

O tempo e a «visão ginástica» em L. Coimbra

Ambiguidades do Continuismo Criacionista *

Pode afirmar-se que toda a obra deste pensador é perpassada pela questão da *temporalidade*, e que mormente o seu próprio estilo faz daquela dimensão o sentido vibrátil e dinâmico da sua expressão poetizante. Esta temática nuclear atesta-se, pelo menos, desde os textos sobre o «Tempo científico» que datam de 1909, passando por uma série de outros estudos de 1921 a 24 sobre a «Ideia de Tempo na Física relativística», tema sobretudo desenvolvido em «A Razão Experimental», de 1923.

E quando se encara o estudo de Leonardo Coimbra como essencialmente o filósofo do *Criacionismo*, perde-se, talvez, nesta fórmula e perspectiva sistemática, o que sempre o seu autor tentou combater com esse mesmo andamento criativo: o *cousismo*, a *cousificação*, ou, como o disse ainda no neologismo verbal, o *cousar*. «Toda a dificuldade de compreender esta filosofia está na dificuldade de pensar fora do vício *cousista*»¹. É nestes termos que Leonardo tem consciência da difícil *mudança de actividade* que o criacionismo impõe.

Ora, nos variados estudos do pensamento de Leonardo, sobretudo atinentes ao método, ao «intuicionismo» vitalista, ou ao evolucionismo cósmico, bem assim como em relação às consequências peda-

* Texto que foi lido como comunicação ao «Colóquio Leonardo Coimbra» (no cinquentenário da sua morte) promovido pela Sociedade Científica da U. C. P., em Lisboa, Novembro de 1986. Posto que baseado, quase na íntegra, em manuscrito nosso de anos atrás, para esta Comunicação contribuiu um mais profundo estudo sobre a «Evolução do Tempo e a Memória 'ginástica' em Leonardo Coimbra» (a publicar) cujo aparato e extensão não seriam aqui oportunos.

¹ O *Criacionismo — Shutese filosófica*, I, 339. (Salvo indicação em contrário todas as referências reportam-se aos tomos e paginação, da edição das «Obras de L. C.», ed. por Sant'Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão Eds., 1983, 2 vols.).

gógico-culturais do Criacionismo, nem sempre tem havido o cuidado de salvaguardar aquela *mudança de atitude* de uma «cousificação» técnica da hermenêutica filosófica. Como bem viram Sant'Anna Dionísio e os que lhe foram mais directamente discípulos, o pensamento de Leonardo não é tema de reflexão *sobre*, mas de um acesso que não dispensa certa cumplicidade de sensibilidade, certa *comunicação presencial* de uma atitude que envolve, mais do que o puro pensamento, a linguagem poetizante das emoções e da *sensibilidade moral* no seu todo.

Daí o realismo existencial que remete para a vida moral e para a prática filosófica concebida como uma *dialéctica criativa*. É por isso que aquela *mudança de atitude* implícita no criacionismo envolve um movimento que, mais do que interferente no espaço e tempo físicos, vai exigir um reequacionamento das noções de tempo psicológico e da consciência moral. O que é feito não apenas de acordo com o ritmo integrativo de «O Criacionismo», mas se expressa de forma mais dramática em «A Morte» (1913), «A luta pela imortalidade» (1918) e ainda, em «Do Amor e da Morte» (1922).

É na perspectiva *dialéctica* de Leonardo que ganha verdadeiro sentido a crítica ao cousismo e conseqüente mudança de atitude envolvendo o sentido de uma *temporalidade em exercício*, ou um *pensamento que dura*:

«O homem dura pelo espírito, mas não é o espírito que nele dura. A duração concreta será, pois, tocada do sensível»².

De facto, se em Leonardo Coimbra o conhecimento sensível e a análise dos respectivos processos psicológicos mais elementares não se encontram valorizadas³ logo preteridas pela coloração emocional da linguagem pensante e pela psicologia moral e sentimental, — o puro pensamento não é defendido numa autonomia absoluta, mas aparece dimensionado pela experiência. Daí a valorização da razão experimental e do modelo do conhecimento científico, sem as fixações estáticas do empirismo, ou do racionalismo e idealismo, positivista ou não. Aponta-se para uma razão mais aberta e atenta à experiência, que por seu turno, não se confina no *hic et nunc* abstracto, mas se faz temporal.

Segundo Leonardo Coimbra: «Os acontecimentos têm a propriedade geral da extensividade: transbordam uns sobre os outros. Em cada acon-

² *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, I, 731.

³ «O elemento essencial da percepção é a transitividade», cf. *A Razão Experimental*, II, 737.

tecimento há um factor significativo, focal, que é o discernível e há factores apenas discernidos em co-gradação com o discernível e apenas determinados pelas relações»⁴. Os discerníveis alinham-se numa série temporal e todas as diferenciações do acontecer se esbatem na unidade duracional do tempo. Daí a definição do tempo como: «uma simultaneidade do discernível com os discernidos»⁵. Daí ainda a afirmação de que «o instante não existe» e é mero esquema lógico na ordem dessa convergência duracional»⁶.

O pensamento na demora de uma consideração que ultrapassa as razões pragmáticas da eficácia científica, ganha assim o carácter mediativo mais amplo, determinando a filosofia como a grande razão de uma experiência. Experiência que, por seu turno, se enriquece e alarga e se torna a experiência limite do espaço e tempo da condição mortal da vida humana.

O sistema criacionista progride num regime de permanente excesso, e se o pensamento ascende da exterioridade mecânica à unidade da vida, envolve a criação na sua infinitude. O ser aparece então identificado pelo pensamento integral, pela consciência mais ampla, pela memória de todas as memórias⁷. Criticando Leibniz, Leonardo defende a necessária comunhão de tudo no todo: «sendo um erro desarticular o tempo em instantes, pois que o instante é o limite dum fluxo contínuo, no próprio determinismo mecânico há uma unificação mais que momentânea»⁸. É este 'mais que momentâneo' do acto inconsútil do próprio movimento que levará Leonardo a discutir os argumentos de Zenão, caracterizando ainda a memória por um sentido sintético de reconstrução do real.

Mas o pensamento nesta sua condição filosófica, posto que inspirado pelo realismo experimental da ciência, e não podendo deixar de dialogar com o real pela metodologia de descoberta e prova, não é já essencialmente um conhecimento regulado, mas uma autonomia livre do pensar de acordo com a eleição ideal do tipo da acção a ser realizada.

Embora, em última análise, Leonardo venha a reconhecer que «a Criação é o acto do Criador, não está no tempo. Tudo é na origem»⁹.

⁴ *Ibid.*, 737.

⁵ *Ibid.*, 739.

⁶ *Ibid.*, 739.

⁷ *A Morte*, II, 187-188.

⁸ *Ibid.*, 188.

⁹ *S. Francisco de Assis*, II, 914.

E, diz em «A Alegria, a Dor e a Graça», «*Se não houvesse para além do tempo princípios de existência, tudo se dispersaria em instantâneas particularidades*». Mas acrescenta de modo muito oportuno: «*Porque se reencontra a aparência é que claramente vemos para além dela uma sólida e constante realidade*»¹⁰.

A investigação científica, a indução e a mediação filosófica e, enfim, a axiologia moral e a dialéctica histórica integrativa — eis as grandes figuras de uma dinâmica do pensar no seu movimento criacionista, naquela vibração poética que leva da consideração da mais efémera singularidade, dessa *nada*, até ao mais absoluto ser, o *Infinito*. É, pois, um pensamento extremado, quase ao modo pascaliano, pelo sentido de uma *dupla* abertura, embora Leonardo oriente sempre a intencionalidade do pensar, em paralelo com a inteligência cósmica, do *nada* para o *Infinito*, reduzindo assim, por impensada, a *outra* orientação possível.

Contrapondo à «*memória (que) é a união das notas num todo com vida própria, com uma ubíqua interioridade*»¹¹, surge agora «*o nada eterno, o zero infinito*» em que «*é assim a consciência que vamos tomando do morte*»¹². Esse instante («*miniatura do Universo no Tempo*»¹³) separativo como um mal, um sofrimento, uma ruptura, denuncia já a evanescência do tempo face a essa outra compreensão unitária e do eterno: «*Sob a névoa do Tempo está a substancialidade do eterno*»¹⁴. Mas Leonardo adverte ainda: «*o tempo não é uma ilusão de formas que tenha por oposta realidade uma eternidade adormecida. Ele é já a vitória da consciência sobre o corpo, da ligação que se conhece e estima sobre a unidade inconsciente. Será em eternidade a memória perfeita e absoluta (...)*»¹⁵.

O andamento da filosofia criacionista, já comparável com o andamento da dialéctica hegeliana e, sobretudo, do vitalismo de Dilthey, também ele atento ao regime das vivências, foi mais aproximado ao evolucionismo spengleriano e sobretudo ao organicismo psicológico de Henri Bergson, em relação aos quais Leonardo Coimbra se demarca explicitamente, mas que em muitos pontos muito justamente releva. Por outro lado, ulteriores aproximações possíveis com Jose Ortega y Gasset e com Pierre Teilhard de Chardin, apontariam sempre para uma característica fundamental: o sentido da

¹⁰ *A Alegria, a Dor e a Graça*, I, 553.

¹¹ *Ibid.*, 454.

¹² *Ibid.*, 460.

¹³ *Ibid.*, 460.

¹⁴ *Ibid.*, 470.

¹⁵ *Ibid.*, 480.

integração global e evolutiva, o carácter dinâmico do pensamento que verbaliza todas as categorias do real e o realiza na adjectivação da sua própria acção consciente e espiritualizante.

As categorias fundamentais de Leonardo apresentam-se como noções guias de um andamento da filosofia criacionista, desde os aspectos mais formais, ou ainda físicos, até às dimensões espirituais éticas e de conteúdo social ou interpessoal: o *número*, o *espaço*, a *matéria*, a *vida*, o *espírito* e a *sociedade* — eis a sequência daquele regime integrativo e amplificante da dialéctica. As questões do próprio método e da interrelação destes vários domínios categoriais não se encontram reflecticas, o que impediria a própria veiculação directa de uma dialéctica criacionista como a de Leonardo. Nela dá-se o *pensamento que flecte*, mais do que a *reflexão* ao gosto criticista que pondere os próprios momentos daquela flexão.

Mas, ao contrário de Kant¹⁶ que tem a consciência da irredutibilidade do fenómeno ao númeno, Leonardo propõe o carácter progressivo e integrador de uma experiência alargada, remetido para a síntese construtiva que é o pensamento.

Há mais uma memória daquelas categorias e momentos de articulação, do que uma sua real presença intuitiva ao nível da reflexão. Por outras palavras, dir-se-ia que há uma prova prática, pelo exercício efectivo da dialéctica pensante, pelo seu poder resolutivo, pela reintegração dos supostos e categorias passadas na óptica deliberada do futuro. A sobrevalorização metódica desta dimensão do tempo no caminho de pensamento de Leonardo, converte mesmo da propedêutica metodológica a uma escatologia moral, a um predomínio da teleologia sobre o regime da causalidade retroactiva.

Neste sentido: «*O tempo será o caminho da sociedade ideal de consciências angélicas e em cada mónada, a colheita das suas virtudes e a intensidade do seu sonho*»¹⁷. Tempo moral, tempo desejo, esta malha nocional desincarnada, e angélica por isso, exige ainda ao modo kantiano o princípio teleológico requerido pelo fluxo do tempo¹⁸. Surge assim o sentido de Deus como início e supremo fim. Neste plano: «*a vida é bela e eterna (...) (e já) não há limites para a alma humana, como (...) para nenhuma mónada. O espaço e o tempo não as limitam*», pois o espaço e o tempo são a linguagem mesma da actividade e da criatividade livre das mónadas¹⁹.

¹⁶ O *Criacionismo*, I, 35 e segs.

¹⁷ O *Criacionismo* — *Síntese filosófica*, I, 378.

¹⁸ *Ibid.*, 379.

¹⁹ *Ibid.*, 391.

Por estas razões as categorias supostas no andamento genérico do pensamento criacionista apresentam-se numa sequência linear e convergente para a dimensão ética espiritual e social, para o sentido final da filosofia como liberdade pessoal e acção civilizadora ou cultural e social, também de abertura à esperança religiosa e à *parousia* final.

Tendo embora Leonardo criticado o sentido dominante da sucessividade, por exemplo na leitura que Henri Poincaré faz do tempo relativístico, encontra-se transposto para a vida nocional o sentido sequencial da dialéctica cujo critério não é outro senão o da sua própria flexão: «*A sua verdade reside no seu motivo dialéctico*»²⁰ «*Há um desejo da ordem e da sequência que é o permanente companheiro do dinamismo das noções*»²¹ e Leonardo admite que esta «*ordem das noções é o seu motivo bastante, a sua razão suficiente*»²².

É ainda o optimismo finalístico que atrai a si todos os resíduos, permitindo ultrapassar-se todas as antinomias e aparentes dificuldades lógico-ontológicas de formulações sistémicas anteriores. O *presente aparece então como um importuno que nos afasta de um ambicionado futuro*²³.

Porém, se a grandiosa visão da conciliação universal no fim, que é o sentido maior da própria realidade, ou seja, da Criação em si-mesma (tornada livre e consciente), adensa o significado da temporalidade desde os seus aspectos mais superficiais até à paroxística eternidade, passando pela dimensão psicológica e ética do tempo histórico, outrossim, não fica definida a individuação, nem os momentos categoriais e, sobretudo, resta *indiferenciada* a passagem do temporal ao eterno.

De facto, se como Leonardo reconhece a partir de Kant «*nada se pode pensar fora do espaço e do tempo*»²⁴ compreende-se que esta transcendência de uma visão monádica é mais ansiada do que verdadeiramente pensável, e que «*se o tempo mede a diferença do ritmo da acção das mónadas, compreende-se que ele seja imediatamente presente num tom próprio do qual ainda não foi destacado o condicionalismo da acção, que é o tempo de presentes sucessivos e o espaço homogéneo*»²⁵.

Aqui Leonardo rende-se à evidência da experiência tanta vezes dolorosa da sucessividade que parece irreduzível nas fissuras do

²⁰ O Criacionismo, I, 48.

²¹ *Ibid.*, 49.

²² *Ibid.*, 49.

²³ O Criacionismo — Síntese filosófica, I, 393.

²⁴ *Ibid.*, 392.

²⁵ *Ibid.*, 392.

contínuo, mas logo se explica noutro passo: «Trazei ao quotidiano o eterno, à parcela o todo; ao acidente a essência»²⁶, e logo se impediria esse aprisionamento na contingência: «Porque deixou estagnar o Tempo e o Espaço longe da ideia que lhe dá o ser, foi o pensamento humano aprisionado no ponto e no instante»²⁷. Há, no entanto, como que uma hesitação entre a consciência não temporal, a regressão ao «primeiro abrir das pálpebras do Tempo: o primeiro pestanejar dos astros da amplitude»²⁸ — visão verdadeiramente original do criacionismo — e, aquela outra consciência que dura, que ganha o «hiper-volume» do Espírito, e de uma eternidade atingida além da evanescência do momento e além da plenitude do tempo:

«Sentimento este bem diferente da evanescência do Momento, pois que é antes um volumoso e indestrutível sentimento da realidade fora e acima do Tempo»²⁹.

Curiosamente a «fenomenologia» do pensamento leonardiano na sua dialéctica criacionista condú-lo a uma estética que retira de algum modo à ordem mental o direito de se sobrepor a uma poética da criação. É esta poética, ainda de uma verbalidade criadora e ética no seu agir, que permite a revalorização dos sentidos e a justificação última do real no sentimento presencial e subjectivo do seu estar criativo também³⁰.

Há como que um clima extremado das imagens, já não como simples metáforas, mas símbolos-limite do pensável. Há como que a excedência de um verbo que, célere, conjuga, no mínimo, o máximo, que faz germinar o espírito também pela plenitude prenehe da imagem:

«E o que são as horas? O correr estouvado dos astros numa ronda de zeros, gastando-se e diminuindo-se até que eles também tombem de suas trajectórias na imensidade do Vazio. O abrir e fechar de olhos das estrelas até que suas pálpebras impotentes não voltarão a erguer-se e sob elas ficará o lume extinto de uma grande chama que se apagou (...) a multimilenária saudade do mundo, que se vai morrendo. A evanescência das coisas? (...) Evanescência de sóis e firmamentos — das opulentas fragilidades dos triliões dos séculos; evanescência da haste que dobra sob o peso das primeiras flores, do insecto que se queima na brasa do primeiro amor — fragilidade delicada e ténue dos minutos! (...) E, no entanto, este milagre de

²⁶ *A Alegria, a Dor e a Graça*, I, 505.

²⁷ *Ibid.*, 505.

²⁸ *S. Francisco de Assis*, II, 913.

²⁹ *Ibid.*, 913.

³⁰ *Ibid.*, 898 e segs..

*existência dá-se; as fragilidades insubsistentes que a evanescência dilui existem e tomaram corpo irrompendo do Nada pela projecção irresistível da força que as alevanta*³¹.

Aqui é já este outro sentir que move a inteligência nesse frémio perante a evanescência total e o sentido misterioso da presença.

Mas, se o temporal e o eterno não se devem pôr à consciência como «cousas», mas dimensões de um pensamento que vai deste *nada* àquele *Infinito*, haverá ainda que sopesar a diferença entre pensar o Infinito, ou pensar infinitamente; entre determinar o eterno como *ultra-temporal* e seu *limite*, ou como a sua *continuidade*, a absoluta identificação como *sempre*.

Aliás, em Leonardo Coimbra encontra-se, *desde a reflexão* sobre a noção de número em «O Criacionismo», a recusa do número infinito, tal como, quando discute a interpretação de Guillaume sobre a diferença dos tempos relativos na teoria da física de Einstein³², se recusa também a admitir que tal diferença resulte apenas de uma contagem ao mesmo tempo em unidades diferentes — o que poderia abrir para uma concepção infinitista. Supõe-se antes o plano de uma comparatividade unívoca para o diverso temporal: os vários tempos são relativos na sua medida, que não relativa a medida e absolutos aqueles. Mas, deste modo, opta-se pelo tempo como uniformidade contínua e assume-se a infinitude da dialéctica deste pensamento.

Há, assim, uma como que visão oscilante entre a finitude do infinito e aquela outra dialéctica infinita do finito³³.

As diferenças categoriais dão-se assim, não cousificadas, mas a partir de uma *diversa* possível dialéctica criacionista. Em última análise é a própria diferença metódica limite: cousismo, ou criacionismo, que terá de se reconhecer como a assimétrica e bidimensionada perspectiva do criacionismo em si próprio. Isto é, daquele que segue o seu verbo no criar e se esquece de si mesmo, cristalizando-se, afinal, inelutavelmente; e, por outro lado, o criacionismo que se discerne a si próprio, que se apresenta reflexamente.

Pergunta Leonardo: «*Mas que direito temos nós a parar na dialéctica e cousar uma noção?*»³⁴. É que o espírito de Leonardo aponta,

³¹ *Ibid.*, 904-905.

³² «Nota sobre a Ideia de Tempo e a Física de Einstein», in: *A Nossa Revista* (Porto, 1921), (reed. in.: L. COIMBRA, *Dispersos*, II — Filosofia e Ciência, Lisboa, Verbo, 1987, pp. 186 e segs..

³³ *A Razão Experimental*, II, 665.

³⁴ *O Criacionismo*, 47.

conversivo, para uma *atenção* sintética que integra globalmente as diferentes atenções numa mesma consciência, alargando das margens para o centro dessa consciência o ponto focal, e não permitindo qualquer fissura heteronímica: «*A consciência não é diferente dos seus motivos, o eu não é diferente daquilo que normalmente o poderia determinar. Ser livre é auto-determinar-se*»³⁵. Porém, em Leonardo há ainda a consciência dramática da possibilidade negativa quando *se cousa* na dialéctica «*o interesse contingente e dissolvente*»³⁶.

É esta dialéctica reflexiva que verdadeiramente está presente como palavra e pensamento em Leonardo Coimbra, sempre que se pressente o governo livre, a inflexão desejada, a argumentação propositada que o seu pensador lhe concede, afinal, longe do que pareceria a intenção lírica e simplificante de um pensar apenas atento à novidade, à criatividade linear do real. Por isso a poética de Leonardo (como aliás a de Teixeira de Pascoaes), é *trabalhada*, e não está próxima da directa experiência psicológica, como no caso de Fernando Pessoa. Nada há de *precipitado* (na dupla acepção da palavra) em Leonardo, e a *demora* do pensar traduz-se, afinal, num trabalho mediativo, reflexivo, que não aparece dito nem explicitado em pensamento, que irá servir de suporte ao que parece ser o original movimento sensível, impressionista, das imagens e das ideias numa criatividade que desposa por autonomasia o criacionismo como sentido dominante da realidade na sua mesma dialéctica.

Mas, se se fica na ignorância do que seria o equivalente ao percurso cartesiano e mediativo de uma experiência psicológica, profunda, e se Leonardo Coimbra parece minimizar o jogo reflexivo da dúvida como um «flirt» insignificante, o entusiasmo filosófico e grandiloquente está pautado pela experiência espiritual lírica e mística, tal como se deixa ler sobremaneira em textos que ecoam as suas preocupações sentimentais vividas, ou os anseios de uma sincera vida religiosa e atenta à experiência de interioridade.

Numa das últimas páginas de «O Criacionismo» conclui justamente Leonardo Coimbra: «*A vida é uma imensa floresta rumorosa, onde se erguem as copas das mónadas religiosas. O imenso e constelado espaço não é cerrado ao coração humano; em todo ele vibra a mesma insaciada aspiração, o mesmo profundo trabalho da humana virtude*»³⁷.

³⁵ *Ibid.*, 225.

³⁶ *Ibid.*, 225.

³⁷ O *Criacionismo* — *Síntese filosófica*, I, 394. O tempo é esta vibração de um anelo sem fim (cf. ainda muitos outros textos em «Jesus» e em «S. Francisco de Assis»).

É esta, de facto, uma maneira, e talvez a fundamental para Leonardo, de adquirir uma consciência «intelectiva» dos limites e das categorias fundamentais da própria criatividade e da dialéctica pensante. A ciência é uma *disciplina*, mas é na arte e na experiência mística que se busca o conteúdo máximo da experiência que acorde a consciência para essas categorias e instâncias fundamentais da própria criatividade.

Para se estabelecer a unidade pensável, a memória compreensiva, é necessário que a ciência e a moral se completem³⁸. Ora, «o ponto de união da existência com o valor é a consciência que se valoriza universalizando a existência»³⁹ e é neste átomo de ser da consciência que se encontra uma outra e radical instância.

É assim que, na *alegria*, na *dor* e na *graça* se vão encontrar de dentro as *dimensões fundamentais* de uma temporalidade já toda investida de verticalidade ontológica; não momentos de uma criatividade segundo o continuismo total, mas *êxtases* de um tempo que se possui em eternidade, como estruturas interiores de realização de *diversos sentidos do real*. E nem sequer paralelismos pluralistas destas estruturações interiores do real naqueles modos sentimentais da consciência: o que se passa é já a dialéctica profunda que faz da *Graça* o instante diferencial e conciliatório absoluto, o «elemento» em que o tempo e a eternidade se tangem, ou melhor, se entrecruzam. Omnipresença da Graça: «*Na intersecção, no ponto e no instante, de todas as dimensões do Espaço e todos os intervalos do Tempo*»⁴⁰.

É a partir deste indicativo do carácter crucial, paradoxal e ainda diferencial desta dimensão última do pensamento de Leonardo Coimbra, que se pretende justamente salientar a duplicidade e a ambiguidade implícita no suposto continuismo criacionista. Para tal, tornar-se-á claro que a noção de temporalidade adquirirá uma necessária definição num plano reflexivo em que a dialéctica se revelará como um caminho *que tem sempre dois sentidos*.

Diz Leonardo: «*No homem surge a memória e esta realidade é bem a vitoriosa oposição à pura transitividade* e, com ela o homem duplo: fluíndo e lembrando, morrendo e renascendo»⁴¹. A não confusão entre o fluir do tempo e esta outra memória não fica tanto justificada, mas surge mais no eco do tema mítico do homem dividido e na exigência

³⁸ *Luta pela Imortalidade*, II, 277-278.

³⁹ *Ibid.*, 277.

⁴⁰ *A Alegria, a Dor e a Graça*, I, 538.

⁴¹ *A Razão Experimental*, II, 795.

moral de uma libertação da natureza: «*não é aí, fora do tempo, que o homem escolhe o seu carácter? Sim, fora do tempo, pois que pela memória e pelo juízo o homem se liberta da transitividade*»⁴².

Mas, para o estudo desta temática, poderá tomar-se como pretexto inicial a consciência liminar que desta duplicidade tem o próprio filósofo, quando utilizando a expressão de Chesterton e a propósito de S. Francisco de Assis, distingue entre a *visão ginástica* e a *visão aginástica*⁴³. De facto, a bifurcação do sentido do tempo segundo a eleição de cada uma destas visões na ordem de uma dialéctica ascendente, ou descendente, identifica menos esta oposição do que dois tempos diversos de ascensão e dois tempos diversos de descenso.

A *visão ginástica* é aquela que «*subindo da Foz à Nascente, isto é, da Morte à Origem, para regressar à Natureza com divinos olhos de recordação*»⁴⁴ corresponde a *inversa* da tendência normal e natural do rio que corre. Esta outra assim deveniente pode simbolizar-se no próprio tempo. «*O tempo é a visão aginástica das criaturas, emprestando a cada insubsistência a aparente subsistência daquelas que ainda não foram vistas à mesma luz de evanescência e morte*»⁴⁵.

A *visão ginástica* corresponde, portanto, àquela dialéctica ascendente que faz um retorno consciente e esforçado, contra-corrente, do efeito à causa, da hipótese ao fundamento, do originado à Origem: caminho platónico e anamnésico como aliás explicitamente o caracteriza o pensamento de Leonardo⁴⁶.

Este pensador tem uma correcta compreensão de que a conversão do olhar em Platão, *não implica uma mesma visão de um outro mundo, mas uma diferente visão do mesmo mundo*, aprofundado assim o sentido da realidade e a sua unidade por uma radical interiorização ou adensamento de consciência. Na imagem que propõe da *visão ginástica* compara o seu apelo ao de «*uma introversão da vista, que, como mineiro enterrado no solo, atravessasse a terra para o outro lado e de novo se visse coberto dos astros do Espaço*»⁴⁷. E, acrescentar-se-ia, *mas não da mesma maneira*. De facto, a diferença não está nesse Espaço, mas no modo do seu acesso, neste caso, de dentro e a partir da *visão ginástica* esforçada

⁴² *Ibid.*, 791.

⁴³ Cf. S. Francisco de Assis, II, 880 e segs..

⁴⁴ *Ibid.*, 913.

⁴⁵ *Ibid.*, 914.

⁴⁶ *Ibid.*, 905...

⁴⁷ *Ibid.*, 906.

no sentido da origem, que não a cousifique numa Origem aquém ou além da própria dialéctica criativa, mas no carácter de originalidade, de refontalização que é encontrado pela conversão consciente sobre si próprio.

Curioso é ainda neste sentido notar-se o parabólico da glosa leonardiana da caverna platónica, menos estática e limitada do que aquela, permitindo-se a actividade mineira ou a estratégia de uma evasão que é re-encontro, e sobretudo, pelo sentido esférico, terrestre da sua configuração, o que torna de algum modo anfibológico o caminho de saída e de entrada, ou o duplo caminho que a perfura de lado a lado.

Porém, e à parte este simbolismo, o que se deve notar é que *a visão directa do real* (agínástica) *nada percebe da mesma, enquanto só aquela visão inversa* (ginástica) *é capaz de uma compreensão real*⁴⁸. Ora, a visão inversa corresponde ao andamento de uma dialéctica ascendente, cujo grau de consciência reflexiva não se pode confundir com a simples inflexão do limite extremo de um processo descendente da dialéctica para o seu ciclo ascendente e conversivo à Origem.

Diz Leonardo a propósito da inversão da ordem do tempo: «*Só assim a causa precede o efeito: porque vemos a insubsistência do efeito, e não olhamos com a mesma visão o que chamamos a causa. E, quando o fazemos a causa faz-se efeito, refluindo na imensidade infindável da mesma insubsistência*»⁴⁹.

É que no primeiro caso há uma reflexa assumpção do pensamento pela memorização da sua Origem, pela visão intuída e instantânea que dá sentido ao não-tempo dessa dialéctica, mais ex-stática e hierárquica, do que por fases e histórica.

Aludindo ainda à economia comunicativa da memória como experiência alargada da compreensão do tempo, Leonardo reconhece que «*as formas do pensamento, as categorias fundamentais, seriam impossíveis sem o pensamento colectivo*»⁵⁰; que «*o tempo nunca seria fixado (...) sem os calendários e demais convenções de ordem social*»⁵¹.

É a perspectiva grandiosa que ordena do sentido moral da temporalidade para representações do humano, depois do pensamento desinteressado e metafísico, e, enfim, da socialização absoluta que é justa-

⁴⁸ *Ibid.*, 884.

⁴⁹ *Ibid.*, 914.

⁵⁰ *O Criacionismo*, I, 263.

⁵¹ *Ibid.*, 263.

mente a do sentimento religioso⁵². Mas o corolário do pensamento leonardiano na ordem moral e pedagógica terá de supor, enfim, um critério de consenso na estruturação do próprio tempo: «*No tempo, como em tudo, é verdadeiro o que pode ser levado a influir identicamente todos os sócios do saber humano (...)*»⁵³.

É porém no salto para o «fora do tempo», todavia plenamente integrador que, como memória perfeita, como vida infinita, se culmina no eterno⁵⁴. É, enfim, a «*possibilidade de fugir à transitividade física do corpo e pela Memória subtrair, ao ritmo do fluxo físico, as realidades de ordem espiritual*»⁵⁵.

No segundo caso há apenas o curso natural de um processo criativo que no seu extremo se recolhe à origem, processão e retorno como os dois elos de um mesmo ciclo.

Também no descenso dialéctico há um duplo sentido correlato: o que descende da origem, como o efeito da causa, e o que descende com a recordação da origem, isto é, num retorno final «*para regressar à Natureza com divinos olhos de recordação*»⁵⁶.

Esta dupla perspectiva na dialéctica, introduzida pela visão ginástica e aginástica, não está plenamente distinguida em Leonardo que, de preferência, a assimila respectivamente às fases ascendente e descendente da dialéctica. E é aqui que reside a resultante *ambiguidade* do sentido da temporalidade. Por um lado, o tempo «descende» e afasta da Origem, mas, por outro lado, é por ele que se retorna, enfim. Além disso, se a verdadeira compreensão do real supõe exaurido o tempo, pela visão inversa ou ginástica, também tal compreensão envolve uma temporalização activa que a radica numa outra visão directa do real:

«*Um outro tempo renasce, o da invenção amorosa, o do crescimento em harmonia que se compõe de inclusões, isto é, de melhorada presença*»⁵⁷.

A questão não é de somenos importância, como mera questão de precisão técnico-hermenêutica, mas interfere no pleno porte da obra e mensagem filosófica de Leonardo Coimbra: filósofo de uma evolução do aparente ao Real, ou filósofo de uma evolução do real ao aparente e, por este, de um retorno ao real. Pensamento com a

⁵² O Criacionismo — Síntese filosófica, I, 389-390.

⁵³ A Razão experimental, II, 787.

⁵⁴ *Ibid.*, 805.

⁵⁵ *Ibid.*, 787.

⁵⁶ S. Francisco de Assis, II, 913.

⁵⁷ A Razão experimental, II, 807.

capacidade ética de um *discernimento*, apontando o reconhecimento de diferenças ou limites, ou um pensamento cerzido pela *estética unitarista* de superação de todas as diferenciações e conversão final.

O que está em causa é, inclusive, a ambiguidade da formulação do Cristianismo de Leonardo Coimbra quando posta em termos daquela visão ginástica, ou desse sentido preferencialmente grego, desse olhar platónico e gnóstico.

Ao regime do *kairós* salvífico, e ao realismo do acontecimento cristão, a estratégia anamnésica parece antes interpretar o Cristianismo à luz de uma metafísica da saudade. Diz Leonardo: «*A visão de Francisco de Assis é uma visão edénica como uma visão adâmica mais tocada de saudade: um como regresso de Adão ao Éden com a saudosa alegria do Reencontro*»⁵⁸.

Haverá o sentido eminente da *Incarnação*, do mistério crístico, da cruz do eterno no tempo — como se lê em várias páginas de Leonardo — ou a redução desse sentido pela dialéctica contemplação da Origem, da sobrevalorização do Infinito, e da superação pela ordem do pensamento, numa *espiritualização* dominante do real?

É claro que se poderia apontar para uma síntese ao modo do platinismo cristão de sabor agostiniano, mas isso não resolveria a duplicidade entre o encontro do Absoluto pela interioridade e, por outro lado, a sua realização também na exterioridade cósmica e histórica. E, enquanto em Santo Agostinho o regime iluminativo possibilitava um critério diferencial, em Leonardo Coimbra o pensar dialéctico adia o real em *sucessivas aproximações*, que são também *afastamentos*.

Em suma, por uma interpretação do valor da dramática criacionista em Leonardo Coimbra impõe-se a dilucidação crítica do conceito de temporalidade que lhe mostre os limites de significação e, sobretudo, torne clara a raiz da ambiguidade em que se vem a constituir o seu uso dialéctico.

A visão ginástica em Leonardo Coimbra tem, por certo, a heroicidade do génio como experiência culminante do espírito. E se, nesse momento em que se trasmudam as dimensões do pensar face a esse sublime sentimento do Infinito, ainda lhe acode a platónica metamorfose em asas de uma linguagem capaz de voar até esses altos cumes, nem por isso deixa esse talento de se quedar no excesso de Ícaro e dos sistemas que ambigam a Revelação em gnose. É que a escada ascensional faz os degraus às avessas, e no não-euclidiano desse

⁵⁸ S. *Francisco de Assis*, II, 888.

tempo expectante, a ruptura dos hiatos, as dores-de-parto de que está prenhe o Espírito, devém, por esse movimento da alma, por esse vôo mental, também assim a ambiguidade de uma conciliação tão já retórica, que aspira à unidade do todo, sem se dar conta *do que de novo* estilhaça esse vôo, caminho ínvio, ou 'hora parada', já não mais pensável daquele modo.

CARLOS H. DO C. SILVA