

A SUPERAÇÃO DO GNOSTICISMO NA TEORIA DA CRIAÇÃO DE LEONARDO COIMBRA

SAMUEL DIMAS

Universidade Católica Portuguesa

RESUMEN / RESUMO

A filosofia espiritualista portuguesa encerra uma forte influência do pensamento místico das religiões orientais e do pensamento gnóstico desenvolvido no período helênico. Esta presença do gnosticismo caracteriza-se por um dualismo antropológico, em que o corpo é concebido como o cárcere da alma, e por uma cisão ontológica e cosmológica, em que o mundo sensível é concebido como uma realidade aparente e maligna.

Nos períodos da Galécia e da Lusitânia a influência gnóstica situa-se no contexto do diálogo com a patrística e da apologética contra correntes de pensamento como o maniqueísmo e o origenismo. No período do al-Andalus e da fundação da nacionalidade o gnosticismo manifesta-se por via da presença do neoplatonismo nas culturas islâmicas e hebraicas e na cultura cristã em torno do debate acerca do mundo como resultado da criação ou da emanção.

A contemporaneidade vai retomar estes debates, regressando aos temas maniqueístas da cisão no Ser e da oposição entre o espírito e a matéria. Assistimos à recuperação da noção de dupla criação de Orígenes e Gregório de Nissa, para conciliar a teoria platónica da pré-existência das almas com a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*. Encontramos a negação do carácter histórico da revelação divina e do mistério da ressurreição do corpo. Identificamos a tese cosmológica do movimento cíclico de *egressus* e *regressus* como forma de retorno à Origem da realidade divina decaída.

Palabras clave / Palavras Chave: Gnosticismo, Filosofia portuguesa, Maniqueísmo, Origenismo, Leonardo Coimbra.

ABSTRACT

Portuguese spiritualist philosophy encapsulates a strong influence from the mystic thinking of Eastern religions and the Gnostic thinking posited during classical Greece. This presence of Gnosticism gets characterised by an anthropological dualism in which the body is conceived as the prison of the soul and, through an ontological and cosmological divide, the perceivable world emerges as both an apparent and a malign reality.

In the times of Galecia and Lusitania, this Gnostic influence derived from the context of dialogue with the patristic and of apologetics against schools of thought bound up with Manichaeism and Origenism. In the period of al-Andalus and the founding of the nation of Portugal, Gnosticism expressed itself through the presence of Neo-Platonism in the Islamic and Hebrew cultures and in their debates about whether the world began as a result of creation or emanation.

Contemporary thinking has been resuming these same debates, returning to the Manichaean themes of division in the Being and the opposition between spirit and matter. We thus witness a resumption of the notion of the duality of creation of Origen and Gregory of Nyssa, designed to conciliate the Platonic theory about the pre-existence of souls with the Judeo-Christian theory *creatio ex nihilo* (creation out of nothing). We correspondingly encounter the negation of the historical character of divine revelation and the mysteries around the resurrection of the body. We may thus identify the cosmological thesis as to the cyclical movement of *egressus* and *regressus* as a means of returning to the Origen of the fallen divine reality.

Keywords: Gnosticism, Portuguese philosophy, Manichaeism, Origenism, Leonardo Coimbra

I. INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DE LEONARDO COIMBRA ENCERRA UMA GNOSE CRISTÃ?

A filosofia espiritualista luso-brasileira encerra uma forte influência do pensamento místico das religiões orientais e do pensamento gnóstico desenvolvido no período helenista, retomado na época medieval e na época moderna, a partir da simbologia da era do terceiro reino final de Joaquim da Flora, constituindo-se sob a forma milenarista e messiânica de imanentização escatológica do reino na história com a divinização da sociedade, por contraposição com a noção cristã de dinamismo teleológico na direção escatológica de perfeição trans-histórica e sobrenatural¹. A visão gnóstica da imanentização da

1 Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. José Viegas Filho (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982), 85.

escatologia do Reino de Deus estará presente nos milenarismos do Pe. António Vieira e de Agostinho da Silva com a ideia de um quinto império ou terceiro reino final sem a necessidade da autoridade religiosa institucional e da mediação sacramental da graça.

Esta presença do gnosticismo caracterizase, não apenas pela noção religiosa que faz depender a salvação de um conhecimento adquirido por revelação sobre a essência de Deus e sobre o sentido do cosmos e da vida humana, mas também por um dualismo antropológico, em que o corpo é concebido como o cárcere da alma, e por uma cisão ontológica e cosmológica, em que o mundo sensível é concebido como uma realidade aparente e maligna. Na perspectiva dos gnósticos valentinianos, a redenção do homem é apenas interior e espiritual, não abrangendo a alma inferior e o corpo, e significa o conhecimento daquilo que era o homem antes da queda, para que possa renascer e regressar à sua condição originária². A visão gnóstica da metafísica degradativa e da cisão na unidade divina estará presente nas filosofias da saudade de autores como Teixeira de Pascoas e Sampaio Bruno.

A montante, no contexto da herança patrística presente no território da Galécia e da Lusitânia, a crítica a este dualismo estará presente nas apologias de Potâmio de Lisboa e de Paulo Orósio em diálogo com Santo Agostinho contra o maniqueísmo, o origenismo e o priscilianismo. No período do al-Andalus e da fundação da nacionalidade portuguesa o gnosticismo manifesta-se por via da presença do neoplatonismo nas culturas islâmicas e hebraicas e na cultura cristã em torno do debate acerca do mundo como resultado da criação ou da emanação. Estas noções de desvalorização do mundo sensível, presente no movimento emanativo, e de libertação da alma da prisão do corpo estarão presentes em autores como Al-Farabi, Avicena e Averróis, no contexto islâmico, e em autores como Maimónides, Algazel, no contexto Judaico³.

Na época medieval a teoria dualista gnóstica é difundida pelos cátaros e albigenses, contra os quais se dirigiu a pregação das ordens mendicantes, em concreto dos dominicanos e franciscanos, com destaque para Santo António de Lisboa. Na modernidade o dualismo gnóstico vai estar presente, por exemplo, na oposição entre as noções de imortalidade da alma e ressurreição do corpo, na oposição entre *res cogitans* e *res extensa*, na oposição entre a providência divina e a liberdade humana, na predeterminação da ordem do mundo e nas formas

2 Santo Ireneu, *Adversus haereses libri quinque*, I, 21, 4, em *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 7 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1857), 664C-666A.

3 Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia (coord.), *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Medieval, Tomo 1* (Paris: Nota de Rodapé, 2015), 161-268.

imanentistas e panteístas de conceber a relação entre o Uno e múltiplo, com destaque para autores como Paracelso, Espinosa, Leibniz, Schelling e Berdiaev.

Pela crença no progresso indefinido e na possibilidade de absoluto domínio do mundo, o gnosticismo vai estar presente também nas correntes utópicas e ideológicas de criação de um novo mundo ou de instauração do Terceiro Império do Espírito e da completude, com os símbolos do super-homem positivista de Comte, do super-homem comunista de Marx e do super-homem dionísio de Nietzsche, representativos do homem novo divinizado, liberto do pecado original pela força intelectual e pela vontade de poder. A gnose moderna das filosofias da história, como a de Hegel, faz desaparecer o *mysterium* do mundo pela elevação do logos à transparência e clareza completa e promove a imanentização da ideia cristã de completude, substituindo a origem da constituição e organização da realidade no ser-divino transcendente por uma ordem do ser imanente ao mundo, cuja completude é apenas do âmbito do poder da ação humana⁴. Tal como destaca Eric Voegelin, não é difícil conceber que a ideia nacional socialista do Terceiro Reino (*Dritte Reich*) da profecia milenarista de Hitler derive da especulação de Joaquim da Flora transmitida na Alemanha pela ala anabatista da reforma por via do cristianismo joanino e gnóstico de Fichte, Hegel e Schelling⁵.

A contemporaneidade vai retomar estes debates, regressando aos temas maniqueístas da cisão no Ser e da oposição entre o espírito e a matéria. Assistimos à recuperação da noção de dupla criação de Orígenes e Gregório de Nissa, para conciliar a teoria platónica da pré-existência das almas com a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*. Encontramos a negação do carácter histórico da revelação divina e do mistério da ressurreição do corpo. Identificamos a tese cosmológica do movimento cíclico de *egressus* e *regressus* como forma de retorno à Origem da realidade divina decaída.

A obra do filósofo português Leonardo Coimbra é herdeira deste debate entre a visão histórica e sacramental do mundo, concebido como fruto da superabundância do amor criador de Deus, e a visão gnóstica do mundo, concebido como fruto de uma ação maligna e de uma cisão degradativa de Deus. A sua teoria cosmológica, que encerra a noção platónica de uma preexistência dos mundos espirituais e das almas e a noção neoplatónica e cristã da queda ou cisão na relação de comunhão originária com o Ser, parece indiciar uma presença das ideias gnósticas, que afirmam a relação entre o esforço teorético, contemplativo

4 Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, trad. Alexandre Franco de Sá (Coimbra: Ariadne editora, 2005), 108.

5 Voegelin, *Nova Ciência*, 88.

e ético do homem e a providência da Graça de Deus, como condição de libertação do homem desta situação existencial de êxodo para a plenitude espiritual da Origem.

Poderemos identificar na filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, que recusa a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, essa perspectiva dualista da gnose cristã de oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível e de libertação da alma do cárcere do corpo para a condição preexistente anterior à queda, ou uma perspectiva redentora por via de uma restauração integral da Criação à maneira da apocatástase de Orígenes, que não significa uma fuga do mundo, mas sim a consumação do próprio mundo na eternidade divina? Ou há ainda uma noção de completude que não se dá na *visio beatifica* e na consumação sobrenatural escatológica após a morte, pela Graça, mas que se dá pela restauração do próprio mundo, por via do dinamismo imanente do progresso histórico e científico, à maneira das utopias gnósticas da Modernidade de Tomás Morus, Comte, Condorcet e Marx, desenvolvidas a partir da especulação das idades do mundo do monge medieval Joaquim da Flora⁶?

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

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

6 Voegelin, *Nova Ciência*, 94-100.

tem a sua consumação na realidade escatológica do Paraíso futuro da vida celestial?

II. A GÉNESE DO GNOTICISMO NA CULTURA OCIDENTAL E O COMBATE ÀS SUAS TEORIAS NO CONTEXTO FILOSÓFICO CRISTÃO DA CULTURA MEDIEVAL PORTUGUESA

Podemos reconhecer a prefiguração do gnosticismo nos movimentos órfico-pitagóricos que começam a esboçar-se na cultura grega do séc. VI a. C., os quais, depois de sintetizados pelo platonismo, entram em contato, por via das conquistas de Alexandre Magno (333-323 a. C.), com as religiões cósmicas do Egito e do Oriente e com a sua configuração mítica do real, que inclui elementos mágicos e astrológicos. Mas o pensamento gnóstico terá o seu apogeu no helenismo, entre meados do séc. I d. C. e meados do séc. III d. C., resultando da confluência de correntes como o platonismo, o filonismo, o neopitagorismo, o judaísmo heterodoxo e o cristianismo e da procura de unificação da astrologia, da magia, da filosofia, da religião e da ciência para a constituição de uma sabedoria superior, de ordem contemplativa, dirigida ao conhecimento dos mistérios de Deus.

Depois do seu apogeu em figuras como Marcião, Valentim, Basíledes e Carpócrates a gnose irá reaparecer de forma poderosa, antes de meados do séc. III, sob a forma do mandeísmo na cultura da Mesopotâmia e sob a forma de maniqueísmo na cultura Persa. É contra esta corrente heterodoxa que irão reagir, em primeiro lugar, os escritores canónicos, como São Paulo e São João, e depois os padres da Igreja como Ireneu e Santo Agostinho. Pelo meio não podemos deixar de destacar as figuras de Clemente de Alexandria e Orígenes que, ao procurarem conciliar alguns valores da gnose com o cristianismo, não deixaram de contribuir para o desenvolvimento de uma gnose cristã.

Nos territórios ibéricos da Galécia e da Lusitânia, a influência gnóstica situa-se no contexto do diálogo com a patrística e da apologética contra correntes de pensamento como o maniqueísmo e o origenismo. O que está em causa no debate teológico do séc. IV, para o qual contribuiu Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa (*Olyssipo*)⁷, é a sistematização racional da paradoxal verdade revelada acerca de uma divindade que é Unidade e Trindade e que, sem

7 Faustino e Marcelino, *Adversus Damasum Libellus Precum Ad Imperatores*, IX, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 13 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1845), 89.

perder a sua eterna mutabilidade e transcendência, convive com os homens através da presença histórica na pessoa de Jesus Cristo.

Assumir racionalmente a encarnação de Deus ou a ressurreição do Logos encarnado exige uma reformulação da noção de natureza humana, em que convergem harmoniosamente matéria e espírito, corpo e alma, liberdade e racionalidade, tempo e eternidade. São verdades que partem de uma tradição judaico-cristã, cuja antropologia não é a da cisão entre sensibilidade e espiritualidade, desenvolvida pelas correntes gnósticas, e cujo discurso e entendimento não se enquadram na fixidez lógica dos princípios de identidade e não-contradição da filosofia grega⁸.

Embora haja alguma ambiguidade na forma como a sua argumentação transita da essência de Deus para a substância natural⁹, devido ao uso de categorias da revelação cristã, não se vislumbra em Potâmio de Lisboa a noção gnóstica do Mundo como emanção do Deus cindido ou diminuído, que o Logos viria restaurar, promovendo, em relação com o esforço noético e ético humano, o movimento de *regressus* para a Unidade indiferenciada originária, como, por exemplo, acontece nas soluções neoplatônicas da época e nas soluções modernas do panteísmo espiritualista de autores como Schelling, suprimindo o princípio material de individualização e regressando tudo a uma consciência pura que não se conhece a si mesma nem é concebível¹⁰.

No território hispânico da Galécia, que tinha como capital *Bracara Augusta*, proliferam correntes religiosas heréticas oriundas do movimento redentor do gnosticismo e do seu dualismo maniqueísta, nomeadamente, o *priscilianismo*, que difundia a sua rigorosa ascese, assente na noção de desvalorização do mundo criado e o *origenismo*, que defendia uma escatologia de salvação universal e uma perspectiva imanente da restauração da unidade divina. O Bispo Paulo Orósio (380 e 385) vai debater-se com estas questões acerca da relação entre a natureza e a graça, a ascese mística de inspiração gnóstica e a fé cristã, o dualismo platónico e neoplatónico da alma e do corpo e a noção judaico-cristã da ressurreição da carne, o pecado original e a onnipotência divina.

Nesse sentido, no contexto da sua fuga para África, desloca-se para Hipona em 414 e, a pedido de Santo Agostinho, redige a obra *Consultatio sive commo-*

8 Paula Oliveira e Silva, “Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, ed. Pedro Calafate (Lisboa: Editorial Caminho, 1999), 46.

9 Potâmio de Lisboa, *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, 26 (13), in Potâmio de Lisboa, *Obras*, ed. José António Gonçalves e Isidro Lamelas (Lisboa: Alcalá, 2012), 118.

10 Antero de Quental, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”, in *Cartas*, vol. II, ed. Ana Maria Almeida Martins (Açores: Editorial comunicação - Universidade dos Açores, 1989), 786, 941.

notorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum, na qual considera Prisciliano como mais nefasto que os maniqueus, por fundamentar no Antigo Testamento a ideia de que as almas preexistentes, depois de exortadas pelos anjos malignos e após ciclos sucessivos, dão consigo aprisionadas pelos princípios do mal e obrigadas a juntarem-se aos corpos, residindo aí a sua condenação¹¹.

No entanto, apesar desta associação de Prisciliano ao maniqueísmo, feita por Paulo Orósio e Santo Agostinho, é hoje consensual que há uma distinção entre as ideias de Prisciliano, fortemente influenciadas pela dualidade e antinomia bíblicas de luz/trevas e bem/mal e pelas práticas da mística dos padres do deserto e da ascética eremítica oriental, e as ideias e práticas heterodoxas e heréticas, entretanto divulgadas pelos priscilianistas, com o regular recurso à leitura apócrifa, a inclusão de rituais mágicos e a renúncia do corpo e das coisas materiais, a partir do pressuposto acerca da criação demoníaca do mundo e do homem¹². Apesar disso, não podemos deixar de identificar na obra e ação de Prisciliano uma influência da corrente gnóstica, centrada no dualismo cosmológico, antropológico e soteriológico de contraposição entre o reino espiritual da luz, a que se acede pela revelação ascética só acessível a alguns iluminados, e o reino mundano e material das trevas que, pelas paixões, aprisiona a alma da gente comum.

Ao mesmo tempo que admite veementes condenações contra a idolatria das seitas e crenças pagãs, o autor dos *Tratados* recupera conceções facilmente associáveis à heresia gnóstica¹³, com o recurso a uma literatura apocalíptica e a uma cosmovisão dualista assente na luta entre potências espirituais primordialmente opostas, como se comprova pela leitura do *Livro sobre a Fé e sobre os Apócrifos*. É recorrente o recurso de Prisciliano aos apócrifos para defender a necessidade de afastamento do mundo, como podemos verificar, por exemplo no *Tratado da Páscoa*: “(...) nada há de mais útil para o homem do que recusar, em cada dia, as coisas que são amigas do século e resguardar os preceitos da divina instituição, tendo dito o apóstolo: toda a amizade com o mundo é inimiga de Deus”¹⁴.

11 Paulo Orósio, *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, 2, in *Comonitório & Livro Apologético*, ed. José Carlos Miranda (Lisboa: Alcalá, Faculdade de Teologia da UCP, 2005), 111-112.

12 Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2009), 344-345.

13 Prisciliano, “Livro Apologético”, in *Tratados*, ed. Ricardo Ventura (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2005), 36.

14 Prisciliano, “Livro”, 127.

III. O DUALISMO ONTOLÓGICO E ANTROPOLÓGICO DO PENSAMENTO GNÓSTICO E O MONISMO EMANATIVO DA SUA COSMOLOGIA E ESCATOLOGIA

O Gnosticismo constitui-se no helenismo tardio como uma corrente religiosa que resulta da confluência das teogonias míticas da antiguidade cristã, do platonismo, do judaísmo e do cristianismo, com o objetivo de conduzir o homem à salvação mística, proporcionando um conhecimento da interioridade espiritual do gnóstico e da divindade consubstancial com essa interioridade. O ato cognoscitivo do gnóstico possui importância soteriológica e ôntica, na medida em que o reconhecimento da interioridade espiritual despertado pela revelação divina permite ao gnóstico distinguir entre o bem e o mal, a luz e as trevas como esferas ônticas e dessa maneira ter uma ação ética e uma prática cultural em conformidade, a qual pode passar por ritos mágicos.

De acordo com a configuração mítica da realidade defendida pelo gnosticismo, existe um dualismo radical entre a esfera divina espiritual e boa, a esfera do *pleroma* com os seus seres luminosos ou *eons*, e a esfera inferior do cosmos criado pelo demiurgo com os seus arcontes, a matéria e os homens. Há uma distinção entre a divindade suprema e o demiurgo inferior, que é concebido como ignorante e antidivino. Para esta perspectiva gnóstica, o demiurgo surge como uma divindade que às ordens do Deus bom erige o cosmos para realizar a purificação da luz absorvida pelas trevas.

Os poderes demiúrgicos criam o corpo humano no qual fica aprisionada uma centelha de luz divina que é o eu espiritual do homem e uma potência enxertada neste para adormecer o seu espírito e retê-lo no mundo das trevas. O gnóstico reconhece-se, por um lado, como um ser constituído por *pneuma*, *nous* e *psiquê*, e, por outro lado, como um ser constituído por um corpo ligado à potência demoníaca. De acordo com as teorias gnósticas sírias e egípcias, um ser divino sofre uma queda do reino da luz e dá origem aos poderes criadores, ao mundo e ao homem. O mal surge por emanação do reino da luz através de uma trágica queda.

Se para umas perspectivas todos os homens têm uma centelha de luz, para outras, os homens são divididos em duas classes: a) aqueles que levam em si a centelha de luz e alcançam a salvação retornando ao reino da Luz (*pneumáticos*); b) aqueles que não possuem nenhuma centelha de luz e estão destinados à perdição, porque estão dominados pelo elemento material destinado à aniquilação (*hilicos*). Por exemplo, os discípulos de Valentim introduzem a classe intermédia dos *psíquicos* que podem alcançar uma salvação relativa enquanto vivem de acordo com as prescrições da Igreja. A teoria da metempsicose ou

transmigração da alma aparece em inúmeros testemunhos dos vários grupos, pois constitui-se como importante para a sucessiva libertação das centelhas de luz. A luz caída é despertada no pneumático pela revelação gnóstica, começando a fase de ascensão para a escatologia individual e universal, o que implica, em termos éticos, um rigoroso ascetismo. A estas práticas morais está subjacente o dualismo antropológico do gnosticismo entre espírito e matéria e a repulsa em relação ao criador do mundo concebido como anti-divino.

De acordo com o pensamento gnóstico há uma primazia da escatologia individual como redenção definitiva pela ascensão da alma após a morte através das esferas planetárias e cuja preparação pode ser feita através de práticas rituais e mágicas. No entanto, a escatologia individual não está desligada da esperança na reintegração de toda a luz caída, que chegará no final do mundo com a separação definitiva entre o divino e o não divino. O dualismo gnóstico entre espírito e matéria exclui a esperança numa renovação escatológica de toda a criação e exclui a esperança na ressurreição corpórea, tal como é defendida pelo Cristianismo.

De uma forma geral, podemos dizer que a cosmologia gnóstica influenciada pelos textos bíblicos divide a realidade na esfera superior de Deus eterno, que é princípio do bem, e a esfera da matéria eterna, que é princípio do mal, havendo entre elas a esfera intermédia do *pleroma* ou mundo povoado por *eons*. Este esquema tripartido procura resolver o problema da relação entre o Uno e o múltiplo e o problema da origem do mal: o mundo não foi criado por Deus, Princípio Supremo e Abismo Insondável, porque é espiritual e não poderia criar a matéria, mas por um dos seus *eons*, o Demiurgo, que é o criador do céu e da terra e de todas as criaturas que aí habitam.

O Demiurgo fez o homem como terrestre ou *hílico* e soprou nele a sua própria substância *psíquica*. Por outro lado, a companheira do Demiurgo, de nome Hachamoth, insuflou no homem uma parte de substância espiritual ou pneumática, que permanecerá prisioneira da materialidade e, por essa razão, o homem sofre e suspira incessantemente por Deus. Perante este clamor, outro *eon* desceu em corpo aparente ao nosso mundo para libertar o espírito do homem da prisão da matéria. Esse *eon* é Jesus Cristo que proporciona a redenção do homem no duplo aspeto de iluminação e salvação, conhecimento e vida.

Esta mistura entre mitologia, platonismo, hebraísmo e cristianismo procurava elevar o crente à contemplação mística e à posse da verdade e essência divinas, exaltando a razão e os sentimentos pela promessa de redenção do mal do mundo e de elevação do homem à realidade superior da vida eterna. Mas esta posição, distorcendo os dados essenciais do dogma cristão, conduzia à destrui-

ção da comunidade dividindo-a em duas classes, a dos eleitos, perfeitos ou *psíquicos* e a dos pobres de espírito ou *hílicos*. Por outro lado também eram negados os atributos de Deus, que não é considerado criador do homem nem onipotente em relação ao mal. Para além disso, a aspiração do homem à salvação exige o aniquilamento da corporeidade e a libertação do mundo terreno que é mau.

O processo libertador da gnose incide no conhecimento, sem o qual não é possível a salvação. A gnose significa na era clássica o próprio conhecimento ou ciência, mas na época helenística, com o hermetismo e a magia que prometem o conhecimento dos segredos da natureza e o poder sobre ela, e com as religiões místicas que prometem aos espíritos insatisfeitos a salvação e a redenção para verdade de um Deus insondável só alcançável pela revelação, a gnose adquire as seguintes características: forma de conhecimento da verdade (*ἀλήθεια*) e da essência (*οὐσία*) divinas, que não é fruto do trabalho metódico do espírito (*νοῦς*) ou da razão (*λόγος*), mas é dádiva iluminativa, é dom de visão extática ou mística, colativo da imortalidade e natureza divinas.

Neste sentido, como adverte Joaquim Cerqueira Gonçalves, trata-se de um conhecimento revelado, mas no sentido de uma solução natural e hostil a qualquer manifestação sobrenatural, ou seja um conhecimento revelado mas não religioso, porque distante do corpus revelado e do depósito da fé: a gnose diferencia-se da teologia cristã, porque pretende unir-se à partícula divina aprisionada no corpo humano por via de um conhecimento intuitivo e de uma experiência direta, ao passo que a interpretação cristã da racionalidade humana, sem deixar de ser uma experiência interior, está intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, sendo a redenção mais do que um exercício gnosiológico um dom da fé em Jesus Cristo¹⁵. Tanto a gnose como o cristianismo falam de revelação que remete para a transcendência, mas no caso da gnose o processo do conhecimento significa a transformação do ser humano na partícula divina que nele estava prisioneira, reduzindo-se esse processo ao plano de um monismo ou panteísmo. Para o conhecimento gnóstico, o objetivo é libertar o ser humano da condição negativa e trágica em que se encontra, subtraindo-o a tudo o que não seja essa centelha divina, ou seja, eximindo-se do mundo e de toda a realidade maligna que está fora dessa centelha divina. O movimento de transcendência é mais regressão do que desenvolvimento e ação colaboradora com Deus no ato contínuo da Criação. A gnose apenas poderia admitir uma

15 Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem* (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2011), 435.

religião natural, sem o Deus revelado e encarnado no Mundo, reduzindo-se a uma técnica que permitisse o regresso à origem de diluição com o divino¹⁶.

Ao contrário da gnose que concebe a realidade do mundo como uma necessária alienação e a transcendência como uma libertação dessa queda ou cisão originárias, a teologia cristã concebe a vida humana como um processo de transcendência que não significa a libertação ou ascensão de níveis materiais e inferiores de ser, mas sim a comunhão com o Transcendente que tomou a iniciativa de conceder gratuita e amorosamente o ser e as orientações para fazer esse percurso. Ao privilegiar a inteligência, a gnose está mais próxima da filosofia grega de teor necessitarista, do que da filosofia cristã, de teor voluntarista que promove a paradoxal conciliação entre a providência e a liberdade. Para o conhecimento cristão Deus é uma Unidade diferenciada ou trinitária que manifesta essa estrutura no próprio mundo criado pelo que a relação diferenciada entre Deus, homem e Mundo é essencial e não acidental, é fruto da superabundância do amor trinitário e não é fruto de uma degradação do Espírito divino. O conhecimento de Deus dá-se de forma analógica e encerra o exercício da vontade e da liberdade que, em última instância, é atribuído ao próprio Deus¹⁷.

Ao contrário da interpretação gnóstica ariana da passagem evangélica de João 14, 28 (“Aquele que me enviou é maior do que eu”), segundo a qual Deus Pai seria superior ao Filho, a teologia cristã considera que as pessoas divinas da Trindade estão ao mesmo nível ontológico e a sua diferença não se constitui por um processo de degradação, pelo que o Verbo encarnado não fica diminuído por assumir um corpo, pois a matéria não representa o último elo da alienação, mas é fruto da vontade criadora de Deus. Como defende Potâmio de Lisboa, em fidelidade à ortodoxia de Niceia, o fato de haver uma ordenação no seio da Trindade não significa que haja uma distinção de substâncias¹⁸.

A tese do arianismo parte da doutrina de Orígenes, tradicional em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóstases (ὑπόστασις), isto é, realidades individuais subsistentes, distintas entre si, mas subordinadas umas às outras, embora participando de uma só natureza divina. O presbítero alexandrino Ario (n. 256 - m.336) vai acentuar o subordinacionismo, considerando que o Pai seria uma mónada absolutamente transcendente em relação ao filho, que seria inferior e distinto dele, não só por hipóstase, mas também por natureza. Este debate viria a ser concluído no

16 Gonçalves, *Itinerâncias*, 437.

17 Gonçalves, *Itinerâncias*, 437.

18 Potâmio de Lisboa, *Epistula ad Athanasium*, 6, in Potâmio, *Obras*, 92.

Concílio Ecuménico de Niceia em 325 com a fórmula de fé na qual se condenam as proposições arianas e se defende o Filho como ὁμοούσιος ou consubstancial ao Pai, e não como mera criatura capaz de fazer o bem e o mal¹⁹: Jesus Cristo é o Filho gerado do Pai, ou seja, da mesma essência, da mesma substância, ou *consubstancial ao Pai* (ὁμοούσιον τῷ πατρί), por quem todas as coisas foram feitas, no céu e na terra e por nós homens e por nossa salvação encarnou, padeceu e ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus e um dia virá julgar os vivos e os mortos²⁰.

Ao contrário da metafísica da degradação e da queda, a metafísica da criação remete para uma causa divina da qual resultou o mundo como realidade boa, pelo que o mal não pode adquirir proporções metafísicas como na perspectiva gnóstica do maniqueísmo, mas é considerado como resultado da liberdade humana que contém as raízes da virtude e do pecado. Se o mundo material representa para a gnose o último estágio da imperfeição e da degradação de que importa a libertação, para a perspectiva cristã o mundo constitui-se como a realidade outra não concebível pelo monismo e pelo dualismo gnóstico porque sempre definido como algo negativo²¹.

Na perspectiva gnóstica, a mesma necessidade que deu origem ao múltiplo do mundo e dos homens preside à necessidade de regresso destes à sua condição originária em que se diluirão no *Absolutus*, a qual é garantida para os *pneumáticos*, possível para os *psíquicos* e impossível para os *hílicos* a não ser após sucessivos processos de reencarnação. Mas neste processo salvífico não há lugar para o dom e para a graça, como não há lugar para o esforço e para o mérito. Para a teologia cristã só se pode falar de libertação do pecado de que o homem é o autor, pois o cosmos é uma realidade com que ele está em comunhão na esperança da consumação escatológica final²².

IV. A SUPERAÇÃO DO GNOSTICISMO NA TEORIA DA CRIAÇÃO DE LEONARDO COIMBRA

A filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra contém alguns aspetos que podem ser associados a este pensamento gnóstico e que se enquadram na teoria geral da metafísica da saudade desenvolvida por autores como

19 Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 130 (Barcelona: Herder, 2000), 95.

20 Denzinger e Hünermann, *Magistério*, n.º125, 92.

21 Gonçalves, *Itinerâncias*, 440.

22 Gonçalves, *Itinerâncias*, 441.

Teixeira de Pascoaes. O aspeto mais significativo é o da recusa da noção judaico-cristã de criação *ex-nihilo* e a adoção da teoria platónica da pré-existência das almas, naquilo a que podemos considerar uma procura de conciliar o esquema cíclico da emanção da filosofia grega do eterno retorno com o esquema linear da criação da filosofia judaico-cristã da História. Leonardo não compreende Deus sem as almas²³, não por carência ou necessidade, mas por superabundância do seu eterno e criador Amor.

Pela recusa da noção cristã de criação *ex-nihilo*, Teixeira de Pascoaes vai seguir a teoria gnóstica cosmológica da redenção desenvolvida a partir da estrutura neoplatónica e hegeliana circular do movimento do Espírito, em que na Origem imaterial é Deus ainda em si (Paraíso), depois a Criação da materialidade corresponde ao Deus ou Ser fora de si em movimento para si (expulsão do Paraíso) e finalmente, no terceiro momento, Deus ou o Ser novamente em si (regresso ao Paraíso)²⁴. Nesta metafísica panteísta da degradação, a natureza é concebida como Deus decaído, pelo que a dor do mundo é a dor do próprio Deus que de si se lembra e a si se procura, ansiando a redenção. Pela cisão, o estado imaterial inicial do ser da ordem da pré-existência e da possibilidade (Subnatural) dá origem à condição existencial do estado encarnado do ser revestido de matéria em vias de espiritualização desdobrando-se da mera existência em vida (Natureza), terminando com o estado espiritual final do divino consigo, reencontrado na ordem misteriosa do inominado (Sobrenatural)²⁵.

Leonardo Coimbra partilha esta ideia grega de regresso ao Bem da Origem, mas introduz os elementos cristãos da ação criadora de Deus e do contínuo desenvolvimento do Mundo para a plenitude relacional do Paraíso futuro. Não se trata de um regresso ao mesmo do passado no sentido de um regresso necessário e imanente de toda a realidade criada e plural à unidade espiritual e indiferenciada da Origem, nem se trata do regresso da condição finita do pecado e da morte ao mesmo das relações preexistentes e puramente espirituais das consciências com Deus-Consciência, mas trata-se de um regresso ao estado escatológico do Paraíso futuro que engloba o projeto da criação da realidade corpórea material das cores e dos cheiros, dos sabores e dos sons, em que, como refere Eduardo Abranches de Soveral, nessa vida futura permanecerão as raízes que nos prendem à natureza, e continuaremos a ver as cores do arco-íris e a

23 Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I (Lisboa, Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009), 204 [93].

24 Teixeira de Pascoaes, *São Paulo* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 31.

25 Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho* (Porto: Livraria Civilização, 1945), 45.

sentir o perfume das violetas, mas já sem estarmos sujeitos às necessidades materiais²⁶.

Esta referência de Soveral à espiritualização da realidade corpórea na plenitude escatológica do Paraíso celestial é talvez a imagem mais sublime de toda a filosofia cristã portuguesa contra o pensamento gnóstico, que, na linha dos gregos do Areópago que não compreenderam as palavras de São Paulo sobre um Deus que se fez homem e ressuscitou dos mortos em corpo e alma, sempre reduziu a salvação do homem à libertação da alma do cárcere do corpo, ou então, sempre concebeu a redenção como o regresso da pluralidade da criação à unidade indiferenciada e abstrata do Princípio Absoluto. Para Soveral, à semelhança de Leonardo Coimbra, a Origem é a Relação, pelo que o fim significa a plenitude dessa relação numa fraternidade universal que preserva a identidade pessoal de cada criatura, única aos olhos do Criador, sem as contingências do sofrimento, do mal e da morte.

Mas como admitir esta relação autónoma e diferenciada entre o humano e o divino no movimento histórico que tende para a plenitude da origem divina, de que tudo provem, não de forma necessária e panteísta, mas pela ação do esforço e do mérito na liberdade e na vontade, mantendo-se no plano platónico de uma realidade pré-existente e no plano gnóstico de uma queda que deu origem à realidade corpórea e sensível? Leonardo Coimbra vai seguir uma posição muito semelhante à solução proposta na patrística pela escola de Alexandria de Orígenes, que concebe a redenção como o movimento de regresso à condição preexistente do homem criado em corpo espiritual à imagem de Deus e que deve chegar à sua semelhança por via da liberdade²⁷. Para Orígenes, a queda deveu-se ao mau uso da liberdade que levou ao afastamento das almas da comunhão originária da vida em Deus e à aproximação da realidade material, dando-se o aumento do corpo e a reprodução sexuada. Fazendo uso da linguagem mítica da época, explica o filósofo que essa separação aconteceu por via da sedução da serpente em que se transformou um dos príncipes dos anjos que caíra antes do homem. Assim, a obra redentora do Logos consiste em proporcionar o regresso universal à origem divina por via da ressurreição corpórea e da espiritualização da matéria²⁸.

Assim, Orígenes defende que no início o homem é criado por Deus, não sem corpo, como defendiam as teorias platónicas da coexistência eterna das

26 Eduardo Abranches de Soveral, “Ensaio Sobre a Sexualidade”, in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002), 123.

27 Orígenes, *Traité des Principes / Peri Archon*, trad. Marguerite Harl (Tournhout: Brepols, 1976), I, 6, 4.

28 Orígenes, *Traité*, III, 6,1.

almas com o seu criador, seguidas depois pelo dualismo gnósticos que veem no corpo uma realidade maligna, mas com um corpo espiritual à imagem de Deus²⁹. Mas a determinado momento, o homem renuncia à vida de comunhão espiritual com Deus, é atraído pela vida sensível e o seu corpo adquire materialidade com tudo o que isso implica de finitude, mal e sofrimento. Através da participação no projeto redentor de Cristo ressuscitado, o homem tem a possibilidade de “regressar” à vida paradisíaca do Reino de Deus perdido.

Também Leonardo Coimbra vai adotar esta solução origenista de um estado preexistente do homem junto de Deus na vida paradisíaca dos corpos espirituais, pelo que, na sua obra *Jesus*, o filósofo português apresenta o triádico movimento cósmico de Criação, Queda e Redenção como uma estrutura ontológica. No princípio, antes da Queda, era o Éden primordial de imaculada brancura no seio do Verbo criador, onde a “vida era uma pura conversa de almas sob o paterno olhar de Deus”³⁰. Os diversos mundos existiam pela eterna ação criadora de Deus e tinham uma realidade corpórea espiritual: “No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse Verbo: a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador”³¹.

Nesta perspetiva, a Queda não significa a cisão no interior do Ser ou do Uno, emanando o múltiplo, como defendem algumas correntes gnósticas de cariz emanatista e panteísta, mas corresponde ao movimento de afastamento das almas que experimentam a sua autonomia e se separam de Deus. Como diz Leonardo Coimbra, a cisão dá-se na relação com o Ser ou com Deus e não no seio do próprio Deus, como defenderá José Marinho, que afirma não se poder conceber a *cisão*, em que é e pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irreduzível multiplicidade, apenas como *cisão do ser enquanto ser*, ou seja, apenas como o *outro do ser da visão unívoca*, no sentido de irremediável trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita³²; mas também como a cisão do *ser da verdade*³³, no sentido do ser e existir sem origem e princípio como o que cinde e une infinitamente³⁴.

Perante essa queda em direção ao nada, após a rutura na relação originária de comunhão, Deus vem em socorro das consciências e realiza uma segunda

29 Orígenes, *Traité*, I, 6, 4;

30 Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009), 255 [9].

31 Coimbra, *Jesus*, 255 [7-8].

32 José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade* (Lisboa: Guimarães Editores, 1961), 66.

33 Marinho, *Teoria*, 71-72.

34 Marinho, *Teoria*, 76.

criação, a criação dos mundos diversos de corporeidade sensível, em que se inclui a corporeidade humana, que deixa de ser espiritual para passar a ser matéria sensível sujeita à degradação e morte. A vida existencial de mal e sofrimento é concebida, assim, como um exílio, passando “por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida”³⁵. Há uma criação contínua de Deus desde toda a eternidade, pela qual se estabelece a relação originária de Deus com os seres por ele criados e há uma segunda criação do Universo sensível, não apenas para salvar as almas em cisão ou rutura da relação com o Ser, mas por ato de superabundância amorosa que no Excesso da sua essência dá origem à realidade outra boa e bela dos mundos infinitos.

Na Dor da vida terrena, as almas ficam a relembrar a Alegria desse Paraíso Perdido do Céu a que podem aceder pela participação na Graça da ressurreição de Cristo, pelo que o Exílio da Criação material é concebido como meio de redenção, não apenas para alguns, através do Juízo das alegrias e penas eternas, mas para todos no sentido da apocatástase de Orígenes, na medida em que todo o Universo será espiritualizado ou restaurado no Amor misericordioso. Mas agora, a saudade da Origem já não é a saudade do Paraíso perdido pretérito, mas é a saudade do Paraíso futuro, que inclui os bens terrenos na misteriosa plenitude da sua perfeição eterna. Não se trata de uma mera restauração, mas sim de uma plenificação cujo início, não se situa no tempo, mas na própria eternidade de Deus.

Neste sentido, a metafísica da saudade Leonardina segue a perspectiva cristã de oposição à perspectiva gnóstica do maniqueísmo, pela associação do mal à contingência histórica e não à necessidade ontológica, pelo que está condenado a desaparecer face ao caráter infinito do bem ou de Deus misericordioso, que vem em socorro das criaturas separadas e esquecidas da sua origem na precariedade de uma vida desconforme com o seu anseio e desejo de imortalidade³⁶. Leonardo Coimbra associa o Éden ao estado que antecede o movimento de desamor ou separação das almas do Verbo criador e concebe o regresso a esse estado de forma universal³⁷.

Desta maneira, embora o teísmo de Leonardo Coimbra partilhe com o pensamento platónico a ideia da preexistência e a recusa da criação *ex nihilo*, integra a noção de progresso histórico, pelo que a restauração do estado origi-

35 Coimbra, *Jesus*, 258 [16].

36 Hans Urs Von Balthasar, *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis* (Freiburg: Johannes, 1999), 73-83.

37 Coimbra, *Jesus*, 255-256 [8-12].

nário não é um simples movimento circular de regresso ao mesmo, mas sim um movimento em espiral que integra o mérito e a conquista do desenvolvimento cultural histórico. Esta noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo, já estava presente, por exemplo, em Gregório de Nissa, mas sem a visão grega origenista da coeternidade das criaturas com o Criador³⁸, adotada também por Leonardo Coimbra.

De acordo com a antropologia deste padre grego, o homem não é concebido de forma platónica como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas é concebido como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo pela presença espiritual no exercício da sua razão e da sua liberdade. Este filósofo cristão recusa a teoria das ideias de Platão, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas relativas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres³⁹.

Considera Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hiper-cosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado⁴⁰, isto é, quando se der a restauração universal em Deus (ἀποκατάστασις) de toda a Criação⁴¹.

Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa

38 Maria Cândida Pacheco, *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 1997), 145.

39 Gregório de Nissa, *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem*, in *Hexaëmeron*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 72A.

40 Gregório de Nissa, *De anima et resurrectione dialogus*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 69C.

41 Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 209B-209C.

natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos⁴², mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando⁴³.

Também Máximo Confessor se afasta da posição de Orígenes, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (logos), mediante a qual fomos criados⁴⁴.

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida por São Tomás de Aquino para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto⁴⁵.

Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo⁴⁶ e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. Análoga ao criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma,

42 Gregório de Nissa, *hominis*, 181 A-181 B.

43 Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo* (Braga: Faculdade de Filosofia, 1983), 189.

44 Máximo Confessor, *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagitaie et Gegerii Theologi; ex eruditione D. Francisci OEhler*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 1080C.

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.2.

encontrando-se em permanente dependência ontológica. Esta é a diferença substancial entre uma teoria da Criação *ex nihilo* e uma teoria da Criação eterna, tal como defendem Orígenes e Leonardo Coimbra, mas que em termos soteriológicos e escatológicos supera a visão pessimista gnóstica, pois os dois autores consideram a realidade dos corpos espirituais na relação originária e o filósofo português considera ainda que o regresso à origem integra também os elementos constitutivos da criação sensível plenificados e purificados no fogo espiritual do Paraíso futuro.

V. CONCLUSÃO: O REGRESSO AO PARAÍSO PASSADO DA VIDA ESPIRITUAL EM ORÍGENES E O REGRESSO AO PARAÍSO FUTURO DA ESPIRITUALIZAÇÃO DO MUNDO MATERIAL EM LEONARDO COIMBRA

Entre Orígenes e Leonardo Coimbra podemos identificar a preocupação comum de conciliar a teoria da pré-existência das almas de Platão com a teoria judaico-cristã da Criação e uma noção comum de queda ou cisão na comunhão originária da primeira criação que exigiu a ação redentora de uma segunda criação, mas sem nunca ceder à tese gnóstica da oposição entre o espírito e o corpo e sempre promovendo a esperança na salvação universal de todos os homens.

Na perspectiva de Orígenes, depois do desvio pecaminoso, a ação redentora visa a restauração da realidade e o retorno do ser a si mesmo, que se realiza pelo infinito devir até ao triunfo universal do bem, numa síntese final, que resulta da ação pedagógica de Deus, em que, purificando e iluminado as almas (imortais por natureza) numa dialética experiência de contrários, as vai atraindo a uma espiritualização progressiva e ao desejo de retorno ao estado inicial com o consequente desaparecimento dos corpos materiais⁴⁷.

No entanto, na conceção de Leonardo Coimbra, esta espiritualização progressiva, para além de encerrar uma tensão dialética do ser para a sua própria perfeição na dinâmica imanente do devir, encerra também e, sobretudo, pela história do pecado na purificação da graça divina, um movimento dialógico, em que Deus interpela a liberdade humana através da presença do *Logos* no Mundo, apelando a uma atitude de escuta e conversão à pessoa de Cristo e à sua vida

47 Orígenes, *Traité*, I, 6, 2, 166 ss; II, 3, 3, 190 ss.

exemplar no cumprimento dos valores que concretizam os atributos divinos da Beleza, Verdade e Bondade⁴⁸.

No movimento de *oikonomia* de Deus *em Si* para as criaturas, Deus emerge no cosmos para o atrair a Si, derrubando o abismo do tempo e dando à natureza de forma gratuita o ser de bondade e perenidade, por essência (imanência), por liberdade e por graça (transcendência). Para o pensamento gnóstico, em que se insere o origenismo, já esquecido da preocupação de Orígenes em valorizar o corpo, e para o pensamento platônico de Leonardo, o mundo é o lugar de purificação e, no fim, pela redenção do *Logos*, o mal será vencido e todos os espíritos voltarão a Deus, sendo restabelecida a unidade primordial.

Mas ao contrário das correntes gnósticas da redenção, em Leonardo Coimbra este restabelecimento não significará o regresso da matéria ao nada e do espírito a Deus, mas significará a salvação da queda das criaturas no nada pela espiritualização integral da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor. Para o filósofo português, a segunda criação, enquanto socorro de Deus às almas, não é uma realidade a ser descartada no plano salvífico, porque o Verbo ao fazer-se carne e ao tocar as dores do mundo, vem confirmar que a criação sensível participará da glória da redenção⁴⁹.

Podemos concluir que Leonardo Coimbra é herdeiro desta tradição de Orígenes acerca da noção da presença eterna de Deus no mundo através da teoria das duas criações, defendendo que o cosmos material não é subsistente nem co-eterno a Deus, mas é uma realidade nova, ontologicamente insuficiente, que está em total dependência da plena liberdade do Ato criador. Nesse sentido, opõe-se à noção dualista gnóstica grega da eternidade da realidade material, que depois seria ordenada por um demiurgo, e apresenta uma posição que recusa conceber a corruptível multiplicidade temporal como resultado de necessárias degradações ou emanações sucessivas do ser Uno.

Por isso, a queda do homem no cosmos sensível, mais que o resultado de um movimento negativo, é, sobretudo, o resultado do próprio aperfeiçoamento e criação da realidade material, que pela presença espiritual e pelo Poder, Vontade e Sabedoria da palavra de Deus (*Λόγος*), ascende, num evolutivo movimento em espiral, do nada do caos dos elementos naturais inorgânicos, para a vida vegetal e animal, destacando-se nesta última o desenvolvimento emocional e racional humano.

48 Coimbra, *Jesus*, 262 [26].

49 Coimbra, *Jesus*, 261 [22].

Podemos compreender no pensamento leonardino acerca da *dupla criação* uma preocupação em conciliar a *teoria da criação*, acerca da ação da vontade divina na realidade eterna da ordem espiritual, com a teoria da *evolução*, acerca da ação providencial na realidade temporal do cosmos material, porque todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa ação criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material⁵⁰.

Nesta última perspectiva, o homem, mais que um espírito caído no cosmos, apresenta-se, na sua composição una de alma e corpo, como um ser cósmico que é fruto de uma evolução ou sucessão temporal, resumindo em si os estádios anteriores da evolução ou criação contínua da vida terrena, numa forma de vida mais perfeita (à imagem do Criador), cuja misteriosa singularidade de ser racional e espiritual, quebra os limites da realidade sensível em ordem à transcendência celestial e espiritualização integral da verdade amorosa de Cristo em que se encerra a evolução⁵¹. O evolucionismo, nos termos em que Leonardo Coimbra o apresenta, encerra a diferenciação criadora da onipotência divina, que pela sua presença soberana, em contínua força ascensional, possibilita a espiritualização da matéria e o regresso à plural e escatológica unidade da Origem, no pressuposto de que criação e ressurreição são dois momentos da única obra salvífica dos mundos e das almas pela integral eliminação do que neles é a marca de Morte⁵².

BIBLIOGRAFIA

Aquino, Tomás de. *Summa Theologica*. In *Suma de Teologia I, parte I*, editado por Fernando Sebastián Aguilar. Madrid: BAC, 1998.

Balthasar, Hans Urs Von. *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis*. Freiburg: Johannes, 1999.

Coimbra, Leonardo, *Do Amor e da Morte*. In *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 169-213. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009.

Coimbra, Leonardo. *Jesus*. In *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 253-282. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009.

50 Coimbra, *Jesus*, 262 [25].

51 Coimbra, *Jesus*, 265 [33].

52 Coimbra, *Jesus*, 265 [34].

- Denzinger, Heinrich e Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.
- Dimas, Samuel, Renato Epifânio e Luís Lóia, coordenação. *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Medieval*, Tomo 1. Paris: Nota de Rodapé, 2015.
- Faustino e Marcelino. *Adversus Damasum Libellus Precum Ad Imperatores*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 13, 81-108. Paris: Jacques-Paul Migne, 1845.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2011.
- Gregório de Nissa. *De anima et resurrectione dialogus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46, 11-160. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Gregório de Nissa. *De hominis opificio*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 124-256. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Gregório de Nissa. *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem, in Hexaëmeron*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 62-124. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Ireneu de Lyon. *Adversus haereses libri quinque*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 7, 433-1224. Paris: Jacques-Paul Migne, 1857.
- Marinho, José. *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
- Máximo Confessor. *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagitae et Gegorii Theologi; ex eruditione D. Francisci Œhler*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91, 1031-1418. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Orígenes. *Traité des Principes / Peri Archon I, II, III*. Tradução de Marguerite Harl. Tournhout: Brepols, 1976.
- Orósio, Paulo. *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustnum de errore priscillianistarum et origenistarum*. In *Comonitório & Livro Apologético*, ed. José Carlos Miranda, 111-112. Lisboa: Alcalá, Faculdade de Teologia da UCP, 2005.

- Pacheco, Maria Cândida. *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1983.
- *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 1997.
- Pascoaes, Teixeira de. *Santo Agostinho*. Porto: Livraria Civilização, 1945.
- Pascoaes, Teixeira de. *São Paulo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.
- Potâmio de Lisboa. *Epistula ad Athanasium*. In *Potâmio de Lisboa: Obras*. Editado por José António Gonçalves e Isidro Lamelas. Lisboa: Alcalá, 2012.
- Potâmio de Lisboa. *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*. In *Potâmio de Lisboa: Obras*. Editado por José António Gonçalves e Isidro Lamelas. Lisboa: Alcalá, 2012.
- Prisciliano, *Livro Apologético*. In *Tratados*. Editado por Ricardo Ventura. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2005.
- Quental, Antero de. “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”. In *Cartas*. Editado por Ana Maria Almeida Martins, vol. II., 786, 941. Açores: Editorial comunicação, Universidade dos Açores, 1989.
- Silva, Paula Oliveira e. “Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana”. In *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Editado por Pedro Calafate, 43-65. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- Soveral, Eduardo Abranches de. *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*. Lisboa: INCM, 2002.
- Trevijano, Ramón. *Patrología*. Madrid: BAC, 2009.
- Voegelin, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Traducido por José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Voegelin, Eric. *Ciência, Política e Gnose*. Traducido por Alexandre Franco de Sá. Coimbra: Ariadne editora, 2005.