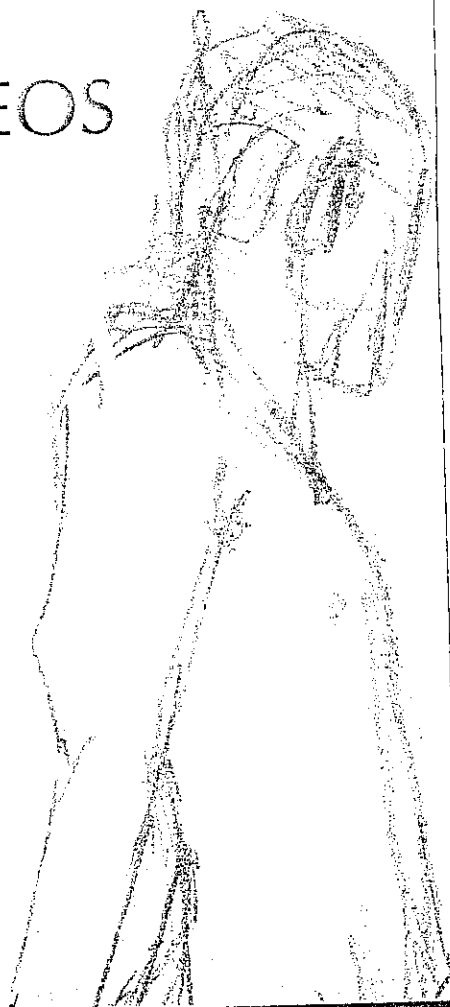


ACTAS DO
CONGRESSO
INTERNACIONAL
PENSADORES
PORTUENSES
CONTEMPORÂNEOS
1850-1950

Vol. II



temas portugueses

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DO PORTO
IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Título: Actas do Congresso Internacional
Pensadores Portuenses Contemporâneos
1850-1950

Edição: Universidade Católica Portuguesa
Centro Regional do Porto
Imprensa Nacional-Casa da Moeda

Concepção gráfica: Departamento Editorial da INCM

Revisão do texto: Paula Lobo

Tiragem: 1000 exemplares

Data de impressão: Setembro de 2002

ISBN: 972-27-1160-1

Depósito legal: 184 648/02

ACTAS DO
CONGRESSO INTERNACIONAL
PENSADORES PORTUENSES
CONTEMPORÂNEOS

1850-1950

Vol. II

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2002

Acabou de imprimir-se
em Setembro de dois mil e dois.

Edição n.º 1006952

www.incm.pt
E-mail: dc@incm.pt
E-mail Brasil: livraria.camoes@incm.com.br

LEONARDO COIMBRA, LEITOR E CRÍTICO
DE HENRI BERGSON

JOSÉ ACÁCIO AGUIAR DE CASTRO
Universidade Católica Portuguesa — Porto

A breve reflexão contida nestas páginas nasceu de uma constatação mais ou menos evidente: à medida que líamos Leonardo Coimbra, o pensamento de Bergson insistia em apresentar-se como se fora uma presença vigilante, um interlocutor constante. Não uma mera referência ou um vulto emudecido, mas um pensamento que frequentemente resolvia algumas aporias de Leonardo, ou que, pela via da crítica e da refutação, contribuía para que o pensador português encontrasse a sua própria identidade noética.

Leonardo Coimbra mostra conhecer Bergson desde o *Criacionismo* (1912), 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.

Todavia, não será essa linha evolutiva que norteará o nosso trabalho. Exigiria um mais alargado estudo sobre a evolução do pensamento de Leonardo e mesmo do próprio Bergson.

Assim, optámos por distinguir três planos onde o diálogo entre os dois filósofos é intenso e polémico, fazendo emergir analogias e diferenças que contribuam para desenhar a identidade de cada um, dando particular relevo a Leonardo Coimbra. Esses planos serão: o Tempo, a Criação e a Consciência.

Por outro lado, esta 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 bergsoniano com variações, ou, pior ainda, um bergsoniano «à portuguesa»¹.

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 Pinho, José Marinho e Manuel Ferreira Patrício. No entanto, o facto de o filósofo português continuar a ser um autor pouco conhecido, e ainda menos lido, pela actual cultura literária e filosófica, justifica que se retome o tema agora proposto.

Começemos pela questão do Tempo.

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

Não admira que este seja um tema de polémica e fractura 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.

São conhecidos o amplo 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

¹ Referimo-nos indirectamente às críticas 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, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 20.

da frágil comunidade científica portuguesa da época. Em contrapartida, a leitura de *Matière et mémoire* (1910) e posteriormente do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1920), revelar-lhe-ia já uma concepção 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 concepção 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), excluo 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 justaponto 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 ².

² *A Filosofia de Henri Bergson*, 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 se da melodia passássemos à orquestração? ³

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 ⁴.

Ora para Leonardo a noção de *durée* é do melhor e do mais original do pensamento bergsoniano, precisamente porque nos liberta de uma concepção 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 concepção 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 ⁵.

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 efectiva na determinação dos fenómenos físicos, não pode por motivos óbvios fazer depender estes de determinações qualitativas da consciência subjectiva.

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

³ *Ibidem*, p. 67.

⁴ *Ibidem*, pp. 192-193.

⁵ *Ibidem*, p. 193.

Bergson fez a Einstein «uma oposição que é um equívoco»⁶, conclui Leonardo.

Deste modo, o autor portuense afasta-se do psicologismo bergsoniano⁷, optando por um objectivismo que enuncia quer a possibilidade de existência de tempos relativos, quer a de uma axiomática autónoma do tempo em relação ao espaço, no que concerne à sua compreensão⁸.

E a crítica a Bergson ultrapassa a circunstancialidade teórica. Leonardo coloca a questão de fundo: «A ciência é mais real é mais pluralista do que a faz Bergson»⁹. 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 concepção capaz de a ampliar e superar em todas as direcções e implicações.

Curiosamente, Leonardo tem consciência que esta posição bem mais optimista 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-Tempo¹⁰, utilizando a feliz expressão de Manuel Ferreira Patrício:

A Graça é a vitória da unidade sobre a pluralidade,
da quantidade sobre o número, da liberdade sobre a neces-

⁶ *Ibidem*.

⁷ A este respeito, Leonardo afirma explicitamente: «Bergson toma o tempo psicológico como um absoluto e os tempos físicos como nada de tempo», *ibidem*, p. 204.

⁸ *Ibidem*, pp. 197 e segs.

⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹⁰ Manuel Ferreira Patrício, «Introdução ao estudo da ideia de tempo em Leonardo Coimbra», in *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1992, pp. 93 e segs.

cidade. [...] 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 ¹¹.

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.

Podemos afirmar ¹² 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 Liberdade.

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 reflecte a posição de Leonardo em relação a Bergson. Esse autor é Kant, presença ainda mais constante ao longo da obra do filósofo português.

Creio mesmo que se Bergson surge como a recorrência 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, pese as constantes e inci-

¹¹ *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956, pp. 182 e segs.

¹² 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 e segs.

sivas críticas ao formalismo do pensamento kantiano, ao imobilismo do sistema apriorístico, ao irrealismo abstractizante do sujeito transcendental, face a um pensamento que se pretende mais dialéctico, no genuíno sentido do termo, e claramente mais descentrado e multidireccional quer gnosiológica quer ontologicamente.

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, fa-lo-ão, aliás, afastar quer da híbrida metafísica bergsónica 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 nesta obra:

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 fecundas entranhas, para se apreender como infinito, eterno e criador [...] Não é o pensamento de puras ideias, nascido de uma absoluta espontaneidade, é o pensamento de actividades de uma recíproca dependência e em busca de harmonia e fraternização¹³.

[Quando referimos a criação] não falemos de todo o universo, porque ele não é feito, faz-se sem cessar¹⁴.

A Filosofia da natureza de Bergson, enunciada em *L'Évolution créatrice*, exerceu forte influência em Leonardo. Ele mesmo afirma que prefere o evolucionismo bergsónico a certos idealismos da liberdade¹⁵, numa clara referência aos neokan-

¹³ *O Criacionismo*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1912, pp. 1-2.

¹⁴ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 143.

¹⁵ *O Criacionismo*, p. 256. Sobre o tema, ver também Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra, Biografia e Teologia*, Porto, Lello Editores, 1999, p. 13.

tianos. 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 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 matéria¹⁶.

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. É 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 na *Filosofia de Henri Bergson*, que a Vida se torna «num 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 uma, 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»¹⁷.

Leonardo não se contenta com esse «panteísmo de ascensional evolução», esse «panteísmo gracioso»¹⁸, 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 dialéctica, quando, determinado o vértice, em si e nos seus movimentos de acção criadora, o homem se acender nessa luz que o banha¹⁹.

¹⁶ *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 125-126.

¹⁸ *O Pensamento Criacionista*, Porto, Biblioteca da Renascença Portuguesa, 1914, p. 5.

¹⁹ *O Criacionismo*, p. 288.

Neste aspecto, 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 procura estabelecer entre o pensamento (nas formas de intuição, inteligência e instinto) e os mecanismos vitais faz 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 multidireccional. Em última análise, isso é possível porque dialecticamente 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 optimistas, dirigidas para a Redenção da totalidade do universo.

Será esse meridiano optimismo, a que não foi alheio o temperamento de Leonardo Coimbra, que o fará ainda criticar os residuos 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.

Creio que, em primeira instância, isso se deve à crítica que Leonardo faz da intuição bergsoniana.

Atentemos nessa crítica seguindo o discurso de Leonardo:

A intuição bergsonista é o contacto do pensamento com a hora meridiana do que se conhece [...] [E tem como existência 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 revértendo aos dados imediatos da consciência e assistindo à história do nosso progresso interior ²⁰.

E criticando simultaneamente o âmbito restrito e o anti-intelectualismo contidos nesta concepção, Leonardo Coimbra propõe que se avance para uma configuração mais abrangente e dialéctica da intuição:

Esta intuição é a intuição do trabalho científico de cerco (ao objecto 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 ²¹.

Não será de mais sublinhar a importância que Leonardo concede à razão dialéctica e ao conhecimento científico. No caso vertente, faz deles momentos constitutivos fundamentais da própria intuição filosófica. Esta surge, pois, como a síntese abrangente de todos os processos do conhecimento, superando a antinomia que Bergson, de facto, estabelece entre intuição e inteligência e, indirectamente, entre conhecimento filosófico e conhecimento científico.

Por outro lado, a consciência individual apresenta-se bem diversa. Se em Bergson ela é um ponto de chegada, o zénite de um processo evolutivo, em Leonardo ela constitui um ponto intermédio, embora fundamental, de um processo optogno-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 ²².

²⁰ *A Filosofia de Henri Bergson*, pp. 211-212.

²¹ *Ibidem*, p. 213.

²² *A Alegria, a Dor e a Graça*, pp. 182 e segs.

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 ²³.

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. Uma expressão que não esconde, por um lado, o forte sentido social e cósmico que sempre atribuiu ao indivíduo, por outro, a crística e franciscana inspiração, que quase sempre acompanhou a sua sensibilidade e pensamento.

Nesta aproximação dos dois autores que resultou principalmente numa análise comparativa, quase se escondem as analogias que, no fundo, os atraíram. Creio que essas analogias se radicam numa posição filosófica de fundo, uma matriz de pensamento que os coloca, talvez, numa situação de fraternidade e contemporaneidade cultural: a convicção de que, enunciada a teoria da relatividade na Física, e as teorias da evolução nas Ciências da Vida, qualquer sistema ou discurso filosófico já não poderia contornar ou evitar o pensamento e o discurso científico.

Este gesto cultural não terá sido dos menores empreendimentos do filósofo portuense.

²³ *O Pensamento Criacionista*, p. 19.