

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Comemorações do Centenário da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Conferências

Organizadores

Jorge Fernandes Alves

Pedro Vilas-Boas Tavares

Porto, FLUP, 2020

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: Comemorações do Centenário da Faculdade de Letras da Universidade do Porto I Conferências

ORGANIZAÇÃO: Jorge Fernandes Alves e Pedro Vilas-Boas Tavares

EDIÇÃO: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

ANO DE EDIÇÃO: 2021

COLEÇÃO: FLUP e-DITA

EXECUÇÃO GRÁFICA: Gráfica Firmeza Lda. / Porto

TIRAGEM: 250 exemplares

DEPÓSITO LEGAL:

ISBN: 978-989-8969-74-3

ISSN: 1646-1525

LEONARDO COIMBRA E OS SISTEMAS FILOSÓFICOS DO SEU TEMPO

Quero dizer em primeiro lugar a grande honra em estar aqui para falar um pouco do sistema filosófico de Leonardo Coimbra e agradecer o generoso convite que para tal me foi feito. Foi com imenso prazer que pude trabalhar sobre essa importante construção filosófica que é *O Criacionismo*, publicado originalmente em 1912. Procurando responder ao tema que me foi sugerido – “Leonardo Coimbra e os sistemas filosóficos do seu tempo” –, pensei primeiro em pôr em relação o sistema de Leonardo Coimbra com os grandes sistemas filosóficos do idealismo britânico, que se originam em finais do século XIX e se prolongam nas primeiras décadas do século XX. Eles foram magnificamente estudados num livro recente de William J. Mander, *British Idealism: a History* (2014), tal como a sua crítica foi analisada por Peter Hylton, em *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy* (2007). O que me atraiu nesta hipótese foi a possibilidade de comparar o construcionismo que trabalha esses sistemas e o que encontramos em Leonardo Coimbra – algo tão mais interessante quanto creio poder afirmar que nenhuma influência, direta ou sequer indireta, dos primeiros no segundo, cuja cultura filosófica era sobretudo francesa, é verosímil. E, no entanto, vários processos de construção filosófica são afins nestes autores. Acontece que algo me impediu de prosseguir esse plano, e a razão foi a extraordinária riqueza conceptual de *O Criacionismo*, que me obrigou a centrar o meu interesse na própria obra. Não que não tenha, em obediência à sugestão que me foi feita, procurado referir filosofias contemporâneas da de Leonardo Coimbra – e suas anteriores e posteriores –, nomeadamente a de Bergson. Mas falarei sobretudo de *O Criacionismo* propriamente dito.

Lidarei, por esta ordem, com os seguintes temas:

1. A ideia de sistema.
2. A oposição coisa-noção.
3. A liberdade e a construção.
4. O racionalismo e o domínio do intuitivo.
5. O determinismo.
6. O direcionismo.
7. A metafísica monadológica.

Mas é preciso começar por algumas palavras sobre a estrutura da obra¹. Ela divide-se em dois Livros: o primeiro, dedicado a uma análise científica, que é uma exploração de um número reduzido de noções científicas fundamentais para compreender a estrutura do mundo; o segundo, a uma síntese filosófica, visando uma tradução metafísica dessas mesmas noções. O todo compõe-se como um progresso encarado como uma racionalização crescente dessas noções. A análise científica lida consecutivamente com a questão do método e as noções de número, espaço, matéria, vida, espírito e sociedade. A dialética científica conduz-nos do número à pessoa. A síntese filosófica aborda, em primeiro lugar, o criacionismo através da sua confrontação com um vasto número de outros sistemas filosóficos ao qual se opõe; e, em seguida, desenvolve uma metafísica, de inspiração leibniziana, não superficial, mas profunda, alicerçada na exploração dos conceitos de mónada e de Deus. O criacionismo é, como síntese filosófica, uma doutrina da radical mobilidade nocional, que interdita a cousificação – palavra cara a Leonardo Coimbra, à qual voltarei – de toda e qualquer noção. Como metafísica, é uma monadologia fundada no princípio de uma ação ininterrupta das mónadas. Esta dupla definição, por mais abstrata e geral que seja, deverá bastar-nos no início. A pouco e pouco, ver-se-ão os seus contornos mais precisos.

Não se deve perder de vista a natureza sistemática do projeto de Leonardo Coimbra. O subtítulo de *O Criacionismo* é “Esboço de um sistema filosófico”, e trata-se, com efeito, de um sistema aquilo que nos é proposto. O criacionismo é um sistema metafísico. Um sistema que se opõe a outros sistemas, a partir de um critério que lhe é próprio. A filosofia concebida como sistema almeja ser uma exploração completa de pensamento – algo que captura em si a totalidade dos objetos pensáveis, distintamente das ciências, que são sistemas para e por si limitados, como escreve Leonardo Coimbra,

¹ Lidarei aqui unicamente com *O Criacionismo*. Para não sobrecarregar o texto com notas de rodapé, não farei, quando cito Leonardo Coimbra, a referência às páginas. Os inconvenientes deste procedimento são largamente diminuídos pelo facto de a edição do livro nas *Obras Completas* (vol. I, tomo 2), sob a coordenação científica de Ângelo Alves (Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2004), contar com um muito exaustivo índice sistemático que facilita a identificação das passagens.

mais precisamente sistemas de condicionalismos para pensarmos determinado tipo de objetos, como, por exemplo, a matéria ou a vida. O mundo, no seu conjunto, tal como o conjunto das ciências o pensam, é um sistema de noções em si e para si, noções inferiores e noções superiores – como as de matéria e de vida, por exemplo, ou de vida e consciência –, possível pelos mais vigorosos esforços de sistematização, que mantém, no entanto, linhas de isolamento entre as suas diversas partes (suprimi-las seria abolir a ciência). Não um sistema de coisas: um sistema de noções – voltarei a esta questão –, ou, se se preferir, um sistema de teorias, elas próprias definidas como sistemas de noções construídas pela ação do espírito como liberdade. O Universo físico é um sistema de sistemas. A passagem do sistema físico para o sistema metafísico, do pensamento científico para o pensamento filosófico, procede por um acréscimo de racionalização, que é igualmente um aumento de realidade: a realidade é o máximo racional da sistematização das noções, um sistema dialético de noções. Muito leibnizianamente, Leonardo Coimbra dirá, no final do livro, que a mónada religiosa será aquela que, tendo vivido no todo, melhor encontrará o sistema.

A dialética nocional sistemática de Leonardo Coimbra assenta na oposição mais forte, e incansavelmente repetida, do livro: a oposição entre coisa – Leonardo escreve “cousa”, e usarei essa grafia – e noção. A ciência “é de noção e não de cousas”, escreve Leonardo Coimbra. O preconceito cousista oculta a estrutura nocional das ciências. Resumindo um aspeto essencial do criacionismo, diz: “não admitimos a existência de *cousas*. A *cousa* é o maior pecado filosófico. Mostraremos como o erro de todos os sistemas tem sido a tendência de *cousar*”, o deslumbramento provocado pela “sedução cousista”. O verbo “cousar” designa o erro científico e filosófico por excelência. Devemos recusar a existência de cousas ou, até, do que Leonardo Coimbra chama “semicousas”. Há um delírio realista da cousação que o criacionismo tem por missão contrariar. A *cousa* é a *bête noire* do criacionismo. A verdadeira construção científica, por exemplo, não procede por cousação da matéria. A cousação da percepção conduz-nos à precipitada admissão de um objeto fora de nós. A metafísica das noções do pensamento vulgar é a metafísica do tato (embora a visão possa também dela participar, como o mostra a ideia de “ver o átomo”) e cabe ao criacionismo purificar as noções do pensamento vulgar, conduzi-las à dialética científica (de que um certo materialismo, o “materialismo falante”, é uma cousação, bem como o cientismo) e, depois, à reflexão filosófica. Há, em Leonardo Coimbra, um movimento que se inicia pela dialética científica, passa pela dialética artística e termina com a dialética filosófica. Todos os fanatismos, em qualquer domínio que seja (cognitivo, estético ou moral), relevam do “vício de *cousar*”, de tudo traduzir em inerte. O próprio Bergson – talvez o filósofo

seu contemporâneo de que se sente mais próximo: ele é “um esplêndido narcótico contra o cousismo científico moderno” – procede a uma cousação do mundo em imagens e a uma cousação do tempo concreto. O seu mobilismo, embora proteste contra os cousismos inferiores estáticos, é um cousismo do nível médio da vida fisiológica e psicológica, é o cousismo do fluxo, da atividade criadora sem determinações ideais, do ritmo vital, do tempo biológico. A dialética estética e o próprio cómico – ver o livro de Bergson sobre o riso, *Le Rire: essai sur la signification du comique* (1900) – são cousados pelo bergsonismo. E se é assim com Bergson, como não será com os outros? O evolucionismo de Herbert Spencer representa um cousismo de nível inferior ao de Bergson. Spencer cousou o sentimento vital de esforço, os aspetos da evolução. Toda a dialética científica é cousada pela tradição filosófica. Comte cousava “no nível da média atitude mental”: “A ciência deixa de ser uma dialética construtora da realidade, para ser um instrumento informador duma realidade absolutamente realizada fora de si”, e o positivismo comtiano acaba num “cousismo da dialética do sentimento”, dialética essa que, para Leonardo Coimbra, se mostra de forma livre na arte, na sua “marcha dialética”: “A dialética estética é o progresso vivo da personalidade”. Em Kant, encontramos uma cousação da sensibilidade, do entendimento e da razão, cousação essa da qual procede a teoria das faculdades, que Leonardo Coimbra rejeita: “Pensar, sentir e querer não são faculdades de uma substância, mas momentos contemporâneos e harmônicos desse irreduzível psicológico que é a consciência”. A cisão kantiana entre razão teórica e razão prática é uma consequência do cousismo. A coisa em si kantiana é o paradigma da cousação, e dessa errônea cousação nascem as antinomias. De facto – solução criacionista – não há antinomias porque não há coisas em si. A distinção entre fenómeno e númeno é arbitrária e cousista. As filosofias que menos pecam do vício cousista são – conjuntamente com a de Bergson, supõe-se – a de Fichte e a de Hegel. Mas mesmo Hegel cousa todo o conhecimento e o dinamismo é puramente uma dialética de pensamentos já feitos. Do mesmo modo, Tomás de Aquino cousa o Deus católico. No que diz respeito à estética, “certas ideias podem ser esgotadas e passar a símbolos cousistas, postos em Arte sem a construção dialética, que lhes dê vida e significado”. “Em arte, como em ciência, o real é ideal e não substancial e cousista”. No plano ético, o Mal reside na cousação da vida moral, ele consiste no cousismo moral da pessoa. “O mal é a cegueira, a bruteza, o *cousismo* do pensamento ou do sentimento”, escreve. O criacionismo, em contrapartida, recusa-se a cousar qualquer noção científica, esforça-se em pensar fora do vício cousista. O que conduzirá, voltarei a esta questão no fim, Leonardo Coimbra ao monadismo. As mónadas, puras ações, encontram-se nos antípodas das coisas.

Bergson merece, neste contexto, mais algumas palavras, que deveriam, de resto, ser acompanhadas por uma referência detalhada ao escrito que Leonardo Coimbra lhe dedicou, *A filosofia de Henri Bergson* – e não o serão. Há alguma injustiça na crítica que *O Criacionismo* lhe faz, embora nada de comparável àquela que Heidegger, em *Ser e tempo*, desenvolve: a concepção do tempo em Bergson prolongaria a concepção clássica da metafísica, que Heidegger procura subverter – ou, na sua linguagem, destruir –, pertencendo ao próprio Heidegger o corte efetivo com essa tradição. Conhecem-se as análises de Bergson em *L'Évolution créatrice* (1907). Alguns processos através dos quais a inteligência opera são a descontinuidade, a linguagem, a fabricação e a fixação. Ou a percepção: “a nossa percepção consegue solidificar em imagens descontínuas a continuidade fluida do real”. O espírito (no sentido de: inteligência) tudo faz para obter “imagens estáveis da instabilidade”, escreve em *La Pensée et le mouvant* (1941), acrescentando: “A nossa faculdade normal de conhecer é (...) essencialmente uma potência de extrair aquilo que há de estabilidade e de regularidade no fluxo do real”. Percepção, inteligência e linguagem (é a “operação essencial da linguagem”, *L'Évolution créatrice*) são potências estabilizadoras que só admitem o devir através da sua recomposição cinematográfica. Toda essa atitude tem historicamente a sua origem na filosofia antiga, a “filosofia inata do nosso entendimento”, a “metafísica natural da inteligência humana” (*L'Évolution créatrice*): aquilo que é imóvel – o *eidós* – possui um maior grau de realidade do que aquilo que se encontra em movimento, a física não é senão a lógica deteriorada. A filosofia moderna, mecanicista, nada faz senão retomar os pressupostos essenciais da filosofia antiga, visando a utilidade prática (*L'Évolution créatrice*) – e, enquanto apenas a utilidade prática é visada, nada há a censurar a tal atitude” (*La Pensée et le mouvant*). A concepção é, no entanto, completamente errada do ponto de vista filosófico, já que nos faz por inteiro esquecer a fluidez do real e interdita a compreensão da criação do novo no mundo. Poder-se-á, por estas breves passagens, medir a injustiça do diagnóstico que *O Criacionismo* faz do pensamento de Bergson, que, com todas as evidentes diferenças, não é menos crítico da “cousação” do que o de Leonardo Coimbra e do que a filosofia hegeliano-marxista, prolongada por Lukács e Adorno, o é quanto à célebre “reificação”.

Voltemos a Leonardo Coimbra. Às coisas opõem-se as noções, que possuem um dinamismo intrínseco – as noções não são estáticas – e constituem momentos dialéticos da ação racionalizante do pensamento. Há uma permanente recomposição das noções. Escreve Leonardo Coimbra: “Caminhamos, de determinação em determinação, enchendo incessantemente o significado das noções. De cada ponto do horizonte mental partem noções, classificando, medindo, explicando. Por vezes encontram-se e são novas noções, que

devem ser a síntese explicativa dos determinismos parciais e da sua convergência”. A “doutrina da ciência” (como não pensar em Fichte?) é uma dialética das noções. O progresso é nocional: “É por virtude das noções que se teoriza e progride”, e não pela “vaga imaginação poética”, pelo “cousismo poético da representação metafórica”. Deste modo, o número é uma noção: “A noção científica mais geral e fecunda é a de número”, escreve. A inércia é uma noção. O mecanismo é uma noção. O perigo fundamental com as noções é a redução das noções posteriores às noções anteriores – da vida à matéria, por exemplo, ou do espírito à vida –, já que tal redução funciona como uma cousificação da noção, uma violência à dialética da ciência: “É impossível tirar, da matéria, a vida e a consciência; são noções cientificamente irreduzíveis”. Irreduzível significa incondicionado: “Os incondicionados são as noções irreduzíveis que o pensamento científico nos mostrou. Os condicionados são os determinismos, que essas noções realizam”. Tal tentativa de redução das noções posteriores às anteriores, ou superiores às inferiores, conduz, como se disse, ao cousismo: “A tentativa de deduzir as noções superiores das inferiores é inútil e equívoca, só nos pode levar a cousismos mais ou menos viciosos e incompletos”. Cada realidade, assente em noções irreduzíveis, que são o verdadeiro motivo da sua existência, possui uma individualidade própria: “Uma realidade será simples de modos diferentes, conforme a sua noção determinante”. Assim, “o epifenomenalismo da consciência é contraditório e absurdo”, e “a consciência feita com a matéria, ou a consciência duplicação inútil da matéria são absurdas”. O que não significa que uma noção possa existir sem as noções suas anteriores: “Como a vida nada seria sem as noções da química e da energética, nada seria a pessoa sem as noções da biologia e da psicologia”. As noções são reais “porque a sua essência é pensamento do mundo (racionalização da intuição)”. E são construídas. O espírito procede por “construção de noções destinadas a racionalizar uma intuição, em si obscura e insubsistente, de forma a dar-lhe certeza e realidade”. Essa racionalização comporta uma hierarquização: a teoria física, por exemplo, comporta uma ordem de noções, uma hierarquia de noções, uma “arquitectura de noções”, ela é “o resultado de uma incessante racionalização, pelo mecanismo e pela energética, do complexo intuitivo”. Tal dialética de noções deve oferecer comodidade e fecundidade, sem que estes predicados apontem para um convencionalismo do tipo do de Poincaré ou de Duhem ou para a simples economia do pensamento. Comodidade e fecundidade apontam para a verdade: “Comodidade é um modo de dizer verdade, isto é, ordem e dependência das noções, progresso do pensamento”. E: “A fecundidade de uma teoria é a sua verdade, isto é, a mediação do desconhecido pelo conhecido, a sua realidade garantida pelo valor dialéctico das suas noções”. A própria experiência é produzida pelas

noções: “A experiência é um conjunto de noções e não um dado”, ela é “a ordem dialéctica das noções”, é pensamento, “dialéctica viva”. E a ciência que se elabora através da experiência não é uma mera coligação de dados, de factos – é estruturalmente nocional: “Uma teoria não é nunca um fio atando factos, é sempre um laço interno de unidade entre fenómenos. Se é um laço interno, é porque esses fenómenos, longe de se darem como factos, são postos pelo pensamento como noções”. As teorias são “sistemas de noções”, deve-se rejeitar a “idolatria do facto”, o “cousismo do facto”. Mais: a própria sensação é já uma “síntese de noções”.

Um equívoco deve aqui ser desfeito: o nocionalismo criacionista não é um idealismo – é um realismo. A livre construção racional, à qual me referirei a seguir, procede pela determinação da realidade a partir de operações sobre complexos intuitivos, que são, na sua essência, irreduzíveis, sendo essa irreduzibilidade a marca maior do realismo criacionista.

Umás poucas palavras sobre um tema aqui referido de passagem: a economia do pensamento. Trata-se de um princípio sobretudo desenvolvido pelo grande físico e filósofo austríaco Ernst Mach. Encontra-se um bom resumo da sua posição em *O Desenvolvimento da mecânica*, de 1883: “Toda a ciência se propõe substituir e poupar as experiências com a ajuda da cópia e da figuração dos factos no pensamento”. A linguagem é um “factor de poupança”. Mach sugere, no contexto desta discussão da relação entre a linguagem e a economia do pensamento, uma curiosa tese a propósito da escrita chinesa, “verdadeiramente ideográfica”. Se pudesse ser simplificada, tornar-se-ia verosimilmente universal: “Um tal sistema teria, de resto, outras vantagens, para além da sua universalidade: a leitura de um escrito seria inseparável da sua compreensão. As nossas crianças lêem amiúde coisas que não percebem; uma criança chinesa só pode ler aquilo que compreende”. Mach liga igualmente o princípio da economia do pensamento à experiência do ensino. Os critérios de simplicidade e beleza, aplicados às teorias científicas, reenviariam igualmente à economia do pensamento. Pierre Duhem, em *A Evolução da mecânica* (1903), exprime o seu acordo com Mach: “Em qualquer domínio, o progresso da Ciência tem por fim conter o máximo de realidade possível numa forma o mais reduzida possível; a essência desse progresso é uma economia cada vez maior do pensamento”. Trata-se de algo como uma versão epistemológica da “simplicidade das vias” em Malebranche. Também Poincaré, em *Ciência e método* (1908) aplaudiu o princípio machiano: “A importância de um facto mede-se (...) pelo seu rendimento, isto é, pela quantidade de pensamento que nos permite economizar”, a economia do pensamento traz uma “satisfação estética”, ela é “aquilo que devemos visar”, “uma palavra bem escolhida pode economizar pensamento”. Para Husserl, nas *Investigações lógicas (Prolegómenos, ## 52-56)*, que interpre-

ta este princípio (e o do menor esforço, de Avenarius) como um princípio biológico – mais exatamente como um “princípio teleológico de adaptação” (#52) –, trata-se de, reconhecendo a sua validade, limitar o seu alcance: o princípio não nos ajuda particularmente, até nos induz em erro, no estudo das “leis ideais da lógica pura”, cuja análise deve preceder a da economia mental (#56). Einstein, cujas palavras nos são relatadas por Heisenberg em *A Parte e o todo* (1969), encontrava na noção “uma coloração demasiado subjectiva” e “um aspecto quase comercial”, mesmo reconhecendo-lhe “provavelmente uma parte de verdade”. A posição do próprio Heisenberg não era substancialmente diferente. Mais próximo de nós, no matemático René Thom o princípio da economia do pensamento aparece associado ao “desejo de injectar inteligibilidade nas coisas”, desejo que tem, entre outras funções, a de “aliviar a tarefa da memória”. Seria sem dúvida necessário acrescentar a esta lista de autores o nome de Peirce. Peirce refere-se a Mach, mas, como o diz Nicholas Rescher (*Peirce's Philosophy of Science*, 1978, cap. IV), o alcance da “economia da investigação” em Peirce é mais vasto que o da “economia do pensamento” machiana.

No caso de Leonardo Coimbra, a economia do pensamento não parece especialmente apelativa devido ao realismo nocional da sua filosofia, transparente na posição de irreductíveis resíduos intuitivos. Com efeito, é sobretudo em contextos filosóficos fenomenalistas (Mach) ou convencionalistas (Duhem, Poincaré) que a economia do pensamento adquire maior relevo (o caso de Thom é certamente diferente, bem como o de Peirce). Ora, *O Criacionismo* nada tem que ver com o fenomenalismo ou o convencionalismo.

Voltemos à dialéctica nocional. Ela conduz-nos a um traço próprio ao criacionismo: a ideia de liberdade – o criacionismo é uma filosofia da liberdade –, que se exprime através da ideia de construção. O criacionismo é, igualmente, um construcionismo. Só o pensamento construtivo é verdadeiramente eficaz, só ele, verdadeiramente, e não o “pensamento substancializado”, “é a sua própria garantia”, embora a sua autonomia se inscreva no quadro do pensamento coletivo (“as formas do pensamento, as categorias fundamentais, seriam impossíveis sem o pensamento colectivo” – há uma verdade indisputável em Durkheim) e aspire a habitar a “cidade ideal do pensamento, do amor e da acção”. Estamos na presença de uma razão construtiva, de uma “permanente e incessante dialéctica construtiva”. A herança de Fichte – que Paul Valéry prolongará em *L'Homme et la coquille*, sem que Fichte o tenha diretamente influenciado (é duvidoso que o tenha lido) – é bem clara. A elaboração da ciência manifesta a liberdade do espírito: “Só é real o que o pensamento justifica, construindo-o”. A “liberdade racional do cientista” é a “liberdade da razão construtiva”. O próprio pensamento é um “excesso rítmico da acção, liberdade activa”.

A dialética científica é a “construção de noções destinadas a racionalizar uma intuição, em si obscura e insubsistente, de forma a dar-lhe certeza e realidade”. A atividade do espírito, uma atividade que dá prazer, exerce-se sobre um “complexo intuitivo”. Mas devemos ter o cuidado de evitar que qualquer cousação se introduza na construção: “Em qualquer momento da construção científica que se couse, é sempre falsificar a ciência e fragmentar a realidade”. E não é só nas ciências que a construção luta contra a cousação, na arte também. Repetindo as palavras de Leonardo Coimbra, “certas ideias podem ser esgotadas e passar a símbolos cousistas, postos em Arte sem a construção dialéctica, que lhes dê vida e significado”.

É curioso notar que um filósofo contemporâneo, Fernando Gil (que, de resto, me confessou uma vez a sua admiração pelo empreendimento de *O Criacionismo*), lidou à sua maneira com o par coisa/noção e com a atividade própria à dialética nocional. Fê-lo sobretudo no seu livro *A Convicção* (2000). Algo como o par coisa/noção aparece aí sob a forma da oposição fundamento/fundação. Fernando Gil entende por fundação o processo, levado a cabo por um sujeito, que engendra, através da prática, da efetuação, a recondução da explicação à intuição: a demonstração matemática é um exemplo – o sujeito que a produz, ou a reproduz, produz uma série de operações que, no ato, lhe aparecem como vivas, transparentes, inteligíveis. E, por fundamento, a posição de um objeto sem que esse objeto surja transparente no ato da sua afirmação, da sua posição, isto é, em última análise, sem que a explicação conduza à intuição, a uma presentificação indiscutível: a prova ontológica da existência de Deus, por exemplo. O fundamento aparece como uma reificação – uma “cousação”, se se quiser – da atividade da fundação. Tal reificação da fundação, sinal da presença inescapável da ideologia, significa a impossibilidade de uma efetiva inteligibilidade do pensamento. Há, sem dúvida, um teor fichteano na análise de Fernando Gil, que é extraordinariamente complexa e de que referi aqui apenas o seu aspeto mais geral e abstrato. Mas tal teor fichteano encontra-se, como sugeri, também em Leonardo Coimbra.

É nos termos da liberdade da construção que o criacionismo é um racionalismo. Ele concebe a sua atividade como uma permanente racionalização da intuição, a constante racionalização de novos dados intuitivos. A racionalização, o “movimento racionalizante”, o “progresso racionalizante”, dá realidade ao vago e múltiplo intuitivo, às intuições rebeldes. A racionalização é a lei do progresso dialético do pensamento. A teoria física, por exemplo, é “o resultado de uma incessante racionalização, pelo mecanismo e pela energética, do complexo intuitivo”, do “irreduzível intuitivo”.

A racionalização do intuitivo, essa atividade livre do espírito, passa pela busca de determinismos parciais, próprios a cada esfera de intuições irre-

dutíveis, e pela procura da sua convergência, tentando-se o estabelecimento de uma hierarquia de determinismos. Os fenómenos em geral “devem ser estudados com o intento de lhes achar o verdadeiro determinismo”. Reconhecendo a variedade de determinismos, “o espírito trabalha na tentativa de um completo determinismo”, cuja figura oposta é o acaso, que, tal como em Hume, não passa da “noção negativa de um determinismo ausente”. Do mesmo modo, o indeterminismo será “sempre a sombra duma realidade oculta”: “Um indeterminismo intrínseco (pelo seu energetismo) indica que toda a matéria cósmica é uma visão mediata de algo oculto”. Os determinismos são o assento da liberdade, e a “vontade terá de se servir de todos os determinismos, dominando-os”. A “acção moral eficaz” deverá dominar os determinismos inferiores. “É impossível uma liberdade sem um determinismo que a sirva”, nota Leonardo Coimbra. Há uma “hierarquia dos determinismos da acção”. “O mecanismo afirma-se como a visão absoluta do primeiro determinismo da acção”, a matéria é “o primeiro e irreduzível determinismo da acção”, e, no final, “o homem é livre mesmo em frente do determinismo sociológico, que ele conhece e faz seu instrumento”.

É difícil averiguar o grau exato da discordância de Leonardo Coimbra com Bergson, porque é preciso voltar a ele, sobre a questão do determinismo. Mas uma coisa é segura: *O Criacionismo* busca determinismos onde Bergson os rejeita por inteiro em benefício de um indeterminismo ontológico. De uma certa maneira, o texto fundamental de Bergson nesta matéria é *L'Évolution créatrice*, se bem que, direta ou indiretamente, todas as suas obras – quanto mais não seja pela importância da temática da *durée* no seu pensamento, fundamental também para se perceber o seu anti-coisismo antes mencionado – abordem a questão do indeterminismo. O indeterminismo de Bergson é essencialmente ontológico. Ele resulta de uma reflexão sobre o estatuto ontológico de tempo. As teses inaugurais do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1898) dizem já quase tudo. Sabe-se que, para Bergson, o tempo, essencialmente qualitativo, não constitui um meio homogêneo: “o tempo concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço que obceca a consciência reflectida”. E: “a partir do instante em que se atribui a mínima homogeneidade à *durée*, introduz-se subrepticiamente o espaço”. Só o tempo bastardo (espacializado, “solidificado”) é mensurável: a *durée* propriamente dita – uma *durée* cujos momentos heterogêneos se penetram uns nos outros –, o verdadeiro tempo, tal como é experimentado no sonho, não se mede. Ora, o verdadeiro tempo é o *elemento da criação*, daquilo que é, literalmente, *imprevisível*, impossível de pré-determinar. O futuro não se encontra pré-dado no presente. O *proton pseudos* filosófico é exatamente imaginar que o futuro se encontra já dado no presente, que ele é teoricamente visível, que ele não pode, em

consequência, acrescentar nada de novo. Trata-se da impossibilidade radical de conceber uma criação perpétua de possibilidade².

Há talvez, no que diz respeito ao indeterminismo ontológico de Bergson, duas teses a distinguir, uma mais geral, outra mais específica. A tese geral – ela aparece, por exemplo, no Capítulo III do *Essai* – é uma crítica do determinismo físico em geral; o determinismo físico seria uma consequência da tese (errada) do determinismo psicológico: “Verdadeiramente falando, não é a necessidade de fundar a ciência, é antes um erro de ordem psicológica, o que fez erigir este princípio abstracto da mecânica em lei universal”; e: “O determinismo físico (...) não é senão o determinismo psicológico, buscando verificar-se a si mesmo e fixar os seus próprios contornos através de um apelo às ciências da natureza”. A tese específica, sublinhada em *L'Évolution créatrice*, e, sobretudo, em *L'Énergie spirituelle* (1919), é aquela que restringe a crítica do determinismo ao domínio da vida, ou da consciência – consciência e vida vão uma com a outra³: a vida e a consciência, onde se dá a *durée*, o “próprio estofa da realidade”, introduzem um elemento de criação na ordem das coisas. “A matéria é necessidade, a consciência é liberdade”. A liberdade, a consciência, infiltra a necessidade: “a vida é precisamente a liberdade que se insere na necessidade e a utiliza em seu benefício”. A consciência, a vida, é *durée*. Na *durée* concreta opera-se ininterruptamente “uma reconstrução radical de tudo”; há “uma imprevisível criação de formas” no curso das coisas e no desenvolvimento da vida”, “um jorrar ininterrupto de novidades”, uma “realidade criadora”. O devir é “infinitamente variado”. O tempo é invenção.

A negação do indeterminismo ontológico é, para Bergson, um ato natural da inteligência (como coisa distinta e oposta ao instinto): “a inteligência deixa escapar aquilo que há de *novo* em cada momento de uma história. Não admite o imprevisível. Rejeita toda a criação”. A inteligência é incapaz de capturar a invenção, na sua indivisibilidade e na sua genialidade, tal como é incapaz de compreender o devir radical. Dito de outra maneira: a inteligência – essencialmente determinista – não compreende o real, porque o real é “a mudança contínua de forma: *a forma não é senão um instantâneo captado numa transição*”.

Como se sabe, apenas a *intuição*, para Bergson, é suscetível de capturar a criação perpétua de possibilidades. Apenas a intuição nos permite capturar

² Poder-se-ia reconstruir o trajeto inteiro do *Essai* a partir do par matemático/dinâmico, que subsume todos os outros pares (homogeneidade/heterogeneidade, por exemplo). Bergson é um bom exemplo da tradição dinâmica em filosofia.

³ “(...) de direito, senão de facto, a consciência é coextensiva à vida” (*L'Énergie spirituelle*).

a mobilidade da *durée*, como no-lo explica a *Introduction à la métaphysique de La Pensée et le mouvant*. Da *durée*, quer dizer: do ser. Como escreve Merleau-Ponty, comentando Bergson: “A *durée* (...) é o ser na acepção viva e activa da palavra”. Mas a intuição é o método da metafísica, distinto do método da ciência, da análise, da inteligência. Assim, a crítica do determinismo e a afirmação do indeterminismo são apanágio da filosofia, visto que a ciência, pelas próprias limitações da sua natureza e do seu método, lhes é forçosamente cega.

Voltemos de novo a *O Criacionismo*. Fundamentais para se perceber o determinismo tal como Leonardo Coimbra o concebe são as noções de direcção e de direcionismo, que fornecem os elementos da sua superação. Há, por exemplo, uma direcção biológica: “A actualidade da vida é direcção e herança”. Encontramos sempre a dialéctica entre noções superiores e inferiores: “A vida é a direcção dum sistema de noções inferiores”. E: “A vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direcção dum sistema material. A consciência é uma realidade superior à vida, pelo mesmo motivo”. E: “A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa”. Cada sistema particular da ciência possui um direcionismo que lhe é próprio. Se “a vida é o direcionismo da matéria” – e “desfeito o equívoco da palavra adaptação, todo o lamarckismo é a história do direcionismo biológico” –, o espírito é o direcionismo da vida – “a consciência é um direcionismo do direcionismo biológico” –, assim como a sociedade, colocando a consciência face a outras consciências, é o direcionismo do espírito, conduzindo este a uma “sociedade universal das consciências”. Ao mesmo tempo, a “sociedade de seres activos e livres” conduz a consciência ao seu máximo. Em termos gerais, são os direcionismos que nos permitem superar, integrando-os num plano superior, os determinismos de nível inferior.

Todas as questões do livro se encontram como que retomadas e amplificadas no último capítulo de *O Criacionismo*, “Deus e as mónadas”. A referência a Leibniz é tudo menos superficial. Há uma efetiva apropriação por Leonardo Coimbra, uma apropriação criativa, do monadismo leibniziano. O criacionismo encontra na monadologia um modo de pensar mais além, de levar o seu particular racionalismo aos últimos momentos da dialéctica nocional. O monadologismo é o culminar do movimento de racionalização que *O Criacionismo* expõe, a transição última da análise científica para a reflexão filosófica. Naquilo que só aparentemente, depois da análise científica e da crítica das filosofias cousistas, poderá interpretar-se como um salto, há uma efetiva “redução da realidade às mónadas e a Deus”.

Leonardo Coimbra entende por mónada “todo o direcionismo da matéria, seja qual for a sua categoria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência”. Trata-se de uma definição perfei-

tamente conforme à reabilitação leibniziana da entelêquia aristotélica. Deste ponto de vista, a matéria, que encontramos no início da análise científica, reaparece como a “simples forma de exteriorização das mónadas”, e o mecanismo como o “mínimo de existência e acção das mónadas”, o “primeiro e irreductível determinismo da acção”. Os próprios tempo e espaço são o resultado do excesso de acção das mónadas. Dito de outra maneira: são já um efeito do construcionismo, na sua expressão monádica originária. “A linguagem das mónadas é o espaço e o tempo, porque são activas e livres”. Espaço e tempo permitem às mónadas “formular, no mecanismo, a forma imediata da acção”. Por esta razão, pode Leonardo Coimbra afirmar: “Partindo do espaço e do mecanismo como momentos inferiores do pensamento, chegamos ao fim, achando o espaço e o mecanismo como os primeiros alvares da realidade”. Todas as mónadas partilham uma “linguagem comum”, e é essa comunidade de linguagem que permite o “alargamento da sociedade espiritual”. Em linguagem leibniziana, todas elas se entre-exprimem, se espelham umas às outras, consoante a sua capacidade de acção. “Acção” é aqui a palavra-chave, uma palavra que já se encontrava no centro da investigação de Leonardo Coimbra sobre a liberdade que se encontra na raiz da capacidade construtiva do pensamento, libertação máxima do pensamento relativamente ao vício cousista: “a mónada é tanto mais real quanto maior for a sua actividade de síntese”. O monadismo, tal como Leonardo Coimbra o concebe, representa a libertação máxima do cousismo e a verdade mais profunda do nocionalismo. Atividade e realidade indistinguem-se, e o nome dessa indistinção é liberdade, “liberdade duma força que seja uma actividade original”. “Há um excesso de acção das mónadas”, escreve Leonardo Coimbra, um excesso que em Leibniz corresponde à beleza que se manifesta pela captura do máximo de diversidade numa percepção una. A mónada divina é, poder-se-ia dizer, o excesso desse excesso: “Se Deus existe, [escreve], ele será o infinito excesso, que não se manifesta fora da apreensão, que, em si, dele façam as mónadas”. Na *Monadologia* de Leibniz encontramos três tipos de mónadas: as mónadas nuas e adormecidas, as almas e os espíritos, que, apesar das suas diferenças, formam entre si um contínuo, apenas os espíritos podendo convenientemente exprimir a mónada divina e em conjunto com ela formar uma sociedade. Em Leonardo Coimbra encontramos algo de muito semelhante, mesmo que a terminologia seja distinta. A par das “mónadas inferiores”, das “mónadas precárias”, das “mónadas mínimas”, presumivelmente aquelas que correspondem aos direcionismos da matéria e da vida (em Leibniz: as mónadas nuas e as almas), deparamo-nos com as “mónadas religiosas” (em Leibniz: os espíritos): “A mónada religiosa será aquela que, tendo vivido no todo, melhor encontrará o sistema”. O sistema – o mundo como sistema, o sistema do mundo – é o resultado da descoberta

da continuidade que tudo liga. Velho sonho dos Estóicos, que Leibniz recupera, e que Leonardo Coimbra, a partir de Leibniz, reativa. Só as “mónadas religiosas” (os “espíritos” leibnizianos), as “mónadas superiores”, aquelas cuja “esfera de acção” é maior, podem entrar numa “sociedade monadística” que lhes permite um “contínuo acréscimo da vida moral”. A dialética pessoa-sociedade, já presente na “análise científica”, ressurgiu aqui sob uma nova e mais radical forma. Contra Sampaio Bruno, “o Mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina”. Esta “sociedade ideal das consciências angélicas” – Leibniz chama-lhe: “Cidade de Deus” –, lugar máximo da atividade monádica, é o reino do amor, tema central do último capítulo de *O Criacionismo*. Um amor que se realizará numa “sociedade ideal de mónadas livres e amorosas”. Não estamos aqui apenas muito próximos de Leibniz, como também do McTaggart de *The Nature of Existence* (1921-1927): *All perceptions will be gratified volitions*. É para o amor que converge a pluralidade monádica, ele é o direcionismo último, aquilo que, em liberdade, faz sentido de todos os determinismos. “Para essa sociedade aspiram todas as mónadas, e todas terão o direito e a possibilidade de a conquistar. *Essa possibilidade é Deus*”. Quer dizer: “Se Deus existe”, ele é, para Leonardo Coimbra, entendido como a própria possibilidade de uma real comunidade monádica. É essa possibilidade que justifica a nossa confiança. O pessimismo schopenhaueriano não colhe, porque “não há limites para nenhuma mónada”. Retorno final ao tema do bem e do mal: “O mal é a cegueira, a bruteza, o *cousismo* do pensamento ou do sentimento. O bem é o consentimento interior na ordem e na harmonia universais”. Tal “consentimento interior na ordem e na harmonia”, tema tão malebranchiano quanto leibniziano, elimina as razões para a desconfiança. *O Criacionismo* acaba com a conceção do universo como “uma sociedade de mónadas religiosas”.

O sistema repete assim na segunda parte, particularmente no capítulo 2 desta, o conjunto dos movimentos da primeira parte, mas a partir de um ponto de vista que não é já o da dialética nomenclacional das ciências, com os seus determinismos e direcionismos específicos, mas o ponto de vista da totalidade das mónadas que se entre-exprimem, para voltar a falar como Leibniz. Dito de outra maneira: encaminha-se para a final conceptualização da ação, que é o culminar da atividade racionalizante do pensamento.