

Experiência e conhecimento de Deus em Leonardo Coimbra

A questão que Leonardo coloca ao pensamento da modernidade, para lá dos pressupostos desta serem por ele levados a sério, é a do rompimento do monismo racionalista, quer este se exprimisse numa harmonia cósmica, num sentido do Universo ou mesmo numa teoria do abandono do elemento dialéctico, para cair nas leituras gradualistas da história, como no caso de Augusto Comte.

A forma como Leonardo ultrapassa este monismo é a dialéctica da experiência e da transcendência. Analisaremos, não apenas a forma como ela se colocou na Modernidade, mas também a forma como Leonardo construiu, de maneira lógica, as aportações teológicas a que chegou.

1. As dificuldades da questão da Modernidade

A Idade Moderna, na qual Leonardo se situa, emancipou-se em grande parte dos pressupostos filosóficos que eram históricos na compreensão do Cristianismo. E se a reflexão filosófica começou por ser o prolegómeno da fé, vai representar depois, em grande medida, o seu critério, como demonstrou M. Seckler ¹.

¹ Cf. SECKLER, M. - *Aufklärung und Offenbarung*. Christliche Glaube in moderner Gesellschaft. 1980, 21, p. 5-78.

Em razão do que acabamos de dizer, vai ser no campo da Filosofia que se vai travar o combate, ou às vezes o confronto, com a religião, que representava, até há pouco, o centro simbólico das representações. O mais visível efeito da atracção da Filosofia, mesmo para a própria Teologia, vai ser a estruturação desta, durante o período da Ilustração, em forma cada vez mais racional.

É sabido que este novo modelo de representação, em verdade de crítica, começa com a obra de Descartes. Pelo que concerne ao nosso tema, a grande consequência foi a de que a religião deixou de ser objecto dum saber situado nos confins do espaço filosófico — a teologia — para se tornar um objecto de inteligibilidade própria, estabelecido pela mesma filosofia. A passagem da teologia à filosofia da religião é emblemática.

Enquanto o lugar de Deus na Metafísica clássica era assegurado, metodologicamente, pela analogia, que permitia a transgressão dos limites conceptuais traçados pela razão, em razão do carácter finito desta, abrindo esta ao domínio transcendental, permitindo nomear Deus pela via da afirmação, da negação e da excelência, o conceito de analogia do Ser desaparece do domínio da Modernidade filosófica. Não é pois de estranhar que as diversas concepções filosóficas modernas apliquem à religião um processo redutor e objectivante, fazendo dela um capítulo mais da *mathesis* universal que tem a sua origem na subjectividade.

Segundo as célebres meditações II e V, das *Meditationes de prima Philosophia*, é a ideia de Infinito que, de certa forma, representa a antiga teologia ².

Curiosamente, Leonardo dedicar-se-á, de maneira temática, a desenvolver a importância destas meditações de Descartes, tentando demonstrar que, neste pensador, contrariamente a Kant, se encontra uma saída para o caminho gradual do pensamento e seu acabamento em Deus ³.

Mas mesmo assim, não se pode deixar de verificar que Leonardo está, nas suas formulações, onde não raro é notória uma

tentativa de saída para a Transcendência, prisioneiro da filosofia da Modernidade e da sua concepção da religião. Esta lógica da Modernidade, no tocante à questão de Deus, vai ser terminada em Hegel/Marx cuja lógica de absolutização do saber na imanência do sujeito, representa um ponto de chegada, dado que a emergência do sujeito, acontece simultaneamente com a inteligibilidade do espírito absoluto. Assim a *Ciência da Lógica* representa o destino, de certa forma, da ideia cartesiana e o seu acabamento.

Pensam autores de grande credibilidade ⁴ que Hegel representa a dissolução da teologia, ou o fim da analogia que fundamentava o antigo sistema, o que representa, outrossim, a moderna filosofia da religião.

Ao criticar o pensamento filosófico de Antero, Leonardo escreverá, muito simplesmente:

«O pensamento filosófico de Antero recebe directa ou indirectamente influências do pensamento alemão, da Crítica de Kant e do subsequente idealismo, principalmente o de Hegel e de Schelling. (...) Subjacente ao idealismo germânico vivia um espinosismo cónscio por vezes do seu papel, bem como um arremedo da sua forma externa, o seu monismo, animava já as teorias da evolução que iam aparecendo nas ciências da natureza» ⁵.

Aqui chegados, cumpre-nos interrogar como elaborou Leonardo a sua saída do monismo, em cujas águas navegou e formularmos a seguinte questão: há em Leonardo uma teologia natural, ou seja um conjunto de prolegómenos à fé?

E se há, em que rupturas deste monismo se baseia?

2. A teologia natural de Leonardo Coimbra

Ao abordarmos uma questão tão delicada, como a da análise da teologia natural em Leonardo, partimos do pressuposto em que

² GUÉROULT, M. - *Descartes selon l'ordre des raisons. I: L'âme et Dieu*. Paris, 1968, p. 154-247.

³ COIMBRA, L. - *Obras de Leonardo Coimbra* (citado como OLC I e II). Vol. I. Porto: Lello, 1983, p. 381.

⁴ KIMMERLE, H. - *Religion und Philosophie als Abschluss des Systems*. In *HEGEL, Einführung in seine Philosophie*. Dir. de O. Pöggeler. Freiburg, 1977, p. 150-171. Cf. ainda JAESCHKE, W. - *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstad, 1983.

⁵ OLC-II, p. 445.

várias teologias naturais têm sido elaboradas modernamente. Queremos dizer com isto que o conhecimento de Deus como todo o conhecimento, como escreve Kasper, carece de um fundamento que esteja em consonância com a experiência ⁶.

Mas que experiência evoca Leonardo para fundar o seu acesso a Deus?

Verificamos que a experiência de Leonardo, é, essencialmente, traduzida pela categoria mistério, e pela categoria finitude. Por outro lado, não se trata duma experiência imediata, mas mediata, uma experiência que se faz com, em e sob a nossa experiência.

Num primeiro momento da caracterização da experiência, queremos debruçar-nos sobre a experiência mesma, independentemente do carácter integrador da sua filosofia, independentemente da dialéctica. Queríamos também fazê-lo, num primeiro momento, independentemente não apenas do carácter integrador, mas também do seu carácter de percurso noemático propriamente dito.

Partimos, para a análise da experiência em Leonardo, da teoria das *disclosure situations* que foi desenvolvida sobretudo em Inglaterra ⁷. Trata-se de situações de «descobrimento» que se podem dar de modos muito diversos, desde a situação de alegria, em que encontramos a felicidade, até à tristeza, à harmonia, à plenitude, etc. Trata-se também de situações que são inexoráveis como a morte.

Surpreendemo-nos ao ler a obra de Leonardo, por, frequentemente, sair duma longa e histórica dissertação, para uma alegria que descobriu ao cair da tarde, ou ao começo do dia. E não só nas obras em que esta mesma experiência é directamente tematizada como é o caso de *A Alegria, a Dor e a Graça*, ou *Do Amor e da Morte*.

Esta experiência imediata aparece já ligada à memória da infância de Leonardo em *O Poeta*, um texto de 1911, quando escreve:

⁶ KASPER, W. - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca, 1986, p. 102.

⁷ Esta teoria foi sobretudo desenvolvida por RAMSAY, I. T. - *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. London, 1969.

«eu era na montanha. Cerrava-se pouco a pouco a boca do homem e começava o murmúrio do Silêncio (...) Procuo afinar as falas do Silêncio (...) Sinto corações na sombra, diluídas ternuras, ignorantes amores que se buscam...» ⁸.

Um texto tão profundamente elaborado como *O Pensamento Criacionista* termina, singularmente, com uma alusão a um fim de tarde:

«Quando à tarde vemos tombar o sol no mar incendiado e calmo, um vaporoso estremecimento de melancolia frisa a superfície da terra, a crista das ondas e das almas (...) Então vemos serenamente o rasto da luz, que desaparece para fechar o abraço em que nos enleia e nessa paz, embebidos no último beijo da luz, as aves que acorrem aos ninhos, os insectos que terminam a tarefa, o homem que põe, na própria boca do trabalho findo, o beijo da gratidão e do louvor» ⁹.

Leonardo chega mesmo a teorizar em *A luta pela Imortalidade* sobre estas situações de descobrimento, ou talvez segundo um termo arcaico português de «achamento».

«A sensibilidade das sensações objectivas tem a mesma perenidade, escreve o pensador. Lembro aqui o sincero, hiperbólico dito do mais ilustre poeta português num dia que lhe falava da imortalidade da alma: Não me interessa. O que eu quero é o meu corpo para ir à Brasileira tomar café. Não para ir à brasileira tomar café (diremos), mas para continuar uma existência heróica, sulcada de acontecimentos sensíveis, de dramática comunicação social» ¹⁰.

Para Leonardo pois, a sensibilidade das sensações objectivas tem a mesma perenidade que as grandes construções da memória ou do conceito.

E evidentemente a grande descrição destas situações é-nos dada em *Alegria, a Dor e a Graça*, obra em que o nosso pensador aprofunda o sentido dos instantes, em que desde a descrição da

⁸ COIMBRA, L. - *Dispersos*. Lisboa: Verbo, 1984, vol. I, p. 17 (citado como D1).

⁹ OLC-II, p. 138.

¹⁰ OLC-II, p. 290-291.

manhã ¹¹, da infância ¹² do medo ¹³ se vai até ao enigma do conhecimento ¹⁴ e ao mistério da mulher ¹⁵.

Mas também e ainda a inquietação amorosa ¹⁶ o encontro com o Pai no fim de férias ¹⁷ o ir pelos caminhos sem encontrar um rosto amigo ¹⁸ a hora do dia em que somos todos tímidos fantasmas vagabundos ¹⁹ o jogo da luz que é o brincar dos peixes ao lume da água ²⁰ o movimento que é o aprofundamento realista ²¹, Cristo com quem a graça andou pelo mundo por caminhos de açucenas, lírios e boninas ²², enfim.

Penso que é neste arrepio do abstracto e nesta busca da conexão entre a sensação e o Absoluto que podemos efectivamente chamar à filosofia de Leonardo, como o fez Sant'Ana Dionísio, uma filosofia madrugante ²³.

Há no pensamento de Leonardo ao tratar estes temas, como bem reconheceu Carlos H. do Carmo Silva,

«como que uma hesitação entre a consciência não temporal, a regressão ao primeiro abrir das pálpebras do tempo: o primeiro pestanejar dos astros da amplidão — visão verdadeiramente original do Criacionismo — e, aquela outra consciência que dura, que ganha o hiper-volume do Espírito e de uma eternidade atin-gida além da evanescência do momento e além da plenitude do tempo» ²⁴.

A «fenomenologia» do pensamento leonardiano, como bem refere o mesmo autor,

¹¹ OLC-I, p. 400.

¹² *Ibidem*, p. 404.

¹³ *Ibidem*, p. 406.

¹⁴ *Ibidem*, p. 412.

¹⁵ *Ibidem*, p. 417.

¹⁶ *Ibidem*, p. 420.

¹⁷ *Ibidem*, p. 452.

¹⁸ *Ibidem*, p. 460.

¹⁹ *Ibidem*, p. 481.

²⁰ *Ibidem*, p. 502.

²¹ *Ibidem*, p. 510.

²² *Ibidem*, p. 544.

²³ *Ibidem*, p. V.

²⁴ SILVA, Carlos H. do Carmo - *O tempo e a visão ginástica em L. Coimbra*. In *O PENSAMENTO filosófico de Leonardo Coimbra*. Lisboa, 1989, p. 135.

«condu-lo a uma estética que retira de algum modo à ordem mental o direito de se sobrepor a uma poética da criação. É essa poética ainda de uma verbalidade criadora e ética no seu agir, que permite a revalorização dos sentidos e a justificação última do real, no sentimento presencial e subjectivo do seu estar criativo também» ²⁵.

Há efectivamente uma série de imagens limite — nas quais Leonardo situa «a primeira fisionomia do Mistério» ²⁶.

A primeira fisionomia do mistério é definida como

«uma convivência imediata com o todo, desprevenida e todavia tímida, uma confusa distinção dos outros com uma vaga comunicação com todos, uma integral referência do mundo ao prazer, partindo-o em bom e mau, isto é em Luz e Trevas, em Cor e Escuridão, em Som e Silêncio, Sol e Noite, em palavras da família e vozes de estranhos. É um rápido momento de instantânea vida sensual e começa logo a alegria da dupla Criação, que em nós se passa — a criação do nosso corpo, isto é o simples trabalho da Natureza física e a actividade da nossa imaginação penetrando e interpretando a existência» ²⁷.

3. Poética e Mística

Leonardo sentiu, como outros, a dificuldade de articular este mistério na linguagem conhecida, tanto mais que não era propriamente, à partida, um mestre no uso da analogia. Mas por outro lado, desde a partida também, teria o problema de cousar o mistério nas suas representações, o que contrariava a ideia mesma de *Criacionismo*, cuja dialéctica ascensional não abandona nunca.

A sua obra situa-se, por isso, mais propriamente, numa visão oscilante entre a finitude e o Infinito e a dialéctica, sempre ascensional, de algum modo infinita, do finito.

A dialéctica reflexiva de Leonardo, é, ela mesma, quem conduz aos limites e não uma reflexão sobre a experiência psicológica ou, como no caso de Descartes, uma aplicação da dúvida

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ OLC-I, p. 417.

²⁷ *Ibidem*.

metódica e a demora, como diz Carlos Henrique do Carmo Silva, do pensar ²⁸ «traduz-se num trabalho meditativo, reflexivo, que não aparece dito nem explicitado em pensamento», o que irá servir de suporte a uma espécie de impressionismo de imagens e ideias, que representa o criacionismo, como sentido último da realidade e da sua dialéctica.

É por aqui que Leonardo apreende os limites das categorias do pensamento e, ao mesmo tempo, a poética e a mística como expressões duma compreensão outra, mas que corresponde à compreensão ou o conteúdo máximo da experiência.

Assim, a alegria, a dor ou a graça, não são propriamente pontos de chegada dum processo, mais ou menos continuado segundo uma vertente ontológica, mas êxtases, excessos ou apostas, ou mesmo «presença do divino excesso» ²⁹.

A poética e a mística de Leonardo, pautam, persistentemente, o seu entusiasmo filosófico e permitem-lhe não apenas ir descobrindo a figura do para lá, como, à sua maneira, aquilo de que maior não se pode pensar.

A dificuldade de traduzir o mistério inefável esteve sempre presente na Poesia e na Mística, mesmo cristãs, mesmo naquelas que partiam da fé. Todavia em Leonardo, o recurso à poética e à mística são sobretudo metodológicos, e prendem-se com os pressupostos da Filosofia Moderna sobre Deus e suas provas, tais como aparecem na Filosofia moderna desde Kant.

Leonardo afirma expressamente que Kant procurou a via da experiência porque a via da demonstração era impossível, não deixando de acrescentar que essa via por sua natureza infrutífera devido ao facto de ser formal ³⁰. Para Leonardo, diferentemente, a experiência «é a meditativa conversa do eu com o Universo. Se portanto a consciência social inicia a realidade, ela só é atingida pela consciência cósmica» ³¹.

A mística e a poética surgem, desde o princípio, dentro deste princípio metodológico, que Carlos H. do Carmo Silva, chama

²⁸ SILVA - *O tempo*, p. 137.

²⁹ OLC-I, p. 533.

³⁰ *Ibidem*, p. 532.

³¹ *Ibidem*.

ginástica, segundo as palavras de Leonardo e segundo o entendimento deste, que consiste em levar o pensamento da foz à nascente. De notar que esta expressão tinha sido usada a propósito de Francisco de Assis.

Não só a poética e a mística permitem uma ultrapassagem do cousismo, mas também são as instâncias em que pode aparecer a figura ou a sensação última da realidade.

A experiência poética aparece em Leonardo tematizada desde o começo, em textos como *O Poeta* (1911) ³². *Aos poetas portugueses, uma monadologia* ³³ e tantos outros. Sobre o alcance gnoseológico da poesia, Leonardo dirá que

«a analogia, que é o último processo do conhecimento e o primeiro do Poeta, dá-lhe os outros seres, que para a sua imaginação absorvente, são os aspectos dum pluralismo de si mesmo. Sinto que de mim partem fios para todos os seres e que sou um pouco o que me cerca; sinto que para Pascoaes, o que o cerca é bastante ele. O pinheiro entra na minha alma com verdura e resina, o pinheiro só existe para Pascoaes com o mocho piando solidão e tristeza» ³⁴.

Distinguindo a sua percepção da de Pascoaes, Leonardo afirmará que a poesia para este é o drama da alteridade, não passando «do sentimento da mortalidade e da memória». Para Leonardo as temáticas da poética entram na filosofia sistemática pois «a memória é o ser destacando no concerto dos seres» ³⁵.

As críticas que faz à poesia de vários autores e nomeadamente a Junqueiro, vão na linha de contrariar este carácter dramático da memória e na linha de desenhar uma fonte para o pluralismo. Da mesma forma podemos interpretar a apreciação a Antero de Quental.

A abertura ou o interesse de Leonardo pela Mística é muito anterior à sua apreciação a Bergson no texto *A Filosofia de Henri Bergson*. Para além, evidentemente, das relações entre Poesia e Mística serem muito profundas, anotemos no conjunto da obra

³² D1, p. 17-19.

³³ *Ibidem*, p. 21.

³⁴ *Ibidem*, p. 38.

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

de Leonardo, a sua preocupação, desde cedo, em comparar irracionalismo e intelectualismo:

«o segundo mede a vida com a inteligência. O primeiro declara a vida incomensurável com qualquer sistema de conceitos. Para o intelectualismo a realidade é a acção criadora (...) o irracionalismo é a própria liberdade; criando conceitos e símbolos novos, mas insistentemente... (...); é a vida espiritual, que procura, resolvendo antinomias e contradições, caminhar para maior harmonia e riqueza»³⁶.

Já em *Criacionismo*, o sentimento religioso aparece como última fase ou momento do pensamento, quando na base da pessoa, o pensamento inflecte sobre si mesmo e se alarga à experiência estética, moral e religiosa. Para Leonardo o máximo da dialéctica artística está «no momento da emoção religiosa»³⁷.

Em a *Alegria, a Dor e a Graça*, o processo que vai usar constantemente, passa das emoções à estética, à intuição metafísica e ao anelo religioso. «O que é uma manhã?, pergunta-se e responde: «a obra dum *Fiat* arrancando ao caos um mundo»³⁸.

Mas é sobretudo em *A Filosofia de Henri Bergson*, que Leonardo, encontra a chave de ligação entre o anti-cousismo do seu pensamento e a filosofia da religião que melhor se coaduna com esse pressuposto. Os capítulos consagrados à religião estática e à religião dinâmica³⁹ e ao problema de Deus⁴⁰ são fortemente influenciados pela obra de H. Bergson *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*⁴¹.

4. As fontes da Moral e da Religião

Leonardo Coimbra, na linha da filosofia liberal da sua época, encontra uma dificuldade muito grande em conciliar um pensa-

³⁶ *Natal e Ano Novo*. Nova Silva. 1911, 3, p. 1-2.

³⁷ OLC-I, p. 329.

³⁸ *Ibidem*, p. 400.

³⁹ *A filosofia de Henri Bergson*. Porto: Renascença Portuguesa, 1934, p. 20 e ss.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 34 e ss.

⁴¹ A obra foi publicada pela primeira vez em 1932. Seguiremos a edição da PUF (Paris, 1976-216 ed.).

mento verdadeiramente criativo com um dogmatismo ou uma estrutura de pensamento codificada, como lhe parece a Igreja Católica.

Já em 1907, aflora esta questão em artigo intitulado *O homem livre e o homem legal*⁴². Mais tarde voltará ao assunto em *O Padre liberal*⁴³, onde afirma claramente: «Se se é padre, não se é livre, se se é livre, não se é padre».

Todavia, ainda nesta ano, numa conferência havida num comício anti-jesuíta, afirmará que «o sentimento religioso não desaparecerá jamais, antes esclarecido e crítico, será a última das hipóteses aclaradoras da vida e da beleza, o motivo sintético da acção e da luta»⁴⁴.

Este pensamento encontra-se ainda em *Criacionismo*, conquanto mais elaborado. Aí recusa o autor o pensamento kantiano dum Deus, supremo Arquitecto⁴⁵ mas, ao mesmo tempo não recusa o dinamismo das mónadas convergindo em liberdade e amor. Para Leonardo, a vida religiosa é mais que o pensamento formal, consiste no «sentimento, referindo à sociedade universal todas as suas obras».

Ora estas intuições fundamentais do sistema criacionista, como afirma Ângelo Alves, permanecem e acrescentaríamos condicionam, a própria maneira como Leonardo Coimbra⁴⁶ vai superar as deficiências do Criacionismo e descobrir uma ponte para a fé católica.

Esta passagem é lenta no tempo e na evolução do pensamento o que nos permite afastar as teses de «dissolução mística»⁴⁷ ou transmutação de sentido regressivo⁴⁸, apresentadas por alguns críticos da obra e da evolução do nosso autor.

A etapa representada pela reflexão sobre Guerra Junqueiro e Antero de Quental neste processo foi importante.

⁴² In Nova Silva. 1907, 1, p. 1-2.

⁴³ In A Vida. 1909, 3, p. 1.

⁴⁴ In A Vida. 1909, 3, p. 3.

⁴⁵ OLC-I, p. 379-380.

⁴⁶ ALVES, Ângelo - *A conversão de Leonardo Coimbra: História e interpretação*. Humanística e Teologia. 1984, 5, p. 196.

⁴⁷ CARVALHO, Amorim de - *A dissolução mística do sistema filosófico de Leonardo Coimbra*. Prometeu. 1947, 3-4, p. 169.

⁴⁸ MARINHO, José - *O Pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. Porto, 1945, p. 67.

Mas foi a reflexão sobre a obra de Bergson *Les Deux Sources*, quem elevou a evolução de Leonardo ao seu verdadeiro nível, dado que lhe mostrou que a recusa da religião estática, que ele sempre praticara era correcta e mostrou-lhe também que a mística, dava origem e uma religião compatível com as suas intuições dinâmicas das relações entre Deus e os seres.

Em *Les Deux Sources*, Bergson tinha efectivamente feito uma crítica brilhante quer à moral fechada ⁴⁹ distinguindo-a da moral aberta, quer a Spinoza ⁵⁰ criticando a ideia de natureza, onde afirma «e para voltar de novo à Natureza geradora de natureza («Nature naturante») afastamo-nos da Natureza naturada («Nature naturée»).

Passando da discussão sobre a moral aberta e fechada, à religião, Bergson afirma que é «sobretudo nos dogmas religiosos e na Metafísica que eles implicam, que nós pensamos quando a palavra religião é pronunciada» ⁵¹.

H. Bergson desenvolve longamente o problema das religiões estáticas ⁵² e das religiões dinâmicas ⁵³, tema que, por seu turno, também é desenvolvido por Leonardo, na obra citada ⁵⁴.

Para Leonardo, na esteira de Bergson, «a religião estática guarda a vida, conserva o social, mas não sai dos limites dum social fechado» ⁵⁵. Ao passo que a religião dinâmica

«é a experiência de Deus, directa e imediata ou em primeira mediação. A mística é a abertura das almas sobre o Infinito, é a vida experiência de Deus, traduzindo o Universo em dádiva e troca de amor das almas» ⁵⁶.

No centro da mística cristã, está Cristo. «E surge Cristo, o centro de irradiação de toda a religião dinâmica, o ardente coração da nova mística da perfeita união ou caridade» ⁵⁷.

⁴⁹ BERGSON, Henri - *Les Deux Sources*. Paris, 1955, p. 56-65.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁵¹ *Ibidem*, p. 101.

⁵² *Ibidem*, p. 105 e s.

⁵³ *Ibidem*, p. 221 e s.

⁵⁴ COIMBRA, Leonardo - *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 21 e s.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 31.

Bergson estudou em sua obra o misticismo cristão com uma referência concreta a santos ⁵⁸ sobre os quais Leonardo também escreveu, tais como S. Francisco e S. Paulo. Curiosamente os textos de Leonardo sobre Jesus e S. Francisco são anteriores ao texto de Bergson, ao passo que o texto sobre S. Paulo lhe é, de pouco, posterior.

5. Mística e Amor

Em Leonardo Coimbra, encontramos, antes de em Bergson, cronologicamente, um tema que é central também em Bergson e portanto comum aos dois: o tema do amor e do amor sobrenatural como centro e ponto mais alto da contemplação e do sobrenatural.

Segundo Bergson «o amor que consome o místico não é mais simplesmente o amor dum homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade dum amor divino» ⁵⁹. Não se trata por isso, segundo o mesmo Bergson da fraternidade que os filósofos recomendaram em nome da razão, argumentando que todos os homens participam, originalmente, duma mesma essência razoável.

Trata-se de algo que não é só sensível, nem só racional. Trata-se de algo mais: «coincidindo com o amor de Deus pela sua obra, amor que tudo criou, ele forneceria a quem souber interrogar o segredo da criação» ⁶⁰.

Estas palavras foram bem sentidas por Leonardo que no seu comentário à filosofia de Henri Bergson e nomeadamente a esta obra que vimos citando escreve:

«a contemplação adquirida é uma superação da vida, um abrir das prisões da alma para o infinito da Caridade e toda a experiência mística encontra em nós uma ampla ressonância de acordo. Esta experiência revela o Universo como condicionalismo da posição de almas procurando-se e unindo-se no puro amor de Deus. Este misticismo é pois uma experiência de Deus» ⁶¹.

⁵⁸ BERGSON - *Les Deux Sources*, p. 241.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 248.

⁶¹ COIMBRA - *A Filosofia*, p. 33-34.

De certo modo Leonardo compreende que segundo Bergson, quem souber interrogar, percebe o sentido último da Criação. Na segunda parte da Filosofia de Henri Bergson, Leonardo escreverá que

«em Bergson o ciclo na evolução cósmica aparece sem encerramento numa libertação final pois que ele admite (se até deste modo resolve as antinomias cosmológicas de Kant) que o Universo físico não é finito, nem infinito. (...) Vemos porém, pelo último livro do filósofo que as almas se libertam do amor e para o amor e que a fisionomia última do Universo é a de uma máquina de fabricar deuses»⁶².

Leonardo vê por aqui o aproximar do Bergsonismo duma metafísica de inspiração cristã⁶³.

Todavia aqui Leonardo também se despede de Bergson, como se despedira de outros. E colocando a pergunta se é possível esta aproximação entre a metafísica cristã e Bergsonismo, vem a responder que Bergson

«levou o activismo a extremos insustentáveis onde a beleza das imagens perde o papel pedagógico de libertar o espírito pelo insólito da sua frescura, para o dispersar em sensibilidade, quando seria preciso concentrá-lo em pensamento»⁶⁴.

Por mais profunda que seja a visão bergsonista,

«não nos parece necessário, escreve Leonardo, para salvar a irreduzível verdade do activismo do experiencialismo do ser, pôr, dum certo modo a evolução em Deus, pois que ele criaria incessantemente no tempo, as consciências que hão-de fazer a odisséia do seu naufrágio lastimoso até à reconquista da Ítaca para que em permanente saudade se polarizam»⁶⁵.

Para Leonardo os seres são actividades preenchendo o tempo e não exclusivos ajustes aos limites dos intervalos, mas o mundo não é no tempo, é o tempo que é no mundo.

⁶² COIMBRA - *A Filosofia de Henri Bergson*. Vol. 2, p. 99. [Manuscrito disponível na Biblioteca do Paraíso do Centro Regional do Porto da Univ. Católica Portuguesa].

⁶³ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 105.

Em Deus, termina Leonardo, nem inclusões cumulativas, mas a inclusão universal⁶⁶.

Ou seja, Leonardo já denota aqui uma aproximação definitiva da metafísica tradicional católica, em virtude da qual critica e de certa maneira supera o Bergsonismo, mas também supera o seu próprio Criacionismo.

A nosso ver, efectivamente, Leonardo Coimbra já tinha aderido à metafísica católica tradicional nesta altura, ou seja em 1932, mas encontramos confirmação desta asserção no texto capital de crítica ao *S. Paulo de Teixeira de Pascoaes* que data de 1934 também⁶⁷.

Um bom conhecedor e amigo de Leonardo Coimbra, o Pe. António de Magalhães da Companhia de Jesus, afirma que quando escreveu sobre Guerra Junqueiro, em meados de 1923, o seu catolicismo era já bastante profundo, todavia nos princípios de 1923 não tinha encontrado ainda a conciliação entre criacionismo e Catolicismo⁶⁸.

E afirma o mesmo autor que esta reconciliação se deveu à leitura, no fim do ano lectivo de 1923, do livro *St. Thomas d'Aquin* de Sertillanges e dos *Cahiers* de Maréchal que já conhecia⁶⁹.

Conclusão

As etapas da formulação da questão de Deus em Leonardo, vão desde o Criacionismo, em que uma filosofia que bem foi chamada de idealismo criacionista coloca a questão de Deus como de certa forma garante duma monadologia, até ao aprofundamento do problema da experiência religiosa, em diversas etapas que culminam, efectivamente, na descoberta dum Deus de puro amor, que sendo também um ser em si, ou uma substância própria,

⁶⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁶⁷ COIMBRA, Leonardo - *S. Paulo de Teixeira de Pascoaes* (OLC-II), p. 955-957.

⁶⁸ MAGALHÃES, António de - *Do Criacionismo à Fé*. In LEONARDO Coimbra, *testemunho dos seus contemporâneos*. Porto, 1954, p. 214.

⁶⁹ O texto de Sertillanges, sobre S. Tomás, aparece na sua Biblioteca, muito sublinhado, anotado. Nesta Biblioteca aparecem também várias outras obras de Sertillanges, entre as quais *Les Sources de la Croyance en Dieu* (Paris, 1928). De Maréchal aparecem na sua Biblioteca os *Cahiers*, I, II, III e IV.

não pode confundir-se nem com um substancialismo estático nem com um mero activismo dinâmico.

Leonardo coloca a questão de Deus a partir dos pressupostos da Modernidade, mas efectivamente estes pressupostos acabam por ser sucessivamente criticados, de maneira sistemática, no seu monismo idealista, fundamentalmente.

Indiscutivelmente que quando Leonardo escreve a sua apreciação da Filosofia de Henri Bergson, já está na posse da metafísica cristã.

Estamos de acordo com António Magalhães quando escreve que a viragem fundamental do pensador se deu por volta de 1923 e onde aparece já esta viragem nos seus termos epistemológicos é em *O Problema do Conhecimento* publicado em 1924⁷⁰.

Nessa conferência escreve Leonardo, a dado passo:

«Entre o verdadeiro Ser e o Ser realizado há analogia, mas não univocidade, quer dizer que a relação é mais como a do limite para a fluência que a da soma para as parcelas. Uma transcendência fora do panteísmo, digamos um afloramento cristão em pleno paganismo(...) quer dizer que o ser dos seres reais é um ser deficitário, pois no único plano da sua realidade, eles não encontram a sua razão suficiente, nem plenamente se realizam»⁷¹.

A crítica à filosofia de Henri Bergson faz-se, segundo vimos, a partir desta concepção do Ser, mas também, com ela, supera Leonardo o seu próprio criacionismo, sem todavia o abandonar no sentido duma recusa. Trata-se duma conciliação mais propriamente entre as suas intuições criacionistas e a metafísica católica.

ARNALDO DE PINHO

⁷⁰ D2 (Lisboa: Verbo, 1987) p. 242-264.

⁷¹ *Ibidem*, p. 250.

A Assunção da Virgem Maria no debate teológico

A Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus* e a doutrina conexa

O nosso tempo pediu a declaração do dogma da Assunção a partir, principalmente, da declaração de Pio IX, em 1854, do dogma da Imaculada Conceição, porque estes dois princípios estão estreitamente ligados: concebida sem pecado, a SS. Virgem não foi sujeita à lei de permanecer na corrupção do sepulcro nem de esperar a redenção do seu corpo só no fim do mundo¹.

Movimentos assuncionistas em favor da definição

Antes do plebiscito mundial de 1914 podemos assinalar 5 momentos: um primeiro, de 1863, é uma petição de Isabel II de Espanha em favor da definição do dogma da Assunção (no mesmo ano apareceu um artigo em *La Civiltà Cattolica* que suscitou esperanças, mas também ataques na França e na Alemanha); um segundo, em 1870, quando, no Concílio Vaticano I, se trabalhou para a definição do dogma (foram apresentados diversos postulados por 187 Padres, mas o Concílio foi interrompido); um terceiro, em 1879-1880, quando o bispo beneditino Vaccari empre-

¹ Cf. LA «MUNIFICENTISSIMUS Deus» e i problemi teologici connessi. *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*. Milano, 1957, p. 478-479.