

Criacionismo e conhecimento em Leonardo Coimbra

José Acácio Castro*

Eu chamo criacionismo à criação de conceitos científicos e símbolos artísticos que, sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito.

(Leonardo Coimbra, *O Criacionismo*, 1912)

Leonardo Coimbra terá provavelmente escrito a mais abrangente e multifacetada obra filosófica do século XX em Portugal. Mas, se nela procurarmos definir um núcleo irradiador ou estruturante, somos tentados a seguir a opinião de Arnaldo de Pinho, um dos seus estudiosos, quando afirma: «é a relação entre a Ciência e a Metafísica que constitui o cerne do problema de toda a obra de Leonardo»¹. De facto, desde a publicação de *O Criacionismo* em 1912, até que surgissem a lume *A Filosofia de Henri Bergson* e *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, em 1934 e 1935, as suas duas últimas obras, a questão do conhecimento é incontornável para elucidar as dimensões ontológica, ética, estética e religiosa, que constituem as outras facetas essenciais do pensamento do autor portuense.

¹ Pinho, Arnaldo de, *Leonardo Coimbra – Biografia e Teologia*, Lello Editores, Porto, 1999, p. 11.

Em relação à problemática do conhecimento, coloca-se a questão de qual o método utilizado por Leonardo. Ele esclarece logo no início de *O Criacionismo*: «temos o verificável e o verificado na quotidiana experiência o que requer uma construção dialéctica abrangendo todo o coordenável espiritual e essa fonte mesma do coordenável é, em si, actividade, amor e criação»².

O facto de a origem e o fim últimos de todo o conhecimento serem, como ele afirma, *amor e criação*, é algo de axial, mas que não abordaremos neste momento. Retemos, sim, que Leonardo utiliza intencionalmente o método dialéctico, qual estrutura interna dinâmica do seu sistema de compreensão do real. Uma dialéctica que, também na sua expressão, consiste num caminho ascendente, constituído nas suas etapas por sucessivas superações.

A semelhança com Hegel é evidente, mas não é total. Não se trata de uma dialéctica assente num modelo antitético, do tipo, *tese-antítese-síntese*, num percurso que é mais dirigido para a frente que para cima, mais retilíneo e imanente que ascensional. A dialéctica leonardina assenta num modelo hipotético-constutivo, onde as estruturas e os conteúdos do conhecimento vão encaixando sucessivamente em níveis mais amplos e elevados. Ângelo Alves definiu exemplarmente este processo quando afirma: «Percorrendo o ciclo da actividade científica, em seus mais notáveis problemas e momentos, encontramos sempre o método hipotético-constutivo, sobrelevando as velhas normas que faziam da ciência uma descoberta de coisas essenciais invisíveis, a partir das coisas visíveis»³.

² Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Ed. INCM, Lisboa, 2004, p. 17.

³ Alves, Ângelo, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo criacionista*. Ed. Livraria Tavares Martins, Porto, 1968. O mesmo autor noutra obra define exemplarmente a dialéctica leonardina do seguinte modo: «A dialéctica criacionista não é a dialéctica negativa, ou da contração figurada pelo círculo dos círculos, como em Hegel; não é a dialéctica da contrariedade ou da complementaridade, em tríades sucessivas, descendo do abstracto ao concreto como em Hamelin; não é uma progressão em linha recta, quer no plano horizontal, como em Aristóteles e na mecânica de Galileu, quer no plano ascensional, como em Bergson e Teilhard de Chardin; não é um círculo fechado, o eterno retorno do mesmo, como em Platão e Nietzsche; não é uma espiral concêntrica em círculos sobrepostos, subindo por saltos graduais, como no materialismo dialéctico de Marx e Engels; mas é uma espiral, subindo em círculos indefinidamente alargados, em alongação assintótica, a diluir-se sobre si mesma, tomando-se esfera e centro, como em Parménides; isto é uma dialéctica ascensional, espiralada, plenificante, assintoticamente», *Leonardo Coimbra, Filósofo, Orador e Político*, Ed. Estratégias Criativas, Porto, 2007, p. 75.

António Braz Teixeira na obra *Ética, Filosofia e Religião – Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Ed. Pendor, Évora, 1997, escreve também a este respeito: «Assim, no domínio gnoseológico, Leonardo Coimbra perflha um idealismo dialéctico ou uma posição ideo-realista, de acordo com a qual a realidade é criação do pensamento, que, pela racionalização das intui-

Ao longo de toda a sua obra Leonardo Coimbra chamou a atenção para o vício do *cousismo* no pensamento. E *cousismo* significa essencialmente qualquer processo de imobilismo e de absolutização, provocando uma espécie de paralisia do pensamento, que assim se detém num determinado objeto ou elemento, reificando-o, pois se revela incapaz de o ultrapassar em altura ou abrangência.

O método dialético no seu dinamismo e na sua vocação para o sintético e o universal é, pois, o melhor antídoto para o *vício cousista*⁴. Deste modo, ao definir um modo privilegiado de conduzir o pensamento, define-se também um certo perfil de pensamento, que é a consubstanciação desse método dialético. A ele chamou Leonardo pensamento criacionista, aliás, título de uma das suas obras, publicada em 1915.

Mas já em 1912, ao publicar *O Criacionismo*, ele esboçava o que entendia por pensamento criacionista: «Não é o pensamento de puras ideias, nascidas de uma absoluta espontaneidade, é o pensamento de actividades em recíproca dependência e tentamos mostrá-lo, em busca de harmonia e fraternização. [...] Não será um intelectualismo fossilizado nem um pragmatismo empírico, mas o que eu chamo de criacionismo – criação de conceitos científicos e símbolos artísticos, que sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito»⁵.

Entre as múltiplas determinações que qualificam o pensamento criacionista não podemos deixar de destacar duas: não é apenas um pensamento interpretativo do real, seguindo o ancestral modelo da *adequatio intellectum ad rem*, nem um pensamento que lê e verifica o real segundo o modelo experimental inaugurado pela modernidade, mas um pensamento que *cria o real*, e ao criar fá-lo de modo interativo com a própria realidade; não é um pensamento que se fixe numa postura epistemológica unívoca, empirismo, idealismo *strictu sensu*, neo-idealismo transcendental, pragmatismo, intelectualismo bergsoniano, ou materialismo mecanicista, mas é um pensamento vocacionalmente de síntese procurando unir matéria e forma, ideia e movimento, noção e realidade, forma ideal e experiência.

ções, vai formando noções que se constituem em sistema, através de um processo dinâmico que parte do homem e do mundo e ascende até Deus» (p. 180).

⁴ Num magnífico texto sobre a problemática do conhecimento, *A Experiência e Simbolismo do Pensamento*, Leonardo escreve: «É por isso que mesmo em ciência pode aparecer o vício cousista de dar aos conceitos realidade estática, em si e por si, e enredar o pensamento nos fios da sua anterior actividade, estagná-lo entre os calhaus das suas criações petrificadas», in Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. III, INCM, Lisboa, 2006, p. 257.

⁵ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, pp. 16, 230.

No entanto, Leonardo sempre integrou o pensamento criacionista no âmbito de um sistema idealista, procurando enfatizar a autonomia ontológica e gnosiológica do pensamento. E este facto traduz-se também em dois aspetos essenciais: o pensamento retira de si mesmo as suas configurações e o seu dinamismo, o que ele traduz ao afirmar que “o pensamento é a sua própria garantia”⁶; o pensamento criacionista pressupõe uma filosofia da liberdade, garante da autonomia do próprio ato criativo do pensamento.

Aliás a identificação que frequentemente surge no próprio Leonardo entre criacionismo e pensamento criacionista é de extrema importância e foi argutamente interpretada por Arnaldo de Pinho quando este afirma, «o Criacionismo em Leonardo não se refere a uma teologia da Criação, de tipo clássico, mas antes se situa no dinamismo do pensamento»⁷.

O pensamento criacionista implica, pois, um pensamento autónomo, dinâmico, sintetizador, mas também um pensamento caracterizado por um direcionismo claramente ascendente, que, nessa verticalidade *assintótica*, vai, de síntese em síntese, englobando e compreendendo níveis cada vez mais amplos e elevados de realidade. Estamos assim diante de uma dialética ascensional onde a imanência exige ou solicita a transcendência, a realidade e a experiência exige a sua conceptualização, a vida exige a consciência, a consciência individual exige a consciência social e universal.

É aliás fundamentado nessa configuração dialética e ascensional do pensamento que Leonardo categoriza o pensamento em níveis de progressivo alcance, começando pelo conhecimento empírico, depois pelo conhecimento científico e estético, pelo conhecimento filosófico, finalmente pelo conhecimento ético e religioso.

A exigência de rigor inerente ao conhecimento científico, rigor no que concerne à sua coerência conceptual e à sua referência aferidora diante do real, não o circunscreve fechando-o num círculo racionalista, mas antes o abre a outras formas de compreensão abertas à transcendência e ao mistério como é o caso da Religião. Se assim não fosse, o pensamento cairia num *cousismo cientifitista*, detendo-se e imobilizando-se numa parcela de si mesmo.

Na feliz expressão de Ângelo Alves, «Conhecer é caminhar no sentido da unificação cósmica»⁸.

Essa vocação holística, totalizante mas não totalitária, manter-se-ia ao longo da obra do autor português, embora encontremos uma evolução que frequentemente se caracteriza por uma mais precisa definição conceptual e gnosiológica.

⁶ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, p. 15.

⁷ Pinho, Arnaldo de, *Leonardo Coimbra – Biografia e teologia*, p. 12.

⁸ Alves, Ângelo, *Leonardo Coimbra – Filósofo, orador e político*, p. 52.

Desde o início de *O Criacionismo*, Leonardo insiste no carácter ideal e nocional do conhecimento, quer quanto à sua autonomia face ao real empírico e experiencial, quer pelo facto de retirar de si mesmo o princípio da sua criatividade. No entanto, ao longo da obra o autor portuense evolui na determinação que atribui aos conceitos, ou às noções, como referirá mais tarde.

Pedra angular do pensamento criacionista, a *noção* afirma-se opondo-se às *cousas*. A noção é uma síntese da intuição (desde os níveis mais elementares da sensação) e da atividade da razão. As coisas são virtualidades estáticas, e que podem existir quer na realidade, quer no pensamento, pois o que as caracteriza é a sua incapacidade de se integrarem na dialética dinâmica que constitui a realidade ou o pensamento. Aliás, Leonardo chega mesmo a referir os *conceitos-cousa*⁹. As *cousas* definem-se como autênticos bloqueios que impedem a fluidez da vida e do pensamento. Nesse sentido são mais um modo de ser do que entidades individuais. Nas coisas repousa o imobilismo da matéria ainda não penetrada pelo espírito.

Pelo contrário, as noções exprimem pelo seu modo de ser a criatividade, o dinamismo e o poder de síntese do espírito. Elas são «condensações de juízos, intuição racionalizada, organizadas em sistema, resultante da actividade que elabora oposições, ou seja, da razão»¹⁰. As noções são o(s) núcleo(s) da arquitetura do pensamento e da realidade que o próprio criacionismo define. Numa passagem lapidar de *A Razão Experimental* Leonardo Coimbra apresenta o modo como segundo ele se processa o conhecimento: «O pensamento é uma permanente filtração da experiência perceptual, em conhecimento do que existe, através da actividade organizadora do juízo. É neste sentido que poderemos dizer que tudo o que existe é pensamento; é neste sentido que se deve entender o idealismo que desde a nossa primeira obra, classificamos de criacionista: o real posto pela actividade do juízo, que em alongação assintótica e metafísica, nos daria um real criado pelo pensamento divino»¹¹.

Leonardo utiliza, por vezes, a designação bastante sugestiva de *conceito-síntese* para definir as noções: «Quando certos âmbitos do nosso conhecimento são relacionados entre si, é uma transcendência em relação a cada um, uma hipótese, um conceito-síntese que os vem unir. [...] Qualquer conceito-síntese não é mais que, sobre o conhecido, uma apreensão que melhor una, uma hipótese que disponha melhor as relações. Pela sua origem é imanente, quer dizer, é qualquer dos conceitos mais compreensivos que começa

⁹ Coimbra, Leonardo, *A Experiência e o Simbolismo do Pensamento*, *ibidem*, p. 257.

¹⁰ Alves, Ângelo, *ibidem*, p. 64.

¹¹ Coimbra, Leonardo, *A Razão Experimental*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 22.

a síntese, mas depois modifica-se pelas novas relações que abrange, e nisso está, outra vez, o aspecto criacionista do pensamento»¹².

As noções inserem-se numa tópica simultaneamente horizontal e vertical. Horizontal, porque une aquilo que, sendo do mesmo nível de realidade, se apresenta dividido; vertical, porque, estabelecida uma síntese unitiva, o pensamento passa a um nível superior de compreensão, *sobe* na escala da dialética ascensional que o define, abrindo-se a horizontes de maior universalidade e transcendência.

Efetivamente, a totalidade possível do conhecimento define uma pirâmide na base da qual estão as noções inferiores que pertencem ao mundo inerte e são corroboradas pela experiência. No cume, residem as noções superiores, como a noção de fim ou de liberdade, e que se caracterizam precisamente pela sua ausência de determinismo, pela sua liberdade criadora. No vértice encontra-se Deus, o Amor Infinito, fonte de toda a liberdade nocional e de toda a energia física e mesmo da força de gravitação universal.

Nele, real e nocional fundem-se absolutamente, Ato Puro, como Leonardo viria na fase final do seu pensamento a considerar.

É neste sentido que poderemos compreender a afirmação aparentemente contraditória de que o criacionismo «contém o máximo de realismo, porque reconheceu o valor do idealismo»¹³. Simultaneamente a Transcendência não surge oponível à realidade, mas como exigência de mais realidade: «A transcendência não é mais do que o crescimento da obra de organização da ciência [...]». O transcendente filosófico reduzido a hipóteses terá de respeitar a única regra de toda a hipótese: ser a mais harmónica, a mais elegante, a mais unificadora»¹⁴.

É significativo que o filósofo português coloque no fim e cume do processo do conhecimento não a noção de Verdade, mas a noção de Harmonia. Nesse gesto entrevemos uma interpretação genérica do conhecimento não tanto legitimado pela coerência sistémica, mas antes pela sua capacidade de unificação que abrange mesmo as dimensões estética e ética da existência.

No entanto, este claro *direccionismo metafísico* que o conhecimento adquire em Leonardo Coimbra não o impede de estabelecer uma referenciação constante com a realidade fenoménica ou com a *experiência* utilizando a terminologia leonardina. Esse facto, que é aliás um dos mais genuínos no pensamento do autor português, faz com que o seu idealismo tenha sempre uma base e uma fundamentação empírica, a ponto de ele próprio designar o seu sistema como *ideorrealismo*.

¹² Coimbra, Leonardo, *A Experiência e o Simbolismo do Pensamento*, p. 297.

¹³ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, p. 297.

¹⁴ Coimbra, Leonardo, *A Experiência e o Simbolismo do Pensamento*, p. 296.

Essa profunda articulação e reciprocidade entre razão e realidade ou experiência surge mais intuitivamente formulada em *O Criacionismo*: «[O pensamento criacionista] não é o pensamento de puras ideias, nascidas de uma absoluta espontaneidade, é o pensamento de actividades de uma recíproca dependência e, tentamos mostrá-lo, em busca de harmonia e fraternização [...]. Temos pois de mostrar que a ciência é real e racional. Tem conteúdo real e é de ordem ideal. É, nos seus legítimos domínios, absoluta e concreta; e é de noções e não de cousas»¹⁵.

O simples facto de afirmar que a ciência, ou o conhecimento, é de noções e não de cousas envolve necessariamente, como vimos, a convicção de que o percurso e ação do pensamento são dialécticos não só no seu dinamismo, mas também na recusa de qualquer unilateralismo. Leonardo recusa-se a optar entre conceitos e coisas, nómenos e fenómenos. O conhecimento oscilará e progredirá sempre entre os dois elementos. Mais, criará constantemente os dois elementos ao superar-se dialeticamente.

Em *A Razão Experimental* esta postura epistemológica surge mais amadurecida: «Chamemos espírito à actividade funcional do conhecimento, chamemos matéria a todo o conhecido considerado independentemente da actividade que conhece, chamemos experiência à interacção do espírito e da matéria no acto do conhecer»¹⁶.

Como bem mostrou Manuel Cândido Pimentel¹⁷, um pensamento assim constrói-se não só dialeticamente, mas também experimentalmente, ou seja, no contacto constante como o *real já conhecido*, que é ponto de partida, mas também local de interpelação ao pensamento para se autossuperar. Ao pensamento exige-se sempre que «crie novas formas e funções em face da experiência», criando e excedendo-se, até à figura final e definitiva do excesso que, em Leonardo, será Deus.

É também significativo que esta dinâmica noética ascensional seja não só progressiva, mas também regressiva. Ou seja, o conhecimento evolui de modo hipotético-construtivo, como é próprio da razão, mas também recordando criativamente através da *memória inventiva*¹⁸. Digamos que o conhecimento é enquadrado não por dois, mas por quatro parâmetros tópicos. Numa linha vertical o pensamento constrói e exerce-se sempre na dialéctica experimental entre forma nocional e matéria ou realidade; numa linha horizontal o pensamento

¹⁵ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, pp. 15-17.

¹⁶ Coimbra, Leonardo, *A Razão Experimental*, p. 209.

¹⁷ Pimentel, Manuel Cândido, *A Filosofia Criacionista de Leonardo Coimbra*, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, tomo I, Direção de Pedro Calafate, Ed. Caminho, Lisboa 2000, pp. 83 ss.

¹⁸ Sobre o tema, ver Manuel Cândido Pimentel, *ibidem*, pp. 64 ss.

é criação projetiva de novas formas e funções, mas também memória consciente das matrizes históricas, cósmicas e ontológicas de onde parte e onde está enraizado. Ao pensamento exige-se que progrida sempre, mas ao mesmo tempo exige-se que o sujeito tenha consciência de que não parte do nada, mas de um repositório riquíssimo de experiências e noções já percorridas.

É essa quadridimensionalidade que melhor exprime a vocação do pensamento para o infinito, para o sempre inacabado excesso. E, deste modo, o conhecimento nunca se limita a um estrito exercício de racionalidade, antes abre e prepara o homem para a intuição compreensiva do Infinito Amor: «eis o máximo de realidade que podemos atingir: as mónadas mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do amor»¹⁹.

É significativo verificar o movimento em direção à Transcendência sempre patente na obra de Leonardo, muito visível na sua última fase, com *A Rússia de Ontem e o Homem de Sempre*, e acompanhado por um movimento horizontal, diríamos tangente à realidade, mas exigindo sempre mais e mais alargada realidade. É como se a Transcendência fosse uma reivindicação da própria realidade à medida que esta, através do conhecimento, pela mediação humana, vai adquirindo consciência dos seus horizontes multidirecionais e infinitos.

E aqui surge clara a íntima relação entre *ser* e *conhecer* entre *ontologia* e *gnosologia* na obra de Leonardo. Ao conhecer, o homem é criador não só de uma realidade abstrata ou conceptual, mas *da realidade*, ou se quisermos, *do ser da realidade*, elevada a uma dignidade ontológica que não tinha antes de ser conhecida. Por outro lado, o conhecimento não é uma função instrumental, uma faculdade que se adiciona ou retira, à *corrente (ou torrente) de ser* que constitui a realidade. O conhecimento surge por exigência do próprio *ser* que para *ser* terá de deixar *ser coisa* e tornar-se *consciência*. Ora esta transmutação, que é uma autêntica *patentação do ser*, não é um processo imediato mas dialético, não é um processo limitado a uma horizontalidade imanente, mas construído gradativamente em diferenciados níveis de conhecimento e de ser.

Ora, a função de mediação entre esses diversos níveis, particularmente entre o real fenoménico e as noções mais elevadas, entre a coisa inerte e o real preenchido de ser e de conhecimento, entre a memória inventiva e a racionalidade construtiva, caberá precisamente à consciência humana.

Se procurássemos encontrar um autor que mais direta e prolongadamente influenciasse Leonardo Coimbra, certamente teríamos de referir Bergson. O filósofo francês insiste em apresentar-se como uma presença vigilante ou um interlocutor constante. Não uma mera referência ou um vulto emudecido, mas

¹⁹ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, p. 367.

um pensamento que frequentemente resolve algumas aporias de Leonardo, ou que, pela via da crítica e da refutação, contribui para que o pensador português encontre a sua própria identidade noética.

Leonardo Coimbra mostra conhecer Bergson desde o *Criacionismo*, até à obra intitulada precisamente *A Filosofia de Henri Bergson* (1932), onde Leonardo se revela um profundo conhecedor da globalidade da obra do filósofo francês. O *Pensamento Criacionista* (1915), *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916) e *A Razão Experimental* (1923), obras cronologicamente intermédias, referem também abundantemente o pensamento e a obra de Bergson.

Este facto dá-nos ideia de que existiu quase uma influência genealógica, dos alvares do pensamento de Leonardo até à fase final. E isto será tanto mais plausível quanto se verifica uma aproximação relativamente espontânea de Leonardo a Bergson nas primeiras obras, e um criticismo mais fundamentado na última. Como se Leonardo tivesse então consolidado a certeza de que se perfilavam duas formas de pensamento totalmente distintas, voando talvez à mesma altura, e com vários pontos de contacto.

Será pertinente recordar que a ligação entre Leonardo e Bergson, evidente ao longo de quase toda a obra do primeiro, mais evidente ainda com a publicação de *A Filosofia de Henri Bergson*, pode induzir em erro aqueles que mal conhecem o autor português, interpretando-o apressadamente como um bergsonianismo com variações, ou, pior ainda, um bergsonianismo “à portuguesa”²⁰.

Felizmente, este erro interpretativo, fruto mais do puro desconhecimento do que da inépcia hermenêutica, foi já ultrapassado pelos exaustivos trabalhos de Alexandre Morujão, Álvaro Ribeiro, Ângelo Alves, Arnaldo de Pinho, José Marinho e Manuel Ferreira Patrício.

Será pertinente analisarmos comparativamente os dois autores tomando como objeto três questões essenciais que a ambos preocupam, mas em que ambos também divergem: as questões do Tempo, da Vida e da Consciência.

Num horizonte restrito, a crítica de Leonardo a Bergson incide principalmente no modo como interpretar o tempo, do ponto de vista quer físico, quer ontológico, quer psicológico.

Não admira que este seja um tema de polémica e fratura, já que através dele se revela o modo como os dois autores interpretam a proposta científica e filosófica mais ousada do início do século, a teoria da relatividade de Einstein.

²⁰ Referimo-nos sobretudo às críticas apressadamente feitas por António Sérgio ao pensamento de Leonardo Coimbra. Sobre o tema, ver particularmente o prefácio de Manuel Ferreira Patrício à recente edição de *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, p. 20.

São conhecidos os amplos interesse e formação científicos de Leonardo Coimbra. Já em 1912 era ele divulgador da obra de Einstein, muito bem preparado, facto inédito mesmo no seio da frágil comunidade científica portuguesa da época. Em contrapartida, a leitura de *Matière et mémoire* (~1910) e posteriormente de *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (~1920) revelar-lhe-ia já uma conceção do tempo bem diversa. Essa divergência, entre Bergson e Einstein, que se alargaria à interpretação genérica do universo físico, proporcionaria aliás uma das mais vivas polémicas filosófico-científicas do nosso século.

Em 1922, ao publicar uma recensão intitulada *Duração e simultaneidade – A propósito da Teoria de Einstein*, Leonardo afasta-se de Bergson tomando claramente partido por Einstein, cuja conceção do tempo físico, parece-nos, se ajusta como uma peça de um *puzzle* ao criacionismo leonardino, então já bem amadurecido. Uma posição que manterá até ao ocaso da sua obra, particularmente até à escrita de *A Filosofia de Henri Bergson*, em 1932.

Mas vejamos a posição de Bergson, consubstanciada na noção de *durée*, que traduziríamos aproximativamente por *duração concreta*. O próprio Leonardo será um bom mestre. Este toma como exemplo a tentativa de definição do que realmente é *um minuto de tempo*:

«Se represento todas as [sessenta pancadas de um relógio chamadas segundos], excludo a ideia de sucessão e vejo sessenta pontos marcados numa linha, simbolizando cada um deles um segundo. Se quero representar as sessenta oscilações sucessivamente, mas sem alterar o seu modo de produção no espaço, tenho de pensar em cada uma, excluindo a recordação da precedente, de que o espaço não guarda lembrança, e ficarei sempre num repetido presente. Se acrescento a cada uma a recordação da precedente, ou justaponho as duas e me fixo no simples espaço, ou as perceberei uma penetrando a outra, como as notas de uma melodia, formando uma multiplicidade qualitativa. (Ora como consigo evocar as sessenta pancadas?) Não nos diz a consciência que pela fusão qualitativa, pela interpenetração melódica, todas eram representadas no último som ouvido? É, com efeito, um tema musical que fazemos emergir da penumbra da consciência, mais do que uma contagem que não fizemos e que, já agora não podemos fazer, visto que os sons se apagaram no silêncio da morte. É certo que é imensa a dificuldade de representarmos a duração em sua pureza original»²¹.

²¹ *A Filosofia de Henri Bergson, ibidem*, pp. 79-80.

E acrescentaríamos nós, que, segundo Bergson, é esse *continuum de consciência*, essa *fusão qualitativa*, totalmente independente de qualquer representação espacial que constitui o modo de existência real do tempo.

Mas, e se da melodia passássemos à orquestração²²?

Escreve Leonardo: «É que o aparecimento de tempos relativos na ciência se pode considerar como um apoio flagrante das exigências da realidade, impondo à própria ciência novas formas do tempo para as durações que mal vinha contactando, apoio flagrante, dizíamos, ao melhor e mais original do pensamento bergsoniano»²³.

Ora, para Leonardo, a noção de *durée* é do melhor e do mais original do pensamento bergsoniano, precisamente porque nos liberta de uma conceção mecanicista do tempo e do espaço, matrizes de uma visão newtoniana do universo, onde este surge, curiosamente, semelhante a um formidável relógio.

Não é pois a conceção plástica e dinâmica do tempo, inscrita na *durée*, que Leonardo critica em Bergson, mas antes o facto de não ter daí retirado todas as consequências, mormente em relação à ciência contemporânea. «Bergson parece ter-se assustado com uma relatividade física, que lhe viesse macular o ser autêntico, que é a duração concreta da nossa consciência»²⁴.

Não entendeu que a noção de *tempo relativo* acabava por ser a superação mais completa de um *espaço/tempo* coisificado, como a ciência enunciava antes da teoria da relatividade.

Ora, se a teoria da relatividade dá ao sujeito do conhecimento um estatuto privilegiado, fazendo-o intervir, realmente, como variável efetiva na determinação dos fenómenos físicos, não pode por motivos óbvios fazer depender estes de determinações qualitativas da consciência subjetiva.

Assim, a *durée* bergsoniana, encerrando o tempo na consciência individual não só limita a compreensão deste, mas autolimita-se na abertura de perspetivas que ela mesma permite.

Bergson fez a Einstein «uma oposição que é um equívoco»²⁵, conclui Leonardo. Deste modo, o autor português afasta-se do psicologismo bergsoniano²⁶, optando por um objetivismo que enuncia quer a possibilidade de existência de tempos relativos, quer a possibilidade de uma axiomática autónoma do tempo em relação ao espaço, no que concerne à sua compreensão²⁷.

²² *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 67.

²³ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 192-193.

²⁴ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 193.

²⁵ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 193.

²⁶ A este respeito, Leonardo afirma explicitamente: «Bergson toma o tempo psicológico como um absoluto e os tempos físicos como nadas de tempo», *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 204.

²⁷ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 197 ss.

E a crítica a Bergson ultrapassa a circunstancialidade teórica. Leonardo coloca a questão de fundo: «A ciência é mais real e mais pluralista do que a faz Bergson»²⁸. Dito de outro modo: para Leonardo Coimbra, o pensamento de Bergson apresenta-se como um enorme estímulo na configuração das suas intuições, mas também como um espartilho limitativo de uma mais ampla compreensão do real.

Leonardo não nega a *durée*, mas encontra na definição de tempo da teoria da relatividade uma conceção capaz de a ampliar e superar em todas as direcções e implicações.

Curiosamente, Leonardo tem consciência de que esta posição bem mais otimista em relação à ciência contemporânea lhe faculta uma melhor leitura do real, mas não esgota a questão do relacionamento do sujeito com esse mesmo real. No caso vertente, a teoria da relatividade será a melhor enunciação do tempo *científico*, mas não resolve a questão da vivência do tempo pelo homem.

Numa das suas mais belas obras, *A Alegria, a Dor e a Graça*, ao interrogar-se sobre as mais profundas e genuínas vivências que estão ao alcance do homem, ou que o alcançam, Leonardo não deixa de se referir ao modo como o Tempo se transmuta num Trans-Tempo²⁹, utilizando a feliz expressão de Manuel Ferreira Patrício. Escreve Leonardo:

«A Graça é a vitória da unidade sobre a pluralidade, da quantidade sobre o número, da liberdade sobre a necessidade [...]. É no ponto e no instante que está o Espaço e está o Tempo. [...] A Graça, sendo o sorriso do Universo, que se possui e se ama, pode revelar-se no acidente e no indivíduo, no ponto e no instante. [...] A Graça é a sensação de liberdade, porque é, em cada forma, a presença do Infinito que a criou e a sustenta. [...] Ela é sempre um excesso sobre a utilidade do instante, sobre o limite da forma, e o excesso sobre todo o Tempo, todo o Espaço, todas as formas e todas as vidas. Em nenhum caso existiria a Graça se o Universo fosse um mecanismo, uma mera necessidade, uma absoluta actualização. A Graça é o sorriso da liberdade»³⁰.

Assim, para Leonardo, a Graça, na sua relação com o Tempo, apresenta-se como um aceno da Eternidade, sob a forma da liberdade amorosa, uma configuração crística, inexistente em Bergson.

²⁸ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 207.

²⁹ Manuel Ferreira Patrício, *Introdução ao Estudo da Ideia de Tempo em Leonardo Coimbra*, in *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1992, pp. 93 ss.

³⁰ *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956, pp. 182 ss.

Podemos afirmar que as dimensões física e psicológica do Tempo, no que ao homem diz respeito, só alcançam a plenitude num tempo ontológico, que Leonardo designa como tempo da Graça e da Liberdade³¹.

Ao tempo científico caberá, após termos compreendido a riqueza das suas múltiplas determinações, apontar o caminho para a Eternidade. Como um guia, ao longe, indica o caminho ao viajante.

A compreensão do mundo sensível e não sensível em Leonardo apresenta, face ao pensamento de Bergson, a mesma tensão feita de entrelaçadas convergências e divergências.

Mais uma vez também podemos nomear um autor que, qual terceiro interlocutor, nitidamente reflete a posição de Leonardo em relação a Bergson. Esse autor é Kant, presença em nada menor, quer na influência que exerceu quer na crítica que suscitou, ao longo da obra do filósofo português.

Creio mesmo que, se Bergson surge como o autor mais recorrense, mais constante e insistente de Leonardo, apesar de existirem divergências filosóficas de fundo, com Kant parece dar-se o contrário. O idealismo leonardino e o idealismo kantiano parecem ser frutos da mesma árvore, pesem as constantes e incisivas críticas ao formalismo do pensamento kantiano, ao imobilismo do sistema apriorístico, ao irrealismo abstratizante do sujeito transcendental, face a um pensamento que se pretende mais dialético, no genuíno sentido do termo, e claramente mais descentrado e multidirecional quer gnosiológica quer ontologicamente.

Aliás, a própria evolução do criacionismo leonardino, nos últimos anos, no sentido de um pensamento muito próximo de uma metafísica cristã, de mais acentuado realismo ontológico, fá-lo-ão afastar-se, quer da híbrida metafísica bergsoniana quer do idealismo kantiano.

De Kant, algo de substancial permanece: a convicção do primado do pensamento sobre a realidade aparente, e o princípio gnosiológico de que esse primado não se subtrai, antes se confirma, na confrontação e aferição com a realidade fenoménica.

É interessante, todavia, verificar como a intuição fundamental do criacionismo leonardino se mantém constante desde a publicação de *O Criacionismo* até à publicação de *A Filosofia de Henri Bergson*. Afirma ele nestas obras:

«A nossa metafísica não será a tara do pensamento (como diz Comte) mas o próprio pensamento avançando na síntese progressiva que é a sua vida e encerrando-se, não no sistema estático do conhecimento, mas nas próprias

³¹ Sobre o tema não podemos deixar de citar o estudo já referido de Manuel Ferreira Patrício, bem como o artigo de Carlos Fiolhais *Bergson, Einstein, Coimbra e o Problema do Tempo*, in *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, 1992, pp. 79 ss.

fecundas entranhas, para se apreender como infinito, eterno e criador»³². «[Quando referimos a criação,] não falamos de todo o universo, porque ele não é feito, faz-se sem cessar»³³.

A Filosofia da Natureza de Bergson, enunciada em *L'Évolution créatrice*, exerceu forte influência em Leonardo. Ele mesmo afirma que prefere o evolucionismo bergsoniano a certos idealismos da liberdade³⁴, numa clara referência aos neokantianos. Todavia, essa preferência acaba por ter um mais amplo alcance.

Em Bergson, Leonardo encontra uma resposta aos evolucionismos que dominavam o panorama da Filosofia da Natureza, sem cair num materialismo que à partida ele recusaria: «O biologismo de Bergson é mesmo um esforço para a consciência de si, um vago consciencialismo difuso, concentrando-se e intensificando-se nos episódios dramáticos da sua odisseia na travessia da matéria»³⁵.

Por outro lado, o dinamismo, a tensão criativa e a direcionalidade presentes no sistema de Bergson parecem-lhe ser a melhor inspiração para um idealismo que não se pretende nem dualista nem formal.

No entanto, para Leonardo, o que de mais fecundo existe no pensamento de Bergson prende-se com a compreensão da Vida ou, mais concisamente, dos sistemas vivos. E aí a noção de Élan Vital ocupa um lugar teórico insubstituível. É através da noção de Élan Vital, «esse esforço para arrancar da matéria arranjos imprevisíveis», como ele refere em *A Filosofia de Henri Bergson*, que a Vida se torna «um esforço inventivo, uma tentativa de conseguir da matéria o que ela por si só jamais faria: uma nobilitação, uma revalorização da energia [...]. A vida que podia ser una, um só ser, ou uma série linear, é uma arborização em que nenhum ser existe absolutamente, por si e para si, mas existe numa coordenação mais ou menos larga, como uma nota na orquestração da vida»³⁶.

Leonardo não se contenta com esse «panteísmo de ascensional evolução», esse «panteísmo gracioso»³⁷, que desenhando tão perfeitamente os movimentos da criação esquece o «cume da pirâmide»: «Deus não seria atingido fora das mais altas noções ou realidades. Deus é o vértice da pirâmide; o pensamento só o atingirá pela progressão dialética, quando, determinado o

³² *O Criacionismo*, pp. 15-16.

³³ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 143.

³⁴ *O Criacionismo*, p. 316. Sobre o tema, ver também Amaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra – Biografia e teologia*, p. 13.

³⁵ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 49.

³⁶ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 125-126.

³⁷ *O Pensamento Criacionista*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1914, p. 5.

vértice, em si e nos seus movimentos de acção criadora, o homem se acender nessa luz que o banha»³⁸.

Neste aspeto, a crítica a Bergson não pode, contudo, limitar-se à diferente enunciação e formulação de conteúdos de fé. Ela decorre de um modo radicalmente diferente de equacionar as relações entre pensamento e realidade, ou pensamento e vida.

No caso de Bergson o decalque e derivação que este procura estabelecer entre o pensamento (nas formas de intuição, inteligência e instinto) e os mecanismos vitais faz com que o primeiro não exceda o âmbito de um irreprimível impulso ascensional, que todavia só se tem a si mesmo, e à sua base, a vida, como fundamentos e linhas de rumo nessa ascensão.

No caso de Leonardo, a ânsia e o impulso de ascensão serão os mesmos, mas a sua configuração diversa. Utilizando as suas metáforas, não é uma linha, mas um volume, não é uma melodia mas uma harmonia, não existe uma direcção, mas um processo multidirecional. Em última análise, isso é possível porque, dialeticamente, pensamento e vida criam-se mutuamente. Melhor, vão-se criando, e vão-se determinando.

A rede que envolve Criador e criação é assim mais subtil e mais complexa, tecida num jogo de múltiplos movimentos, múltiplas direcções e múltiplas energias.

Esta biunivocidade entre Deus e o homem, envolvendo a restante criação, configura uma cosmologia e uma ontologia intencionalmente otimistas, dirigidas para a Redenção da totalidade do universo.

Será esse meridiano otimismo, a que não foi alheio o temperamento de Leonardo Coimbra, que o fará ainda criticar os resíduos plotinianos em Bergson e aproximar, mais tarde, de uma teologia da criação de clara inspiração tomista.

É ao nível da configuração do sujeito moral, gnosiológico ou ontológico que o pensamento dos dois autores parece mais se afastar.

Logo na leitura de *Matière et mémoire*, a *intuição* bergsoniana se apresentaria a Leonardo como uma alternativa viável e fundamentada ao excessivo formalismo e racionalismo que encontrava em Kant, nos neokantianos, em Hegel e mesmo na fenomenologia. No entanto, se o *criacionismo* se apresenta como um sistema de interpretação global do real, multidirecional e com uma clara aspiração a uma compreensão universal ao nível quer físico, quer metafísico, dificilmente se satisfaria com uma gnosiologia unidirecional, assente essencialmente numa faculdade cognoscente, que remete as restantes para uma apagada penumbra. Era esse *cousismo* de um pensamento limitado ao dinamismo

³⁸ O *Criacionismo*, p. 289.

de uma intuição excessivamente determinada no tempo e no espaço, pouco abrangente, que Leonardo criticaria cada vez com mais insistência:

«A intuição bergsonista é o contacto do pensamento com a hora meridiana do que se conhece [...]. [E tem como exigência primária] a coincidência do que se é com o que se conhece [...]. A intuição bergsonista é originariamente a assistência ao ritmo da sua própria vida, uma intuição de si mesmo, uma intuição de homem para homem, e para lá dos homens uma intuição de ressonâncias humanas, que devem existir em tudo [...]. Intuímos directamente a nossa própria alma profunda revertendo aos dados imediatos da consciência e assistindo à história do nosso progresso interior»³⁹.

Segundo Leonardo, Bergson limita a razão através de uma intuição que com ela não dialoga, limita a intuição a um tempo e a um espaço estreitos e excessivamente focalizados no *momento de consciência* aqui e agora, limita a própria concepção de homem privilegiando uma autocentrada intuição de si, e dos seus processos psicológicos, e esquecendo a osmose, que também pode ser intuitiva, com o universo exterior e com os outros. Daqui também uma clara diferença entre duas antropologias, uma excessivamente individualista, a de Bergson, outra insistindo na sociabilidade e mesmo na fraternidade cósmica, a de Leonardo. Este apresenta-nos uma crítica e um esboço de alternativa à concepção de intuição:

«Esta intuição é a intuição do trabalho científico de cerco [ao objeto do conhecimento], alargada por uma simpatia que dela faça uma ressonância consciencial dos objectos do conhecimento. [...] Em última análise, a intuição bergsonista, que desejaria ser uma consciência do deus de Hamelin, terá de contentar-se com uma reconcentração de todas as intuições da operatória científica num núcleo ideal donde parta para as ressentir. Ainda aqui a intuição filosófica será um alargamento e uma humanização da ciência, completando esta por uma última e indestrutível verdade – a de que, seja o que for o Universo, nós estamos nele»⁴⁰.

A diferença entre os dois autores no que concerne à noção de consciência decorre naturalmente da crítica de Leonardo à intuição bergsoniana. Em *A Filosofia de Henri Bergson* ele escreve: «Conceber mesmo a inteligência como uma parede da Vida, incapaz, por isso, de a penetrar inteiramente como

³⁹ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 211-212.

⁴⁰ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 213.

o fez Bergson, é supor a vida uma soma de parcelas [...]. Onde está, pois a originalidade da sua teoria do conhecimento? Num realismo consciente, amplo e profundo, aberto a todas as experiências efectivas, verificando-se numa consciência que só aceita o real contactando-o com a vida»⁴¹.

Aquilo que Leonardo admira em Bergson, esse «realismo consciente, amplo, profundo», onde todos os processos ontológicos e gnosiológicos se matriciam no «oceano da Vida», será também o objeto central da sua crítica. Diz ele algo ironicamente: «O biologismo de Bergson é carregado de consciência»⁴², logo, incapaz de compreender a noção de consciência independentemente dos processos e mecanismos vitais.

Em Leonardo a consciência revela-se, enquanto abóboda e corolário do pensamento dialético criacionista, como «experiência-síntese, unificação de todas as experiências parcelares»⁴³. E essa experiência-síntese não é um esquematismo formal prévio ao contacto com a realidade, como ele interpreta o apriorismo kantiano; não é uma consciência-de-si, dos seus mecanismos vitais, do seu tempo vivencial e psicológico, como ele interpreta Bergson; é uma experiência «sempre desbalizada», aberta a novos horizontes, num movimento de pensamento livre, mas sempre dirigido para um nível mais amplo de compreensão. E a consciência revela-se ela também autenticamente dialética nos seus processos, pois «os erros, as contradições, levam-na a uma consciência de si e da sua acção que retira o valor absoluto de objectividade às representações imediatas»⁴⁴.

Ou seja, se Leonardo critica o imediatismo subjetivista da noção de consciência em Bergson, procura não cair no erro simétrico, ou seja, uma consciência aprisionada num imediatismo objetivista, mesmo que esse objeto seja não apenas a vida, mas também o ser. Embora detentora de identidade própria, a consciência não está imobilizada ao lado do sujeito ou do objeto, sendo o centro móvel de um processo de conhecimento que é uma *interação de atividades*. Não será demais chamar a atenção para a grande atualidade e modernidade desta conceção, que tem vindo a ser corroborada pela neurobiologia, e aqui referimos a obra de António Damásio, dando continuidade científica a esta noção essencial da antropologia.

Por outro lado, em Leonardo Coimbra, a consciência individual abre-se naturalmente a uma consciência coletiva e cósmica. Se em Bergson, ela é um ponto de chegada, o zénite de um processo evolutivo, em Leonardo ela

⁴¹ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 214-215.

⁴² *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 49.

⁴³ *A Experiência-síntese*, p. 286.

⁴⁴ *A Experiência-síntese*, p. 286.

constitui um ponto intermédio, embora fundamental, de um processo ontogno-siológico mais universal:

«Somos, por assim dizer, os canais de uma memória ou consciência infinitamente mais rica do que a parte que, ao longo desses canais, flui e tem para nós um brilhante corpo de realidade»⁴⁵.

Desenha-se no indivíduo e na consciência individual uma vocação à constante superação de si mesmo pela abertura à alteridade, seja ela a realidade universal, ou o Outro como sujeito ontológico e ético:

«A consciência não é um sistema isolado, é antes um sistema de universais relações, de modo que o simples pensamento sem conhecimento, que implica o acordo social, é mais uma abstracção do que uma realidade, e cada pensamento para ser comunicável, sem o que não se pode viver, tem de subordinar-se às leis do acordo social. Claro está que, sendo a razão um sistema de relações dos pensares, ela será dinâmica, pois o acordo social evolui por virtude das relações com o meio cósmico, de complicação do meio social e do que haja de irreduzível e inventivo no pensamento singular dos indivíduos, da variedade social dos inovadores ou génios»⁴⁶.

Em última análise, a realização plena do indivíduo e da consciência individual reside nessa fraterna convergência das *mónadas* para Deus, utilizando os próprios termos de Leonardo. São múltiplas as passagens onde Leonardo, ao referir-se a Deus, o designa como a Consciência das Consciências ou a Memória Universal, sublinhando também aqui a íntima e constitutiva relação entre consciência e memória.

Mas talvez o essencial a reter daqui seja que Leonardo nunca interpreta a consciência como sistema gnosiológico, mais esquemático ou formal, mais vital ou adaptativo, mais dialético ou processual. «A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a realidade mais verdadeira e completa [...]. Eis portanto a última realidade a que chegamos – a sociedade de seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da Consciência»⁴⁷. Daí que efetivamente o conhecimento e a gnosiologia em Leonardo não possam ser interpretados como um sector autónomo da sua obra, pois em última análise conhecer implica ser e ser implica amar.

⁴⁵ *A Alegria, a Dor e a Graça*, pp. 182 ss.

⁴⁶ *O Pensamento Criacionista*, p. 19.

⁴⁷ *O Criacionismo*, p. 316.

A adoção tardia da concepção tomista da analogia do ser surge também como o corolário natural, ao nível ontológico, das perspetivas gnosiológicas, antropológicas e cosmológicas que o sistema criacionista inaugurara. E a obra de Bergson poderá ser também interpretada como o interlocutor imprescindível para que o pensamento de Leonardo, pela via do contraste e da alteridade, tenha evoluído dialeticamente no seu pensamento.

Na cosmovisão cristã e na teoria da analogia do ser, Leonardo encontra uma concepção ontológica, gradativa, dinâmica, ao mesmo tempo integrativa e interativa de todos os níveis e entes, ajustada a todas as características do criacionismo. Se este colocava a Pessoa como pedra angular de todo o processo e sistema, a progressiva aproximação de Leonardo ao cristianismo permitiu-lhe reencontrar o Rosto Inaugural dessa memória cósmica e universal, fonte de todo o conhecimento.