

ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

LEONARDO COIMBRA, O MESTRE

Manuel Cândido Pimentel

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

Nascido em Borba de Godim, no concelho de Felgueiras, a 30 de dezembro de 1883, Leonardo José Coimbra faleceu prematuramente no Porto a 2 de janeiro de 1936, com 52 anos, na sequência de um fatídico acidente de viação.

Com a publicação, em 1912, da sua tese (*O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*), a ele se deve a mais elaborada filosofia da primeira metade do século XX, que de moto próprio designou com o substantivo *criacionismo*, que se estende a múltiplas áreas do saber filosófico, da epistemologia e da antropologia à ética e à ontologia, e que constitui um dos duradouros legados da Escola do Porto, onde sucessivamente se reconheceriam pensadores como José Marinho, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, António Quadros, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes e António Braz Teixeira. O criacionismo, como forma sistemática de pensamento, representa-se na ideia segundo a qual a realidade é ação criadora, ou inventiva, e o pensar é criação em ato incessante, pois que é o cadinho originante de conceitos, categorias, fórmulas, símbolos e valores, que só a vida e o infinito garantem e justificam, num permanente excesso sobre o adquirido, o dado ou o pensado.

O criacionismo, na sua racionalidade aberta, admite o primado onto-nóético do transcendente sobre o imanente, a irredutibilidade do ser ao pensar e a incomensurabilidade do infinito pela humana razão, o que está estruturalmente presente no *irracional*, categoria cara na economia da filosofia criacionista, que, no entanto, não a desvanece num irracionalismo por afirmar antes um conceito de razão e racionalidade que convive com as alteridades da emoção, da afetividade, da efusão lírica do sentimento e do poético, já que o irracional é o que se põe na relação com a razão e que desta requisita a permanência do labor dialético. Neste sentido se reflete o irracional como intuição, em gnosiologia e em metafísica, e se aplica ao ser, em ontologia, sempre sublinhando a desproporcionalidade que tanto vai da intuição e seus conteúdos à faina lógico-dialética da razão quanto do ser à inteligência humana.

Em gnosiologia, antropologia, metafísica e ética, o criacionismo consiste em uma filosofia subordinada à precedência ontológico-axiológica da liberdade do espírito. Por isso reclama ser uma filosofia da liberdade. Opõe-se a todas as filosofias e às tendências do que designou o *cousismo* e o *vício cousista*: a inclinação, ou o pecado, do pensamento e da ação para o seu oposto dialético (*a cousa*), que lhes é sempre possível, descenso *para* o que é inferno ou *permanência* no grau medíocre (o *cousar* e o *acto de cousar*) da dialética, que antes é ascensional e verticalizante, direções que devem caracterizar o ser e o existir, a vida e o saber.

Cousismo é, então, a sedução do pensamento indolente para o imobilismo – seja na matéria, seja na energia, seja na vida biológica, seja na sensação, seja na noção, seja na atitude generalista, etc. –, a queda nos momentos plebeus ou vulgares do lugar-comum: em moral, é o egoísmo (*cousismo moral*, diz o filósofo); em ciência e filosofia, é o deslumbramento pelo pensamento pensado, pela sistematização precoce dos dados, pela generalização de um determinado princípio explicativo, que se conta para uma parte do real, a princípio explicativo do todo (eis a matéria para o materialismo, a energia para o energetismo, a vida biológica para o biologismo...), e é ainda pela hipótese (eis o pecado do cientismo) transformada em facto.

À tendência do *cousismo* se opõe o *criacionismo*, atitude dialética, criadora, do pensar, reagindo, ora em gnosiologia, ora em metafísica, ora em ética, às resistências infecundas ou contrárias ao seu movimento inventivo, pelo que não é de surpreender-nos que as noções de *razão experimental* e de *memória inventiva*, moldadas em 1921, se harmonizem com esta ideia da experiência criadora do pensamento, de 1912, desenvolvida no texto de *O Criacionismo*. Aquelas noções assomam em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921). A *razão experimental*, que daria o título da obra com esse nome (1923), pretende ser, na definição entretanto dada aí, a atividade unificadora do diverso e superadora das antinomias, quer as do pensar quer as do agir – que são, na coerência da exposição de 1912, *cousismos*.

Seria a *razão experimental* – não só a razão, não só a experiência, mas a dialética da razão e da experiência, a sua insecável unidade – a resolver a antinomia do absoluto e da realidade de Antero de Quental e a responder ao problema (kantiano) da unificação da razão teórica com a razão prática, no que se adivinha a superação do criticismo e uma nova conceção de experiência. No caso da antinomia em Antero, a *razão experimental* só atinge a resolução do carácter lógico da oposição. Na perspectiva ontoló-

gica, a resolução recai, entretanto, sobre a memória inventiva, que melhor se emprega para traduzir Deus e a realidade total e menos a inteligência humana, embora, por analogia com o pensamento divino, e atendendo à vitalidade criadora do nosso espírito, também a ela se possa aplicar. De facto, há aqui uma semântica de emprego que tem de ser compreendida. O pensador defenderá que a razão experimental (termo que com melhor propriedade designa a inteligência humana) é a própria memória inventiva dos seres e do Ser: ela garante a continuidade ontológica do múltiplo e, ao mesmo tempo, a permanência do acordo social (societário e cósmico), isto é, a harmonia entre as alteridades, mónadas ou pessoas.

Apesar de se identificarem no chão ontológico, a razão experimental e a memória inventiva dizem sobretudo respeito à vida cósmica enquanto atividade mnésica evolutiva. A vida é uma memória que inventa e evolui experimentalmente por tentâmenes, erros e sucessos. Resulta, todavia, que há limites na aplicação da razão experimental a Deus, já que ela acolhe uma teoria epistemológica válida para as explicações no domínio do conhecimento e até da vida biológica, por haver aí lugar à tentativa e ao erro, como o manifestam a cognição e a evolução, mas inválida para ser transposta para o infinito criador de Deus, para o qual não há tentativa, dúvida, sucesso ou erro.

Leva ainda o filósofo à razão experimental o sentido de ser *função do acordo social*. Ela não só vale para significar o pensamento e as obras da sua invenção acontecendo e evoluindo pelo equilíbrio da reflexão com a experiência; não só vale para exprimir o acordo interno dos pensamentos entre si avançando em reflexão, interrogação e descoberta; vale ainda como o acordo mais amplo, que é o acordo social entre consciências, o qual reivindica o livre uso da razão, isto é, a liberdade. O pensamento não subsiste isolado por ser, antes e sempre, tanto a relação de solidariedades quanto o sistema dessas relações. Assim, o acordo social, que garante a universalidade do conhecimento, permite o comunicar e o comunicável, subjaz à dialética da certeza e da verdade, e vem a ser a garantia da ordem social cósmica, a do indivíduo e da comunidade.

A razão experimental revela-se no mundo como razão histórica, num contínuo de evolução por tentativas e erros em função da certeza científica e da verdade metafísica. Mostra que entre ciência e filosofia, que entre lógica e metafísica, que entre certeza e verdade, não há descontinuidades, mas ato de experiência, uma experiência que é viva expressão de quaisquer potên-

cias do humano espírito, da razão e da intuição, do juízo lógico e do juízo metafísico, do trabalho científico, da estética e da ética. A esta unificação da experiência pela razão, no sentido ultimante, chamou Leonardo Coimbra, na *Razão Experimental, lirismo metafísico*, experiência do absoluto, experiência da interrogação ontológica, já a visão racional e emotiva do ser em seu mistério.

Esta é a razão que *O Criacionismo* de certa forma antecipou no conceito do pluralismo cósmico da sociedade monadística, a viver e a comunicar no substancioso amor divino que envolve as mónadas e as embebe. É a razão que também age na gravidade ontológica dos núcleos de realidade, a *alegria*, a *dor* e a *graça*, que dão nome à obra com esse título (1916), razão impregnada de saudade e da cosmovisão do infinito que se insinua da pedra à estrela, da escuridão à aurora, da vida à morte. A ontologia de *A Alegria, a Dor e a Graça* é, antecipadamente, a da visão ginástica de que falam os textos dedicados a São Francisco de Assis, na década de 20. Ela implica uma experiência ginástica da razão lógica em salto metanoico para o oceano infinito da intuição e da visão, segundo a comoção e a cordialidade de uma razão cuja linguagem soletra o abismo do ser.

Leonardo Coimbra exerceu também o seu espírito no diálogo com a ciência do seu tempo. Legou-nos uma epistemologia original que procedeu à revisão da filosofia europeia da ciência até então, abrangendo, numa intelecção notável, a geometria, a matemática, a física, a biologia, a psicologia, a sociologia, entre outras ciências, indo das geometrias euclidianas às não-euclidianas, da física newtoniana à einsteiniana. Foi em Portugal o primeiro divulgador da teoria da relatividade restrita e generalizada, estudou Russell e Whitehead, conversou com, entre outros, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Bergson, Renouvier, Jaurès, mas também Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Berdiaeff, tendo dialogado, ainda que com brevidade, com a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, dos quais apreciou com inteligência algumas teses, o que o confirma no estatuto de crítico a não esquecer na receção portuguesa da fenomenologia e das ontologias da existência que desta saíram.

Tal como prova em distintos momentos do seu itinerário filosófico, Leonardo Coimbra não se fechou ao colóquio com outros pensadores portugueses. Sempre se referiu aos que o antecederam, nomeadamente Antero de Quental, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e aos seus mais próximos camaradas, como Teixeira de Pascoaes, para auscultar afinidades espirituais e linhas de

continuidade e tradição entre o seu e o pensamento alheio. Quer dizer que o interesse que desenvolveu pela filosofia e a ciência europeias foi acompanhado por um entendimento exegético do legado do pensamento filosófico português que transitou para o século XX, sobretudo por Antero de Quental e Sampaio Bruno. Um dos focos de tal legado, o do ser e do tempo, para o qual se voltara a especulação brunina e a anteriana, atraiu em especial a atenção do filósofo criacionista.

De *O Criacionismo* (1912) a *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) corre quase uma década. Leonardo, que aprofundou a sua filosofia nesse período, publicou obras de tão grande relevância como *O Pensamento Criacionista* (1915), uma síntese do seu pensamento até então, e *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), onde a meditação metafísica e ontológica sobre o ser e os seres se entretetece com uma escrita lírica que dá verbo poético à sua filosofia. Aqui aconteceu também o seu decisivo reencontro com Antero, Mestre que foi na sua juventude, que em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* analisa sob o prisma das ideias criacionistas, propondo superar-lhe as aporias epistemológicas e erguendo uma hermenêutica que toma conta da doutrina da razão, da metafísica do ser e da ideia de Deus.

O ensaio leonardino sobre Antero é uma interpretação valorativa do pensamento deste. A figura do poeta-pensador ganha relevo nas encruzilhadas do pensamento português contemporâneo, consideradas as duas primeiras décadas do século XX, pela consideração do que há em seu pensamento de precursor das gerações seguintes, além de proceder ao diálogo da filosofia anteriana com a filosofia universal e, em particular, a europeia. O ensaio sobre Antero é também a obra onde Leonardo Coimbra chega a posições inovadoras do seu próprio pensamento, novas temáticas e categorias que seriam recolhidas em *A Razão Experimental* (1923), depois de *Adoração* (1921) e *Do Amor e da Morte* (1922), e aprofundadas no percurso reflexivo seguinte.

De entre os aspetos críticos de Antero, menciono aqui o tópico metafísico e ontológico do ser e do tempo, a que se refere Leonardo Coimbra quando visa as antinomias anterianas da razão e da experiência e do absoluto e da realidade. O antinomismo, nota-o o filósofo criacionista, tem raiz nas doutrinas contrárias do ser e do devir em Antero, o que leva Leonardo, num diálogo com a filosofia francesa, a vislumbrar um encadeamento teórico (ou precursor) da conceção anteriana do real com o vitalismo de Bergson, uma espécie de pré-bergsonismo de Antero, o que seria, tempos mais tarde,

igualmente assinalado por Sant'Anna Dionísio, discípulo de Leonardo, em 1934 e 1945, em *Antero, algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura* e no *Testamento Filosófico de Antero de Quental*¹.

Em Antero de Quental, o núcleo temático do tempo está referido ao do mal, patenteando-se a Leonardo que aquele carece de vinculação ontológica com o *que é*, seja com o que se conserva no para lá do tempo, segundo a visão essencial sem a qual a realidade será tão-só ilusão e fugacidade. O pensamento do Açoriano, habituado a cogitar por antinomias, ficou, também com o seu abstrato absoluto, sem união asseverada do tempo com o ser, e daí a pulverização da realidade e até da realidade moral no universo da aparência e do que transita, enraizando aí graves dificuldades para a solução do mal.

Leonardo esclarece que a assertiva anteriana, no fim das *Tendências Gerais da Filosofia*, de que o universo evolve para o bem, é mais o efeito do sentimento e do anseio morais do autor do que o resultado de uma relação vincular do universo com o bem. Embora não derive da problemática anteriana, já Sampaio Bruno não deixou de reconhecer, analogamente a Leonardo, a vinculação ontológica do tempo ao ser, sendo que também aí impunha o entendimento de que o mal se explica segundo a mesma vinculação. Ao propor o conceito teosófico da identidade do tempo com o ser em *A Ideia de Deus*, confirmaria que no universo existe uma mais soberana ordem teleológica do que aquela que a soteriologia anteriana pensou, capaz de desatar o enigma do mal. A solução brunina esteve em defender aquela identidade na pureza homogénea do ser para, em momento seguinte, sublinhar a diferença do ser e do tempo e reaver, num terceiro e final momento, a identidade do tempo e do ser, isto é, o regresso do heterogéneo à homogeneidade pura inicial.

Convivente, como a de Guerra Junqueiro, com as mais velhas formas da gnose, a filosofia brunina soldou a identidade e a diferença entre o ser e o tempo a uma noção sófica e cosmogónica da queda em Deus, uma cisão nuclear, infinitamente acima do entendimento humano, que tanto esclareceria a existência do múltiplo quanto do mal, já que o inexplicável processo teria separado Deus em Deus, quer dizer, a essência pura divina da sua

¹ Sant'Anna Dionísio, *Antero, algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura*, Lisboa, Seara Nova, 1934, p. 206, e *Testamento Filosófico de Antero de Quental: Antologia*, Lisboa, Seara Nova, 1946², nota 1, p. 121. Em *Ao Princípio era o Verbo* (Lisboa, Editorial Restauração, 1959), p. 19, António Sardinha reivindica a originalidade de ter sido o primeiro, em números do jornal *A Monarquia*, a interpretar Antero como «um precursor das modernas filosofias da Intuição», antes, portanto, de Leonardo Coimbra.

omnipotência, assim se justificando por que é Deus débil em face do mal e impotente para superá-lo sem a cooperação humana. Colaborantes na redenção do universo, o homem e Deus, dissolvendo o mal, progressivamente fá-lo-iam desaparecer, até se dar o regresso do derivado à homogeneidade pura da origem, até que só restaria o uno e só o uno. Uma tal visão aproa a um efetivo extermínio sem apelo do derivado na univocidade do ser. Este processo, do lado cósmico-humano, supõe para Bruno uma teoria da intuição, não a intuição como instrumento de cognição, mas da revelação arcaica do surto do ser, ou do seu devir, no mundo, como o que, agora no ser humano, constitui para ele a forma sublime pela qual ausculta o ser e pela qual este se lhe descobre e encobre.

A Leonardo Coimbra não agradou a tese de Bruno, que lhe opôs, como a Antero, a doutrina da *memória inventiva*. Esta indica-nos o ativismo criacionista do ser a conservar no tempo a permanência daquilo que é: a unidade na multiplicidade, o uno que radica o múltiplo, o que nas ligações com o múltiplo é a relação criadora. Ao resolver a aporia anterior propondo a ontologização do tempo, a memória inventiva, para o caso de Bruno, toma por inaceitáveis a relação do mal com o ser e a tese da cisão, as quais, implicando o ponto de vista da redenção dos seres, se escoram na diferença do ser e do tempo e de haver uma fonte ontológica do mal. Para Leonardo, a solução do mal é ética. Este é o egoísmo e o erro. Tem por fonte a ignorância do amor, das relações conviventes e a rejeição da pessoa. O mal não é, pois, radical. O universo espiritualiza-se no caminho das inteligências para Deus, para a sociedade do pluralismo de mónadas coexistindo na imensurável memória que as sustém ontologicamente.

Nos reparos críticos a Antero a propósito do tempo podemos sondar os argumentos que Leonardo dirige a Bruno. Enquanto o tempo anterior, sem referência no ser, se pulveriza, o tempo brunino, com princípio no ser, é um modo deste. As orientações, sem exceção, fazem-se admitindo o tempo como um absoluto, uma *cousa*. Trata-se de uma reificação da dialética pensante, que, sem cousismos, indica que o tempo é, no e para o pensamento, uma noção dialética deste, uma categoria que explica o trabalho de invenção do ser. Significá-la como dialética é, para o criacionismo, aceitar que a sua semântica nocional depende da posição em que o pensamento a situa, isto é, nos diferentes momentos de realidade a que atende. Assim, há cada vez mais diversificação de significações quanto hierarquicamente se sobe na riqueza das realidades, das menos para as mais opulentas: assim o tempo para a matéria, para a vida e, acima destas, para o espírito.

A ontologia do tempo em Leonardo Coimbra é acompanhada pela poderosa reflexão epistemológica que sobre essa noção, também a de espaço, ele fez, que implicou: a revisão do conceito bergsonista de duração, o estudo da teoria da relatividade de Einstein e da teoria da *percepção-acontecimento* de Whitehead, além da crítica das aporias de Zenão de Eleia², da superação do formalismo kantiano da sensibilidade e do seu apriorismo do tempo e espaço absolutos, que são os conceitos de que ainda cuida o pensamento de Sampaio Bruno, na atenção que teve à física de Newton e à sua ontologização.

Num disperso de 1917, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal»³, Leonardo intui como axial o núcleo do ser e do tempo na poesia portuguesa sua contemporânea. Procura o pensamento metafísico dos portugueses, destacando Antero de Quental e António Nobre. Admite haver na literatura poética portuguesa um equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, apenas quebrado pelo predomínio da sensibilidade em Nobre e pelo predomínio da representação em Antero. Destacava ainda o pensador o parentesco espiritual do criacionismo com o que nesse disperso ensaia ser o *pensamento poético português*, onde, além dos citados, inclui Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes.

O Guerra Junqueiro de *Os Simples* incorre ainda no desequilíbrio anterior, que virá superar no pensamento que se familiarizou com a unidade panteísta do ser, apesar de ainda aqui subsistir algum predomínio da representação sobre a sensibilidade. Teixeira de Pascoaes tende para a unidade da representação e da sensibilidade, pese o facto de Leonardo notar o drama do poeta a vacilar entre um monismo panteísta e um panteísmo pluralista.

Segundo Leonardo, há na poesia portuguesa uma altura metafísica que se anuncia na sedução pela unidade essencial do mundo e dos seres que se contrapõe à tendência para a multiplicidade fenoménica. Esta antítese constitui, para a hermenêutica leonardina, uma característica do pensamento poético português que pode ler-se no núcleo do ser e do tempo, núcleo que mostra assim ser uma valência temática comum à poesia e à filosofia portuguesas, no que está também a explicação de todas as antinomias em ambas.

A solução do problema do uno e do múltiplo, que àquele núcleo se refere, é alcançada, no criacionismo, com o recurso à doutrina do ser como me-

² Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 101 e ss.

³ Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 217-220.

mória inventiva. Ser e tempo ou tempo e ser encontram-se no prisma da representação, do *que é*, e da sensibilidade, do *que transita*. A poética criacionista do tempo faz-se na admissão da categoria da ação com a de criação, por onde se exprime a memória inventiva: na sua essência, na presença do uno no múltiplo e no excesso do uno a sobrepujar o múltiplo. O excesso do uno testifica a sua irredutibilidade ao múltiplo e preserva no múltiplo a fundamental diferença que o caracteriza. Foi esta doutrina, que se configurou de forma antecipada no pluralismo ontológico de *O Criacionismo*, que Leonardo procurou ofertar ao pensamento poético dos contemporâneos, enredado que estava no *panteísmo amoroso*, uma instância inferior do teísmo, segundo o filósofo criacionista.

Pese o facto de, para o pensador, a tendência de o panteísmo poético português não intuir uma unidade abstracta, mas uma unidade de amor em que as almas comungam e comunicam, facto a saudar, como nos exemplos de Guerra Junqueiro e Teixeira Pascoaes, a grande contradição do mesmo panteísmo está na relação da imanência com a existência das pluralidades, pois que o monismo tende estas para a redução ao uno, levando-as ao aniquilamento. A palavra de ordem, para Leonardo Coimbra, está em conciliar imanência e transcendência, facto só possível num teísmo, precisamente o criacionista. Segundo este, é o teísmo o pluralismo imanente do ser e transcendentemente unificado pela irmandade das mónadas, que confraternizam as respetivas existências no seio da consciência divina, e sem aniquilamento. Assim, a sociedade plural, já emergente no panteísmo, não se anularia, pelo que se mostram inteligíveis as razões por que Leonardo propôs o teísmo criacionista aos poetas portugueses religiosos, em 1911⁴, para que nele se inspirassem, abrindo-se à sua monadologia, uma aceitação que proporcionaria que passassem do panteísmo amoroso ao monadismo teísta, este centrado numa nova doutrina do amor e da pessoa.

A proposta de 1911 aos poetas portugueses panteístas traz-nos ao coração do teísmo. Um tanto antes de 1911, se recuarmos aos dispersos de 1903 e seguintes, os textos da fase anarquista do jovem pensador não testemunham o ateísmo, o agnosticismo, ou o panteísmo. Há uma ideia de Deus de que é possível traçar a evolução ao longo do pensamento, logo presente nos primeiros escritos. Estes respiram uma religiosidade anarcoteísta, que toma a ordem, o poder, a sociedade, a existência humana, a liberdade, dependentes

⁴ Leonardo Coimbra, «Aos poetas portugueses religiosos: *Uma monadologia*: Fragmento», in *Obras Completas*, vol. I, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 261-265.

de um princípio espiritual, superior e irreduzível a quaisquer dimensões. Foi em sua defesa que o jovem filósofo terçou armas contra as tendências antiespiritualistas do materialismo, do empirismo e do positivismo.

A ideia de Deus em 1912, em *O Criacionismo*, compreende-se esclarecida desde o teísmo da juventude e do citado disperso de 1911, que agora cobram profundidade especulativa e de sistema com: a ereção de uma monadologia, que defende uma sociedade monádica e de convívio de alteridades, a que é irreduzível a consciência divina; a noção de *excesso* do ser, um princípio lógico-ontológico para traduzir a incomensurabilidade do ser pela inteligência humana, que evita tanto a redutibilidade do espírito à natureza quanto da consciência à matéria e de Deus ao mundo; a crítica do emanatismo de Bruno, do acosmismo de Berkeley e dos monismos de Espinosa e dos filósofos alemães. Tudo isso faz ver que o criacionismo, teísta nas suas determinações teológicas, é uma filosofia da transcendência, que põe de parte os imanentismos, que os tem em clave crítica, como, por exemplo, o bergsonista.

Na sua última obra publicada em vida, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935), o criacionismo investe-se de fé católica, e aí supera em definitivo o julgamento negativo que, nos longes do seu pensamento inicial, afinou contra o cristianismo institucionalizado, muito evidente na sua fase anarquista. O reencontro com o catolicismo nessa obra, que se vinha preparando desde a década de 20 do século XX através de leituras que incluíam a filosofia do tomismo (que contacta a partir dos finais de 1923), que o orientou na revisão da sua atitude negativa em face do aristotelismo⁵, faz de Leonardo Coimbra uma das maiores expressões do pensamento católico português. Ao património deste pensamento pertencem obras como *Jesus* (1923) e *S. Francisco de Assis: Visão franciscana da vida* (1927).

O teísmo explícito de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* concorda com as orientações metafísicas e religiosas precedentes, que são fundamentalmente cristãs, pelo que não é possível interpretar de um modo tendencial que o Deus criacionista, na obra anterior a 1935, é um similar da ideia de Deus no panteísmo bergsonista do *élan vital*, de que Leonardo sempre se distanciou, como o prova o que escreveu, e particularmente em *A Filosofia de Henri Bergson* (1934)⁶, a propósito da hipóstase bergsonista com origem na força vital.

⁵ Para o problema do aristotelismo e do tomismo em Leonardo, cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, op. cit., pp. 487-489.

⁶ Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, introdução de Manuel Ferreira Patri-

Nunca foi outra a abóbada da filosofia criacionista senão Deus. Na verdade, vivem na última obra de Leonardo, por aprofundamento e ampliação, muitas das essenciais teses do criacionismo. Entre elas, a ideia de Deus consagra a linha do teísmo cristão que sempre seguiu. A dúvida sobre isto nasce da oposição entre cristianismo e catolicismo, refletida por Leonardo no seu percurso, mas que *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* rejeita liminarmente, oposição que se deveu a preconceitos oriundos da sua antiga herança libertária, responsável pela orientação para um catolicismo entendido como o *cousismo* da religião institucionalizada, inimigo do livre-pensamento.

Leonardo libertou-se dos preconceitos libertários por ter entrevisto uma nova conceção do dogma como vivência do mistério, a mais alta vivência da pessoa com o transcendente, abrindo-se a uma nova inteligência da missão universal da Igreja na existência e no cosmo, a cuja comunidade conscientemente aderiu.

cio, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. Esta edição reúne a primeira parte publicada em vida do seu autor com a segunda parte que se julgou perdida, mas que por felicidade se encontrou. A edição completa encontra-se também em Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, pp. 391-611.