almas, o Amor, que pela sua inevitável sedução ampare e exalte todos os corações; só existirá, perfeita e integral, no segundo momento da dialéctica filosófica, quando se estabelecer a última hipótese — Deus e as mónadas, quando do próprio coração do Universo, do mar subtil, inesgotável e infinito da Moral, brotarem as consciências religiosas como mónadas.

Também aqui, na dialéctica religiosa encontraremos o pecado do cousismo. A razão está em que o sentimento religioso anda sempre em atraso relativamente ao pensamento filosófico, em virtude de a evolução do sentimento ser mais complexa e demorada que a do pensamento. Acresce o peso das religiões tradicionais, pouco atreitas a reformismos ou apegadas à defesa da instituição. Todos os fanatismos representam cousismos da dialéctica religiosa. E têm duas origens. Uns resultam das causas referidas; outros, do cousismo de qualquer dos momentos inferiores da dialéctica religiosa. Exemplos vêm a ser a solidariedade exaltada de grupos, por exemplo, de estudantes, as guerras de freguesia, por vezes religiosas, o patriotismo religioso, a

⁹³ Idem, *Ibidem*, p. 329.

religião da humanidade. Quando o sentimento já é de ordem cósmica, encontramos todos os cousismos filosóficos, a começar pelo materialismo, que não deixa de ser acompanhado de emoção religiosa.

Lugar importante no fenómeno religioso têm as instituições. Apesar de o sentimento religioso encontrar substitutos ou equivalentes na ciência, na arte e na filosofia, há uma virtude que só a associação religiosa pode dar: a multiplicação indefinida da força do sentimento e a sua orientação para um fim suprema e dominadoramente moral. Na comunicação dramática e exaltada que a associação estabelece entre as almas, há uma afirmação de bem querer colectivo, mais imediata e restrita que na comunhão estética. «A instituição religiosa é, pois, um momento conjugado da arte e da moral, do bem sentir e do bem querer»⁹⁴.

Para ter valor e realidade a instituição religiosa há-de furtar-se ao vício de cousar nos momentos inferiores do pensamento e daí abrir-se à renovação. Por isso, uma Igreja deve ser «uma associação livre de pessoas livremente religiosas, que erguem as almas no mesmo pensamento»⁹⁵. Os governos não serão indiferentes perante essa Igreja, como não serão neutros em matéria religiosa, pois ela será uma disciplina de coordenação social. «O estado poderá ter uma religião, que, sem ser obrigatória seja por ele (pelo menos nos povos sem iniciativa) auxiliada»⁹⁶.

Ao terminar o primeiro momento da dialéctica filosófica, Leonardo desenvolve um «último e irresponsável argumento» a favor do criacionismo: a atribuição de um significado justo ao termo infinito e a solução das antinomias e «impasses» que têm vindo a desafiar o pensamento humano desde os tempos mais remotos — os argumentos de Zenão de Eleia e as antinomias de Kant.

«O único infinito para nós real está na continuidade da vida moral»⁹⁷. Significa o mesmo que liberdade moral ou o motivo e garantia dessa liberdade.

As dificuldades aludidas resultam exclusivamente do vício cousista e terão uma solução natural e simples para quem se libertar desse erro tão íntimo e familiar. São analisadas uma a uma e criticadas as explicações propostas através da história, à luz da teoria criacionista.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 334.

⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 336.

⁹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 337.

⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 339.

3. Finalmente, chegamos ao momento tantas vezes prenunciado, ao ponto de convergência e de remetimento para tantas dificuldades, à síntese última que vem selar e autenticar todo o percurso dialéctico do pensamento. Encontra-se no capítulo derradeiro «Deus e as mónadas». É o momento metafísico, é a metafísica do criacionismo.

Que interrogações ou problemas nos introduzem nele?

A filosofia real que o pensamento criacionista, envolvendo uma ciência e uma arte reais, como seus momentos, construiu dialécticamente, deixa o mesmo pensamento em suspenso sobre as últimas e essenciais realidades, únicas que existem para si e em si, e que denominamos consciências e pessoas. A realidade incontestável da pessoa e a sua dignidade superior foram demonstradas.

Mas, que dizer da indiferença da natureza, quotidianamente afirmada na dissolução das consciências ou na morte? A vida e a consciência continuam a existir; mas que sentido terá a continuada acção desses direccionismos, dirigindo sem fim e sem termo a matéria? E onde essa perpétua fonte de consciência, beleza, esforço e amor?

Como explicar o pensamento das consciências, que é pessoal e próprio e ao mesmo tempo reconhece e garante consciências estranhas? E a comunicação das consciências no sentimento e pelo pensamento?

Como compreender a florescência de beleza e bondade, sem fim e sem obrigação, só pela comunicação religiosa das consciências, que se mostram em permanente excesso de amor e desejo de virtude?

Problemas e perguntas apenas de ordem antropológica. Que outras não podiam subsistir no termo da dialéctica filosófica. O acesso à metafísica não pode ser dado senão pela via interior, a partir das últimas e reais noções que o pensamento elaborou — da vida moral e estética, de bem sentir e bem querer da pessoa, em demanda da Fonte Originária, donde brotam os seus sonhos de beleza e as humildes e ocultas obras da bondade.

Eis posto o problema de Deus, problema posto na consciência, que é consciência de si, dos homens e do mundo e será consciência de Deus, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral.

Mas o problema de Deus não pode pôr-se sem pôr o problema da realidade, sem mais. Por isso é preciso encontrar uma noção última, abrangendo toda a realidade e, assim, aplicável também a Deus. Essa noção é a de «mónada» que significa todo e qualquer «direccionismo de matéria» ou seja, toda e qualquer actividade unificadora, que implica um excesso sobre os seus instrumentos. Se Deus existe, a realidade será constituído por Deus e as mónadas.

Entretanto, e antes de mais nada, é necessário provar a existência das mónadas. Porque Deus não será atingido fora das mais altas realidades ou noções. Ele é o vértice da pirâmide e o pensamento só o atingirá pela progressão dialéctica.

Ora, «desde o ponto mais brilhante e afirmativo a que se elevou da realidade, até aos seus mais humildes e apagados longes, é presente uma direcção consciente e biológica»⁹⁸. A própria existência do mundo físico demonstra a existência de «Direccionismo» e que este é a única garantia do Cosmos, ou que sem ele, dispensando as noções superiores, dotadas de direcção, ficaríamos num irremediável acosmismo.

Mas, não se segue que seja um direccionismo com intenção e consciência, pois, por hipótese, situando-nos num mundo físico, ainda não elaboramos as noções superiores de vida e consciência e, portanto, ignoramo-las.

Dáí que a chamada prova físico-teológica de Deus fique reduzida ao campo do Universo físico, onde conclui uma Direcção, a existência de um Deus supremo ordenador, mas que nada mais é, como disse Kant, do que um arquitecto dos mundos, cujas obras se realizariam por virtude da realidade delas mesmas, pois a vida é adaptação e a consciência é liberdade. Não é, portanto, um verdadeiro Deus.

A direcção de um mecanismo excede todas as realidades do mundo físico. Ora, na resistência dos aços-níqueis à estrição, nós descobrimos a existência de adaptação, o afloramento da vida. Na verdade, eles não manifestaram uma reacção imediata e igual à acção. Mas, ao lado dessa reacção, houve um excesso de acção interior. Isto significa que a visão das ciências não é completa; não fez, não poderá fazer a construção integral do mundo físico.

Podemos, por isso, afirmar que a vida se estende no tempo e no espaço. No tempo, porque, impossibilitada a geração espontânea (uma vez que nunca as noções anteriores a dariam), ela, se é, sempre foi. No espaço, porque os limites da exclusiva matéria recuam sempre, porque ela, só por si, é absurda e inexistente em sistema, porque toda a matéria cósmica conhecida é, ou será, susceptível de vida e porque um indeterminismo intrínseco (pelo seu energetismo) indica que toda a matéria cósmica é uma visão mediata de algo oculto.

«Mónada» é o nome dado a todo o direccionismo de matéria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência. A sua distinção ou categoria é marcada pelo seu ritmo

⁹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 364.

activo, ou excesso de reacção, que vai do excesso nulo da matéria até ao permanente, vivo e criador excesso da liberdade.

Deus não será concebido fora desta noção. «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 opposição, não tem instrumentos de acção sucessiva e delimitada. Deus será a única actividade a que o mundo não faz obstáculo»⁹⁹.

Nem vale contra isto a dificuldade da morte, pois esta não é necessitada pela essência da vida e muito menos o é a aniquilação das mónadas. Portanto, ou não conhecemos directamente nenhuma mónada e assistimos ao desaparecimento de aparências de mónadas; ou conhecemos algumas mónadas e, então, elas não serão aniquiladas. Ora, nós conhecemos a mónada religiosa que tem a máxima realidade. Logo essa mónada não deve desaparecer e a alma humana será imortal.

Isto parece confirmado pelas tentativas de experimentação da hiperpsicologia ou no espiritismo.

O pensamento, liberto do vício cousista, nenhuma dificuldade terá de compreender e admitir a realidade monadística e chegar à concepção do Universo como sociedade monadística hierarquizada, segundo o ritmo de acção de cada mónada. Assim as mónadas bastam para garantir as máximas realidades.

E como chegar à e garantir a realidade de Deus?

Só na mónada religiosa e por ela:

«A mónada superior, que nós conhecemos, é a consciência livremente religiosa. Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inesgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna»¹⁰⁰. E noutro passo:

«Até aqui as mónadas têm bastado para garantia das máximas realidades. Mas não falamos, agora, numa infinita maturação de virtudes, numa inesgotável fonte de bondade?»

«Esse coração ideal que jorra perpetuamente o amor, a justiça, a beleza, a santa alegria do sacrifício da menor vida à mais exuberante vida, o contínuo crescimento do Universo moral, onde é?»

«É na mónada religiosa?»

«É sim; mas como em nós é a humanidade, quando num entusiasmo crente, a ela, oferecemos a nossa vida humilde»¹⁰¹.

⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 371.

¹⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 371.

¹⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 379.

Reconhecendo explicitamente a validade da crítica kantiana das provas da existência de Deus, Leonardo confirma que, efectivamente, só pela actividade moral se pode chegar a Deus.

E depois de repassar cada um dos argumentos invalidados por Kant, tenta uma interessante recuperação do argumento ontológico, a partir da versão de Descartes.

O argumento físico-teológico, diz novamente, provaria somente um Arquitecto do mundo, facilmente redutível ao direccionismo biológico. O argumento cosmológico, deduz da existência contingente, a existência absolutamente necessária. Mas, ainda para ele, teria de recorrer-se ao argumento ontológico, afim de determinar esse ente necessário pelo simples conceito de ser perfeito e se concluir como prova da existência de Deus. Entretanto, como é sabido, Kant mostrou que em todos os argumentos havia uma aplicação do argumento ontológico, depois de o ter inutilizado com uma análise anterior.

Na filosofia criacionista, a prova cosmológica também nada prova, por si mesma. O seu valor e sentido estão na construção da realidade superior ou noção última. «Esta realidade é a mónada e nada mais».

Leonardo aceita também a crítica de Kant ao argumento ontológico, depois de lembrar que foi apresentado, de várias formas, quer na filosofia quer na teologia. Menciona duas: a de Descartes, que tira a existência de Deus da própria ideia de perfeição, e a de Leibnitz, que o repete, pensando fortificá-lo, depois de demonstrar que Deus é Possível. E acrescenta:

«Kant opõe a este argumento, que a existência não poderá sair dum juízo analítico».

«É certo que não se pode concluir imediatamente, da ideia de perfeição, a existência dum ser perfeito. Mas o próprio Descartes não indica um caminho mais demorado e valioso?»¹⁰².

É o caminho do esforço gradual do pensamento. Com efeito, Descartes adverte na quinta meditação que a ideia do ser primeiro e soberano arrasta consigo a atribuição de todas as espécies de perfeições. Na terceira meditação, porém, já tinha tentado mostrar que a ideia de perfeição não pode encontrar causa suficiente senão em Deus. E prevendo, até certo ponto a objecção de Kant, pondo em causa a possibilidade de ter em si, em potência, as perfeições atribuídas a Deus,

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 380.

Descartes responde, depois de mostrar a diferença entre o acto e a potência: «E mesmo não é um argumento infalível e muito certo de imperfeição no meu conhecimento, o facto dele crescer pouco a pouco e aumentar gradualmente?»

Ora, a prova de Descartes, enquadrada e interpretada na filosofia criacionista, à luz do esforço gradual do pensamento de que falava, toma uma feição e, porventura, um valor diferente.

Na verdade, «dê-se ao pensamento filosófico a sua única, a sua incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa, isto é, a construção para a pessoa dos determinismos da acção; ou caminhe-se até à metafísica, até que o pensamento seja o próprio *excesso rítmico* da mónada, a sua liberdade activa»¹⁰³.

Então e neste contexto, a prova de Descartes assume um cariz diferente, que ele talvez pressentisse, quando falava do esforço gradual do pensamento. E para o mostrar especifica:

«A pessoa só é livre, quando vence todos os *cousismos*, isto é, quando vence as solicitações inferiores ou limites materiais. Que significa isto, senão que a pessoa tem de construir todo esse poder de acção, pelo pensamento gradual e esforçado?»¹⁰⁴.

Mas, o pensamento não se fica no primeiro momento da dialéctica filosófica. Através da vida religiosa e da continuidade da sua vida moral, passa ao momento metafísico ou transcende-se a si mesmo, pela referência ao Todo, dando-se ao Infinito. E assim, o Infinito está presente no nosso pensamento como aspiração e possibilidade ilimitada. Explica Leonardo:

«Mas a vida religiosa é mais que a inflexão do pensamento no sentido da pessoa activa. É o sentimento referindo à sociedade universal todas as suas obras. Ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser o criador eterno de eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no infinito».

E continua esclarecendo a natureza desse Infinito, presente na vida religiosa:

«Infinito que não é o do espaço ou o 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 lares de fraternidade e dando-lhe a imensidade sem limites da sua ilimitada

¹⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 381.

¹⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 381.

acção. O Espaço é Infinito, porque nele freme, vive e actua o Amor infinito».

E concluindo este excuro: «O pensamento que serve a acção religiosa é, pois, um pensamento emergido duma *inesgotável continuidade de amor e fraternidade*».

Portanto, o Infinito que se nos depara como ponto de referência do pensamento implicado na e agente da vida religiosa é o Infinito moral que se apresenta como termo inatingível da acção amorosa e como fonte originária, donde procede todo o esforço de vida moral.

«Eis o Infinito que se afirma no nosso pensamento e para o qual seguimos, com alegre confiança e fecundo esforço».

«A acção espalha-se em abraços crescentes, tentando enleiar toda a vida, e os elos da acção religiosa são pensamentos bebidos na eterna e infinita fonte da continuidade moral»¹⁰⁵.

O argumento de Descartes, assim interpretado, tornar-se-ia compatível com o argumento de Kant. Com efeito, o primeiro teria afirmado o infinito moral como aquele, que pelo pensamento, recebe o dinamismo da acção religiosa; e o segundo teria de admitir que essa continuidade moral não é um facto bruto, que acaba por postular a imortalidade da alma e a existência de Deus, necessárias para exteriores e fatais sanções. Em síntese, a concepção de Deus:

«Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica alma religiosa. Irracional, porque incopensurável com acções realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome». E o modo de apreensão:

«É pelo pensamento e na própria vida do pensamento apreendido, mas como se a ramagem aberta da árvore sentisse as longínquas raízes, num imenso e infinito oceano de luz, mergulhadas»¹⁰⁶.

Concluindo a grandiosa construção dialéctica do pensamento filosófico e metafísico, como onto-teologia:

«Eis a máxima realidade que podemos atingir: as mónadas, mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do infinito amor»¹⁰⁷.

O carácter acentuadamente dinâmico e imanente da natureza de Deus impede que lhe seja atribuída a personalidade, mesmo sem atender à tendência antropomórfica do cousismo vulgar.

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 381.

¹⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 382.

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 382.

«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»¹⁰⁸.

Embora apareça primariamente como termo inatingível da acção — «o amor é o recuar contínuo dos limites da acção» — também se apresenta como «fonte originária que ergue e sustenta todo o Universo». Apesar disso, não é anterior, nem posterior às mónadas; é, antes, seu contemporâneo, como profundo motivo e valor da acção.

Na verdade, é o cousismo do tempo que leva a procurar Deus como início e final do Mundo, a encerrar o fluxo do tempo dentro de limites. É Deus, depois é o Mundo, e de novo é Deus. Mas, assim concebido, Deus seria um absoluto em frente de outro absoluto. E então surgiria o problema de saber como concluir do mundo para Deus, se o mundo é um dado bruto, e como tirar o Mundo de Deus, se Deus é, só por si, um infinito poder.

Portanto, apenas podemos fugir a estas dificuldades dentro do criacionismo. Porque o mundo é uma sociedade de mónadas, um sistema dialéctico de noções, podemos conceber o universo como um socialismo cósmico, e aspirar, em acção e sonho, por uma sociedade ideal, uma realidade fraterna, em que a infinita actividade de bem está aberta a todas as almas e esta possibilidade de ascender à sociedade ideal é o próprio Deus.

Leonardo enfrenta, seguidamente duas concepções de Deus que têm origem na solução do problema do mal: a de Sampaio Bruno, de um Deus diminuído, e um mundo involuntariamente criado; a de Hamelin, em que Deus seria a consciência e as criaturazs, subconsciências inferiores, produto da distração divina.

Para a filosofia traicionista, o mal existe como cousismo moral da pessoa, como actual ignorância dos determinismos da acção. A sua origem está no facto de o Universo ser constituído por uma sociedade de almas que se ignoram e se buscam.

No entanto, se o mal existe, não ofusca, nem suprime o bem. Pelo contrário, é infinito o horizonte rasgado pelo bem; é de infinitas promessas o futuro anunciado pela filosofia da liberdade. O centro do Universo é um coração florescendo eternamente beleza, virtude e amor.

«Confiemos. O Bem frutifica, espalha-se e avassaia. Nenhuma fatalidade pesa sobre a consciência moral, insaciável e activa. O tempo

¹⁰⁸ Idem, *Ibidem*, p. 382.

é obra das mónadas e ele será a virtude e o progresso da liberdade»¹⁰⁹.

As almas não aspiram a uma absorção em Deus. Por outro lado, um Deus solitário seria uma tristeza e uma desolação. Não pesa sobre nós essa ameaça de morte absoluta e sem remédio, ameaça de absoluto e completo aniquilamento.

É para uma vida social ideal, de justiça e fraternidade perfeitas, que as consciências se dirigem. E, se há evolução cósmica, esta não pode ser concebida como um círculo fechado, ainda que luminoso, mas como ascensão em espiralados, sempre alargados, abraços.

Esta é com efeito, a dialéctica criacionista do pensamento, subjacente a toda a sua actividade construtiva da realidade:

«Se o pensamento se movesse apenas em superfície, ele teria de se terminar em ciclos fechados, ou mover-se em um incessante e indefinido dinamismo. Daí os períodos de repetição, que desde os inícios da filosofia o pensamento traçou, daí a imagem da cobra mordendo a cauda, que seria a evolução: Deus, Mundo, Deus».

Mas, se o pensamento se move em profundidade e superfície, isto é, em espiralada ascensão, ele se poderá apreender, voltando a si em abraços cada vez mais amplos»¹¹⁰.

Recordar aqui a dialéctica criacionista é completar a teoria da realidade e situar a visão de Deus, como termo assintótico do movimento do espírito, ou do pensamento, e como fundamento do optimismo metafísico com que termina a filosofia criacionista, filosofia de alegria, coragem e conforto, bem vinda numa época de desânimo, desconfiança e actualização.

Observações finais

No decurso da exposição, foram sendo introduzidos alguns tópicos de crítica e valoração. Aliás, era impossível fazê-la sem critérios de análise e sem uma perspectiva de fundo.

Porque desejaria fazer um cômputo mais global de toda a obra do filósofo do Criacionismo, incluindo todas as suas fases, e para não alongar mais esta comunicação, limitar-me-ei a algumas observações, em jeito de conclusão.

¹⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p. 389.

¹¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 389.

Ficou demonstrado que, muito antes do primeiro livro, Leonardo Coimbra fez uma opção no âmbito da filosofia, assimilou e estruturou o seu sistema filosófico. Ainda antes do primeiro livro, fez duas tentativas de sistematização, ou pelo menos, de exposição em livro.

Que muito antes de esboçar o seu sistema, manifestou uma clara intenção metafísica, ou seja, o projecto de fundamentar uma metafísica moral e religiosa.

Que, na primeira obra, apresenta uma teoria da realidade, na sua máxima globalidade e universalidade — uma monadologia. A realidade é dinâmica e dialéctica e, por isso, uma e plural, ao mesmo tempo, compreendendo as mónadas e Deus. As mónadas superiores, únicas que existem em si e para si, ou seja, as pessoas, constroem o mundo real, através da actividade dialéctica do pensamento — é o criacionismo humano. Mas, pela arte, pela moral e pela religião, sentem-se ligadas ao e dependentes do todo, aspirando, pela continuidade moral, ao Infinito, ao Ideal de Beleza e Bondade eternas, sentem-se mergulhadas no Infinito Amor, que é Deus, a sustentar todo o Universo — é o criacionismo divino.

Que o Universo é uma sociedade de mónadas religiosas. Por isso, não há Deus sem as almas, como não há mundo sem pessoas e pessoas sem Deus. A monadologia é um socialismo cósmico e tem o valor de uma onto-teologia.

Que a evolução dialéctica do pensamento e, portanto, da realidade se faz em ascensão espiralada, em abertura ao infinito, por círculos sobrepostos e concêntricos, mas sempre mais alargados, a partir da consciência ou pessoa.

Que as oposições resultantes da actividade dialéctica do pensamento, ou dos vários cousismos, se resolvem, não por negação e superação, não por mera justaposição, mas por sujeição dinâmica ($um + não\ um = outro$; $um + outro = outro$; $um \times outro = outro$) — é a dialéctica criacionista.

Que o criacionismo contém uma metafísica moral e religiosa; é uma filosofia da liberdade, libertadora, humanizante, optimista; é um idealismo mitigado ou ideo-realismo, do ponto de vista noético e moral; é um relativismo, contrário a todos os absolutos; é um mobilismo, contrário a todas as substâncias; é um panedteísmo e um pantiteísmo, simultaneamente, contrários a todo o teísmo e panteísmo: o que existe é acção da consciência ou pessoa e de Deus, em devir permanente.