

Manuel Ferreira Patrício

A PEDAGOGIA
DE LEONARDO COIMBRA
-TEORIA E PRÁTICA-

tomo I



53 829

Universidade de Évora

1983

Coimbra, Leonardo, estudos

A PEDAGOGIA DE LEONARDO COIMBRA

TEORIA E PRÁTICA

tomo I

Manuel Ferreira Patrício

Licenciado em Filosofia
pela Faculdade de Letras
da Universidade Clássica de Lisboa



53 829

Universidade de Évora

1983



19 Col
PAT P
v.1
ex.1

Dissertação de doutoramento
em Ciências da Educação,
apresentada à Universidade
de Évora.

A MEUS PAIS

O trabalho que se segue justifica, e impõe, muitos agradecimentos. O autor viu-se envolvido e impulsionado por uma onda de interesse, de expectativa e de permanente acicate (prefiro este termo a "estímulo", por mais conforme à realidade vivida).

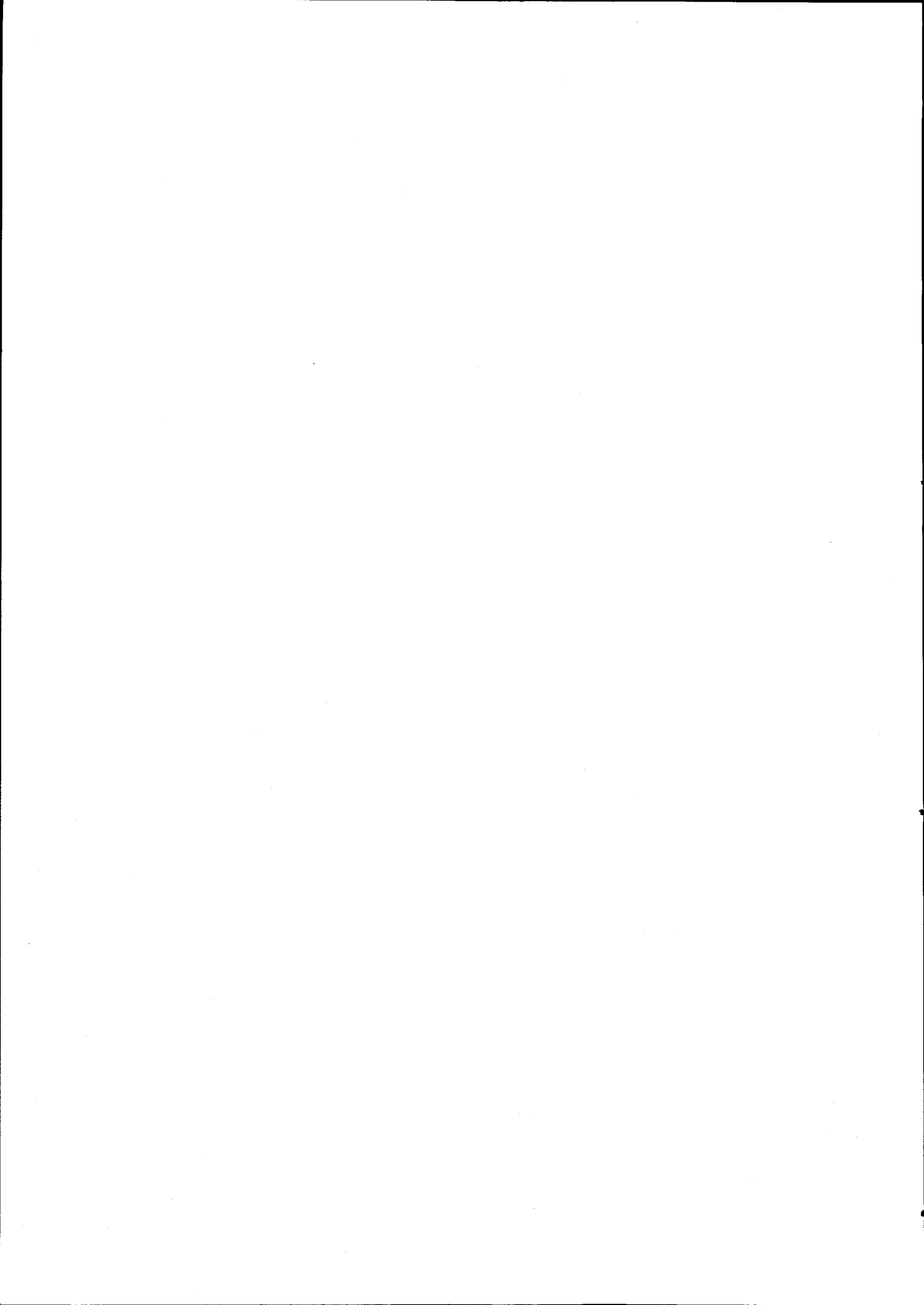
Deve dizer-se, por ser verdade, que as condições em que teve de desenvolver o trabalho foram muito difíceis: não pôde ser dispensado do desempenho das tarefas de orientação do seu departamento; teve sempre uma carga docente particularmente pesada; cumpriu-lhe orientar por todo esse período o Projecto de Educação de Adultos da Universidade; foi durante o mesmo período que se realizaram 5 Cursos de Formação Contínua de Professores do Ensino Primário, nos quais pessoalmente se empenhou a fundo; nunca regateou esforços no quadro mais amplo da própria Universidade, todas as vezes que estes lhe foram pedidos.

Não se esperará que aqui se mencionem todas as pessoas a quem o autor intimamente está agradecido. Algumas há, no entanto, que impossível é não mencionar. Deve ser referido, em primeiro lugar, o Professor Ário Lobo Azevedo, Reitor da Universidade de Évora: é o exemplo supremo de acicate permanente e de empenhamento pessoal e amigo na dura empresa deste propósito de doutoramento. Deve ser referido, em segundo lugar, o Padre José Alves Gomes: amigo como só há um na vida, exigente como um pai e como um pai encorajante na sua exigência. Estes os dois exemplos de "acicate". Devem ser referidos, em outro plano, as colegas de departamento Maria Ana Queiroga Dias e Margarida Murteira Cabral, pelo auxílio precioso que prestaram ao autor no funcionamento normal do departamento. Elas permitiram que surgisse, no deserto do trabalho árduo, a clareira verde do oásis que tornou possível investigar, pensar e escrever este estudo sobre Leonardo Coimbra. Seja dito que credor de agradecimento é, na verdade, todo o departamento, que justo será representar na pessoa do Dr. Vítor Trindade. Agradecimento especial é também devido às pessoas que dactilografaram esta dissertação: à Maria José Lobo Navalhinhas, à Maria do Carmo Gama, ao Luís Miguel Sebastião, ao Luís Manuel Freches dos Santos, à Maria de Fátima Dias, à Madalena Pinto Coelho Cabral. Fizeram todos um trabalho de excelente qualidade, em que puseram, muito mais do que obrigação, devoção. Aqui se agradece.

Falta mencionar as ilustres personalidades de universitários portugueses a quem o autor deve a apresentação da dissertação: ao Professor

Doutor P^e Manuel Antunes e ao Professor Doutor Francisco da Gama Caeiro . De ambos tivera, nos anos sessenta, o privilégio de ser aluno na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa. De ambos voltou a ter , nos anos oitenta, tão grato privilégio. Não pôde o Senhor Padre Manuel Antunes levar ao seu termo a função de orientador do doutorando, devido ao seu estado de saúde. Manifestou na altura própria o desejo de que a sua substituição fosse garantida pelo senhor Professor Doutor Francisco da Gama Caeiro. Coincidia esse desejo com o do doutorando. Generosamente, aceitou o senhor Professor Gama Caeiro o pedido que lhe foi feito, tendo posto toda a sua competência e zelo na direcção do doutoramento. A ambos os seus mestres está o autor profundamente reconhecido, o que se lhe impõe declarar aqui.

I N T R O D U Ç Ã O



INTRODUÇÃO

1. Objecto e propósito do estudo

Desejamos que o presente trabalho seja um estudo da pedagogia de Leonardo Coimbra, nas vertentes complementares da teoria e da prática. As relações entre a teoria e a prática são complexas. Essa complexidade é particularmente acentuada no que concerne às questões pedagógicas que são, por sua natureza, indissolivelmente teórico-práticas. No seu nível de maior exigência analítica, uma teoria da educação tem que envolver uma teoria da teoria e uma teoria da prática.

Aceitamos, mas não prezamos muito, o termo consagrado "pedagogia". Com efeito, não pensamos que a educação diga respeito apenas à criança. Comênio preferiu dizer "paideia", como é visível e inteligível na sua famosa *Pampaedia* (1). No final do século XV já se dizia em língua francesa "pedagogia", e o termo vingou (2). No nosso século, sensível de certos modos à problemática e à programática da educação dos adultos (outros dizem, decerto melhor, da educação permanente), Pierre Furter lançou a dado passo — e a UNESCO aceitou e difundiu — o termo "andragogia" (3). É um termo obviamente cheio de defeitos. Nas nossas meditações e na nossa modesta docência universitária temos proposto, defendido e utilizado outro, que nos parece mais perfeitamente adequado à essência e finalidade da educação: "antropagogia". Por antropagogia entendemos a teoria e a prática da formação do homem na plenitude da sua humanidade. O estudo que faremos do pensamento e da acção de Leonardo Coimbra será, pois, um estudo da sua antropagogia. Leonardo pensou muito no homem e pensou muito o homem. Se não andássemos tão atentos aos outros e tão desatentos a nós mesmos saberíamos que, ao mesmo tempo que na Alemanha o fazia Max Scheler, constituía Leonardo Coimbra em Portugal as bases da antropologia filosófica. Porém, não quis Leonardo Coimbra apenas conhecer e compreender o homem. Quis, mais vasta e radicalmente, esforçar-se pela sua formação na plenitude da sua humanidade. Há no nosso Leonardo, por conseguinte, uma antropologia. Mas há também, como natural e explícito prolongamento ou cumprimento desta, uma antropagogia. A antropologia que nele encontramos é filosófica, com um envolvente horizonte teodiceico. A antropagogia que nele encontramos é igualmente filosófica, com um envolvente — também — horizonte teodiceico. Fica explicado o que entendemos, genericamente, pela "pedagogia" de Leonardo Coimbra e delineado, por conseguinte, o essencial do nosso desígnio.

Nós sabemos perfeitamente — temo-lo sentido na carne, se é que não mesmo na alma — que a hora é poderosamente anti-filosófica. Hoje, por

ventura mais realmente do que na época em que viveu e pensou Leonardo Coimbra, o positivismo e o materialismo dominam quase impantemente a vida das sociedades, dos Estados e dos homens. É, desde logo, uma ousadia abordar os problemas pedagógicos numa perspectiva filosófica. O que os poderes nacionais e internacionais querem que façamos — poderes políticos, económicos, sociais e culturais — é executar os programas pedagógicos que nos fornecem já feitos: executá-los à luz dos princípios, meios e fins que os enformam e acompanham. A Verdade é que — apesar das reiteradas declarações em contrário — esses poderes não querem que nós pensemos a educação do homem com a liberdade e a radicalidade com que o homem deve pensar tudo e deve, principalmente, pensar-se a si próprio. É por isso — admitimos nós — que está, ou tem estado, fora de moda pensar radicalmente a educação, ou seja, pensar filosoficamente a educação. Nós queremos afastar-nos, decididamente, do que vem sendo o caminho dominante desde há séculos e ligar de novo, indissolúvelmente, a pedagogia e a filosofia. Procuraremos mostrar que essa indissolúvel ligação impregna toda a teoria e prática pedagógicas de Leonardo Coimbra. Queremos mostrar que a educação humana dos portugueses pode ser pensada em Portugal pelos portugueses e dar um exemplo superior dessa possibilidade.

O problema da educação dos portugueses tem ocupado alguns dos nossos mais notáveis espíritos nos últimos dois séculos. Mencionemos, sem intenção de exaustividade: Garrett, Herculano, Castilho, João de Deus, D. António da Costa, Antero, Oliveira Martins, Ferreira Deusdado, Cunha Seixas, Junqueiro, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Adolfo Coelho, Bernardino Machado, João de Barros, António Sérgio, Fernando Pessoa, Adolfo Lima, Faria de Vasconcelos, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro... Neste quadro ocupa uma posição central Leonardo Coimbra, mas esse facto é normalmente omitido. A figura de António Sérgio tem sido apresentada como a do pedagogo por excelência do século XX português. Desde o incidente dos anos vinte havido entre a *Seara Nova* e Leonardo Coimbra e, sobretudo, desde a polémica (infeliz!...) de António Sérgio com Sant'Anna Dionísio em torno de Leonardo (4) que a oposição entre Sérgio e Leonardo ficou estabelecida. Sérgio aparece como o oposto de Leonardo: as trombetas sergianófilas têm o seu complemento natural no silêncio leonardóphobo. A exaltação do primeiro tem sido feita também com o silenciamento do segundo. Nós não negamos a importância de António Sérgio no panorama do pensamento pedagógico nacional. Estamos, no entanto, convencidos da superior importância do pensamento de Leonardo Coimbra. Não nos move o intuito de diminuir Sérgio. Move-nos, sim,

o intuito de estudar Leonardo Coimbra, para o devolver inteiro à Pátria que injustamente o tem esquecido, principalmente com grave dano para si própria, porque o legado espiritual de Leonardo é dos mais ricos que possui. Não queremos medir a grandeza de um nem do outro; não queremos, por conseguinte, compará-las. Precisamos todos, antes de mais, é de os estudar e de os conhecer. A verdade é que mesmo Sérgio tem sido mais exaltado e utilizado como bandeira (como equívoca bandeira!...) do que estudado e conhecido com rigor e objectividade. Quanto a Leonardo Coimbra... tem sido vítima de uma espessa e afinal ignara conspiração de silêncio.

O que pretendemos é estudar a pedagogia de Leonardo Coimbra, na sua teoria e na sua prática. Estudar uma pedagogia, quando ela efectivamente exista, será sempre um empreendimento vasto e complexo. Tal vastidão e complexidade derivam naturalmente do próprio conceito de Pedagogia. Expliquemos um pouco melhor, ainda que sempre com brevidade, o que entendemos por pedagogia, por teoria e por prática.

A pedagogia é correntemente definida como a disciplina que tem por objecto a educação da criança, implicando assim a ciência da criança (pedologia), o conhecimento das técnicas educativas (didáctica) e a arte de as pôr em prática (pedagogia propriamente dita). É este o sentido próprio que encontramos no *Dictionnaire de la Langue Pédagogique*, de Paul Foulquié (5). Falta nesta definição qualquer referência ao conteúdo e fins da educação, o que implica a omissão de todo o relacionamento da pedagogia com a filosofia. A pedagogia não envolve apenas o educando e o conhecimento teórico e prático das técnicas educativas. Envolve também, indubitavelmente, a determinação dos conteúdos educativos e a configuração do horizonte axiológico para que toda a actividade educativa é ordenada. A este respeito, Paul Foulquié mostra-nos uma outra definição bem mais compreensiva. É ela de P. Louchet: "A pedagogia tem por objecto o estudo, a escolha, a aplicação de acções educativas, empreendidas em quadros institucionais dados, e tendendo a realizar fins socialmente definidos por considerações éticas e filosóficas" (6).

O termo "pedagogia" —insístimos— é hoje inadequado para exprimir o conceito actual da disciplina e actividade humanas que têm por objecto a educação. A educação é-o da criança por sê-lo do homem. Falou-se (continua-se falando!...) da pedagogia dos adultos. A expressão envolve, evidentemente, contradição nos termos. A educação dos adultos —e, dizendo com maior rigor de pensamento, a educação permanente — é, no entanto, uma realidade. Foi impressionado e pressionado por essa realidade que Pierre Furter propôs

um novo termo — o de "andragogia" — para exprimir o conceito de uma disciplina que tivesse por objecto a educação do adulto (7). Do adulto homem com exclusão do adulto mulher, como é visível na palavra formada. Referindo-se à actividade educativa propriamente dita, encarada na sua totalidade, Jan Amós Comênio empregara o termo "pampaedia" (8). Nós propomos, referindo-nos simultaneamente à teoria e à prática da educação humana, "antropagogia". Por este termo designaremos a teoria e a prática da formação do homem na sua humanidade. O que buscaremos em Leonardo Coimbra é uma pedagogia entendida como antropagogia: uma pedagogia que quer despertar o homem presente na criança, mas que quer ao mesmo tempo conservar a criança presente e viva no homem.

Escreveu Jean Chateau que não via como seria possível uma pedagogia não filosófica, a qual ignorasse os fins a realizar (9). Foi mesmo o famoso pedagogo ao ponto de dizer que toda a pedagogia puramente científica não é mais do que uma coisa para enganar os tolos (10). O mesmo ponto de vista exprimiu A. Ehm, ao afirmar a insuficiência dos procedimentos pedagógicos na totalidade da acção educativa, sendo necessário algo mais, um ideal superior e uma fé que dêem sentido à vida do educando e à do educador (11). Sem dúvida que era esta a concepção da pedagogia que tinha Leonardo Coimbra, o qual explicitamente se separa, a este respeito, do pensamento de Faria de Vasconcelos, que acreditava nas ciências da educação com dispensa implícita da filosofia (12).

O problema educativo é abordado expressa e sistematicamente por Leonardo Coimbra em *O Problema da Educação Nacional* (13). Apresentando uma tese ao Congresso da Esquerda Democrática, intenta Leonardo Coimbra delinear, com toda a clareza, o plano do edifício de uma reforma da educação portuguesa. Distingue o filósofo, meridianamente, as reformas educativas fundadas nos acasos e contingências da empiria das fundadas no rigor da ciência e da filosofia (14). Por isso se esforça por encontrar uma lei sociológica da cultura, a qual indique o conteúdo, o sentido e a direcção da educação humana ao longo dos milénios — desde o passado para o porvir, desde o tempo havido para o tempo a haver. Essa lei sociológica da cultura é, para Leonardo, o quadrinómio de Roberty, adaptado pelo filósofo ao esquema geral da sua própria filosofia (15).

Em 1804 ainda Immanuel Kant persistia em fundar a pedagogia na filosofia, na linha dos grandes mestres (mestres-filósofos e mestres-pedagogos; mestres, no fim de contas, espirituais) da nossa cultura. Pouco faltava já para a poderosa irrupção dos positivismos — comteano e outros. A

partir de Augusto Comte será na sociologia, e em geral na ciência, que se verá — e se pretenderá que todos vejam — o fundamento da pedagogia. Da linhagem de Comte será Durkheim, que tem uma visão essencialmente sociológica da educação. Da linhagem mais genericamente cientista será Haeckel e será Marx. Também a psicologia terá a sua hora de apetite de dominação e fundamentação da pedagogia. A escola de Gênêve, e em geral o movimento da *escola nova*, serão no essencial psicologistas. É a ciência — qualquer ciência particular e a ciência em geral — positiva ou normativa? Diz-nos ela como é a realidade, ou diz-nos como deve ser a realidade? A ciência é — o do real ou do ideal? É lógica ou é axiológica?

Para nós, pedologia não é pedagogia: a ciência da criança não é a ciência e arte da educação da criança. De resto, a educação da criança é parte, ou momento, da educação do homem: a pedologia é parte da antropologia como a pedagogia é parte da antropagogia. O *Homem* era para Leonardo, decerto, uma *Ideia* platônica. O filósofo português explica-nos perfeitamente, em *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, o que eram para si as Ideias platônicas. Eram modelos do Real, ou seja, eram Ideais. Diz-nos ele: "Platão tinha já abordado o grande problema da Ciência e muito regularmente se tinha aproximado duma solução pela sua teoria das ideias — um sistema de ideias como *modelo ideal* de que a realidade experimental seria uma *cópia aproximada*" (16). Consiste então a tarefa do homem "na inquieta e interminável ansiedade de fazer o *modelo* que coincida com a *cópia*" (17). O platonismo fundamental de Leonardo é, por conseguinte, incompatível com o positivismo e com o cientismo. A esta luz, que é a luz da verdade, Leonardo Coimbra nunca poderia confundir a pedologia com a pedagogia, a antropologia com a antropagogia, a sociologia com a sociagogia, a psicologia com a psicagogia, a positividade com a normatividade, o ser com o dever-ser.

É interessante e instrutivo observar como esta magna questão preocupou e persistentemente ocupou um dos mais brilhantes discípulos de Leonardo Coimbra: Delfim Santos. Escrevia, em 1946, o ilustre universitário: "Talvez não haja, no momento actual, nenhum outro ramo do saber mais rico de perplexidades do que a pedagogia" (18). As perplexidades a que se referia o eminente pensador e pedagogo diziam respeito à fundamentação da pedagogia como ciência. Movia Delfim Santos o propósito de fundamentar a pedagogia como ciência, garantindo a sua independência e autonomia. Impossível lhe era, por conseguinte, aceitar que ela se fundamentasse no biologia, na sociologia, na fisiologia, na física ou na matemática (19). Em

seu entender, urgia mudar de orientação, parecendo-lhe o momento oportuno para o tentar (20). Duas concepções opostas via digladiarem-se: a concepção científica e a concepção metafísica (21). De ambas quer distanciar-se, esclarecendo: "Não nos parece que seja fecundo defender a pedagogia científica contra a pedagogia metafísica, nem a pedagogia metafísica contra a pedagogia científica" (22). A sua posição é outra, e ele enuncia-a claramente: "*nem pedagogia metafísica, nem pedagogia científica, mas pedagogia pedagógica*" (23). Portanto, a pedagogia não deveria fundar-se na metafísica, nem na ciência, mas em si mesma. A pedagogia deveria ser constituinte de si mesma. Essa pedagogia pedagógica veio o pensador a determiná-la como pedagogia existencial, entendida esta como sendo basicamente em função da caracterologia, "ciência do homem enquanto vivo" (24).

A nossa posição é bem diferente da que Delfim Santos expunha nessa época. A tentativa de fundar a pedagogia na ciência depara com a impossibilidade epistemológica de extrair o ideal do real, o normativo do positivo, o *dever-ser* pedagógico do *ser* científico. A nosso ver, Delfim Santos substitui — no quadro da análise em que o vimos seguindo — a ciência pela caracterologia (definida, em boa verdade, como uma certa antropologia), ou seja, substitui a ciência por *uma* (problemática ...) ciência. Depara, por conseguinte, com a mesma impossibilidade epistemológica. De qualquer modo, a alternativa de Delfim Santos fornece-nos a oportunidade de clarificarmos liminarmente a nossa orientação, no respeito do que é para nós a orientação profunda de Leonardo Coimbra: *nem pedagogia científica, nem pedagogia pedagógica, mas pedagogia filosófica*. Isto sem embargo de recordarmos que Delfim Santos não se refere exactamente à pedagogia filosófica, mas à pedagogia metafísica; e que ele distinguia explicitamente, desde 1939, entre metafísica e filosofia (25).

Após 1946, a posição de Delfim Santos foi-se modificando, aproximando-se progressivamente da que nos parece correcta e fora a do Mestre. Assim, já em 1949 ele escrevia, a propósito da pedagogia experimental: "(...) infelizmente o que quase sempre se encontra é a transposição dos meios em fins que já não podem ser os da pedagogia" (26). Declara agora, com mais clareza, que o homem é o tema da pedagogia: o homem vivo e *em trânsito* (27). A relação íntima da pedagogia com a antropologia aparece quase explicitamente afirmada. Qual o exacto perfil e conteúdo dessa antropologia? Caracterizando a pedagogia como "processo existencial e não como processo lógico independente do tempo" (28), Delfim Santos orienta-se para uma antropologia já não puramente positiva, mas também — e superiormente —

— normativa. "O homem — escreve o pensador — não aprende apenas para viver, mas para existir, e existir não é apenas viver" (29). Heideggerianamente, explica-nos que "existir é estar-no-mundo" (30). Ora "a noção de existência é o ponto de partida da pedagogia" (31). Não ressoarão aqui e cos da analítica existencial do Heidegger de *Sein und Zeit*? É já em plena filosofia que se encontra mergulhada a análise de Delfim Santos. Mais radicalmente, é já em plena teleologia que a realidade pedagógica se encontra fundada: "Realmente, o fundo sentido do acto pedagógico pode caracterizar-se desta maneira: clarificação do trânsito do estar-no-mundo, como situação original, para o estar-no-mundo-para-alguma-coisa" (32).

A posição de Delfim Santos relativamente à natureza e posição da pedagogia como ciência revela novas positivas inflexões em 1961 (33). Diz-nos o filósofo: "A pedagogia, se estuda o homem na sua progressão consciencial, se elabora as formas próprias para tornar efectiva essa progressão, não pode estruturar-se como sector de conhecimento no mesmo nível de qualquer dos outros" (34). É declarado que a pedagogia não é "um ramo de rivado de qualquer outra ciência, seja ela qual for", mas que, ao invés, todas as ciências da natureza ou do espírito é que são derivadas da pedagogia (35). A pedagogia é, pois, a raiz de todas as ciências (36). Não será da filosofia que Delfim Santos nos está a falar? Não se moverá ele no horizonte da Ontologia Fundamental do Heidegger de *Sein und Zeit* (37)? É nesse sentido que interpretamos estas suas palavras: "Compreende-se que tenhamos afirmado que a pedagogia não é uma ciência dependente de qualquer outra, ou de qualquer outra derivada, mas que, pelo contrário, constitui a situação original que a todas as outras possibilita e dá a garantia de pode rem ser ciências" (38). Radical, a pedagogia é ainda autónoma, isto é, "partícipe da estrutura do espírito humano na sua original e permanente ac tividade" (39). Estamos longe do Delfim Santos de 1946. A caracterologia já não é apresentada como quase representando a totalidade do conhecimento do homem enquanto vivo, mas representa apenas um tipopersonalista de psi cologia, permitindo notáveis aplicações pedagógicas e constituindo um ins trumento indispensável para a compreensão do homem (40). A mudança operada no pensamento pedagógico de Delfim Santos entre 1946 e 1961 é bem patente quando ele escreve: "A educação pressupõe uma filosofia, e a filosofia, por sua vez, pressupõe, como é evidente, uma concepção do homem. A e ducação será, portanto, consequência directa de uma antropologia (...)" (41). O homem não é, no entanto, o objecto, mas o *objectivo*, da pedagogia. Nada nos espanta que o termo "valores" apareça neste contexto. Edu -

car é, no fim de contas, conduzir; "e como conduzir implica «saber onde se está» e «para onde se vai», a pedagogia terá, antes de mais, de indicar qual é este «para onde», já que nele está implícito o «para quê»" (42). É a pedagogia como antropagogia que encontramos delineada. O próprio Delfim Santos nos poderia dizer agora: *nem pedagogia científica, nem pedagogia pedagógica, mas pedagogia filosófica*. De resto, ele começara por apresentar, em 1934, um programa de reforma da Universidade que colocava a Filosofia exactamente à cabeça da Pedagogia, na Faculdade mais importante da futura Universidade — precisamente a Faculdade de Filosofia (43).

Recorramos a outro discípulo de Leonardo Coimbra — Álvaro Ribeiro — para conclusivamente carregarmos um pouco mais os traços do nosso propósito. Em pequeno mas incisivo livro defendeu o pensador, em 1943, a criação e introdução, no quadro da instituição universitária portuguesa esta tal, de uma Faculdade de Filosofia. Fê-lo com abundância de qualificados argumentos, com o desígnio hoje explicitado (44) de prosseguir o magistério filosófico de mais profunda intencionalidade do Mestre. Não se verificou até ao momento em que escrevemos — e passaram entretanto quarenta a nós — tal criação e introdução. Os estudos filosóficos universitários desenvolveram-se sob o influxo benéfico da reforma de 1957. O espírito do tempo tem sido, no entanto, ferozmente hostil à veraz filosofia. Bem patente essa hostilidade se tornou a todos com as vicissitudes políticas dos últimos dez anos, período em que a posição da Filosofia na Universidade, nas escolas e na sociedade portuguesas sofreu acentuado declínio e a sua importância e dignidade gnoseológicas e gnósicas foram fortemente contestadas e quase nulamente reconhecidas. O deserto cresceu vorazmente — confirmando a intuição de Nietzsche e a longa e profunda glosa de Heidegger.

Sempre Álvaro Ribeiro mostrou pensar que não pode separar-se a Filosofia da Pedagogia. Já afirmava em 1943: "A Faculdade de Filosofia concentrará, além dos estudos filosóficos que a caracterizam, os estudos pedagógicos indispensáveis à cultura dos professores de vários graus de ensino" (45). O que entretanto aconteceu foi a extinção do sempre minorizado Curso de Ciências Pedagógicas. Ultimamente, foram criadas as Faculdades de Psicologia e de Ciências da Educação, nascidas a partir das Faculdades de Letras. Decisivo é o facto de que se fala de Ciências da Educação e não de Pedagogia. Igualmente decisivo é o facto de que se quer consumir a separação, tanto da Psicologia como da Pedagogia, relativamente à Filosofia. Também neste ponto o projecto de Álvaro Ribeiro continua por se ver realizado: "A psicologia, por exemplo — escrevera ele —, em vez de se afastar por um caminho ilusoriamente independente, procurará atingir a verdade no sistema

que integralmente a exprime" (46). Esse sistema é o da Filosofia: "A Filosofia realiza-se em sistema; a lógica é o método próprio da metafísica" (47). O filósofo disse, precisando: "Para que haja ciências filosóficas, isto é, para que as ciências sejam filosóficas, é necessário que elas se subordinem à lógica e à metafísica" (48). Não é, manifestamente, o pensamento subjacente às Faculdades de Psicologia e de Ciências da Educação. Bem longe nos encontramos hoje da realidade descrita por Álvaro Ribeiro há quarenta anos: "A íntima relação da pedagogia com a filosofia não carece de explicação num parágrafo especial; reconhecida na teoria e na prática, teve já o devido acolhimento na administração pública" (49). Hoje é necessário defender, quase valentemente, a existência dessa íntima relação. E a administração pública mais consente e tolera, do que acolhe e consagra, a teoria e a prática da existência dessa relação. A nossa dissertação quer ser um acto de defesa, e uma prova, da existência da relação muito íntima da pedagogia com a filosofia — da impossibilidade de pensar e actuar pedagogicamente sem fundamentação e envolvimento filosóficos. Pensamos, efectivamente, que a raiz e o sentido da pedagogia são encontráveis na filosofia, pelo menos (pelo menos!). Comênio, como é sabido, encontrava-os mais alto: na Teologia (50). Na Teologia, que era onde os encontrara Platão e o seu discípulo (neste ponto crucial, discípulo fiel!) Aristóteles.

Contra a opinião moderna, hoje ainda dominante, que já não quer falar nem quer que se fale de Pedagogia por a considerar ultrapassada e substituída definitivamente pelas Ciências da Educação — e que considera esta pretensa superação como parte do processo de separação das ciências do seio da Filosofia —, nós estamos firmemente convencidos da superioridade da Pedagogia Filosófica face às Ciências da Educação e de que estas são mero acervo de conhecimento positivo de que aquela se serve para a realização da máxima perfeição humana possível ao homem. Preferimos mesmo dizer Antropagogia em vez de Pedagogia e Anagogia Humana em vez de Antropagogia, para tudo ficar mais claro e mais certo. É em busca deste horizonte problemático que partimos para o mundo filosófico-pedagógico de Leonardo Coimbra.

Tentemos agora esclarecer um pouco — só o bastante para o propósito desta *Introdução* — o significado dos termos "teoria" e "prática".

A teoria será uma concepção do espírito mais ou menos larga e mais ou menos sistematizada. Será, ainda no mesmo sentido, um conhecimento sistematizado de algo. Será, em ligação mais duvidosa com a realidade objectiva, uma especulação. Será, em termos de certeza meramente prová -

vel, uma conjectura. A teoria opõe-se à prática: enquanto representação racional ou ideal da realidade ou da acção, os factos ou a prática não lhe correspondem exactamente. Todos estes sentidos são muito gerais. Há sentidos mais específicos, de ordem epistemológica e lógica. Assim, como termo correlativo de *facto* e *de lei*, a teoria é uma construção intelectual pela qual um certo número de leis se vincula a um princípio do qual podem ser rigorosamente deduzidas. Deste tipo serão as grandes teorias da Física contemporânea. Num sentido mais logico-matemático, a teoria pode ser um sistema hipotetico-dedutivo sem relação actual com o mundo da experiência. Pode ser, no mesmo sentido e no quadro de um formalismo radical, uma axiomática. Se quisermos conduir diremos que, em todos os sentidos evidenciados, a teoria é uma actividade pensante do espírito ampla, elevada, generalizadora, sistematizadora e unificadora, ordenada para a construção de um conhecimento maximamente compreensivo da realidade.

Como a teoria tem que ver com o pensar, assim a prática tem que ver com o fazer. Praticar é pôr em prática, realizar, exercer, fazer, exercitar. Pôr em prática, ou realizar, ou fazer, o quê? O que previamente foi pensado, ou seja, de algum modo teorizado. A prática é, com efeito, acto realizador da ideia. Realizada a ideia, a prática é o efeito do praticar: o resultado da acção realizadora. É neste mesmo sentido fundamental que a prática é aplicação das regras e dos princípios de uma arte ou ciência. Entende-se, evidentemente, que tal arte ou tal ciência é sempre um corpo sistematizado de conhecimentos: de conhecimentos do ser das coisas ou dos modos de produzir as coisas. Há, no entanto, a prática produtiva e a prática moral. A primeira ordena-se para a factura das coisas úteis: consiste numa actividade produtora de coisas reais. A segunda ordena-se para a realização do bem pessoal e interpessoal: consiste numa acção concretizadora de valores ideais. É no sentido moral que praticar significa proferir, conversar, ter relação ou trato com alguém. É como prática moral que a prática é entendida como maneira de proceder, costume.

Leonardo Coimbra pensou explicitamente a teoria e a prática. Viu a teoria fundamentalmente como a esfera do pensar a realidade na sua verdade e a prática como a esfera da aplicação do conhecimento à actividade produtiva e à acção moral. Leonardo conferiu a primazia à teoria sobre a prática: o primeiro momento é o de pensar a realidade; o segundo momento é o de actuar em conformidade com o pensamento. Entre a teoria e a prática vê, no entanto, uma unidade indissolúvel: a vida do homem é composta de saber e de fazer, porque o homem não é o Espírito Puro. Só em Deus a teo-

ria e a prática se identificam. No homem, distinguem-se. Não há em Deus qualquer distância entre o pensar e o fazer. Essa distância existe — e é bem pesada e difícil de percorrer — para o homem. Todo o criacionismo leonardino mostra que, em Deus, pensar é logo dar ser ao pensado. Não é assim no homem, e por isso ele precisa da Ciência e da Técnica, da Arte, da Filosofia e da Religião. O homem precisa do saber tanto para o fazer produtivo como para o fazer moral.

Quando nos referimos à *teoria* da pedagogia de Leonardo Coimbra queremos com isso significar o pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra. Quando nos referimos à *prática* queremos com isso significar duas coisas: primeiro, a prática proposta; segundo, a prática vivida. É que Leonardo não se limitou a falar da prática, pois Leonardo praticou; não se limitou a falar do fazer, pois ele mesmo fez.

2. Fontes

A obra de Leonardo Coimbra é vasta. Ao estudá-la com a máxima atenção e minúcia que nos foi possível convencemo-nos da necessidade de a tomar em consideração na sua totalidade, explícita ou implicitamente. Não recuámos, pois, perante as dificuldades postas pela consulta dos textos inventariados, até porque cedo descobrimos a importância fundamental do que foi escrito — por vezes avulsa e modestamente — para além dos livros publicados.

Quisemos fazer um estudo directo e tendencialmente exaustivo dos textos assinados de Leonardo Coimbra, tanto dos publicados em sua vida como dos que foram dados à luz postumamente. Somos de opinião que, depois do esforço de levantamento bibliográfico admiravelmente realizado por Álvaro Ribeiro, em 1945 (51), e por Sant'Anna Dionísio, em 1950 (52), a grande tarefa que se põe agora ao estudioso de Leonardo Coimbra é a de estudar, reconstruir, interpretar e expor o pensamento do filósofo. Não quisemos fazer um trabalho do primeiro tipo, em parte ainda por completar, mas do segundo — imenso e úbere campo aberto ao trabalho do investigador e do intérprete.

A recente publicação de dois volumes de *Obras de Leonardo Coimbra*, pela casa Lello & Irmão — Editores, do Porto — infelizmente crítica vel por vários motivos que não indicaremos neste momento e neste contexto —, não inclui alguns textos de Leonardo publicados em livro em sua

vida e deixa ainda de fora, com duas importantes excepções, a totalidade dos seus dispersos (53). Continua por reunir, inventariar, publicar e estudar a correspondência de Leonardo Coimbra. Não a tomamos em consideração para o presente estudo. Também não consideramos os papéis do aliás magro espólio do filósofo ainda existente no que resta da sua biblioteca (54). Não temos conhecimento de que sobreviva, nas mãos de algum feliz e avaro incógnito, qualquer cópia da *Ontologia* a que se refere Sant'Anna Dionísio na "Introdução" às *Obras de Leonardo Coimbra* atrás mencionadas (55). Há ainda, porventura, um importante inédito de Leonardo a recuperar: a segunda parte do estudo filosófico sobre *A Filosofia de Henri Bergson* (56). Houve desse importante texto uma cópia, a qual ardeu no fatídico incêndio de S.^{to} Tirso. Segundo informação que incidentalmente nos deu Álvaro Ribeiro em 1979, existia uma outra cópia, que o fiel discípulo terá chegado posteriormente a ver. Disse-nos que a viu, mas não nos disse em que mãos a viu. Que não se lembrava — explicou, sem lograr convencer-nos. Existirá ainda? Será de pedir atenção para essa eventualidade aos possíveis possuidores dessa cópia, assim como atenção — entendida como transcendente delicadeza — para com Leonardo Coimbra e o superior interesse do pensamento filosófico, português e universal.

Tendo sido Leonardo Coimbra, por duas vezes, Ministro da Instrução Pública, consideramos fundamental estudar toda a legislação e todo o conjunto de decisões e disposições administrativas e políticas por ele subscritas no *Diário do Governo* — Decretos, Portarias e Despachos —, para a reconstrução e interpretação completa do seu pensamento e acção pedagógicos. A personalidade de Leonardo, incompatível com procedimentos inautênticos, só lhe permitia assinar o que assumia. Ao assumir, o que assinava era seu. Trabalhamos sobre este pressuposto. Igualmente consideramos fundamental estudar todas as intervenções de Leonardo Coimbra no Parlamento, quer relativamente à questão educativa nacional, quer relativamente a questões políticas, culturais e filosóficas de âmbito mais vasto — questões sempre ligadas essencialmente, para Leonardo, ao problema da educação nacional-humana.

Pensamos, como Agostinho Veloso, que é da máxima importância estudar as fontes de Leonardo Coimbra, para determinar com todo o rigor e exactidão possíveis os elementos com que se edificou o seu próprio pensamento e o grau de originalidade que ele terá (57). Teve-se muito em consideração esse problema, mas não constituiu esse estudo objecto explícito do presente trabalho.

O nosso propósito consiste em reconstruir, interpretar e expor sistematicamente a pedagogia de Leonardo Coimbra, na sua teoria e na sua

prática. Implica isso, para nós, reconstruir, interpretar e expor a totalidade da sua filosofia, procurando nela os sentidos mais profundos e menos patentes. Esperamos que daí ressalte, com suficiente evidência, uma ideia, um ideal e um projecto de educação — de educação nacional-humana, como era intento de Leonardo. Esperamos que se conclua que Leonardo Coimbra continua vivo e pode ser para nós uma luz clara a iluminar-nos no presente e uma mão segura e iluminada a guiar-nos para o futuro.

3. O método

Leonardo é um pensador de difícil leitura. Muitos o têm dito e escrito, mesmo de entre os que mais cuidadosamente o estudaram e mais veneradamente o amaram. Achamos que é verdade. Outros, declarados adversários do pensador e do homem, disseram e escreveram que Leonardo Coimbra não é apenas um pensador de leitura difícil, mas verdadeiramente de leitura impossível, porque não é autenticamente um pensador, mas um pseudo-pensador, um diletante do pensamento filosófico. Estamos a pensar em António Sardinha, António Sérgio, Manuel Mendes e Abel Salazar. Nós entendemos que o estado actual da exegese e do conhecimento leonardinos exigiam um método particular de abordagem dos seus textos: uma leitura límpida e rigorosa — mente cingida à própria escrita do filósofo, para evidenciar a perfeita inteligibilidade e o rigoroso e empolgante sistematismo do seu pensamento e o íntimo casamento deste com a sua acção. Nós quisemos dar a palavra a Leonardo, para que de uma vez por todas ouvissem o rigor, a profundidade, a coerência e a beleza dessa palavra. Não será possível dizer, a respeito do nosso trabalho, que atribuímos ao pensador e ao pedagogo o que o pensador não disse e o pedagogo não fez. Claro é que o intento de tornar inteligível um texto filosófico-pedagógico — e empregamos aqui "texto" num sentido intencionalmente teórico-prático — implica uma leitura inteligibilizante desse texto. Essa leitura tem de ser feita à luz de uma interpretação global do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. Tal interpretação tem de ser, necessariamente, aberta e portanto provisória. A "razão" de Leonardo Coimbra — quer se trate da "razão experimental", que é uma razão lógica, quer daqueloutra a que chamamos nós "razão poética", que é uma razão translógica — é de sua essência aberta. A razão — escreveu o nosso filósofo — é sem descanso perante uma intuição inesgotável. Digamos que o modelo desta "razão" presidiu à nossa leitura inteligibilizante do texto filosófico-pedagógico que é a obra de Leonardo Coimbra. Método difícil



cil? Bem pudemos verificá-lo e vivê-lo quotidianamente durante estes anos! Atrevemo-nos, no entanto, a declarar que é o mais adequado ao pensamento "criacionista" do filósofo.

Procurámos fazer uma leitura cerrada do texto de Leonardo Coimbra. Tem sido Leonardo acusado de falta de organização dos elementos constituintes do seu pensamento. Falar de elementos constituintes de um pensamento é ainda afirmar a existência de um pensamento constituído — só que deficientemente organizado, só que mal architectado e mal edificado. Leonardo não controlaria as ideias e imagens que lhe referviam em cachão no cérebro e deixá-las-ia comparecer em tropel no seu verbo inflamado e luxuriante, torrencial, ainda que inspirado e poderosamente sugestivo — isto tanto o seu verbo da oratória como o da escrita. O pensador não controlaria as fontes íntimas e secretas do seu pensamento — mas havia essas fontes e havia esse pensamento. Os mais acirrados adversários de Leonardo foram, no entanto, mais longe na sua crítica demolidora: afirmaram que Leonardo era um charlatão do verbo e não um pensador; que nele não existia pensamento solidamente fundamentado e logicamente ordenado. Deve reconhecer-se que a operação publicitária montada e a seu tempo desenvolvida pelos inimigos do filósofo teve um razoável sucesso. Com efeito, ainda hoje constitui uma ousadia afirmar Leonardo como verídico e estimável filósofo e — coragem suprema! — defender a superior qualidade da sua filosofia e, em geral, do seu pensamento. Nós pertencemos ao número dos que entendem ser Leonardo Coimbra uma eminente cabeça pensante e o autor de uma obra filosófica e pedagógica superior. Entendemos que isso pode e deve ser provado. Entendemos, mais precisamente, que isso pode e deve ser provado sobretudo com os textos do próprio filósofo. Por isso considerámos como o metodologicamente mais correcto e indicado fazer uma leitura cerrada desses textos.

Quanto mais nos embrenhávamos na leitura e interpretação dos textos de Leonardo Coimbra mais se nos tornava evidente a grande coerência interna do pensamento do filósofo, o carácter sistemático e totalizante desse pensamento, a essencial presença da unidade na espantosa e polícroma variedade dos conteúdos e das formas. Compreendíamos cada vez melhor, na passagem das horas e dos dias, que Leonardo Coimbra tem que ser lido ao pé da letra e ao ritmo íntimo e secreto de desenvolvimento de um pensamento que então se revela extraordinariamente denso. Escreveu Leonardo, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, que "a carne é ao pé do espírito" (58). Descobrimos que também em relação à sua obra escrita isso é verdade: a

carne, que é aqui a letra, é ao pé do espírito, que é aqui o sentido autêntico e profundo. Ler Leonardo ao pé da letra é, pois, para nós lê-lo ao pé do espírito.

Acreditamos que cada escritor tem um segredo da sua escrita: um segredo que o pode ser para ele mesmo, para o que nele mesmo é a exígua compreensão de si. Que deve fazer o leitor? Projectar no texto escrito do escritor os seus esquemas mentais, os seus preconceitos teóricos e práticos, os seus pessoais afectos e interesses, o seu ritmo de leitura e vivencial compreensão? Ou ser todo olhos e todo ouvidos para o que no texto escrito do escritor há para ver e para ouvir, há para ler e espiritualmente *ver*? Decerto que somos nós quem lê. Vamos anular o leitor? Há um primeiro e originário encontro do leitor com o escritor, quando o leitor quer alcançar o nível de responsabilidade e dignidade do investigador e do intérprete: esse encontro é a escolha que o leitor faz do escritor. A partir desse encontro inicial tudo é uma realidade criacionista, em contínuo crescimento de amor e conhecimento. De amor e conhecimento entre o autor e o estudioso do autor, entre o escritor e o leitor? Não. De amor e conhecimento mútuos da essencial e preciosa verdade que no autor se entre mostra para o diálogo comum e perenemente aumentativo. A fidelidade é mútua porque é a fidelidade mútua à verdade. Nem sequer o autor tem importância, quanto mais o estudioso do autor! Importante é o segredo que no autor aflorou e na sua palavra floresceu. Importante é a flor de lótus flutuando emergente na superfície especulativa das límpidas águas. É para a flor de lótus que queremos dirigir o olhar vidente dos leitores: para a flor de lótus que bóia, resplandecente, nas palavras deixadas vivas para nós de Leonardo Coimbra.

É simples o nosso método, portanto: escutar Leonardo ao pé da letra, que é onde mora o espírito, e ouvir o *Logos* residente no seu *discurso*, o *Verbum* habitante dos seus *verba*. O nosso escutar será progressivo: escutaremos sempre do menos para o mais, do baixo para o alto, do material para o espiritual. Escutaremos sempre criacionistamente, porque se manifestará criacionistamente o *dictum* sob escuta. Escutaremos sempre anagógicamente, porque anagógicamente será o nosso ouvido dirigido pela melodia que recolhe. Assim, de certo modo reiteraremos o movimento de desenhado de idêntica espiral sólida ao considerarmos cada um dos aspectos do pensamento de Leonardo que se impuseram à nossa atenção.

Ao escutar Leonardo lembrávamo-nos, platonicamente, de *Ideias* familiares. Essa *anamnese* condicionou o número, a forma e a posição das va

randas das quais olhámos de Leonardo para os outros. Foi assim que nos lembrámos de Bruno, de Pessoa, de Pascoaes, de Scheler, de Heidegger — por exemplo. Eles como que vieram até nós na mesma vibração do ar em que até nós veio Leonardo. Ele impôs-se-nos a si e impôs-nos, *consigo*, essas lembranças. Se o método é caminho, este foi o nosso caminho: caminho que talvez tenha sido a revelação do nosso pessoal itinerário.

4. *Balanço*

Referimo-nos, sumariamente, ao desígnio que prosseguimos com este trabalho, às fontes básicas utilizadas e ao método exegetico-hermenêutico seguido. Introduzidos no edifício, é tempo de o percorrermos e observarmos.

NOTAS

- (1) J.A. Comênio, *Pampaedia (Educação Universal)*, introdução, tradução e notas por Joaquim Ferreira Gomes, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, Coimbra, 1971.
- (2) Gaston Mialaret, *Les Sciences de l'Éducation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976, p. 3.
- (3) Edgar Faure e outros, *Apprendre à Être*, Unesco, Paris, 1972. Utilizámos a tradução portuguesa de Maria Helena Cavaco e Natércia Paiva Lomba, Livraria Bertrand, Lisboa, 1974, p. 191, em nota de rodapé. Transcrevemos: "Proponho que sob o nome de *andragogia* a universidade reconheça uma ciência de formação dos homens; o que outras universidades estrangeiras já fizeram. Esta ciência deverá chamar-se *andragogia*, e não mais *pedagogia*, porque o seu objectivo não é só a formação da criança e do adolescente, mas também do homem durante toda a sua vida" (Pierre Furter, *Grandeur et misère de la pédagogie*, Universidade de Neuchâtel, Suíça, 1971).
- (4) Esta polémica desenrolou-se nas páginas de *O Diabo*, grande semanário de literatura e crítica, de Lisboa, entre Agosto e Dezembro de 1936.
- (5) Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Pédagogique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971. p. 357.
- (6) In: Paul Foulquié, *ibidem*, p. 357. Extraído de P. Louchet, in *Enfance*, Março-Abril de 1967, p. 225.
- (7) Ver nota (3).
- (8) Ver nota (1).
- (9) In: Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Pédagogique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 358.
- (10) *Idem, ibidem*, p. 358.
- (11) *Idem, ibidem*, p. 358.
- (12) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 45.
- (13) *Idem, ibidem*.
- (14) *Idem, ibidem*, pp. 55-56.
- (15) *Idem, ibidem*, p. 28 e p. 43.
- (16) *Idem, Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, Edição de Marânus, Porto, 1927, p. 8.
- (17) *Idem, ibidem*, p. 16.
- (18) Delfim Santos, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, in *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 429.

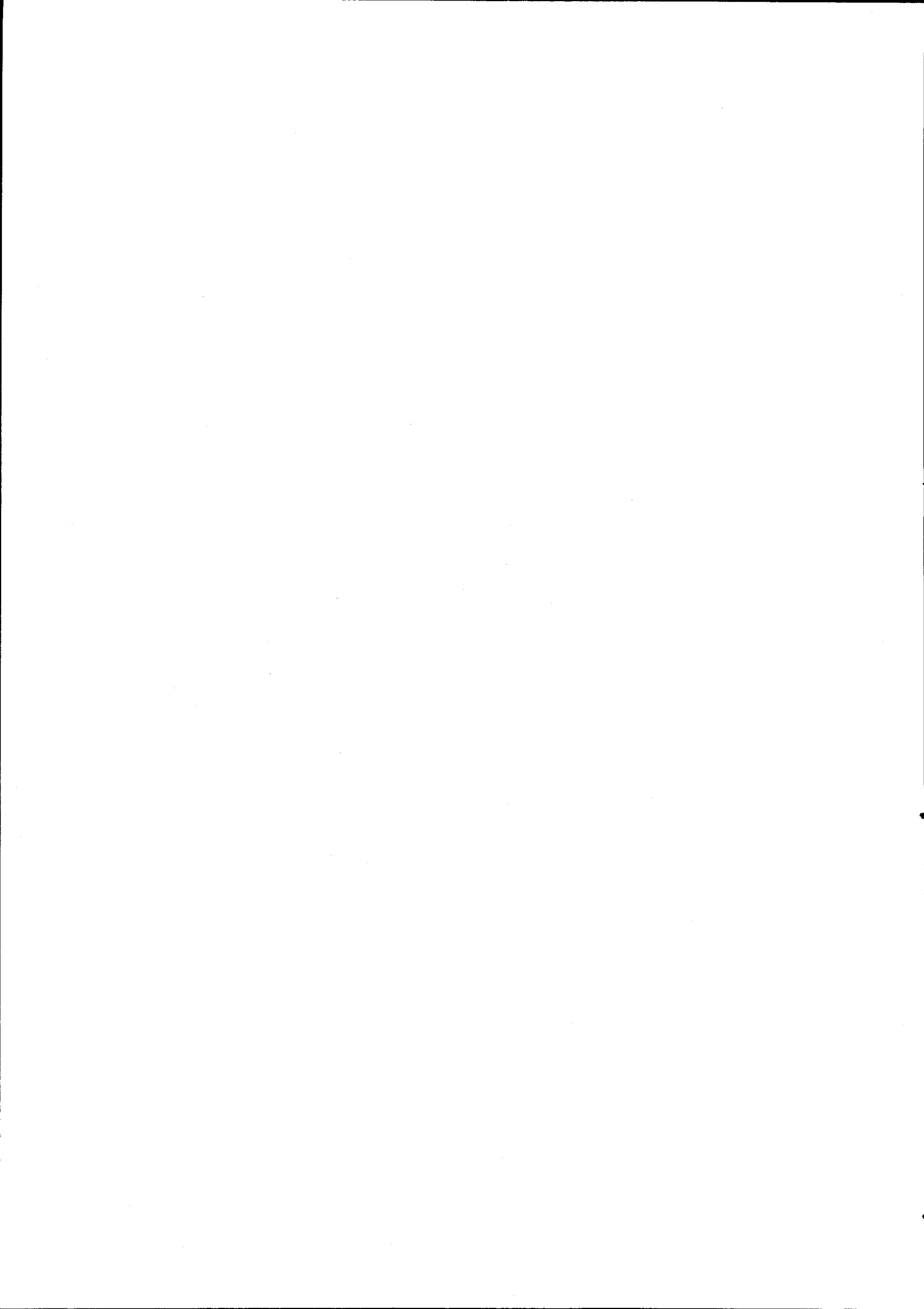
- (19) Idem, *ibidem*, p. 429.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 429.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 430.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 430.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 430.
- (24) Idem, *ibidem*, pp. 495-496.
- (25) Essa distinção é feita em *Da Filosofia*, publicado em 1939. Cf. *Obras Completas*, vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1971, p.221.
- (26) Delfim Santos, "Pedagogia como ciência autónoma", in *Obras Completas*, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, p. 52.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (30) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (31) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (32) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (33) Delfim Santos, "Temática da Formação Humana", in *Obras Completas*, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, pp. 247-278.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 251.
- (35) Idem, *ibidem*, p. 251.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 251. Em 1954 e 1955 Delfim Santos já não distingue , como em 1939, entre metafísica e filosofia. Escreve, em "Filosofia como Ontologia Fundamental" (Separata das «Actas do I Congresso Nacional de Filosofia» - *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955, tomo XI - II, fasc. 3 - 4; in *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 213): "Identificamos filosofia e metafísica (...)". A filosofia é, agora, actividade de fundamentação, requerente da "recíproca correlação do ôntico e do lógico" (*ibidem*, p. 213). Conclui o filósofo: "A filosofia é, portanto, ontologia fundamental" (*ibidem*, p. 213). De resto, "como ontologia fundamental a filosofia nos surge desde sempre" (*ibidem*, p. 214). Importante é para nós salientar a seguinte posição: "(...) não é a ciência a garantia da filosofia, mas a filosofia que origina e garante a ciência" (*ibidem*, p. 216). Ou seja: "a filosofia não é domínio de reflexão segunda, mas actividade condicionante da constituição do objecto como objecto", sendo, por conseguinte, o seu domínio "transobjectivo e transcendental" (*ibidem*, p. 216). Assim fica "determinado o sentido da absoluta autonomia do pensamento filosófico, tema da filosofia contemporânea de inspiração existencial a partir da fenomenologia (...)" (*ibidem*, p.216).

- (37) Julgamos que a nota (36) responde a esta nossa interrogação.
- (38) Delfim Santos, "Temática da Formação Humana", in *Obras Completas*, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, p. 251.
- (39) Idem, *ibidem*, p. 251.
- (40) Idem, *ibidem*, p. 269.
- (41) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (42) Idem, *ibidem*, p. 272.
- (43) Idem, "Linha Geral da Nova Universidade", in *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, pp. 373-390.
- (44) Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Inquérito Limitada, Lisboa, 1943. A explicitação a que nos referimos é feita em *Memórias de um Letrado*, vol. III, Guimarães & Editores, C.^a, Lisboa, 1980, p. 51.
- (45) Idem, *ibidem*, 2.^a ed., p. 61.
- (46) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (47) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (48) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (49) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (50) João Amós Comênio, *Didáctica Magna. Tratado da Arte de Ensinar Tudo a Todos*. Introdução, tradução e notas de Joaquim Ferreira Gomes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1966, capítulos I a VI, principalmente (pp. 81-126).
- (51) Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra (Apontamentos de biografia e de bibliografia)*, Editorial Império, Lisboa, 1945.
- (52) *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950.
- (53) Leonardo Coimbra, *Obras de Leonardo Coimbra*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1983, 2 volumes. Seleção, coordenação, revisão e Introdução do Professor Sant'Anna Dionísio. Os textos de Leonardo Coimbra publicados em livro em vida do autor não incluídos nestas Obras são os seguintes: *Canções e a fisionomia espiritual de Pátria* (Junta Patriótica do Norte, Porto, 1920); *Adoração. Cânticos de amor* (Renascença Portuguesa, Porto, 1921); *Guerra Junqueiro* (Renascença Portuguesa, Porto, 1923); *A Filosofia de Henri Bergson*. 1.^o volume (Renascença Portuguesa, Porto, 1932, editada em 1934). Os dois artigos incluídos na presente edição de *Obras de Leonardo Coimbra* são os seguintes: "O Problema da Indução" (in: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, nºs 1 e 2, 1920); "«São Paulo» de Teixeira de Pascoaes" (in: *Museu. Revista Portuguesa*, Gaia, nº 1, de Setembro de 1934).

- (54) Pensamos que é importante, de qualquer modo, investigar minuciosamente esses papéis. Eles não se revelaram, contudo, importantes para o nosso trabalho.
- (55) Leonardo Coimbra, *Obras de Leonardo Coimbra*, Lello & Irmão-Editores, Porto, 1983, 2 volumes (I vol., p. XXVI, em nota de rodapé).
- (56) Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Edição da Renascença Portuguesa, Porto, 1934. Logo na capa do livro somos informados de que se trata do 1º volume, apenas. A "Advertência" confirma essa indicação, anunciando uma segunda parte de "resumo, posição dos problemas e crítica do autor" (p. 5).
- (57) Agostinho Veloso, "Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra (Considerações sobre « O Criacionismo »)", in *Brotéria. Revista Contemporânea de Cultura*, vol. LXVIII, nº 6, Lisboa, 1959, p.634.
- (58) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Edição da « Renascença Portuguesa » , Porto, 1916, p. 61.

I P A R T E

INTRODUÇÃO À PEDAGOGIA DE LEONARDO COIMBRA



1. Da Sociedade

Criticando a "triste e grotescamente célebre academia portuguesa", que tomara posição face à crise duriense enviando "o seu auxílio moral com uma visita de pêsames", escrevia o jovem pensador e militante anarquista Leonardo Coimbra, em 1909: "Um quesilento enigma está da forma". Qual, no fundo, a sua causa? Assim respondia: "A disparatada organização burguesa". Ela é, com efeito, "a única diabólica providência criadora de tanto e tão estúpido mal" (1). O radicalismo político e social de Leonardo Coimbra não se podia manifestar com maior clareza, relativamente ao problema da organização económica e social dita capitalista.

Idêntico radicalismo manifestara, dois anos antes, o nosso jovem pensador a respeito do problema, magno para todo o autêntico anarquista, da liberdade. Ele parte da oposição entre o homem livre e o homem legal. O homem legal é o cidadão. "O cidadão é o homem mutilado" (2). Guerra, pois, à "Lei". Que "Lei" combate o jovem Leonardo? A Lei "que presume de perfeita" (3). É que essa Lei não existe. "A Lei, por omnipotente, é omnisciente, e por isso incompatível com o critério científico de relatividade em que diz fundamentar-se" (4). Essa Lei que presume de perfeita é a Lei feita, acabada, modelo intocável, no fundo a "jaula miserável" em que está o homem. Leonardo quer a Lei que esteja ainda a fazer-se, que possa ser obra contínua do homem, que seja progressiva, que possamos aperfeiçoar. E não será essa a Lei que nos mostra a história? "A observação histórica, confirmada pela observação actual, mostra-nos a trajectória humana como um esforço contínuo para a liberdade" (5). Na verdade, "o progresso feito é obra de cinemática social" (6). Ou seja: a Lei é móvel e evolutiva. Sendo assim, o necessário é aproveitar, para o aperfeiçoamento da Lei, "as forças sociais, factoras desse progresso", as quais "têm sido, por desconhecidas, desaproveitadas" (7). É óbvio — afirmamo-lo nós — que a educação tem aqui um papel fundamental.

A observação histórica e a observação actual mostram ao jovem Leonardo outra coisa: que há um grande desequilíbrio entre o progresso humano intelectual e o progresso humano moral. Este tem saído gravemente prejudicado. Ora sucede o seguinte: que "o homem moral desatendido começa hoje a pedir, insistentemente e imprescritivelmente, lugar na civi

lização" (8). É preciso dar-lhe esse lugar — pensa e quer Leonardo anarquista. Ele quer "a plena florescência do homem, desenvolvendo todas as suas e -nergias, expandindo-se livre e impetuosamente, tendo por limite de liberdade as leis da solidariedade apenas" (9). É essa humanidade livre e solidária que ele visiona, em que a liberdade da humanidade é a expressão do acordo das liberdades individuais humanas. Ele não quer homens a mandar em homens. "O direito divino de conduzir povos não pertence a homens" (10). A quem pertence? A cada qual, escutando Deus na intimidade da sua consciência: "Deus pela palavra da consciência o pode somente fazer" (11). Então, ouvida a voz da consciência moral, o homem livre será a unidade bela da sociedade livre" (12). Ou seja: só então o homem livre coincidirá com o homem legal, porque só então a liberdade será a legalidade. O anarquismo do jovem Leonardo é já a preparação da filosofia da liberdade do Leonardo amadurecido. E bem depressa ele amadurecerá.

O anarquismo de Leonardo é hostil ao mito progressista e evolucionista. "Há — diz ele — uma duvidosa doutrina que consiste em definir o progresso como uma enorme escadaria, que a humanidade sobe, ofegante e vagarosa, conquistando a cada degrau subido mais dignidade, mais virtude e mais felicidade. É o anarquismo de escada" (13). Podemos dizer, na verdade, que é, mais do que isso, todo o pensamento progressista, na linha claramente desenhada por Condorcet. Com esta ideia se liga o evolucionismo. E é precisamente sobre o evolucionismo que se debruça rapidamente Leonardo, para refutar o anarquismo, ou progressismo, ou evolucionismo, "de escada", e apontar para um mais correcto anarquismo, ou progressismo, ou evolucionismo.

O evolucionismo que o jovem Leonardo Coimbra critica, e refuta, é o "falso evolucionismo dos mecanicistas" (14). É no Bergson de "L'évolution créatrice" que expressamente se apoia. "Quem quiser conhecimentos completos sobre o referido estudo leia <<A evolução criadora>>" — diz (15). E acrescenta, irreverente: "Aviso útil — os positivistas não me tem dente" (16). Logo apresenta, sumariamente, um conjunto de teses que resumem o pensamento de Bergson na famosa obra e que, aparentemente, assume. Ou seja: o pensamento evolucionista de Leonardo Coimbra é, em 1909, basicamente o de Bergson em "L'évolution créatrice". Quais são essas teses? São as seguintes: é radicalmente impossível esgotar pelo mecanismo a biologia; o mecanismo é, pois, impotente perante a sociologia; não há uma evolução pré-formada, porque isso envolve contradição nos termos, "é negar o que se afirma"; "o progresso é criador, tem novidades, tem sempre algo inédito a tentar, flores feitas frutos, idealidades volvidas rea

lidades"; "o caminho concreto do progresso biológico não é a adaptação mecânica da vida ao meio", dado que "o meio impõe condições mas o animal introduz determinações"; "o caminho concreto do progresso humano é andar para a meta a direito, ou de través"; a meta do progresso humano é a liberdade (17).

Há, por conseguinte, uma evolução positiva da sociedade humana, uma linha de progresso humano. Mas essa evolução, mas esse progresso, são livres e não mecanicistas. A liberdade do homem não cresce deterministamente; a liberdade do homem é livre no seu próprio crescimento. Eis uma importante posição do pensamento social de Leonardo Coimbra em 1909.

Faz parte desta teoria da sociedade uma teoria da família. "A família — diz Leonardo — é a molécula social" (18). A crítica que se faz à sociedade tem, pois, que fazer-se à Família. "A família é a miniaturada Sociedade moderna com todo o seu despotismo sincero e com toda a sua hipócrita liberdade" (19). O princípio da autoridade, fonte de todos os males para o pensador anarquista, atravessa toda a organização e vida da família. Tal como na Sociedade, também na família "há duas políticas antagónicas; governante e governada — o marido ditador, a mulher escrava" (20). Como toda a Sociedade, também a Família tem evoluído. Contra "os espíritos conservadores e ronceiros", "o espírito indagador do filósofo" sabe que "as organizações actuais são apenas transitórios elos de ininterrupta linha da evolução" (21). Apesar disso, "nunca a mulher foi mais escravizada que hoje" (22).

Já vimos que Leonardo é, nesta fase, um negador radical da sociedade burguesa e capitalista. A evolução da Família é por ele interpretada, como seria lógico, à luz da evolução geral e global da Sociedade. Ele escreve: "A evolução da família é determinada pela evolução da propriedade (Engels)" (23). Negar uma organização económica e social assente na propriedade implica negar a consequente organização da Família. "Quando, como hoje, a organização económica é insustentável por iníqua, empírica, improdutiva, condenada pela Ciência e pela Moral; a família é em dissolução e uma nova forma se elabora correlativa com a revolução económica a fazer. O casamento pelo divórcio, o celibato pela prostituição proclamam vigorosamente o advento dessa reforma da família" (24).

Leonardo manifesta também, nesta fase da sua vida e do seu pensamento, um forte anti-clericalismo. Tais sentimentos revelaram-se com clareza a propósito do caso de Ferrer e Nakens. É, de resto, curioso vermos aparecer, neste caso, de mãos dadas com o jovem Leonardo Coimbra, o velho e respeitado José Sampaio (Bruno). Com efeito, organizara-se no Porto u-

ma "generosa comissão de protesto", da iniciativa de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, "contra o despotismo espanhol" e contra "a reacção clerical-autoritária" que "mais uma vez tenta, inquisitorialmente, esmagar o Livre Pensamento e as mais sublimes aspirações humanas encarnadas nas pessoas de Ferrer, Nakens e seus cinco companheiros" (25). O conhecimento que Leonardo Coimbra revela de Ferrer e o empenho militante posto na sua defesa são bem um sinal de como a sua ideia da reforma da Sociedade se associava intimamente à ideia da reforma da educação. Ferrer é, para Leonardo, "o intemerato director da Escola Moderna de Barcelona", símbolo da "luta majestosa do pensamento livre e honesto contra a vileza do preconceito e do jesuitismo inquisidor" (26). Nele corporiza a esperança em "um futuro livre e grandioso em que não haja nem os horrores do autoritarismo nem as infâmias do domínio ignorante" (27). Ferrer é uma voz do Progresso contra a Reacção; "uma vontade decidida ao serviço duma inteligência lúcida"; "uma figura de missionário da luz" (28). Leonardo refere "os morcegos fradescos", a quem Ferrer incomodava; fala das "escolas livres", que "fecham as portas às jaulas jesuíticas"; diz que Ferrer "formava consciências que sabiam dirigir-se sem confessores" (29). No radicalismo social de Leonardo inscreve-se, como se vê, um certo radicalismo religioso. A sua crítica vai mesmo além do mero anti-jesuitismo e anti-clericalismo, atingindo a própria Igreja Católica, como quando afirma que Ferrer formava "homens que caminhavam seguros pelo caminho do dever, espíritos que recebiam insubmissos as sugestões dos dogmas" (30). A luta é, para Leonardo, "entre o passado e o futuro" (31). A "Reacção" e a Igreja estão, para ele, do lado do passado. Esta hostilidade para com o clero, nomeadamente para com os frades e os jesuítas, e mesmo contra a Igreja Católica Romana, que aliás não nomeia, não significa irreligiosidade. Pelo contrário, Leonardo revela-se, com alguma veemência, uma alma religiosa. Observem-se as seguintes palavras suas: "Tentemos Deus, fazendo obras de amor. A fraternidade infinita é Deus. A matéria dissociada lembra-se, ignora-se, procura-se ansiosamente" (32). Qual é essa ânsia? "Essa ânsia é a oração" (33). O amor é já visionado como uma infinita força cósmica e como idêntico, no fundo, ao próprio Deus. "O amor une a matéria, identificando-a.

"Há tanto estremecimento na matéria, que se comunica num beijo de crianças!

"Os átomos resumem séculos no contacto dum instante.

"O amor infinito é a fraternidade infinita:
conhecimento completo — Deus" (34).

Eis, pois, como o radicalismo social de Leonardo Coimbra, no seu momento de inflamada militância anarquista, deixa já entrever as linhas de uma fremente filosofia, e de uma fremente filosofia *religiosa*.

Nos seus verdes anos de *A Vida* levantou-se Leonardo Coimbra, corajosa e indignadamente, contra a pena de morte (35). Fê-lo em nome dos direitos do Indivíduo contra os direitos da Sociedade. É este um ponto importante do pensamento social de Leonardo Coimbra: ele é sempre contra a Sociedade opressora do Indivíduo, dissolvente dele, fim exclusivo dele. Quando, em 1922, os defensores da pena de morte de novo ameaçam, de novo se ergue Leonardo em defesa do Indivíduo contra a Sociedade. Volta então a negar à Sociedade o direito de se comportar, face ao Indivíduo, como um indivíduo. O seu argumento é o seguinte: "Colocar a sociedade em frente do indivíduo na mesma relação que a do indivíduo para a sociedade, é negar as próprias bases da vida social: é, até, proclamar o simples direito do mais forte ou do mais hábil" (36). Leonardo interpreta a pena de morte em termos de pedagogia social. A pena de morte "é, em sociologia, o domínio do ainda recente critério pedagógico da *vergasta* e da *palatória* que nos colégios e no exército foi, em Portugal, por vezes uma autêntica *pena de morte*" (37). Pensa Leonardo que ninguém pretende regressar a tão anti-pedagógico critério: "Claro que não vou agora perguntar às mães e aos pais se pretendem regressar em pedagogia e em disciplina militar aos ainda recentes facinorosos tempos da fêrula e do chicote" (38). Leonardo nunca aceitou a submissão do Indivíduo à Sociedade, a completa subordinação do Indivíduo à Sociedade. Ele foi sempre um pensador e um cidadão visceralmente anti-totalitário. Um dos argumentos dos defensores da pena de morte era, precisamente, o argumento totalitário: "A sociedade sobreleva o indivíduo, e, por isso, pode e deve aplicar ao indivíduo todos os meios coercitivos que a beneficiem, incluindo a pena de morte" (39). Uma das objecções que Leonardo opõe a tal argumento corporiza-se nesta pergunta: "Existem os indivíduos exclusivamente para a sociedade?" (40). A palavra fundamental é, sem dúvida, "exclusivamente".

Não é, pois, de estranhar que, ao pensar o problema social nos a nos 20, após o triunfo da Revolução bolchevista na Rússia, Leonardo vá precisando gradualmente, mas com uma clareza de traços cada vez maior, u ma visão anti-totalitária da sociedade humana. Ele perdeu, obviamente, o radicalismo anarquista inicial. Mas mantém-se fiel, no essencial, àquilo que foi sempre o valor a que rendeu o culto supremo: à liberdade. Leonar do analisa a natureza profunda da grande crise moderna. Uns dirão que ela é uma crise de fins de raça; outros, de fins de civilização. Leonardo

entende que a crise é eminentemente social: "São sempre os valores sociais nacionalistas ou cosmopolitas que determinam crises de civilização, quiçá reflectindo-se e prolongando-se em crises de povos e raças" (41). Para ele é indubitável: "a crise é (...) directa e essencialmente uma crise de valores sociais, e, entre estes, muito especialmente dos valores de ordem moral" (42).

Leonardo mostra-se absolutamente contrário ao liberalismo económico como forma de resolver capazmente o grande problema moderno do trabalho. Ele recusa uma organização económica que seja puramente empírica, sem a ordenação e a orientação de um pensamento que se antecipe aos factos e os estructure. Ele acha que "a opressão e a vertigem da vida moderna resulta do conceito actual de trabalho, dando um grande lugar ao acaso, não já ao superior acaso das invenções, mas ao acaso do primeiro que chega aos acasos dum liberalismo económico meramente empírico, ao acaso da permanente instabilidade dos desejos e caprichos humanos" (43). Leonardo Coimbra não pode, pois, ser definido como um liberalista, pelo menos como um liberalista puro. Ele não acredita num mercado que inteiramente e eficazmente se auto-regule. O menos que o seu pensamento supõe é uma certa intervenção no mercado. É, pois, ou socialista ou socializante (social-democrata, no sentido actual do termo). Quer uma fórmula que encontre e organize a "identidade fundamental entre todos os homens" (44). O seu pensamento é, no entanto — eu diria que o foi sempre —, de matriz cristã, pois foi Cristo que, para ele, revelou a luz transcendente duma mesma filiação divina a todos os homens. Digamos que o socialismo, ou o social-democratismo, de Leonardo Coimbra é um socialismo, ou um social-democratismo, cristão. Leonardo quer que a organização económica e social do trabalho realize o ideal e o valor da fraternidade cristã. Anti-liberal, Leonardo Coimbra é também, ao iniciar-se a década de 20, anti-colectivista. O seu anti-liberalismo e o seu anti-colectivismo derivam da sua concepção do Trabalho. "O Trabalho — escreve — é invenção e repetição" (45). O liberalismo económico só seria válido se a invenção fosse meramente individual e a repetição meramente colectiva. Por outro lado, também não têm razão os colectivistas, "extremistas ignorantes" que tomam o Trabalho indiferenciado e em bloco, "capazes de darem como equivalentes o trabalho dum Pasteur sobre a raiva, abrindo o curso a toda uma terapêutica, e o contemporâneo trabalho de mudar uns livros duma estante" (46). É, portanto, entre o liberalismo puro e o colectivismo puro que se situa Leonardo Coimbra.

A essa posição intermédia dá ele o nome de "reformismo". Esse re

formismo será "um sistematismo mais ou menos autoritário" (47). Na caracterização de Leonardo, "esse sistematismo pode, considerando que a invenção sendo um fenómeno social é todavia também um notável fenómeno individualista, ficar num reformismo que respeite os factores individuais de invenção e as virtudes da economia individual, corrigindo, no entanto, os *acazos* mais malfazejos do liberalismo pela *valorização* de todos os factores do trabalho de acordo com a balança económica e social da época" (48). É o ideal do socialismo democrático, ou social-democracia — insistimos em que nos parece. Como realizá-lo? Leonardo quer que se organize, para esse efeito, "um efectivo ministério do trabalho, um novo sistema de contribuições, incidindo *especificamente* sobre as riquezas e heranças, e sobretudo uma Universidade (sistema integral de educação e ensino) órgão do Saber, do Sentir e do Trabalho pela acção directa e pela difusão através duma opinião, que penetrada fosse dos raios da sua luz" (49). Registe-se o papel visionado para a Universidade, ligando-a intimamente ao progresso social, pelo reformista Leonardo Coimbra. A posição de Leonardo é, como se vê, moderada, mas do lado dos social, económica e culturalmente carecidos. Dir-se-á uma posição de centro, mas de centro-esquerda. Ele próprio a configura, aparentemente, assim: "Esta aspiração dos prudentes habituados a verem o reverso do bem e do mal, a esperarem que, em todo o humano, haja virtude e maldade, sem que a pureza dum elemento jamais apareça" (50).

O reformismo delineado por Leonardo é um evolucionismo progressivo. Opõe-se-lhe o liberalismo económico puro, porque "os ricos", bem colocados à partida, não querem perder nenhuma parte da sua situação. Opõe-se-lhe também o catastrofismo social, o extremismo colectivista. Leonardo escolhe serenamente o evolucionismo progressivo: "Devemos confessar que o Ideal que anime os reformistas pode muito bem ser cheio de confiança no futuro: para um socialismo preparatório, evoluindo para as novas liberdades anarquistas" (51). Eis a grande tríade das condições para uma sociedade humana mais perfeita: "O que é preciso é modificar o pensamento, o amor e a vontade, dos homens" (52). A sociedade humana mais perfeita será a sociedade anarquista. Mas é preciso prepará-la por um reformismo que realize um socialismo preparatório, pois que "criar um novo pensamento individual só, com efeito, se pode fazer talhando esse pensamento num novo sistema de consciência social" (53).

Evidentemente, Leonardo não pode ver no bolchevismo senão o esmagamento do indivíduo. No entanto, é também em nome do indivíduo que ele se declara anti-liberalista. Leonardo dá um alto valor à doutrina in-

dividualista. "Como todos sabem — escreve —, a melindrosa flor do individualismo é a mais alta e recente criação das sociedades humanas" (54). O indivíduo não medra nas sociedades fechadas, mas o seu terreno próprio são as sociedades abertas. O individualismo de Leonardo é, no fim de contas, o personalismo cristão: "Todos nós prezamos muito esse individualismo de que o cristianismo é a mais firme e transcendente afirmação, pois para ele é cada homem um templo portador da divindade, tabernáculo duma alma, filha dilecta do próprio Deus, e que é a própria liberdade da escolha do caminho do Amor entre todos os caminhos da Vida" (55).

Leonardo não pode ser favorável ao liberalismo económico à luz da sua valorização do indivíduo humano. Ele vê uma fatal disjunção da liberdade individual e do liberalismo económico. Essa disjunção "começa diante do espectáculo da grande massa popular mais ou menos inibida das suas liberdades pela miséria em que é colocada pelo liberalismo económico" (56). Coisa que moralmente não pode aceitar-se. E é por isso que "nasceu(...), nas consciências modernas, o desejo duma organização económica, que, garantindo a vida a todos, permita a eficácia de todas as liberdades" (57).

Qual é, pois, "o impasse, a antinomia a que chegaram as sociedades modernas" (58)? É este: "Dum lado o respeito e o amor do individualismo, do outro lado a crítica das contradições a que este liberalismo levou pela injusta distribuição da riqueza e do trabalho" (59). O liberalismo económico suprime um dos termos, o colectivismo marxista suprime o outro. Ora "a solução da antinomia só pode existir numa síntese que abraja, exceda e harmonize a tese e a antítese" (60). Pergunta-se: "Onde, porém, a dialéctica hegeliana que encontre a síntese?" (61). Não no liberalismo económico, que quer resolver a antinomia pela negação da antítese socialista. Não em Marx, que quer resolvê-la pela negação da base individualista. Essa dialéctica é, para Leonardo Coimbra, a dialéctica criacionista. Para onde devemos ir? — pergunta. E responde: "Para o desconhecido, fremente de esperanças criacionistas da nova moral e do novo direito, que, no seu calor fundam o refractário corpo da tremenda antinomia" (62). É no personalismo socialista constituído pela sua dialéctica criacionista já em 1912 que Leonardo Coimbra vê a solução da crise social moderna. O criacionismo é uma filosofia, uma pedagogia, uma sociologia e uma política. A seu tempo o tornaremos evidente — assim esperamos.

É na organização do Trabalho, e não na do Capital, que Leonardo Coimbra vê a forma económica do futuro humano. Nesta sua visão do Trabalho contemporâneo poderemos encontrar o caminho para compreender o seu socialismo. O Trabalho é, para o homem do século XX, a grande categoria do

pensamento colectivo. O *liberalismo económico* foi a quebra da propriedade feudal e das corporações de ofícios como formas de organização do Trabalho. No entanto, ele trouxe consigo "um estado analítico, de *anomia* no trabalho que os actuais sindicalismos começam a *organizar*, sendo a *síntese* destes, a forma económica do futuro. Para ela caminharemos, com os operários, mas só dentro, sempre, dum melhor amor dos homens e da vida" (63). Também noutra parte nos fala Leonardo da categoria do pensamento colectivo *O Trabalho* (64). Afirma que há duas *espécies* de trabalho: o *trabalho-invenção* do burguês e o *trabalho-repetição* do proletário. O que falta — diz — é "o encontro do *gênero* em que se faça o acordo das duas específicas categorias" (65). No trabalho intelectual, científico e artístico, vê Leonardo Coimbra "uma proporcionada mistura de *invenção* e *repetição*" (66). Aí está, aparentemente, o caminho. A educação ganhará, em tal perspectiva, um sentido bem novo e bem profundo.

Leonardo ia amadurecendo a sua consciência de que se aproximava, para Portugal e para o mundo, uma época perigosa, em que a revolução não seria política, mas social. A sua assumpção de uma posição moderada, não extremista, para a resolução do problema social ganha, a esta luz, todo o seu significado. Leonardo distingue, com efeito, a revolução política da revolução social. Define e caracteriza deste modo a revolução política: "Chamamos revolução política a uma simples tentativa de mudança de pessoal governativo dentro do actual regimen político-económico, mudança de pessoal feita, é claro, a pretexto de modificações para a melhoria dos processos administrativos" (67). Define e caracteriza desde modo a revolução social: "Chamamos revolução social a qualquer movimento que atente contra as bases ou alicerces da própria estrutura politico-económica da sociedade" (68). A primeira é, portanto, meramente metodológica; a segunda é substancial. O exemplo que Leonardo apresenta da revolução social é a "revolução radical-comunista" (69). Aproximadamente sete anos depois da Revolução bolchevique e três anos depois da fundação do Partido Comunista Português, Leonardo dá os primeiros sinais de preocupação pela eventualidade da revolução comunista em Portugal. Apesar de afirmar o contrário: "Contra uma tentativa radical pura parece-nos a sociedade suficientemente imunizada" (70). Esclareça-se que está a referir-se à sociedade portuguesa. Mas o certo é que, pouco adiante, se exprime nestes termos: "Não acreditamos muito num triunfo mais que aparente (como o 19 de Outubro) de simples revoluções políticas; acreditamos mais facilmente no possível triunfo nacional, é claro, dum revolução social" (71). Opõe-se Leonardo à revolução social, seja ela qual for? Pelo contrário, ele dese

ja-a. Opõe-se, é claro, à revolução radical-comunista. Mas quer a revolução social que traga consigo "a nova atmosfera, que há-de escorraçar pela violência a atmosfera social em que vivemos" (72). Leonardo preocupa-se com o esvaziamento de pensamento político e social em que se encontravam os republicanos portugueses, "reduzidos à crença formal e vazia nos seus princípios sociais" e sem "ideias vivas, apaixonadas, enraizadas na própria substância do ser humano" (73). Consequência dessa ausência de pensamento político vivo é a política republicana. Leonardo dá como negativíssimo exemplo dessa política a política educativa, consubstanciada no encerramento de escolas sobre escolas (liceus, escolas primárias superiores), e isso "sobretudo na província, onde reside a parte sadia e forte da população, aquela onde até a cidade terá de recrutar os seus homens de amanhã" (74). Há aqui uma crítica implícita ao grupo da *Seara Nova*, pois foi um homem da *Seara Nova* quem, sendo Ministro da Instrução Pública, mandou encerrar as Escolas Primárias Superiores. Aparentemente, Leonardo Coimbra está dizendo que a *Seara Nova* não representa o pensamento político-social novo e vivo de que a República carecia.

Vemos, pois, como para Leonardo Coimbra a revolução social era indissociável da revolução educativa. A sua preocupação com o problema social português leva directamente à sua preocupação com o problema educativo português. É nesta dupla perspectiva que ele faz uma crítica de fundo ao sistema educativo republicano, que acusa de monopolista. Diz: "Ao mesmo tempo que *monopoliza* o ensino, e, não fazendo, nem deixando fazer, leva-nos cada vez mais para um vazio intelectual, onde sempre as ideias novas encontram pronta e fácil inserção" (75). A tal política verdadeiramente nova que já vimos Leonardo afinal defender deve ser, por conseguinte, no tocante ao ensino, anti-monopolista, aceitando e praticando um real pluralismo educativo. Como ele escreve: "Uma política nova, de oposição à maré que sobe, terá, pois, de ser contra o monopólio do ensino, simpática às boas normas duma disciplina social de liberdades conscientes, isto é, limitando-se no respeito pelos outros e pela própria ausência da vida moral, e amplamente económica nos desperdícios, mas generosa no emprego do capital, que, *como na instrução, renda indefinidamente*" (76).

Esta posição anti-monopolista, no que respeita ao ensino, insere-se no quadro mais vasto da recusa do modelo de uma sociedade integralmente estatizada, à qual se refere com ironia: "Mesmo os que não acreditam na felicidade imposta pelo poder central podem muito bem acordar um dia obrigatoriamente felizes no seio duma República social, onde todo o

mal desaparecerá por decretos, excluindo, é claro, a morte, a dor, a doença e as catástrofes, porque os idólatras da Natureza ainda não encontraram meio de se fazerem ouvir pelo seu Deus" (77).

A posição de Leonardo ressalta, com a possível clareza, da comparação das duas ideologias que ele vê em luta uma com a outra. Uma é, podemos dizer, a ideologia da evolução natural e possível; a outra é a da revolução necessária e total. Como é que caracteriza a primeira? Apresenta-a como a que "criou a ciência, a arte, a moral"; a que "fez, em suma, as civilizações, que nada mais são que alma humana impressa e expressa nas próprias cousas" (78). E a segunda, como é caracterizada? Leonardo diz que ela, "pela evolução duma Natureza, que a primeira *desocultou* pela Ciência e *transcendeu* pela Filosofia e pela Religião, pretende atingir um estado de natural e espontâneo equilíbrio dos indivíduos nas sociedades como os átomos na molécula" (79). Uma grande ansiedade de Justiça vê Leonardo, por vezes, na clamorosa "voz dos crentes deste segundo credo" (80). Mas eles derivam, no fim de contas, das próprias realizações da primeira ideologia, e é ainda esta, com "as forças inesgotáveis da Caridade cristã e as forças disciplinadas da assistência fraterna e da organização científica do trabalho" (81), que vai dando satisfação aos seus mais nobres valores e exigentes anseios. Digamos que Leonardo está a comparar, sem clareza nas designações, o que podemos chamar a Tradição com a Revolução. Ele não confunde, naturalmente, a Tradição com o tradicionalismo, pois vê na Tradição a presença e o desenvolvimento de uma Realidade inicial e muito profunda que é a fonte de tudo e é, por conseguinte, também a fonte do Futuro. Daí a fatal ilusão dos que se julgavam revolucionários. O balanço que faz destes é o que se segue: "O que fica no activo dos fiéis deste credo parece ser um mero ilusionismo retórico, um tremendo desvio de pensamento sem objectividade, alvorecendo na Reforma e em certos aspectos da Renascença, que só dá, por vezes, a aparência de razão, a falta de aproveitamento das virtualidades e valores, que possui a alma da Civilização" (82). Alma que consiste — é Leonardo quem diz — na liberdade e na justiça verdadeiras.

2. Do Estado

À medida que o tempo vai correndo, é cada vez mais real para Le

onardo o perigo da estatização integral da sociedade humana. Isso é evidente na carta-prefácio que escreveu para a edição portuguesa do livro *Nós*, de Zamiatine (83). O livro de Zamiatine "refere-se ao Estado Único — limite ideal da Rússia Vermelha — e estuda um período singular na história humana" (84). Querendo penetrar no sentido deste período, Leonardo pergunta: "Estaremos no início duma era nova da humanidade, estaremos antes no fim duma era que morre? (85) Leonardo pensa, contra a opinião de Keyserling, "que nem uma coisa, nem outra" (86). Vê nesta época apenas uma "crise de crescimento (...), deixando as pretensões de marcar fins ou inícios de épocas" (87). A Rússia — "sangrenta, dolorida e trágica" — é, para Leonardo, o melhor documento dessa crise (88).

Que conta o livro de Zamiatine? A vida humana — se é que se lhe pode chamar *vida* e ainda para mais *humana* — no *Estado Único*. "Está realizado o *Estado Único*, após a terrível Guerra dos Duzentos Anos" (89). O *Estado Único* fica dentro do *Muro Verde*, para além do qual existe a "natureza caótica, inaproveitada e insignificante" (90). O *Estado Único* não tem cidadãos, tem números. Ele é a "organização dos *Números* (os sucessores dos antigos cidadãos) dentro das Normas da Razão Matemática e sob a governação suprema do Benfeitor" (91). Dentro do *Estado Único* não há liberdade: "O *Estado Único* resolveu a antinomia da liberdade e da autoridade suprimindo a primeira" (92). A liberdade, "a confusão das liberdades soltas", fica "para além do *Muro Verde*" (93). No *Estado Único* suprimiu-se a inveja, "suprimindo o *teu* e o *meu*, o *nosso* e o *vosso* da gramática e da economia, da família e da vida" (94). Zamiatine dá-nos uma sociedade em que a vida foi completamente automatizada "nas Tabelas Matemáticas dum integral utilitarismo de Estado" (95). Esta a paisagem humana e social que o livro de Zamiatine nos faz imaginar: "crepúsculo sonolento", "ante-noite da Colmeia" (96). O grande problema que o livro levanta é este: ou a vida se organiza em pura imanência, ou em envolvente transcendência. "É o problema da Democracia e da Religião, do simples humanismo de liberdades cooperantes ou do trans-humanismo de liberdades amantes no seio de Deus" (97). Dois mundos futuros podem acolher-nos: ou o do *Estado Único*, ou o de "um novo e reacendido fogo das almas procurando os seus destinos no Infinito do Espírito"; ou "as trevas da pura *Máquina*", ou "a *Nova Jerusalém* para a alegria e a luz das almas" (98); ou a vida tornada pura Matéria, ou uma nova transcensão da matéria e da vida numa superior harmonia. O problema — magno problema — que Zamiatine levanta é o do "significado metafísico, transcendente das formas culturais antagônicas em luta" (99).

Será possível vir a realizar-se o mundo prefigurado por Zamiatine? Leonardo pensa, por ora, que não. O mundo de Zamiatine seria o mundo integralmente realista, colado completamente "à obra terrena, ao momento e ao lugar, esquecendo o Universo, o Tempo e o Espaço" (100). Oposto a um mundo integralmente idealista, trãnsfuga da realidade, sem ponto de apoio para "a imensa largada" do voo do espírito pensante. Leonardo vê no povo russo a tendência para estas atitudes extremas: a integralmente realista e a integralmente idealista. Que é a Revolução Russa, de que Zamiatine prefigura desde já o limite de realização? "Um imenso movimento pendular leva agora a vida russa para um extremo materialista, que bem podia dar em limite ideal o Estado Único de Zamiatine com a ablação da Imaginação, Muro Verde, Números e todo o formalismo ressequido duma técnica petrificada" (101). O pêndulo, no entanto, não se fixará, e "hã-de reverter apontando o outro extremo" (102). É de optimismo, por conseguinte, a conclusão de Leonardo. A Revolução Russa é *russa* e não *comunista*, totalitária e universal. É dentro da alma russa que o problema se põe e se hã-de resolver (103). Pouco tempo será preciso a Leonardo para chegar a conclusões bem diferentes, menos optimistas e mais preocupadas com o significado universal humano do fenómeno.

Ponto de vista diverso, com efeito, mais no sentido da universalidade da Revolução bolchevique, apresenta Leonardo Coimbra em outro escrito (104), ainda que devamos colocã-lo na linha do pensamento exposto na *Carta-prefácio ao livro "Nós" de Zamiatine*. Leonardo refere-se agora, além de a Zamiatine, a Gladkov, autor de um livro intitulado *O Cimento*. Zamiatine e Gladkov: dois escritores russos integrados no sistema, dois crentes na máquina contra a alma, dois combatentes pela máquina contra a alma. Contemporâneo de ambos é Tagore, autor de um drama "em que a alma e a máquina se defrontam como inimigos em plena fúria destruidora" (105); Tagore, que é pella alma contra a máquina. O problema posto pela Revolução russa já não é, pois, puramente russo, mas um importante episódio do grande problema da sociedade moderna: a guerra de morte da Máquina contra a Alma. A nossa época é assim caracterizada por Leonardo: "Os homens apressam-se. Para onde? Para quê?" (106) É difícil manter-se sereno e tranquilo, conservar a alma, conservar-se homem. "A alma vai -se exaurindo num puro mobilismo sem repouso" (107). Poucos resistem. "Os poucos que ainda sentem as solicitações profundas da alma vislubram, sob a onda que os submerge, astros imóveis e serenos. Tudo, no entanto, os oprime e impele" (108). Leonardo chega a desanimar, ele o optimista: "Parece, pois, que é irremediável o domínio da máquina" (109). Interes-

sa-lhe, e percebe-se que o aterra, "o caso dum livro de apologética bolchevista com o nome de *A Extinção de Deus*, de Tretikov, onde se substitui ao monismo materialista o *maquinismo*" (110). Monstruosa é a visão do mundo moderno, como ressalta tragicamente das ucronias de Zamiatine e de Wells. É a visão de um mundo completamente entregue à voracidade de uma vontade faminta e desenfreada: "pura vontade de afirmação de vontade, vontade e mais vontade..." (111). Leonardo abre desde já o sulco para Heidegger: "A vontade negativista de Schopenhauer feita o epiléptico frenesi de afirmação nietzscheana perpassa em todo o pensamento moderno" (112). Apesar do momento negativo e pessimista que estas palavras representam, o pensamento de Leonardo também aqui terminará, no entanto, em optimismo: na luta entre a máquina e a alma ele deseja, e prevê, a vitória da alma.

O triunfo da máquina seria, de qualquer modo, o triunfo do *Estado Único* de Zamiatine. O problema do Estado é, pois, o próprio cerne do pensamento social de Leonardo Coimbra. Já o fora em Sampaio Bruno. Em que linha do pensamento político e social europeu se filiam ambos? Em Hobbes? Em Hegel? É óbvio que não. Também não se filiam em Comte, nem em Marx. Não são, realmente, da linhagem estatocrata. Em Stuart Mill, em Herbert Spencer? Algum tanto: menos para Bruno, mais para Leonardo. Em Proudhon? Muito para Bruno, bastante para Leonardo após a fase anarquista. No anarquismo? Muito para Leonardo. Tanto em Bruno como em Leonardo encontramos realmente um anarquismo difuso, combinando — afigura-se-nos — um igualitarismo radical com um individualismo radical. Em Bruno, isso parece evidente no capítulo IV de *A Ideia de Deus*; em Leonardo, na generalidade dos seus escritos, pelo menos até meados dos anos vinte. Bruno e Leonardo são, de qualquer modo, alheios à linha de pensamento defensora do Estado totalitário. Quanto às outras duas linhas, parecem situar-se entre a concepção libertária e a concepção liberal. De resto, o próprio Spencer nos deixou a pintura da sua utopia, antevisionando a sociedade pós-industrial, que também é altruista continuando a ser individualista e na qual o trabalho já não é negócio, mas aprazível ócio. O pensamento social de Leonardo combina harmoniosamente o realismo e o utopismo. Como ele deixou escrito, "cada homem faz parte das sociedades reais de que é sócio e duma sociedade ideal para onde o erguem os melhores movimentos do seu espírito" (113).

3. Do Homem

Como Max Scheler, Leonardo Coimbra teve a funda, abismática visão, da posição do homem no Cosmos. Posição bem diferente, antes e depois da Queda. "No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse verbo; a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador" (114). Depois, foi a Queda: uma noite imensa caiu sobre as almas e começou a fazer cinza com o lume vivo dos astros do firmamento... "Frio e dúvida nas almas, degradação e morte na viva luz dos mundos originários..." (115). A posição actual do Homem no Cosmos é a que deriva da Queda: "uma imensa, enegrecida noite, abre a face do homem; um ciclone de loucura varre o firmamento, deixando, dum *único* incêndio *originário*, o imenso negrume de cinzas apagadas e, aqui e além, (...) o cintilar hesitante de um ou outro astro" (116). Hora, para o Homem, de Dor e de Saudade, da Dor e da Saudade do Exílio. "... Vão-se apagando os astros do firmamento, vai esquecendo, nas almas, a visão da face divina" (117). Porém, essa Dor "é o arado de Deus" (118). A Dor do povo eleito "irá espalhar, pelos povos do seu cativo e emigração, a terra arada para a nova esperança" (119). A Saudade do Homem a lembrar-se de Deus é a Saudade de Deus a lembrar-se do Homem. "E eis que a face do Senhor de novo se apresenta diante do homem, e eis que o Verbo se faz carne (...)" (120). É Cristo : Cristo que é "a Verdade, a Beleza e a Bondade" (121). É a Verdade, ou seja, "a perfeita lealdade de relações, o puro acordo das almas na Unidade do Amor" (122). É a Beleza, ou seja, "a harmonia perfeita, a compreensão absoluta, a comunicação pura e integral" (123). É a Bondade, ou seja, "a comunicação de Vida, (...) a *Criação*" (124). Eis, frente a frente, "o zero, o nada, o não ser; e o Infinito ou Deus" (125). O insondável Mistério, dentro do qual está o próprio Homem, é este: "Por que promoção do Amor infinito tomará fogo este abismo de trevas, tomará *ser* esta imensidade de *nada*?" (126) O Mundo em que o Homem está, o Homem que está no Mundo, são fruto deste Mistério da promoção do Amor infinito. Assim é que "a Bondade é a própria Criação: Deus é e fez-se companhia para um melhor e mais aprofundado Amor" (127). Porém, o Homem caiu e com ele caiu o Mundo. Há necessidade de uma nova promoção do Amor infinito. Cristo é essa nova promoção: "*ele vem criar uma nova geração e meter o Universo dentro do lar duma Família*" (128). Ele "realiza a suprema bondade (...); fez-se humano, companheiro e amigo, e vai acordando as *nascentes eternas* por entre os beijos da mais enternecida piedade humana" (129). É assim que Leo

nardo Coimbra compreende o Homem: no Cosmos, suspenso de Deus e de Cristo, fruto da promoção criadora e redentora do Amor infinito. Fundamentada é a esperança no destino luminoso do Homem: "Jesus é a saudade de Deus e do homem unindo-se num ósculo"; Jesus "trouxe o Céu à Terra e agora as almas dos que o amam são já na Terra um pedaço do Céu" (130).

Francisco de Assis é, para Leonardo Coimbra, o Homem perfeito. Ele é o homem iluminado pela Graça. Ele é "o mais humilde dos homens" (131). Ele sabe-se ser, e ser num cosmos, suspenso "do infinito do amor divino" (132). A sua visão é "*a visão ginástica* de Chesterton" (133). Que visão é essa? É extremamente importante determiná-lo, para compreendermos a posição e o significado metafísico do Homem no Cosmos. Diz Leonardo que "o Universo tem dois pólos, que lhe são exteriores: um voltado para si mesmo que é o *Nada*, outro voltado para o Criador que é o *Infinito*" (134). O Homem pode apontar a sua inteligência na direcção do *Nada* ou na direcção do *Infinito*. Se a aponta para o pólo do *Nada*, o *Nada* será a estrela polar do seu destino: viverá orientado para as criaturas. Se a aponta para o pólo do *Infinito*, o *Infinito* será a estrela polar do seu destino: viverá orientado para Deus, para o Criador. Que fazemos nós todos?" (...). Aproximamos a caravela do nosso destino ao pólo do *Nada*, vendo os seres como subsistentes por si, quando eles apenas vivem da *esmola* de ser, que lhes vem do *Infinito*" (135). A visão *inversa* desta é a *visão ginástica*: é a visão franciscana, que é, na realidade, "a visão iniciática do cristianismo" (136). Ela é a evidência de que "o apoio de *nada* requer a suspensão, a *dependência* do Infinito" (137). A humildade franciscana é "este sentimento de total dependência" (138). Aí se encontra a origem do amor de S. Francisco de Assis à Pobreza. Com efeito, "jamais o probreziinho de Assis deixará de ver os seres, as coisas e os mundos, suspensos do infinito do amor divino" (139). É exactamente o oposto da visão moderna, científico-técnica, da vida, que é uma visão de orgulho, imanentismo e suficiência do Homem e do Mundo. Não se trata, no entendimento de Leonardo Coimbra, de meras visões ontológicas, mas de visões ontológico-axiológicas: são visões de *ser* e de *valor*. Assim, quando a visão de Vassili, personagem de Tolstoi, que era a visão do *tudo*, perde a consistência e o sentido, e se torna a visão do *nada*, foi todo o seu mundo que "perdeu o *valor*" (140). O movimento dessa perda de valor é, no entanto, o da descoberta de um mundo bem mais valioso: é o momento em que "ele, feito outro, *pobre* e *abandonado*, vendo-se *mendigo* do ser, percebe uma Alegria de que jamais sequer desconfiara" (141). A *visão ginástica*, dá-nos, pois, um mundo de valores oposto, e superior, ao mundo de valores

do homem vulgar, que é o que consagram a ciência e a técnica contemporâneas. Estas são orientadas para o Ter e a Riqueza; aquela é orientada para para o Despojamento, o Ser e a Pobreza. Como escreve Leonardo, "uma alma, onde se abrem os olhos da visão espiritual para centro de perspectiva único, a pura nudez, a completa simplicidade da santa Pobreza"(142). A *visão ginástica*, ou invertida, é a da Alma; a visão normal, ou directa, ou científico-técnico-naturalista, é a da Máquina.

O pensamento leonardino da Pobreza franciscana relaciona-se de uma maneira íntima com o pensamento social de Leonardo. Leonardo quer a justiça; mas quer a justiça por sob a caridade; mas quer, acima da justiça, a caridade. "A Caridade é a fraternidade vista na origem, rios, que os montes separaram, lembrando-se, no serviço das sedes, da fonte originária donde partiram: (143). Leonardo quer a justiça social: "A justiça social, sim; também eu a quero" (144). Mas quer mais e melhor: quer, "sobre ela, envolvendo-a, sendo a *alma* desse *corpo*, a Caridade, Graça e Amor, a visão fraternal das criaturas no regaço paternal da Origem"(145). Bem pouca coisa é a justiça social sem a Caridade. "Querer a justiça social sem a Caridade seria querer a asa sem a força que a mova, o órgão sem a actividade que o usa, mais ainda, sem o divino *Acto* que o criou" (146). Porque a Caridade não é dádiva de uma criatura a outra, mas "bconvívio das criaturas com a consciência da presença do Criador", "o viver de companhia sob a benção do olhar de Deus" (147). A Caridade é a vivência plena, e autêntica, da Fraternidade.

A visão franciscana da vida é o oposto da visão científico-técnica da vida. O cientista-tecnocrata vive em oposição à Natureza. A Natureza é, para ele, o adversário, o inimigo a dominar. S. Francisco é o homem que vive em perfeita e íntima harmonia com a Natureza. A Natureza é, para ele, o irmão-criatura a amar. Por isso ele é "o homem espontaneamente cristão", "o homem que *reencontrará* a Natureza paradisíaca" (148). S. Francisco é um *inocente*: não é nocivo, não faz mal a nada. "O franciscanismo é uma renovada *inocência* que abrange todos os seres, as coisas e os homens. É a Escola do Amor, a Fonte da Ternura" (149). Ao contrário, o cientista-tecnocracismo é uma persistente e renovada *culpa*: a sua orientação fundamental para a Natureza é agressiva e de malícia. A oposição entre o franciscanismo e o cientista-tecnocracismo é, deste modo, essencialmente a mesma que existe entre a Alma e a Máquina. Porque ao esvaziar-se totalmente de amor para com a Natureza, ao mecanizá-la integralmente e por ela a própria vida, é a si mesmo que o homem esvazia de humanidade, é o seu próprio ser que se dissolve na mecânica universal.

O pensamento de Leonardo Coimbra sobre o Homem tem a sua culmí -
 nância em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Aparentemente, Leonardo
 Coimbra compara, nessa obra, quatro concepções do Homem: a do humanismo
 idealista, ou idealismo realista; a do humanismo cristão; a do humanismo
 antropolátrico; a do humanismo exaustivo. Olhando, no entanto, com maior
 atenção e profundidade, rapidamente verificamos que estão frente a fren-
 te, afinal, apenas duas visões do Homem: a teísta cristã e a ateiísta do
 cientismo contemporâneo. O humanismo idealista — que, na sua mais pura
 exemplaridade, é o platonismo — é, no fim de contas, preparatório do hu-
 manismo cristão. Também entre o humanismo antropolátrico e o humanismo
 exaustivo a diferença é apenas de grau, sendo este o pleno cumprimento da
 quele. O humanismo de Leonardo é o cristão. É um humanismo que coloca o
 Homem suspenso de Deus: suspenso do Amor de Deus. Leonardo opõe-se, pois,
 ao humanismo cientista, que recusa a transcendência divina como princípio
 explicativo do Mundo e do Homem.

Para Leonardo, é uma evidência que a vida do Homem é uma relação,
 ou antes, um sistema de relações com o Universo. Uma tal evidência é da
 máxima importância para o Homem. A tragédia deste está, precisamente, na i-
 gnorância de si e do Universo em que vive, ou antes, convive" (150). Para o Homem é
 essencial ter consciência de si e da situação cósmica envolvente. A sua
 felicidade não pode ser entendida fora dessa consciência, pois ela tem
 de ser o acordo e a harmonia da totalidade das relações cósmicas Homem -
 -Universo, correspondendo ao crescimento do Homem em conhecimento e amor
 "o alargamento totalizante dessas relações e o seu aprofundamento signi-
 ficativo" (151). É um tal sistema de relações subsistente por si? Não.
 Porque "um sistema de relações só pode subsistir suspenso do Absoluto
 que o segure e anime" (152). Dentro do sistema de relações, que neste ca-
 so é o sistema total das relações cósmicas reais e possíveis, tudo é, ob-
 viamente, relativo. Mas o sistema como tal é relativo a quê? A nada? Eis
 uma resposta que se apresenta como absurda para Leonardo. "Uma cadeia ou
 rede de cadeias suspensas de novas relações seria como uma corrente de
 pérolas suspensa da sombra dum prego" (153). É, pois, necessário que ha-
 ja o prego real. Assim, "a relação do homem com o Absoluto, através e pa-
 ra além de relações universais, é o sentido metafísico do homem, a essên-
 cia mesmo da sua natureza" (154). Este é o grande e iniludível problema
 do Homem: "a tragédia do homem na vida, a sua posição em frente do que
 para ele é, de modos diferentes, o problema do Destino" (155). As dife-
 rentes formas do humanismo são, no fundo, "as diferentes formas da luta
 do homem com o Destino" (156). As que Leonardo considera essenciais são,

como vimos, a do humanismo idealista; a do humanismo antropolátrico, degradado em humanismo niilista ou exaustivo; a do humanismo teocêntrico ou cristão (157).

A ordem por que Leonardo analisa estas diversas formas do humanismo não é casual. É uma ordem histórica, ou melhor, historico-ontológica. Há um movimento facilmente compreensível do humanismo idealista para o humanismo cristão. Com efeito, o humanismo idealista, aspirando embora ao Absoluto, deixa "o homem suspenso dum Ideal, aberto o seu coração em clamoroso vazio de amor" (158). O humanismo cristão dá o Absoluto aspirado, preenche aquele vazio e leva "a estas praias o ósculo aliciante dum oceano de amor" (159). Menos compreensível é, já na Hora do humanismo cristão, o desenvolvimento do humanismo antropolátrico até ao extremo limite do humanismo exaustivo. Leonardo não explica muito explicitamente tal desenvolvimento. A nosso ver, teria de o fazer no quadro de uma Filosofia do Bem e do Mal, da luta entre o Bem e o Mal, o que aliás é sugerido pela sua referência ao Anticristo (160). Mas é um facto que o máximo desenvolvimento do humanismo cientista se faz correlativamente ao desenvolvimento do humanismo cristão. O humanismo exaustivo antropolátrico seca todas as ternuras do Universo, apaga todas as vozes, sume todas as vidas. Fica, frente à vontade cúpida do homem, "o imenso deserto dum universo inanimado e sem sentido, onde a sua voz possa troar em comando, como se ele fora, no Sinai dos mundos, a única consciência e vontade, que sabe, pode e quer!" (161) Nada mais; e tudo sendo, afinal, nada. Eis porque "antropolatrismo é (...) igual a niilismo" (162). Depressa se verá que o bolchevismo é, para Leonardo, o expoente máximo do niilismo contemporâneo. Ele não conhecia ainda, e não chegou a viver o suficiente para integralmente conhecer, os horrores do nazismo.

A Rússia serve a Leonardo Coimbra para compreender a própria humanidade. A Rússia é uma realidade histórica. Leonardo é um pensador profundamente historial. O seu interesse pela história deriva em linha recta do seu idealismo e do seu realismo, bem como do seu criacionismo. A Realidade — incluindo nela, eminentemente, a realidade humana — é uma criação contínua de Deus. A atenção à história é, pois, a atenção à criação contínua de Deus. Leonardo vê o amor promotor de Deus nos mais ínfimos acontecimentos. É a esta luz criacionista, que é também providencialista, que há-de entender-se a sua visão dos povos e das nações. Também os povos e as nações são obra de Deus. Também a sua história é a história da sua criação contínua por Deus. Quando Leonardo traça, em linhas muito amplas, a perspectiva histórica da Rússia, é "a sua história verdadeira, a

de dentro, aquela que seria a assimilação pelo seu espírito das circunstâncias materiais da sua vida e o serviço da organização desta matéria por aquele espírito" que o interessa (163). Essa história "é filosofia (ontologia) da história e não propriamente a história no sentido lato de descrição dos acontecimentos" (164). Ela não é escrita directamente pela vontade de Deus, mas directamente "reação do homem perante os acontecimentos, direcção e génese dos acontecimentos pela própria vontade do homem" (165). A história é, pois, directamente "acção e reacção do homem, interferindo no que acontece e fazendo acontecer o que sem ele não existiria, (...) projecção do que no homem é a sua vontade profunda" (116). Neste sentido, há na história uma grande parte de liberdade: a que exprime a vontade livre do homem. É, de qualquer modo, o *homem* que está em causa na Rússia. O ponto de vista de Leonardo Coimbra relativamente à Rússia é agora indubitavelmente universalista. É algo de humano, para além de especificamente russo, o que se está a escrever na história contemporânea da Rússia.

Não é a ciência, nem é a arte, nem é a filosofia, mas a religião, a forma mais elevada da vida espiritual do homem. Escreve Leonardo: "A mais alta manifestação da vida espiritual do homem e dos povos é a vida religiosa ou a sua atitude perante o problema religioso" (167). Isso aconteceu na própria Grécia, em que a arte e a filosofia e, em sentido lato, o espírito dito racional, alcançaram tão altos cumes de realização. É a opinião de Leonardo: "(...) a própria cultura helénica, de que é costume cantar a profunda independência e autonomia, é ainda essencialmente religiosa" (168) A orientação religiosa (ou atitude religiosa) é ontológica e, por sobre ontológica, axiológica, pois que "a religião é a *vida* dentro da relação dos valores entre si e com o supremo Valor; qualquer simples teoria de valor que se pretenda fazer sobre a *vida*, descrevendo-lhe os hábitos e gentes, exige, ainda, uma vida anterior, seja, a sua fonte e a norma de valorização" (169). A compreensão da alma do povo russo exige que se perceba a sua essencial religiosidade e a história concreta (a história ontológica, bem entendido) dessa religiosidade. Religiosidade tão funda e intensa, tão intrínseca, que "admirar-se que o russo ponha tudo em termos religiosos é quase o mesmo que admirar-se que fale sempre em língua russa" (170). É importante fixar-se isto, porque, sob a Rússia revolucionária e bolchevista, lateja a Rússia mística de sempre. A anti-religiosidade bolchevista é ainda uma manifestação, e uma forma, da intensa religiosidade do homem russo. O seio irreligioso do niilismo bolchevista está prenhe de absolutismo religioso.

O bolchevismo é um fenómeno de significado universal, mas Leonardo procura compreender e explicar o seu aparecimento e desenvolvimento na Rússia. "O Russo — escreve — é absolutista, totalitário, integralista, maximalista, indo em tudo, numa rectilínea orientação do desejo, do capricho ou duma vontade feita obstinação, até aos extremos"(171). Para o russo "a vida é quase impossível fora de qualquer mística. A sua vida política e social fica a cargo do Czar e da burocracia, ou a seu cargo apenas em protesto e negação" (172). Não pode haver um nihilismo russo metodológico, mas só substancial. "Uma exigência de transfiguração catastrófica, de Parúsia, de apocalipse da vingança ou da salvação — eis o clima espiritual do homem russo" (173). A adopção russa do materialismo dialéctico explica-se pela utilidade deste em "servir o imperialismo duma vontade absorvente, captando para ele as forças da idolatria cientista (...)" (174). Para Leonardo, esse *materialismo dialéctico* é um monstro em que, num hibridismo de quase loucura, se juntam os materialismos polémicos do século XVIII e o cientismo moderno com a dialéctica hegeliana" (175). É na ciência e na técnica que a vontade imperialista russa vai encontrar o seu suporte e a sua justificação. Como diz Leonardo, "a grande técnica da acção humana é filha da ciência; será, pois, naturalmente um sistema com pergaminhos científicos, verdadeiros ou falsos, aquele que irá impor-se" (176). Tal sistema impor-se-á totalmente à consciência russa, mas não à consciência europeia: "O *cientismo* é ainda hoje na Europa — pensa Leonardo — uma simples tentação, e das camadas afastadas da verdadeira cultura" (177). O *cientismo* "devia cair magnificamente" no povo russo (178). A sua vontade revolucionária, o seu nihilismo, iam encontrar "no cientismo, a garantia da verdade para as almas inquietas e sedentas dum absoluto à vista, ao mesmo tempo que nele encontravam a tranquilidade duma esperança firmada nas conclusões científicas e um contágio da vontade de acção, que, pela técnica, discorre do avassalante movimento da ciência moderna", que é exactamente "o que se encontra no marxismo" (179). Efectivamente, "o marxismo é um apocalipse, mas um apocalipse dizendo-se demonstrável e demonstrado; é uma promessa do Fim, mas em pretendidos termos de simples e rigorosa dedução; é uma técnica da vontade, mas duma vontade, que, por um lado, se sente amparada no imenso querer duma classe e, pelo outro, no *monismo* dinâmico duma evolução da história e do ser, seja, da matéria e do homem" (180).

O bolchevismo é, pois, um fenómeno de significado universal mas de substância russa. Ao entrar na Rússia, o marxismo torna-se imediatamente uma realidade profundamente russa. "A história do marxismo na Rús

sia é, depressa, a história do leninismo e, mais até, a história do próprio Lenine" (181).

Para os bolchevistas "o fim (...) justifica sempre os meios. E não pode deixar de ser, desde que o Fim é um Absoluto, a construir num corpo histórico, que nenhuma relação tem com esse Absoluto" (182). Contrária é a doutrina, e deve ser a prática, do cristianismo: só se pode chegar à salvação pelo caminho da salvação. Como diz Leonardo: "Se o Absoluto é uma Vida, como no cristianismo, não se pode caminhar para o fim por qualquer caminho — pois que, sendo uma Vida a Verdade dessa Vida, ela terá de ser também o Caminho" (183). Ou, numa fulgurante fórmula: "Só a vida crescente e transfigurante pode conduzir à Vida-Fonte" (184). Sucede que para o bolchevismo o Fim é um Produto e não uma Vida. Logo, o que importa, o único que importa, é o Produto." (...) Se o Fim é uma instituição a realizar — uma como que coisa a colocar num certo lugar — todos os caminhos que levam ao lugar o portador da coisa serão legítimos e bons para que essa coisa apareça naquele lugar" (185).

Lenine utilizou os meios para chegar ao poder segundo o único critério da eficácia. Chegado ao poder, utilizará segundo o mesmo exclusivo critério os meios necessários para o conservar, "O primeiro czar vermelho, Lenine, emprega no poder a mesma vontade fria, obstinada, insistente e aprumada ao Fim" (186). Qual é o real, autêntico Fim? "O Fim é o comunismo universal, mas agora o principal, o indispensável meio, é a existência da própria Rússia bolchevista" (187). Realidade russa, eis como o bolchevismo tem a humanidade inteira como seu último horizonte revolucionário.

Leonardo Coimbra não pode aceitar o bolchevismo. Para ele, filósofo cristão, há uma solidariedade essencial entre o Fim e os meios. Não pode, pois, aceitar a "política das realidades comunistas, ou, antes, das realidades itinerantes do caminho do Céu comunista" (188). Que realidades, concretamente? "Mobilização militante dos trabalhadores, brigadas de choque, cartas de trabalho, diferenciação econômica dos trabalhadores, prêmios e castigos, subclasses(!) da Classe-Messias, pulverização pluralista do Monismo, do Panteísmo proletário: tudo em serviço da causa, como meio para o Fim, meio sempre bom se fixa o Fim sob o olhar da consciência - vontade - força bolchevique" (189).

Leonardo precisa os contornos da escatologia comunista: "O Fim é a Perfeição em que igualdade e desigualdade se sumam na beatitude dum querer plenamente satisfeito" (190). O parentesco com um cristianismo que se tivesse tornado antropolátrico impõe-se: o Fim é uma tradução de bea-

titude e glória em conforto e prazer: a vontade e a inteligência preenchendo-se no Infinito, traduzidas por uma vontade saltando de *coisa* em *coisa*, sem nunca lhe faltar apoio para o novo salto e por uma inteligência desdobrando o Ser em teoremas da Ciência universal" (121).

Já vimos que a única coisa que conta, para o bolchevismo, é o Fim. O Fim é, verdadeiramente, *O Céu*. "Ora o *Caminho do Céu* é, cada passo, em cada encruzilhada, um caminho que pode perder-se" (192). Que sinais colocar na estrada para que não haja descaminho? "O direito e a educação serão os marcos" (193). O bolchevista dá, pois, um lugar eminente à educação na caminhada para o Fim, na preparação do Fim. Porém, "basta a educação bolchevista? Será ela suficiente para fazer surgir a Verdade solar" em cuja luz desapareçam todas as tímidas lâmpadas dos mitos religiosos?" (194) Não. É necessário que ela se subordine inteiramente ao Fim. "De modo que a mais alta educação — o fim último da educação — é a moldagem da consciência comunista" (195). A educação como processo de personalização e autonomatização progressiva do educando é algo de inconcebível em termos de educação comunista. "A cultura política orienta, determina e condiciona em absoluto todas as outras formas culturais — ciências, artes, filosofia, etc." (196), e também, obviamente, a educação.

Expressão extrema do humanismo antropolátrico e exaustivo, a educação comunista tem de ser radicalmente anti-religiosa e anti-cristã. De onde "a necessidade de extinguir as luzes de Deus, para que a miopia do teísta ou do cristão não impeçam a visão normal do homem comunista" (197). A questão é absolutamente fundamental: por isso "o ataque a Deus desenvolve as mais intensas forças da propaganda" (198).

Leonardo mostra preocupar-se muito profundamente com o problema da educação, no quadro da sua análise do bolchevismo. Refere-se à acção do comissário bolchevique da instrução, Lunatcharsky. Descreve a cena seguinte, a que assistiu Douillet: "Um professor pergunta a um aluno se ele reza. Este diz que sim; então o primário manda-o ajoelhar e pedir-lhe pão. Depois da pobre criança pedir pão a Deus, o primário pergunta — Deus deu-te o pão?

"Não, responde a criança. Então pede-o ao camarada comunista. O pequeno obedece... E este louco, este deus primário entrega-lhe um pouco de pão... demonstrando assim a não existência de Deus" (199).

Leonardo vai ao ponto de analisar criticamente a pedagogia soviética. Começa por nos dizer que "a educação directa — a das escolas — tem o mesmo fito: a formação da consciência do proletário tipo" (200).

É a partir desta posição de fundo que ele vai apreciar toda a pedagogia e didáctica soviéticas. Diz: "Tem sido gabado o método complexo, sintético-activista, da escola russa, elogiado até pelos seus mais encarniçados inimigos, os autores burgueses" (201). Porém, será possível compreender e julgar uma pedagogia sem lhe pôr à vista os fundamentos, sem de terminar a atitude espiritual global que lhe subjaz e a orienta? Leonardo pensa que não. "Aqui, como sempre — escreve —, é necessário distinguir entre uma oposição profunda de *atitude espiritual* e a simples oposição superficial da inteligência dos interesses psicossociológicos" (202). Não há conciliação possível entre duas atitudes espirituais opostas, porque "a atitude espiritual é a posição do homem total — corpo, alma, espírito" (203). Mas há conciliação possível, e há até importantes coincidências, entre "o burguês, materialista do conforto e céptico ou obnubilado e desatento do espírito" e o "homem bolchevique", pois são *ontologicamente* seres do mesmo plano (204). O burguês materialista e o bolchevique diferem apenas quanto ao método, não em essência: "*ambos se fixam na mesma idolatria*" (205). Não deve admirar-nos, pois, que esse burguês aprecie o activismo sintético da pedagogia bolchevique. "O activismo sintético consiste no acompanhamento do *ensino* e do *trabalho*, partindo do dado próximo para a análise" (206). Pedagogicamente, em sentido estrito, nada a opor. "Aparentemente temos aqui uma esplêndida pedagogia; mas, de facto, só é boa no indeterminado duma afirmação teórica — porque o problema começa, de novo, ali onde precisamos de definir o trabalho" (207). Pode enxergar-se, neste ponto da análise de Leonardo Coimbra, uma crítica oculta a António Sérgio, que defendeu entre nós a pedagogia do trabalho. Mas há também pontos de coincidência, ou aparente coincidência a notar. Por exemplo: o idealismo de Leonardo e o de Sérgio, ainda que de bem distinta matriz. Sérgio aceitaria no essencial — penso — a tese de Leonardo de que o educador precisa de exercer acção orientadora na *posição do espírito* do educando perante a experiência do trabalho. Sérgio é porém, — creio —, algo do "burguês" criticado por Leonardo, ainda que não o burguês *típico* a que este se refere. "O que o bolchevique e o burguês *típicos* implicitamente afirmam é a *supremacia do útil sobre o belo, o bem e a verdade*" (208). O utilitarismo sergiano apanha aqui a sua dose. É a mesma idolatria da matéria, e a mesma desatenção do espírito, que explicam a "menor consideração pelas ciências especulativas, pela filosofia, pelo sério, amplo e profundo humanismo da arte", visíveis "hoje, até em povos de governos cristãos" (209). É, no final da vida do filósofo e pedagogo, o retorno do problema da te

oria e da prática, que desde sempre o preocupou. As técnicas, como meios, merecem o caminho que se lhes dá. Mas não o podem merecer mais do que a aquelas disciplinas especulativas, "que são também meios, mas meios fazendo já corpo com o Fim" (210).

Leonardo salienta que a organização científica bolchevista é sempre função do desenvolvimento industrial, agrícola, militar, etc.. "Para o bolchevique é evidente que só há ciências de aplicação: aplicação imediata ou mediata" (211). É nesta perspectiva que está organizada a educação soviética. "A educação é feita por uma escola, que é, na definição do grande pedagogo soviético, Chulguine, um *instrumento* nas mãos da classe obreira para fazer comunismo: é, segundo Lenine, feita pela Escola politécnica e comunista" (212). Leonardo segue de perto, ao longo de algumas páginas, o "Jornal de Kostia Riabtzev", cadernos dum estudante, para nos mostrar *por dentro* essa Escola politécnica e comunista de Lenine. É uma escola violentamente anti-teísta, e não apenas ateísta; é uma escola onde se cultiva a "*objectividade* comunista"; é uma escola onde se ensina o catecismo do altruísmo socialista universal. Leonardo põe à mostra algumas interessantes *taras* de tal escola (213). Um outro livro referido por Leonardo é a "República dos Vagabundos", publicado por dois antigos internos da Escola Dostoievsky, Belyk e Panteleev (214).

As posições bolchevistas perante a família são analisadas por Leonardo. Ele refere uma posição defendida pelas mulheres no Congresso da Federação Feminina Comunista de 1924, esclarecedora: "É preciso destruir a família" (215). Os pioneiros vermelhos ou crianças bolcheviques cantam assim: "O partido comunista é o nosso Pai, a secção dos soviets é a nossa Mãe..." (216). O Código de 1926 estabelece que "os filhos são livres da autoridade paterna, pois que o pai é, segundo o Código, um simples delegado do Estado" (217). O limite ideal desta política de destruição da família seria, segundo Leonardo, "o cartão rōseo de Zamiatine, determinando para cada homem a sua mulher, fazendo a melhor *parelha* criadora, segundo os últimos processos da eugenia" (218).

Como sabemos, a análise que Leonardo Coimbra faz do bolchevismo leva à conclusão de que "o Absoluto do Fim justifica e consagra todos os meios" (219). É que, "para além do sofrimento, das crueldades e do horror, está a certeza da Terra Prometida": prometida pela Ciência, "pela voz infalível de Karl Marx, e seu altifalante Vladimiro Ulianov" (220). Diz Leonardo: "Suponhamos (...) que se chega ao Fim. Não mais Deus, não mais Família, não mais arte repassada de metafísica, enevoadada de mistério e

transcendência" (221). Pergunta-se agora: "Qual a vida do Fim?" (222) . Leonardo põe duas hipóteses: "Será a Unanimidade?

"O acordo sequer da colmeia?" (223) Nenhuma das hipóteses resiste à análise: "o Universo bolchevista é um Fim, mas um Fim que so se poderá atingir em sonho, e sonho de natureza das profecias de Solovievsobre o Anticristo: uma humanidade bastando-se, na plenitude dos seus apetites satisfeitos, vivendo e morrendo na fusão gregária, pandemonista , de cada homem no Oceano do humanismo comunista" (224). Eis um Fim que o individualista Leonardo Coimbra, na sua persistente atitude anarquista, e no seu sentido cristão da pessoa e da vida, não pode aceitar. Repugna-lhe desde o mais íntimo de si a viso final de Gladkov no "Cimento", ou a de Zamiatine em "Nos" — "epitáfio do bolchevismo na unanimidade do Homem Tractor" (225). Leonardo olha com horror o Glieb do "Cimento" de Gladkov. Glieb é um exemplo do puro bolchevique. "Os puros bolcheviques, como Glieb, acabam pela dissolução na massa, no calor animal do imenso e tumultuoso rebanho" (226). E os outros? "Os outros, como Sérgio, fundem-se na história e no Universo, num panteísmo mais vago, mais amplo , menos quente de animalidade gregária, mais solitário ainda, cumprindo o seu papel de predestinados..." (277). É uma espécie de budismo social , que Leonardo rejeita, tal como desde sempre rejeitou o budismo metafísico.

A conclusão de Leonardo sobre o comunismo situa - se já no quadro do seu pensamento religioso: "O comunismo é, na sua essência transcendente, uma solicitação demoníaca, operando por dois processos aparentemente antagônicos, o da vingança de injustiças seculares e o da promessa definitiva de plena satisfação dos desejos humanos" (228). O seu juízo sobre a Alemanha de Hitler e a Itália de Mussolini não é ainda, em 1934, de condenação formal, mas é já claramente de suspeita. Numa e na outra vê Leonardo, espreitando, o perigo totalitário: na Alemanha, pelo endeusamento da raça, o que, "por mais que prometa respeitar o preço inestimável das almas, terá de as ofender, desconsiderando e violando a pessoa"; na Itália, sobretudo pelo endeusamento do Estado (229). Desenha-se com suficiente clareza, nas páginas finais de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, a posição final de Leonardo Coimbra sobre a Sociedade e o Homem: antitotalitária. "A vida — escreve — não pode encerrar-se no Estado, e o Estado não pode ignorar que a vida e a realidade se encerram *por cima e para além de si*" (230). Este antitotalitarismo tem fundamentos religiosos: "A vida é como é, e, por mais que se queira fazer do homem um *teorema*, ele será sempre uma alma, tendo, a vibrar, no

fundo do seu ser e em natureza primeira, um clamoroso e invencível apelo de Infinito" (231). É por isso que no Estado totalitário, o homem não poderá nunca "estabelecer definitivamente a sua morada"(232): palavras de esperança.

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "A fome do Douro", in *A Vida*, Porto, nº 8, de 21.2.1909. p. 1.
- (2) Idem, "O homem livre e o homem legal", in *Nova Silva*, Porto, Série 1, Número 1, de 2.2.1907, p. 2.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (4) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (13) Idem, "Anarquismo de escada", in *A Vida*, Porto, nº 13, de 28.3.1909, p. 1.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 1. A concepção evolucionista de Leonardo Coimbra conservar-se-á sempre fundamentalmente bergsonista, a nosso ver. Neste sentido, o evolucionismo *divergente* de Bergson e Leonardo será em oposição ao evolucionismo *convergente* de Teilhard de Chardin. Ainda que, no mais alto sentido filosófico e espiritual, também em Leonardo tudo convirja para Deus, o Pólo Infinito.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 1. É já o criacionismo, a ideia de criação contínua, a despontar.
- (18) Idem, "O Despotismo na Família", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 3, de 5.3.1907. p. 2.
- (19) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 4. Sobre a base da liberdade, da união conjugal livre, ergueu Leonardo Coimbra a sua própria família. Só em 24 de Dezembro de 1935 se casou catolicamente, tendo sido celebrante o P.^e Cruz. Uma semana depois, era o acidente de viação e a morte.

- (25) Idem, ibidem, p. 10.
- (26) Idem, ibidem, p. 10.
- (27) Idem, ibidem, p. 10.
- (28) Idem, "Por Ferrer e Nakens", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 4, de 24.3.1907, pp. 3-4.
- (29) Idem, ibidem, p. 4.
- (30) Idem, ibidem, p. 4. A leitura de *Nova Silva* e de *A Vida* mostra-nos que Leonardo Coimbra, e o grupo de jovens anarquistas a que pertencia, era naquela época muito influenciado pela filosofia ética e religiosa de João Maria Marcos Guyau. *Vide* in *A Vida*, Porto, nº 13, de 28.3.1909, um artigo, não assinado, de exposição do pensamento de Guyau, com um desenho de Jaime Cortesão.
- (31) Idem, ibidem, p. 4.
- (32) Idem, ibidem, p. 4.
- (33) Idem, ibidem, p. 4.
- (34) Idem, ibidem, p. 4.
- (35) *Vide* Leonardo Coimbra, "A Inquisição Positivista", in *A Vida*, Porto, nº 1, de 3.1.1909, p. 1. Aí se opõe Leonardo, frontalmente, ao positivista Alfredo Pimenta, que entendia ser a pena de morte legítima e mesmo, em muitos casos, necessária.
- (36) Idem, "A pena de morte", in *A Tribuna*, Porto, nº 571, de 10.3.1922, p. 1. *Vide* também "A morte da pena de morte", in *A Hora*, Revista-panfleto de Arte, actualidades e questões sociais, Lisboa, 1921. *Vide* ainda "A pena de morte e a estupidez indígena", in *A Tribuna*, Porto, nº 573, de 12.3.1922, p. 1.
- (37) Idem, ibidem, p. 1.
- (38) Idem, ibidem, p. 1.
- (39) Idem, ibidem, p. 1.
- (40) Idem, ibidem, p. 1.
- (41) Idem, "A Crise Social (O Bolchevismo) - I", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 56, de 22.6.1920, p. 1.
- (42) Idem, ibidem, p. 1.
- (43) Idem, ibidem, p. 1.
- (44) Idem, ibidem, p. 1.
- (45) Idem, ibidem, p. 1.
- (46) Idem, ibidem, p. 1.
- (47) Idem, "A Crise Social (O Bolchevismo) - II", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 57, de 23.6.1920, p. 1.
- (48) Idem, ibidem, p. 1.

- (49) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (50) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (51) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (52) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (53) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (54) Idem, "A Crise Social (O Bolchevismo) - III", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 59, de 26.6.1920, p. 1.
- (55) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (56) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (57) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (58) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (59) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (63) Idem, "Notas e Comentários - A última greve geral", in *A Águia*, Porto, 3.^a série, nº 2, vol. I, de Agosto de 1922, p. 77.
- (64) Idem, "A Crise Social - O bolchevismo, as categorias colectivas ou valores. A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais. I - O Bolchevismo, as Categorias Colectivas ou os Valores", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, nºs 115-117, vol. XX, de Julho-Dezembro de 1921, p. 7.
- (65) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (66) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (67) Idem, "As revoluções e a disciplina social", in *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 56.^o ano, nº 219, de 18.9.1924, p. 1.
- (68) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (69) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (70) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (71) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (72) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (73) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (74) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (75) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (76) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (77) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (78) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (79) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (80) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (81) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (82) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (83) Idem, "Carta-prefácio, da edição portuguesa do livro <<Nós>> de Zamiatine", in *A Águia*, Porto, 4.^a série, nº 12, de Dezembro de 1930, pp. 324-330. A publicação do livro de Zamiatine não chegou a fazer-se.
- (84) Idem, *ibidem*, p. 324.
- (85) Idem, *ibidem*, p. 324.
- (86) Idem, *ibidem*, p. 324.
- (87) Idem, *ibidem*, p. 325.
- (88) Idem, *ibidem*, p. 325.
- (89) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (90) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (91) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (92) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (93) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (94) Idem, *ibidem*, p. 326.
- (95) Idem, *ibidem*, p. 327.
- (96) Idem, *ibidem*, p. 327.
- (97) Idem, *ibidem*, p. 327.
- (98) Idem, *ibidem*, p. 327.
- (99) Idem, *ibidem*, p. 328.
- (100) Idem, *ibidem*, p. 329.
- (101) Idem, *ibidem*, p. 329.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 329.
- (103) O interesse de Leonardo Coimbra pela Rússia vai-se manifestando aqui e ali ao longo da sua obra. Culmina, como se sabe, na obra monumental *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (Livraria Tavares Martins, Porto, 1935; a 2.^a edição, volume XI das Obras Completas, cuja publicação foi iniciada pela Livraria Tavares Martins, Porto, saiu em 1962). A Rússia interessa, efectivamente, a Leonardo Coimbra para quem e para além da Revolução de 1917. Já havia muito de interesse pela Rússia, em si mesma, no jovem Leonardo anarquista: pelos russos Bakunine, Kropotkine, Tolstoi. Houve sempre um grande interesse pelos grandes escritores russos, de que Dostoiewski será o grande paradigma. E há mesmo um demonstrável interesse pelos filósofos russos, como é o caso de Berdiaef, Solo-

viev, Chestov. Há, pois, um entusiasmo real e sincero nas palavras com que abre Leonardo a "Carta-prefácio, da edição portuguesa do livro <<Nós>> de Zamiatine": "Aplaudo inteiramente a ideia de espalhar os escritores russos no nosso meio".

- (104) Leonardo Coimbra, "A Máquina e a Alma", in *A Águia*, Porto, Ano XX, nº 1, de Janeiro-Fevereiro de 1932, pp. 9-14. Redacção do artigo, com o mesmo título, publicado nos nºs 10-11 da 4.^a série, de Outubro-Novembro de 1930, que foi impedido de circular.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (106) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (110) Idem, *ibidem*, p. 10, em nota de rodapé.
- (111) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (112) Idem, *ibidem*, pp. 13-14. Lembramos, particularmente, de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961. Há tradução francesa de Éditions Gallimard, em 2 volumes, respectivamente de 1975 e 1976.
- (113) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 373.
- (114) Idem, *Jesus*, in vol. IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964. p. 13.
- (115) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (118) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 21.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (124) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (126) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (129) Idem, *ibidem*, p. 33.

- (130) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (131) Idem, *S. Francisco de Assis - Visão franciscana da vida*, invol. IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, p. 67.
- (132) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (133) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (134) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (135) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (136) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (137) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (138) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (139) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (140) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (141) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (142) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (143) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (144) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (145) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (146) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (147) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (148) Idem, *S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida - Os dois pólos limites: o Nada e o Infinito*, in vol. IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, p. 145.
- (149) Idem, *ibidem*, p. 148.
- (150) Idem, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, vol. XI das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962, p. 1.
- (151) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (152) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (153) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (155) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (157) Idem, *ibidem*, p. 4.
- (158) Idem, *ibidem*, p. 148.
- (159) Idem, *ibidem*, p. 148.
- (160) Idem, *ibidem*, p. 407.
- (161) Idem, *ibidem*, pp. 148-149.



- (162) Idem, *ibidem*, p. 149.
- (163) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (164) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (165) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 154.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 235.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 235.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 235.
- (170) Idem, *ibidem*, p. 236.
- (171) Idem, *ibidem*, p. 347.
- (172) Idem, *ibidem*, p. 348.
- (173) Idem, *ibidem*, p. 348.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 349.
- (175) Idem, *ibidem*, pp. 349-350.
- (176) Idem, *ibidem*, p. 350.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 352.
- (178) Idem, *ibidem*, p. 353.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 354.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 354.
- (181) Idem, *ibidem*, p. 362.
- (182) Idem, *ibidem*, p. 378.
- (183) Idem, *ibidem*, p. 378.
- (184) Idem, *ibidem*, p. 378.
- (185) Idem, *ibidem*, p. 378.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 385.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 385.
- (188) Idem, *ibidem*, p. 387.
- (189) Idem, *ibidem*, pp. 387-388.
- (190) Idem, *ibidem*, p. 388.
- (191) Idem, *ibidem*, p. 388.
- (192) Idem, *ibidem*, p. 388.
- (193) Idem, *ibidem*, p. 389.
- (194) Idem, *ibidem*, p. 389.
- (195) Idem, *ibidem*, p. 390.
- (196) Idem, *ibidem*, p. 390.
- (197) Idem, *ibidem*, p. 390.
- (198) Idem, *ibidem*, p. 392.
- (199) Idem, *ibidem*, p. 392.

- (200) Idem, ibidem, p. 393.
- (201) Idem, ibidem, p. 393.
- (202) Idem, ibidem, p. 393.
- (203) Idem, ibidem, p. 393.
- (204) Idem, ibidem, p. 393.
- (205) Idem, ibidem, p. 394.
- (206) Idem, ibidem, p. 394.
- (207) Idem, ibidem, p. 394.
- (208) Idem, ibidem, p. 395.
- (209) Idem, ibidem, p. 395.
- (210) Idem, ibidem, p. 395.
- (211) Idem, ibidem, p. 396, em nota de rodapê.
- (212) Idem, ibidem, p. 396.
- (213) Idem, ibidem, pp. 397-400.
- (214) Idem, ibidem, p. 400.
- (215) Idem, ibidem, p. 403.
- (216) Idem, ibidem, p. 403.
- (217) Idem, ibidem, p. 403.
- (218) Idem, ibidem, p. 404.
- (219) Idem, ibidem, p. 405.
- (220) Idem, ibidem, p. 405.
- (221) Idem, ibidem, p. 405.
- (222) Idem, ibidem, p. 406.
- (223) Idem, ibidem, p. 406.
- (224) Idem, ibidem, p. 407.
- (225) Idem, ibidem, p. 408.
- (226) Idem, ibidem, p. 414.
- (227) Idem, ibidem, p. 414.
- (228) Idem, ibidem, p. 414.
- (229) Idem, ibidem, p. 419.
- (230) Idem, ibidem, p. 419.
- (231) Idem, ibidem, p. 420.
- (232) Idem, ibidem, p. 420.

CAPÍTULO II - DA TEORIA DA CULTURA À TEORIA DA RAZÃO

1. Teoria da Cultura

A pedagogia de Leonardo Coimbra definiu-se muito cedo nas suas linhas essenciais. Ela aparece, desde o início, intimamente associada a uma teoria da cultura humana. Essa teoria da cultura humana vai constituir, em "O Criacionismo", a própria arquitectura da dialéctica criacionista de Leonardo. Conservando-se sempre presente no pensamento de Leonardo, ela começa a transformar-se, a partir de *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, numa teoria da Razão. Em *A Razão Experimental* essa teoria da Razão aparece perfeitamente elaborada. A teoria da cultura, a dialéctica criacionista e a teoria da razão constituem, pois, momentos e aspectos de um mesmo núcleo fundamental de pensamento, na qual também deveríamos incluir, de resto, uma teoria da história. Toda a teoria da educação de Leonardo tem as suas raízes neste núcleo de pensamento.

Ao iniciar o seu delineamento de uma teoria da educação logo Leonardo Coimbra relaciona indissolúvelmente a educação e a cultura. A educação é para ele exercício da liberdade humana. Leonardo afirma: "A educação dá a medida da liberdade humana" (1). Porquê? Porque "todo o educador encontra na sua frente um *dado* irredutível constituído pela herança e pela anterior adaptação", consistindo a educação precisamente em trabalhar com liberdade sobre essa dupla cultura, da raça e da espécie (2). Como diz Leonardo, "nas nossas sociedades a educação transmite, *mas seleccionando*, a cultura da raça e da espécie", sendo, "por isso, a medida do alcance da nossa liberdade na determinação do futuro" (3).

Com efeito, a educação tem que ver, para Leonardo, com o passado e com o futuro. Tem que ver com o passado porque deve respeitar o "complexo de tradições" constituinte de cada povo; tem que ver com o futuro, porque deve responder ao "complexo de aspirações" que igualmente constitui, no momento dado, cada povo. Efectivamente, "num povo como num homem, há sempre uma dualidade entre a parte do carácter, que é a objectivação do passado, e a parte do carácter, que é a antecipação do futuro" (4). É por isso que "a educação depende da tradição mental do povo e faz a transmissão e enriquecimento dessa tradição" (5).

Eis porque "o problema da educação é (...) o problema de transmissão da cultura" (6). Três aspectos tem esse problema: o aspecto filo-

sófico, o aspecto pedagógico e o aspecto dos factores da educação. O aspecto filosófico consiste na escolha dos elementos essenciais da cultura. Aqui se insere o grave problema da supremacia da prática sobre a teoria ou da teoria sobre a prática. Leonardo defende a superioridade da teoria em relação à prática, da educação para o espírito à educação para a matéria. O aspecto pedagógico respeita aos processos de transmissão dos elementos essenciais da cultura. Neste sentido, "a pedagogia tem de atender às leis gerais de psicologia que lhe fornece os meios e à moral que lhe determina o fim" (7). Também terá de atender "às características psicológicas individuais e à moral prática", pois lhe cumpre olhar para a "possível perfeição e virtude de cada educando" (8). Quanto aos factores da educação, são eles os seguintes: a família, a rua e a escola. Trata-se, pois, daquilo a que talvez melhor pudéssemos chamar *situações educativas*. Citando José de Magalhães, que Leonardo Coimbra tinha em grande admiração, diz o nosso filósofo que qualquer dos três factores mencionados "pode actuar por acção directa ou por acção difusa" (9).

Na análise do primeiro grande aspecto do problema da educação, que é o da escolha dos elementos essenciais da cultura, sobrepõe Leonardo à "educação utilitária", defendida por muitos, o seu ideal da educação teórica. Escreve: "A cultura humana é de facto prática, mas é-o por *surcroît*" (10). Nesta ordem de ideias, Leonardo entende que "a cultura científica não pode ser sujeita à utilidade prática, mas sim, como é a dependência verdadeira, a utilidade à ciência" (11). As literaturas e a história são também defendidas por Leonardo Coimbra como elementos essenciais da cultura. Assim: "O estudo das literaturas e da história é quase ou totalmente eliminado por esses utilitários, que se julgam na vanguarda do progresso. É ainda um erro" (12). Acrescenta Leonardo: "Nas literaturas vivem todos os sonhos e aspirações humanas" (13). Conclui: "É tudo isto é economicamente inútil, mas tudo isto é moralmente sublime" (14).

A teoria leonardina da cultura, como elemento essencial da sua teoria da educação, aparece desde sempre a Leonardo com uma profunda dimensão cósmica. Escreve Leonardo sobre os grandes fins da educação: "A educação deve dar o homem a si mesmo, envolvendo-o de claridade interior; dá-lo à família pelo enternecimento, à humanidade pelo amor, ao Universo pelo deslumbramento e pelo sacrifício. Partindo de si, o homem deve abraçar todo o Universo" (15). Eis uma grandiosa visão cósmica — e ao mesmo tempo fortemente personalista, social e humanista — das finalidades da educação. É um quadro de círculos diversos da situação do ho

mem no cosmos. Ele é o centro. Com todos os círculos tem que se relacionar adequadamente, a todos tem que alcançar no seu abraço, a todos tem que compreender.

Da análise do problema da escolha dos elementos essenciais da cultura humana vai Leonardo extrair o esquema fundamental da sua dialética criacionista. Com efeito, é o esquema dialético básico do seu inicial criacionismo que o filósofo vai elaborando. A lei dos três estados, de Augusto Comte, não resolve o seu problema. Se ela fosse verdadeira, "achada estava a essência da cultura — a positividade científica" (16). Mas não é, o que "está de sobejo demonstrado por motivos tirados da teoria do conhecimento e pela experiência" (17). Ao contrário do que ela pretende estabelecer, os modos da cultura são todos simultâneos, "permanecem de pé, presentes, sem que um consiga expulsar os outros" (18). É, pois, necessário que a educação inclua a ciência, a arte, a filosofia e a religião. Com efeito, "o que é preciso é achar um equilíbrio móvel entre todos estes elementos, dado que "todas as formas da cultura correspondem a necessidades substanciais do homem" (19). A grande finalidade da educação é, assim, "dar ao homem a máxima riqueza espiritual dentro da mais perfeita harmonia" (20).

Leonardo apresenta-nos um quadro das formas da cultura que é, na verdade, um quadro axiológico, hierarquizado. A Religião ocupa o topo da construção, pois que nela "convergem todas as formas da cultura" (21). O pensamento de Leonardo é expresso com clareza: "A atitude religiosa é a de mais responsabilidade, por isso que envolve todas as outras" (22). Ora, como à Religião "só lhe pertence da experiência um aspecto em absoluto estranho à ciência", que é "o aspecto dos valores", segue-se que a ciência não trata dos valores mas é ela mesma um valor. A teoria leonardina da cultura é uma teoria dos valores. A hierarquização das formas essenciais da cultura que Leonardo faz por agora é aparentemente a seguinte: ciência, filosofia, arte, religião. Os dois primeiros planos são os da ciência e da filosofia: "O sábio olha o mundo da percepção e ordena-o, o filósofo olha o mundo do sábio dentro do Universo e reflecte" (23). Sobre a ciência e a filosofia coloca Leonardo a religião: o filósofo "reflecte e as mãos erguem-se-lhe em adoração, em júbilo, em resignação, em revolta, em esforço" (24). Ou seja, a ciência resolve-se em filosofia e a filosofia resolve-se em religião. A mesma conclusão se extrai destas palavras: "Para ser religioso, isto é, para unir o eu com o Universo, para colocar a consciência no Infinito é preciso ser sábio sem ser escravo da ciência, filósofo sem ser escravo da filosofia, simples sem seres

cravo da ignorância, bondoso e humilde sem cálculo, regra ou prevenção" (25). E a arte, que posição ocupa? A arte é o meio que a religião utiliza para traduzir o estado emotivo do eu em contacto com o Infinito. Ora "o primeiro sentimento religioso é o do sublime" (26). Compete, pois, à arte exprimir esse sentimento.

A educação que Leonardo visiona e defende é, como vemos, a educação integral humana. "As formas da cultura são precisas ao homem e em to dos os períodos da sua vida" — escreve (27). Leonardo quer, pois, uma e ducação por ciclos, mas por ciclos completos, em que nenhuma forma da cul tura seja omitida: "A experiência *actual* será sempre o ponto de partida para definir a atitude científica, filosófica e religiosa de cada um " (28). Portanto, "em cada ciclo (que em si devem fazer um sistema que se baste) deve o educador poder dar-se uma unidade de vida interior móvel e progressiva" (29). Ou seja: em cada ciclo deve o educando alcançar a ci ência a partir da experiência que tiver, sobre essas ciência e experiên- cia criar noções filosóficas e, sobre tudo isto, examinar a experiência moral e subir até "à noção de virtudes cósmicas, por legítimas hipóteses e crenças" (30).

Quando, em Março de 1911, a reforma do ensino está na ordem do dia, Leonardo Coimbra tem a sua pedagogia perfeitamente constituída. Está, pois, em condições de intervir. E intervém. É o mês da grande reforma educativa inicial da República. No diário republicano da tarde *A Montanha*, do Porto, do dia 16 de Março de 1911, Leonardo Coimbra, que tem então 27 anos de idade, publica um pequeno mas muito denso artigo intitulado "A reforma do ensino". Assim o começa: "Serei muito conciso para dar nesta crónica a essência do meu pensamento" (31). A crónica confirma inteiramente que Leonardo Coimbra tem um pensamento: um pensamento pedagógico claro, filosoficamente fundamentado, e que inclui um programa coerente de reforma do sistema educativo português. Torna-se fácil com- preender, a partir deste texto, que Leonardo Coimbra tenha sido tão rápido e tão desenvolvido em 1919, quando pela primeira vez foi Ministro da Ins trução Pública da República.

A "crónica" de Leonardo divide-se em três partes, graficamente de marcadas com toda a nitidez: sobre a Cultura; sobre a educação fundamen- tal; sobre os professores. A primeira parte contém, sumarissimamente mas clarissimamente, uma teoria da educação como teoria da cultura. A segun- da parte contém um conceito e um programa de educação fundamental. A ter ceira parte contém um esboço de programa de formação de professores para a educação fundamental e o ensino liceal.

Ainda que aqui nos preocupe basicamente a teoria da cultura humana de Leonardo Coimbra, parece-nos acertado apresentar a totalidade do seu pensamento sobre a reforma republicana do ensino. É que há uma íntima articulação dos três pontos do pensamento de Leonardo mencionados. Vejamos que teoria da educação e da cultura se extrai do texto do pensador. Essa teoria da educação é já uma verdadeira teoria criacionista da educação, inteiramente de acordo com a dialéctica criacionista que iremos encontrar em 1912, em *O Criacionismo*. O conceito de educação que apresenta o jovem Leonardo liga-se íntima e indissoluvelmente ao de cultura. Educar é, para ele, transmitir a herança da cultura humana. Essa cultura é intrinsecamente evolutiva. Com efeito, ela começou pelo pensamento primitivo, "animista, interessado, emotivo", tendo alcançado as mais altas formas do pensamento científico e filosófico, obviamente não-animista, desinteressado, racional (32). Do sincretismo inicial, "pela diferenciação social e pela sua própria evolução diferenciou-se o pensamento primitivo em vários modos" (33). E é assim que aí temos hoje a "harmonia hierárquica dos (...) diferentes equivalentes discretos" da "primitiva unidade espiritual" (34). Quais são eles? São — notemo-lo bem desde já — os grandes momentos da dialéctica criacionista que o filósofo desenvolverá em 1912 na sua dissertação *O Criacionismo*: "a ciência, a arte, a moral e a filosofia" (35). Educar há-de ser, por conseguinte, transmitir a herança da ciência, da arte, da moral e da filosofia. Mais: há-se ser transmitir *toda* essa herança. À luz da dialéctica criacionista, nem poderia ser de outro modo. O admirável é que isso seja dito e suficientemente explicado em Março de 1911. Com efeito, escreve Leonardo: "Transmitir apenas parte dessa herança é um imbecil empobrecimento voluntário e obra de má pedagogia, pois, não dando a verdadeira unidade espiritual, forma individualidades violentadas e, por isso, violentas, egoístas, cerradas à tolerância". (36). É o reencontro, por inédita via, do ideal comeniano da *pampaedia: omnes, omnia, omnino*. A cultura humana evoluiu segundo um sentido: o de uma crescente tolerância e liberdade. Tal movimento é incompatível com uma mutilada (e mutiladora) transmissão da herança cultural humana, porque "a tolerância, base do amor, só pertence às individualidades ricas, progressivas, de permanente indagação e esforço" (37). Igualmente é tal movimento incompatível com uma pedagogia da matéria, ou do conteúdo, e só compatível com uma pedagogia da forma, ou da actividade. A educação deve visar a reflexão pessoal do educando, de modo nenhum levando ao seu esmagamento "sob uma erudição sem sentido" (38). Os diferentes modos do pensamento humano devem ser experienci

ados na sua actividade criadora e na sua complementar harmonia, ocupando cada qual o seu lugar na hierarquia da cultura. A qual é, como já as sinalámos, a hierarquia do pensamento humano criacionista. No preciso momento em que a República se preparava para proceder à reforma positivista da educação portuguesa, Leonardo Coimbra apresentava — dir-se-ia que quase milagrosamente — o seu programa de uma reforma criacionista da educação portuguesa.

Analisemos o conceito e o programa de educação fundamental expostos pelo jovem Leonardo na sua "crónica". Qual é o fim da educação fundamental? É "*dar o homem ao homem*" (39). É — insistimos — o *omnes, omnia, omnino* do ideal pampédico de Comênio. Ela "compreenderá, pois, todos os modos da cultura" e deverá abranger "todos os homens" (40). A educação fundamental só pode ser, à luz da filosofia, educação universal. Não são a economia, nem a sociologia, nem a política, que a fundamentam, pois apenas a análise filosófica o pode fazer. Já sabemos que os modos da cultura são: a ciência, a arte, a moral e a filosofia. Estão determinadas as grandes áreas e os grandes momentos dialécticos do programa da educação fundamental.

Que ciência se vai ensinar ao sujeito universal da educação fundamental? Também aqui a resposta de Leonardo, em Março de 1911, coincide com a de *O Criacionismo*, de 1912. Ela mostra-se inteiramente de acordo com a teoria criacionista da Realidade: "A ciência será representada pela cosmologia (astronomia, geologia, física e química, teorias cosmológicas), biologia (Zoologia, botânica, teorização biológica), psicologia e sociologia" (41). Ou seja: a ciência será representada pelo estudo da matéria, pelo estudo da vida, pelo estudo da consciência, pelo estudo do espírito ou pessoa moral. A correspondência é perfeita. E como será estudada a ciência? Já se sabe que numa perspectiva pedagógica *formal* e não *material*. Portanto, "no seu formalismo teórico", e "não na sua riqueza de material" (42). Também, quanto à relação entre o saber e o fazer, o jovem Leonardo privilegia já o saber em relação ao fazer. Em 1923, em *A Razão Experimental*, a experiência total será teoria e prática; mas com prevalência da teoria sobre a prática. É já assim em 1911. Leonardo não quer, em Março de 1911, uma educação fundamental "prática". Ele quer "a prática, usada como meio pedagógico e não como fim" (43). Ele quere-a "servindo para dar as sensações que *solicitam* os conceitos científicos, mas de forma que a actividade espiritual se vá afirmando na obra científica" (44). Leonardo é anti-utilitarista e é mesmo já anti-tecnocrata. Nunca a obra científica servirá — afirma —, relativamen-

te à educação fundamental, "para fecundar o imoral fatalismo moderno" (45).

A educação fundamental inclui necessariamente a arte, como vimos. *Necessariamente* quer aqui dizer *dialecticamente*. O jovem Leonardo quer nas escolas fundamentais a música e o canto, o desenho e a moldagem, a literatura. Tudo ensinado "na sua interioridade" (46), ou seja, tudo criacionistamente vivenciado. A moral é, no fim de contas, a própria vida. A aprendizagem da moral fá-la a criança vivendo. Sobre a totalidade dessa experiência científica, estética e moral assentará então a "reflexão filosófica sobre todas as ciências, sobre a arte e enfim sobre a vida, integrando no conjunto uma ética e mostrando o caminho e o sentido dos sistemas filosóficos" (47).

Eis o quadro e o programa de uma educação fundamental bem ambiciosa. Mas não desatendamos de que há em Leonardo uma forte e clara visão *política* da educação fundamental, como havia em Sampaio Bruno. Para ambos, com efeito, a educação é *demopedia*, ou seja, *paideia do povo*. A educação é o grande meio de redenção dos povos e dos homens. É esse sonho grandioso e exaltante que subjaz ao jovem Leonardo pedagogo e filósofo. Por isso ele inclui já, no seu esboço de programa de reforma do ensino português, o que virão a ser as escolas primárias superiores. Efectivamente, a educação fundamental seria constituída pela "instrução primária e o primeiro ciclo liceal" (48). Quer dizer: a educação básica do homem português, cidadão português, seria de seis anos em 1911 e como programa pampédico e criacionista que vimos. De resto, nas escolas primárias, e "ao lado desta *instrução fundamental*", haveria ainda "o ensino técnico regional (agrícola, industrial, etc.)" (49). Já vimos que, mesmo ao nível da educação fundamental, o jovem Leonardo dá a primazia à teoria sobre a prática. Tal primazia fundamenta-se filosoficamente. De modo que o papel da prática é sempre teórico, mero meio pedagógico. "É preciso combater o plebeísmo intelectual que quer substituir a mão ao cérebro, o animal ao homem" — escreve (50). A pedagogia criacionista está definida: pedagogia do movimento do menos para o mais, do baixo para o alto, do inferior para o superior.

À educação fundamental se seguiria, no projecto de reforma do ensino do jovem Leonardo republicano, um ciclo liceal: o segundo, atendendo a que o segundo ciclo da educação fundamental seria em tudo equivalente ao primeiro ciclo liceal. Segundo ciclo de cariz novo, tendo "bem mais ramos que os actuais, destinados às profissões e aos altos estudos" (51). O organismo total do ensino é que seria a Universidade: "To

do este ensino com o superior técnico constituiria o organismo — "Universidade" (52). Esta ideia de Universidade não é, no fundo, muito diferente da que Leonardo defenderá em 1926, em *O Problema da Educação Nacional*. A superior dignidade da teorese é insofismavelmente afirmada já em 1911. Também o ensino superior é, em consequência, nitidamente distinguido do técnico. O ensino superior é, efectivamente, concebido como teórico; e o ensino técnico, como profissional. É o que é dito: "No ensino superior haveria as especializações correspondentes a cada ramo da cultura. E em escolas especiais as profissões científicas" (53). A comparação com o quadro que será traçado em 1926, em *O Problema da Educação Nacional*, não deixa lugar para dúvidas, como a seu tempo se tornará evidente.

A teoria da cultura que vimos procurando expor relaciona-se de maneira profunda com o problema dos "professores". Leonardo manifesta, em 1911, uma perfeita compreensão da importância fulcral do problema da preparação dos professores. Eles serão peças fundamentais dentro do sistema educativo, como os grandes agentes de transmissão da cultura humana na totalidade e especificidade dos seus modos. Nenhuma reforma — e menos ainda uma reforma de sentido criacionista — pode ser levada a cabo sem eles. Os professores são o instrumento fundamental de execução de uma reforma do sistema educativo. Leonardo não diz muito, de momento, sobre a sua formação. Mas não é difícil conceber que pessoas teriam de ser (deveriam ser) e que formação científica especializada, pedagógica e cultural lhes seria necessária. Pensemos no programa criacionista esboçado por Leonardo. Deve notar-se o seguinte: todos os professores receberiam uma formação comum, num curso normal. É o que se depreende destas palavras: "Os professores da instrução primária fundamental e do primeiro ciclo liceal sairiam dum curso normal, onde teriam a parte comum com os professores do 2º ciclo" (54). Só depois se daria a diferenciação, saindo "os de instrução primária" das "escolas normais" (55).

Dois meses volvidos, Leonardo volta a expor a sua teoria da cultura humana, como base da teoria da educação, agora a propósito da reforma do ensino secundário (56). O ponto de vista fundamental de que "uma organização do ensino só deixará o empirismo, quando for o corolário dum teoria da cultura humana" é confirmado (57). É novamente colocado, no início da cultura humana, o "pensamento nebuloso": emotivo, imediatamente prático, animista, sincrético. Esse pensamento evoluiu e "está hoje diferenciado nos seguintes equivalentes discretos": especulativo prático mediadamente, ou seja, a ciência; emotivo, ou seja, a arte; especulativo puro, síntese integral, ou seja, a filosofia. Nas palavras do jovem Leo-

nardo, "posta esta teoria da cultura, toda a educação tem de alicerçar-se nela" (58). O conceito de ensino primário superior aparece agora com a sua própria expressão, que aliás constava da reforma do ensino primário de 27 de Março de 1911: "Uma educação fundamental (primária superior, 1º ciclo liceal, como quiserem) tem de ser aquela que dê ao indivíduo *conhecimento e posse* da actividade científica, artística e filosófica" (59). Toda a organização do ensino assentará "sobre esta base comum" (60).

A prevalência da teoria sobre a prática é mais uma vez insofismavelmente acentuada. Referindo-se ao diverso grau de dignidade teórica da tecnologia, que deve ser dada em escolas especiais de diferentes graus, exclama Leonardo: "Dignidade teórica, pois em nada o homem é meramente prático, e dificilmente o é o burro" (61).

A defesa da educação integral continua a impor-se filosoficamente a Leonardo. Erram os sábios que desprezam a filosofia e a arte, os artistas que desprezam a ciência e a filosofia, os filósofos que desprezam a ciência e a arte. A cultura humana é um todo (62).

Leonardo procura analisar as causas principais da intenção desvalorizadora da teoria e valorizadora da prática. Encontra duas: a tentativa de separação, em formas exclusivas, da unidade da cultura; e o desprezo português tradicional pela prática "como imprescindível *processo pedagógico*" (63). As estas causas atribui o haver então em Portugal "uma forte corrente de empirismo, *berrando* pela prática" (64). *Educação prática*: "Muito bem, meus ilustres estúpidos. Somente a teoria é a força da prática. A nobreza teórica mede a força do espírito e o *alcançe da acção*" (65). Com cáustica ironia, remata Leonardo: "Há apenas um pequeno engano, confundindo os processos pedagógicos e os fins da educação" (66). Precisamente naquele momento estavam em discussão dois projectos de reforma do ensino secundário, um "teórico", o outro "prático". Leonardo é, naturalmente, pelo projecto "teórico", no qual vê "a presença do sr. Adolfo Coelho" (67). O projecto "prático" cheirava-lhe "a burocrata ignorante" (68). Nele predominava "o figurino francês, de mistura com a asneira nacional" (69). Quanto ao projecto "teórico", há nele "o conhecimento do ensino alemão, de mistura com senso e respeito pela parte espiritual do homem" (70).

A teoria leonardina da cultura humana coincide em larga medida com uma teoria da história humana, ou melhor, com uma visão genética da cultura humana, ou do pensamento humano. A teoria da cultura elaborada pelo jovem Leonardo Coimbra é, mais do que a teoria da cultura humana, a teoria da cultura ocidental. Leonardo vê no ocidente a proa da humanida-

de. Efectivamente, passando por alto o "pensamento-nebulosa" inicial, que já sabemos ser o início do esforço especulativo do homem, é com a Hélade que Leonardo vê começar a autêntica cultura. "A confiada inocência do pensamento helênico criou um mundo de pura e harmoniosa beleza" — diz (71). "O mundo transparente e leve penetra-se de pensamento", num "equilíbrio perfeito entre o homem e o mundo" (72). Tão completa é a conquista do Universo pelo pensamento que "o inteligível é a realidade" (73). Só uma sombra nesta transparência: a de Heraclito. "Nesse oceano de sereias que é a antiga Grécia, Heraclito é o turbilhão, o afloramento do Irracional" (74). Mas Heraclito é a exceção. Para todos os outros, "o conceito domina e mede a realidade e, com Sócrates, ergue-se à consciência dos seus direitos" (75).

O cristianismo introduz neste quadro uma novidade fundamental: "Com o cristianismo uma nova ideia, incoercível e formidável, irrompe para a Vida — a ideia do infinito" (76). É interessante ver como faz o jovem Leonardo a explicação e justificação filosófica do cristianismo. Diz ele: "O cristianismo nasce duma tempestade interior, do desequilíbrio, nunca mais recomposto, entre o mundo da alma, da aspiração e do amor e o mundo da natureza, da inércia e da indiferença" (77). A esta luz, "o cristianismo foi um movimento do Absoluto e, nesse sentido, ele é divino" (78). Como foi que resolveu o cristianismo a dualidade trágica entre a natureza e a alma? "Negando a natureza" — entende Leonardo (79). Reafirma-se aqui um ponto de vista fundamental do jovem Leonardo, em concordância com o juízo do paganismo romano e o do veemente Frederico Nietzsche. Mas é já óbvio que Leonardo não vê a resolução do problema na eliminação, ou negação, do cristianismo, senão que, talvez, na sua superação. De qualquer modo, o cristianismo representa para ele um avanço irresistível do pensamento humano. "Voltar à Natureza, sem que nela se dilua, se afogue o espírito, eis o problema iniludível que nos põe a vida" (80). Isso não será obra dos filósofos, mas dos artistas: "Como os problemas viscerais da existência são sentidos pelos artistas, é nos artistas que devemos encontrar a veracidade do que afirmamos" (81). Shakespeare é disso um supremo exemplo, em qualquer das suas tragédias.

O próximo momento crucial, a seguir ao cristianismo, é o da eclosão da ciência moderna. Para o jovem Leonardo, "com o aparecimento da ciência moderna começa a separação radical do pensamento nos seus modos científico e artístico" (82). Kepler, Galileu e Descartes são as figuras dos grandes construtores iniciais da ciência moderna. Descartes é quem lhe fornece o método para a conquista da sua perfeita autonomia. Kant é

o mais alto exemplo do filósofo genial deslumbrado pela ciência, aceitando "como dogma o seu valor absoluto, a sua capacidade exaustiva do real" (83). O *problema* que a ciência moderna vem levantar ocupa o cerne da filosofia de Kant. É o problema do abismo separador entre o determinismo rigoroso da ciência e a liberdade do homem. Kant não vai resolver satisfatoriamente este problema — pensa o jovem Leonardo. Ele vai sobrepor o noumeno ao fenómeno, "deixando o fenómeno miraculosamente suspenso das faculdades humanas e o noumeno num vácuo desolador" (84). Este problema é, para Leonardo, *essencial*. Aparentemente, Leonardo pensa que, até Kant, a análise da teoria da cultura humana faz-se em termos históricos, ou melhor, genéticos; a partir de Kant, essa análise faz-se em termos sistemáticos. Para o homem moderno, que é o que Leonardo é, Kant é o eixo, o fulcro, do pensamento filosófico vivo. Talvez não haja texto de Leonardo Coimbra em que esta posição axial de Kant seja tão clarissimamente afirmada.

A ciência e a arte são, como se viu, modos distintos do pensamento humano. Já havia literatura antes de haver a ciência moderna. Mas era então uma literatura que continha "lições enciclopédicas — conselhos técnicos, leis empíricas dos fenómenos, ensinamentos éticos, dramas sociais e individuais, lendas da raça, etc...." (85). A literatura pode e deve ser agora outra coisa. À ciência pertence a vida do espírito apenas sob o ponto de vista do inerte. À literatura pertence a vida do espírito na sua concreta complexidade. É nas literaturas, e não nas ciências, "que vive a alma humana nas suas relações cósmicas, nacionais e regionais" (86). Isto não envolve, para o jovem Leonardo, qualquer desvalorização da ciência. Mas é evidente que Leonardo dá à arte uma função gnoseológica e moral superior à ciência. "Numa época de dispersão como a nossa, sô nas literaturas podemos encontrar o ponto de apoio para a interiorização" (87), indispensável à vida autenticamente vivida e não meramente percorrida ou vegetada. Devemos assinalar que Leonardo tende sempre a privilegiar a literatura, e dentro desta a poesia, quando fala da arte. Em *A Alegria, a Dor e a Graça* perceber-se-á porquê. É que é a literatura a arte da palavra, e a poesia o pináculo da arte da palavra. A palavra humana é, para Leonardo, a maior maravilha do cosmos. Numa linha de pensamento que diríamos kierkegaardiana — do Kierkegaard defensor do individual e do concreto face ao Hegel defensor do universal e do abstracto —, Leonardo compara a ciência e a arte, colocando a arte acima da ciência. Diz ele: "A ciência iguala todos os homens, não conhece nem raças, nem indivíduos" (88). Diversa é a arte, que "é da humanidade sim, mas concretamente; é ao

indivíduo que fala da aspiração humana, das virtudes étnicas, do esforço individual" (89). A ciência, para sintetizar o real vivo, não lhe deixa "a mínima veleidade de vida" (90). Diversa é a arte, que "é sintética e concreta, melhora o real mas no sentido do ideal vivo e criador" (91). O jovem Leonardo compreende já perfeitamente aonde pode levar a ciência: "O preconceito moderno é o cientismo. A vida nômade; a casa alugada, o trabalho sem finalidade, o vazio nas almas, o movimento esgotante, são faces do cientismo moderno" (92). O seu anarquismo de origem aparece já bastante aprofundado, numa perspectiva idealista e espiritualista. "Tudo movimento; nem uma alcova cerrada, um único abrigo fechado, tudo devassado e igual. O mundo moderno é um Ashaverus sem remorsos e sem cansaço" (93). É o delírio do movimento, presente nas melhores "erupções do Ideal": "pressa na alma e tensão nos músculos" (94). Em síntese: "Cientismo, industrialismo e certo socialismo são faces do mesmo poliedro" (95).

As implicações pedagógicas destas posições de Leonardo Coimbra saltam à vista. Elas posicionam hierarquicamente, com perfeita clareza, a ciência e a arte no processo educativo. A educação deve ser científica, mas não deve ser exclusivamente científica. Ela tem de ser também, para ser completa e para ser superiormente humana e humanizante, artística. A educação artística é mesmo um plano educativo superior à educação científica. Não é, pois, concebível para o jovem Leonardo uma educação fundamental que não seja simultaneamente científica e artística, e que não assente uma educação artística por sobre uma educação científica. Na escola fundamental portuguesa a arte deveria ter um lugar de privilégio. Educação "idealista" seria essa, pois que "toda a arte é idealista, consciente ou inconscientemente" (96). A mais alta educação fundamental deveria ser, no entanto, a educação literária, porque aquela mais ligada à palavra humana. Enorme é, para o jovem Leonardo, "o valor social das literaturas — nelas e só nelas vive hoje a alma de insatisfeita aspiração, de sofrimento, de humildade e amor" (97). Ora isso é o que mais interessa na alma humana: "a sua face voltada para Deus" (98). O "valor social" das literaturas é, no fim de contas, o seu grande e profundo "valor pedagógico".

Esta valorização cultural e pedagógica da arte não pode fazer-nos esquecer os outros modos, superiores, da cultura humana: a moral, a filosofia e a autêntica religião. Na verdade, a arte é apenas um dos momentos do movimento dialéctico do pensamento. Esse movimento — a seu tempo o demonstraremos — é anagógico; daí, o significado e a capital importância pedagógica da arte. "Nós vemos em toda a arte uma marcha dialéctica, onde as ideias novas se afirmam. É este o motivo da acção recí-

proca da arte, da ciência, da filosofia e de todas as ideias, em suma " (99). Escreve Leonardo: "A ciência garante a pessoa, e a arte é a continuidade viva da pessoa sob todos os aspectos" (100). Acima de tudo, temos depois a filosofia.

A *Águia* e toda a *Renascença Portuguesa* jogaram a fundo na regeneração da Pátria Portuguesa pela arte. Leonardo Coimbra foi um homem de *A Águia* desde a primeira hora e foi sempre depois um homem da *Renascença Portuguesa*. Ele empenhou-se totalmente na obra de pedagogia nacional que *A Águia* iniciou e a *Renascença Portuguesa* pouco depois alargou, aprofundou e continuou. Leonardo não trabalhou exactamente ao nível da arte. Trabalhou ao nível superior da filosofia, que de resto considera incluir e subsumir a arte. E talvez isto devesse ser mais pensado, e mais tomado em consideração, quando se fala — frequentemente com intuitos minorativos — do carácter "artístico" da expressão filosófica (e porque não da filosofia?) de Leonardo Coimbra.

2. Dialéctica Criacionista

Não é este o momento de mostrar e demonstrar a dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra. Mas é necessário apresentar já o esquema dialéctico fundamental do filósofo, pois ele deriva em linha recta da sua teoria da cultura. A totalidade do quadro dialéctico do pensamento inclui: a dialéctica científica, a dialéctica artística e a dialéctica filosófica. A dialéctica científica é o plano dialéctico mais baixo: dá-nos os conhecimentos verdadeiros de todos os determinismos e leva-nos, no ponto mais alto do seu movimento, à pessoa moral. A dialéctica artística conduz a pessoa ao domínio "da continuidade da vida do sentimento" (101), desde "a tonalidade emotiva simples" até "à emoção religiosa", "tornando presentes e eficazes" à pessoa "as grandes ideias de beleza", dando "a força persuasiva da beleza a todas as grandes ideias, a todos os nobres entusiasmos" (102). A dialéctica filosófica vai conservar "a plena liberdade, a plena posse dos determinismos" (103). Ela é, deste modo, o movimento dialéctico mais amplo e mais elevado, engolfando-se desde o finito no infinito, desde o relativo no absoluto, desde o temporal no eterno. Nas palavras de Leonardo Coimbra, a dialéctica filosófica vai "prolongar num heróico esforço a sua vida até ao absoluto; vai pôr, no quotidiano, o valor e o significado do eterno, vai unir ao beijo o coração, ao amor a própria fonte do amor, à lágrima a alegria da promessa, da

bondade e da íntima compreensão de tudo"(104).

Vimos que, na teoria da cultura que expusemos, ocupa a religião o seu lugar. Fica ela excluída da dialéctica criacionista de Leonardo? De modo nenhum. Ela aparece incluída na dialéctica artística, que é a dialéctica do sentimento. Na análise de Leonardo, "o sentimento (...) percorre vários graus dialécticos" (105). São referidos principalmente os seguintes: o grau familiar ("sentimentos de família"), o grau nacional ("sentimentos de pátria"), o grau humano ("sentimentos de humanidade"), finalmente o grau cósmico (sentimentos religiosos) (106). Leonardo refere ainda os "sentimentos profissionais", mas trata-se de um grau derivado, sem interesse para o problema que agora nos ocupa. Leonardo faz uma distinção essencial entre o grau cósmico, ou dos sentimentos religiosos, e os restantes. Ele não explica exactamente porquê. Deve deduzir-se que encara como radicalmente diferentes os círculos dos sentimentos relativos do círculo dos sentimentos absolutos. Os sentimentos relativos sentem *o relativo*. Os sentimentos absolutos sentem *o absoluto*. Pelos primeiros o pensamento conserva-se no ponto de vista humano; pelos segundos salta além do ponto de vista humano. Escreve Leonardo: "O pensamento eleva ainda a emoção, quando do ponto de vista humano salta ao ponto de vista religioso" (107). E prossegue: "O homem cidadão da humanidade é pessoa moral no Universo, e os laços que à humanidade o prendiam na aspiração dos grandes ideais, prendem-no agora ao todo" (108).

Este salto é tão importante para Leonardo que ele fala mesmo da dialéctica religiosa como de algo distinto da dialéctica artística, isto é, como de uma dialéctica autónoma, lado a lado com a científica e a artística, e as três subsumidas pela dialéctica filosófica (109). A dialéctica científica apresenta-se-nos, assim, como o plano dialéctico básico; sobre ela assenta a dialéctica artística que é, no seu momento mais elevado, a dialéctica religiosa; tudo subsume a dialéctica filosófica, cujo movimento ascensional a engolfa no próprio absoluto (110). Não há entre estas dialécticas qualquer relação de oposição, de recíproca exclusão. Elas cumprem, no seu todo e pela ordem indicada, o movimento integral do pensamento dialéctico. Escreve Leonardo: "No criacionismo, Arte e Filosofia são postas pelo pensamento e não opostas ao pensamento científico" (111). Repetindo, mas agora a outra luz: "O pensamento científico levou à pessoa; e a pessoa exige, para a sua vida essencial de acção moral, as duas novas dialécticas artística e filosófica" (112).

Não queremos antecipar aqui a análise do idealismo dialéctico criacionista de Leonardo Coimbra. Julgamos, no entanto, ter estabeleci-

do que a base em que assenta a dialéctica criacionista é a teoria da cultura que Leonardo havia exposto nos anos que antecedem *O Criacionismo*. A cultura é, em última análise, o próprio movimento do pensamento humano. Por isso a análise de Leonardo combina tão intimamente a história com o sistema. Como diria Heidegger, o pensamento humano é historial.

3. Teoria da História

A teoria leonardina da cultura entrelaça-se, pois, intimamente com a dialéctica criacionista. Com ambas vem entrelaçar-se o que podemos considerar o esboço de teoria da história de Leonardo Coimbra. Quando eclode a Guerra de 1914-1918, Leonardo está frontalmente pela França contra a Alemanha (113). Nada resta de uma certa simpatia, ou compreensão, anteriormente manifestada pela Alemanha (114). Subjacente à posição de Leonardo Coimbra sobre a Grande Guerra há uma teoria da história humana, da história europeia, e até da história portuguesa. Na Grande Guerra de 1914-1918 a França representa o Espírito e a Alemanha representa a Matéria. A Guerra é entre o Espírito e a Matéria. Para Leonardo, a história humana certa é a história cristã. A França pertence à história cristã, tal como Portugal. A Alemanha pertence a outra história (115). O cristianismo é uma síntese de três elementos históricos fundamentais, no entender de Leonardo: da organização social da tradição latina, da exposição doutrinária da tradição filosófica dos gregos e da representação estética das artes desses mesmos gregos (116). O germanismo fica fora desta síntese, por "menos embebido de cristianismo e cultura greco-latina" e por ausência de "misticismo humilde e amoroso" (117). Trata-se de um povo ainda bárbaro, oposto à alma da civilização cristã. "Desde a velha Roma que esses bárbaros aparecem em delirantes e gigantescas moles de quantidade e movimento" — diz o nosso filósofo (118). (Que diria da Alemanha hitleriana, se tivesse chegado a vê-la plênamente em acto?!...) Insiste: "É, desde sempre, a massa compacta e bruta adorando a força e a violência" (119). Que significado tem, neste contexto, Portugal? Portugal está dentro da síntese cristã. Nós — diz Leonardo — casamos maravilhosamente "a lúcida alegria helénica como profundo enternecimento cristão" (120). Como o optimismo metafísico da sua dialéctica lhe não permite aceitar que o inferior vença o superior — porque o movimento dialéctico é ascensional e não descensional —, também o seu optimismo metafísico histórico lhe não permite aceitar a vitória da Alemanha, que seria a vitória da Ma

téria sobre o Espírito, da Mecânica sobre a Vida. Uma vitória da Amemanha seria metafisicamente impossível, porque "representaria a supremacia da matéria, dos valores da quantidade elementar, da força"; "seria a degradação da Vida em organicismo inferior" (121).

O germanismo vê-o Leonardo Coimbra expresso "nos mais altos filósofos alemães" (122). Menciona os seguintes: Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Fichte, Wundt, Eucken. Nietzsche é aquele em que "a íntima essência da actividade germânica se revela eminentemente" (123). Na filosofia francesa vê Leonardo o oposto do germanismo: o espiritualismo frente ao materialismo metafísico germanista. Escreve: "De Renouvier a Bergson é todo um amoroso esforço, um aprumar das profundidades interiores em busca da liberdade submersa" (124). São, neste contexto, expressamente citados: Guyau, Renouvier, Bergson, Pascal, Boutroux, Poincaré. Conclui: "É bem o helenismo e o cristianismo em frente da idolatria e do barbarismo" (125).

Em Dezembro de 1915 escreveu Leonardo Coimbra a sua resposta ao inquérito que Philéas Lebesgue fazia em Portugal, e publicava na revista francesa *La Vie*, sobre o génio francês (126). De novo opõe Leonardo a França à Alemanha e toma partido declarado, e metafisicamente fundamentado, por aquela contra esta. É na França que Leonardo vê a legítima herdeira do espírito helénico. A Alemanha pertence a outro mundo, o seu espírito é outro. Portugal é colocado do lado da França, e não do da Alemanha. Há, talvez, um mundo *latino*, ou civilização *latina* (127). A França é, para Leonardo, "la *terra-mater* de la Liberté" (128). Leonardo faz uma interpretação totalmente criacionista da cultura francesa, fundamentalmente da filosofia francesa. A França aparece como a realização civilizacional da sua própria filosofia criacionista, se é que não é a sua própria filosofia criacionista que acaba por aparecer como uma projecção, ou expressão, do intelecto francês. É à luz da metafísica criacionista que a França é para Leonardo a *terra-mater* da liberdade. É que "la liberté n'existe que là où l'intellect créateur ne s'est pas endormi près de ses créations" (129).

Havemos de ver que em "O Criacionismo" mostra Leonardo ter elaborado um peculiar *Irracionalismo*. Irracionalismo que é um Trans-racionalismo e não um Anti-racionalismo. Desse Irracionalismo se serve para nos dar a sua visão metafísica da França contraposta à da Alemanha. Também o *Irracionalismo criacionista* se insere, pois, na *metafísica* leonardina da história. Escreve: "La Vie, la Réalité s'affirment comme *unité rationnelle*, c'est-à-dire incomensurable à l'aide de concepts actuels, et non an

ti-rationelle, incomensurable à l'aide de la Raison" (130). O movimento criacionista pressupõe o Irracionalismo. A França é criacionista porque o seu pensamento profundo e próprio é irracionalista. "Seule l'intelligence française est socratique, c'est-à-dire génératrice de systhèmes et de réalités, sans laisser d'être suffisamment irrationaliste, c'est-à-dire maîtresse de s'opposer à son propre épuisement par l'actualité" - precisa (131). É assim que, em França, "la Liberté ne cesse de s'engendrer" (132).

Na metafísica leonardina da história aparece ainda um importante par de opostos: a Liberdade e a Autoridade. A França representa a Liberdade, a Alemanha a Autoridade. Leonardo procura demonstrá-lo comparando Descartes e Kant, os filósofos de que a França e a Alemanha modernas procedem. Descartes: "Descartes *socratise* avec les concepts bien arrêtés de la mécanique; il *irrationalise* (...) avec l'idée de Dieu" (133). Kant : "Kant va droit au foyer découvert par Descartes — le *cogito* — il en scrute le fonctionnement; il explore les concepts déjà déchus de leur activité créatrice; il dénombre leurs façons d'être et décrète le fatalisme de la connaissance" (134). Partindo do *cogito* cartesiano, Kant não chega, pois, à Liberdade mas à Autoridade. A diferença entre o irracionalismo cartesiano e o racionalismo kantiano vê-a Leonardo Coimbra na fecundidade científica de Descartes e na completa infecundidade científica de Kant. Descartes deu origem à reforma das matemáticas, pela criação da geometria analítica, da física mecanista, e mesmo da física energética e da biologia físico-química. De Kant, pelo contrário, as consequências científicas a extrair foram a impossibilidade das geometrias não-euclidianas e da física energética, esta pela impossibilidade de uma perda permanente e não compensada (princípio de Carnot) (135). A linhagem que Kant inicia é toda ela ilustrativa da infecundidade e do autoritarismo kantianos. Leonardo refere Schopenhauer, Nietzsche (neste vê, no entanto, "une face gauloise"), Wundt, Eucken. Bem distinta é a linhagem derivada de Descartes, na qual insere Fouillée (que "n'oublie pas que l'idée de force, c'est-à-dire que le produit de la pensée a vertu de pensée"), Boutroux, Poincaré, Bergson (136).

O juízo final de Leonardo sobre a França e seu significado metafísico é o que transparece nestas palavras: "Voilà ce que je pense de la France intellectuelle. Chez elle, l'intellect est créationiste et libre; les oeuvres de la pensée sont des créations vivantes, appelées à la vie par leur créateur" (137). Nesta visão assenta o papel historico-metafísico que atribui à França: "Le rôle de la France en Europe est de

conservar la salutare liberté de la Joie, qui sait rire et féconder la realit . Seule, cette liberté créatrice nous donnera une r alit  de plus em plus belle, d gag e, v ridique.   la France il appartient de maintenir le r gne de la gr ce souriante, la victoire de l'ouvrier sur l'oeuvre" (138). O criacionismo  , pois, uma metafísica da história. Nela se v em j  despontar os marcos fundamentais que s o A Alegria, a Dor e a Graça. No pensamento de Leonardo Coimbra lateja sempre uma densa e profunda historialidade.

4. A Técnica

Ao aproximar-se de *A Razão Experimental*, o pensamento de Leonardo Coimbra sobre a cultura apresenta alguns aspectos novos. Aparece, por exemplo, a Técnica. Será em *O Problema da Educa o Nacional* que Leonardo utilizar  a fundo, ainda que reformulando-a e adaptando-a ao seu próprio pensamento, a lei sociológica de desenvolvimento da cultura a que chama "o quadrin mio de Roberty". Esse "quadrin mio"  , no entanto, já apresentado, e interpretado, em *A Razão Experimental*. A filosofia   orgão da liberdade. Como orgão da liberdade, ela fica além da ciência e utiliza-a segundo os superiores fins da liberdade. Ela "humaniza e transmite, traz   síntese dinâmica da Razão os elementos analíticos de progresso , que lhe vêm chegando das ciências" (139). O quadrin mio de Roberty põe a ciência no início de um movimento humano de progresso: movimento que vai da ciência   filosofia, desta   arte e desta, finalmente,   técnica. Aceitando embora "o valor teórico do quadrin mio" Leonardo logo o interpreta e corrige: "  claro que não podemos seguir qualquer elemento do primeiro termo ao último porque a seria o não é unilateral, quer dizer que linhas de evolu o as mais variadas convergem em cada ponto da vida social" (140). Leonardo v , pois, na ciência a actividade de "compreensão humana" inicial e mais baixa. Acima ficam a filosofia e a arte. E a técnica? Teremos de admitir tratar-se da actividade de "compreensão humana" mais alta, porque é por ela que se realiza o ideal, que se actualiza em realidade o que é, antes dela, mera idealidade potencial. Como justifica Leonardo tais posi es? Diz ele: " , com efeito, necessário que um dado científico se *humanize*, generalizando-se pelo pensamento filosófico, e se *humanize*, generalizando-se pelo universalismo est tico da Beleza, para adquirir a força de vida real, suficiente a actualiz -lo na vida social" (141). De qualquer modo, devemos perguntar: estão a filosofia e a arte no

mesmo plano, ou está mesmo a arte num plano superior à filosofia? A resposta de Leonardo coloca a filosofia, sem ambiguidades, na função de mediadora entre o Real e o Ideal: é pela filosofia que é possível realizar o Ideal. Antes da filosofia ficam a ciência e a arte; depois da filosofia fica a técnica. É de perguntar se a filosofia fica realmente *entre* a ciência e a arte, de um lado, e a técnica, de outro lado, ou se não fica verdadeiramente *acima* de todas elas. Cremos que é esta última a posição que Leonardo Coimbra confere à filosofia. "A filosofia — escreve — não está num só e mesmo plano e ao filósofo compete ir buscar os elementos da ciência e da arte que podem fundir-se num ser viável, irrompendo na vida, vitorioso e feliz" (142). Quer dizer: há só uma filosofia, mas há mais do que um plano filosófico. A filosofia pode, pois, situar-se *entre* a ciência e a técnica, a ciência e a arte, a arte e a técnica; e, sem contradição, situar-se *acima* de todas essas actividades humanas, e ser a mais alta actividade humana, ser o órgão humano da Liberdade.

Esta passagem de *A Razão Experimental* apresenta um insuspeitado interesse pedagógico. Pois o que é o acto pedagógico senão precisamente o que faz a fusão "num ser viável, irrompendo na vida, vitorioso e feliz" da reunião de um certo número de elementos? Educar é realizar algo de ideal; é produzir (pro-ducere). Não é possível compreender uma educação sem uma profunda meditação da técnica. É pela técnica que se faz. Educar é fazer. Para saber o que é *o educar* é preciso saber o que é *o fazer*. Fazer o homem em humanidade, realizar no homem em plenitude a humanidade que nele existe como um *poder-ser*: eis a essência, e a tarefa, da educação. O quadrinho de Roberty, que em *O Problema da Educação Nacional* será apresentado como uma lei sociológica da cultura (o equivalente da lei comteana dos três estados) é, afinal, portador de um outro mais alto e profundo sentido: o da essência da técnica, da essência do fazer. Tema que é o da *Carta sobre o Humanismo*, de Heidegger. Tema que é, ao que se nos afigura, o próprio objecto da Pedagogia, se perguntarmos: *o que é fazer o homem?*

O relevo adquirido pela Técnica no pensamento de Leonardo Coimbra, no quadro da teoria da Cultura de que aqui nos ocupamos, não significa, como decerto já se viu, o abandono das suas teses anteriores. Anos so ver, o que se dá é um aprofundamento do seu pensamento. De resto, o problema da Cultura desenvolve-se a par do problema da Sociedade, do Homem e do Estado. Bem vistas as coisas, o *Estado Único* de Zamiatine é o *Estado Técnico*, é o Estado que alcança a universalização técnica integral da vida humana. A esta luz, o bolchevismo é o projecto de tecnificação total da humanidade. A meditação da Técnica não é, por conseguinte,

em Leonardo, a idolatria da Técnica. Bem pelo contrário. Mas, precisamente porque tão importante e tão perigosa, a Técnica deve ser pensada. É o que entendemos que Leonardo procura fazer.

A Técnica liga-se por laços íntimos à Ciência. Dispor, ou não dispor, de um conceito correcto de Ciência tem, para Leonardo Coimbra, as mais amplas e profundas implicações pedagógicas, sociais, económicas e políticas. Toda a reforma da República (da "res publica") daí decorre. A instituição universitária, que Leonardo considera vital para a Nação, deve ser a depositária e a guardiã da correcta teoria e prática da Ciência. Deve começar, por conseguinte, por *saber* o que é a Ciência. Sabia-o? Diz Leonardo: "Num programa português de refundição e reforma do regimen económico e político da sociedade, um como programa *socializante*, de renovação das categorias sociais, aparece a redução dos cursos universitários a simples cursos técnicos: qualquer cousa como engenharia sem matemática, nem física, nem química, nem geologia, etc.; como medicina, veterinária, ou agronomia sem ciências naturais; sem biologia, etc. (143). Era necessário — e Leonardo sabia-o na carne — lutar contra o "verbalismo universitário" tradicional. Daí considerarem alguns que a tecnicização da Universidade portuguesa era um preço transitório a pagar. Mas não seria um preço excessivamente alto e perigoso? Leonardo pensa que sim. Ele não confunde, como claramente dirá em *O Problema da Educação Nacional, Universidade com Escolas Superiores Técnicas*. Mas muitos fazem, dentro da República, essa perigosa confusão. "Passando-se todas as tentativas de reformas *socializantes* em torno do problema do trabalho é natural que uma visão diminuta e minguada veja na Universidade Técnica o órgão do novo pensamento" (144) — adverte. Erro gravíssimo, que comprometerá o futuro de progresso e liberdade da Nação. Porque "não há técnica sem ciência de sinteressada: esta precede por vezes de décadas e centenas em sua visão especulativa as úteis aplicações da técnica futura" (145). Eis as perigosíssimas consequências de "a beleza intrínseca da ciência" ser "ainda vedada ao grande público" (146). Eis esboçado, em consequência, um implícito programa reformista de Leonardo Coimbra: que é económico, social e político, mas que tem de ser, antes disso, filosófico, científico e pedagógico. Toda a reforma de Portugal depende da reforma da Universidade. A reforma da Universidade depende de um adequado conceito de Universidade, o qual depende de um adequado conceito de Ciência. A democratização plena do povo português depende, ela própria, da sua adequada *educação científica*, ou seja, de uma educação que lhe transmita o espírito, o sentido da "beleza intrínseca da ciência" (147). Porque tudo isso é, precisamente, a

essência mais pura da democracia: a recusa da autoridade experimentalmente infundamentada; a aceitação do viver segundo "a clareza do livre acordo dos pensamentos na mesma obra de cooperação experimental" (148).

A Técnica, afinal, já estava presente no pensamento inicial de Leonardo Coimbra: estava envolvida na prática. Afirmar o primado da actividade científica sobre a actividade técnica é afirmar o primado da teoria sobre a prática. Mas se a actividade científica é "a alvorada da liberdade pensante", a actividade filosófica deve seguir-se-lhe como o dia se segue à alvorada (149). Platão, Descartes, Kant e Poincaré não são dispensáveis pela Ciência, nem vêm antes dela, mas vêm depois dela, assentam nela, elevam-se dela. O crescimento conjugado da Ciência e da Filosofia é o próprio "desenvolvimento dum novo órgão da função social da certeza ou acordo, que chamamos — escreve Leonardo — Razão Experimental" (150). Esse crescimento, esse desenvolvimento, é o da própria humanidade. Assim vemos, em conclusão, como a teoria leonardina da Cultura se vê transformada em teoria da Razão: teoria da Razão Experimental, Dinâmica, Evolutiva. Há, pois, três tempos a tomar em consideração: o 1º, em que Leonardo nos apresenta explícita e expressamente uma teoria da Cultura; o 2º, em que essa teoria da Cultura aparece integrada, e transfigurada, num idealismo dialéctico criacionista; o 3º, em que sobre as duas anteriores se edifica uma teoria da Razão Evolutiva.

5. Teoria da Razão

A teoria leonardina da Razão é exposta desenvolvidamente sobretudo em *A Razão Experimental*. No entanto, desde *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* que ela se vinha anunciando e delineando. Cremos, no entanto, que a primeira exposição teórica sumária da Razão Experimental foi feita por Leonardo no Parlamento, no discurso que pronunciou na sessão parlamentar comemorativa das Constituintes de 1820 (151). A exposição de Leonardo Coimbra é genética, ou histórica; traça, em largas e amplas pinceladas, a linha de evolução da Razão humana, que começa por ser afectiva, passa a ser lógica formal e se torna, finalmente, experimental. A história humana é, para Leonardo, a história da evolução ou crescimento da Razão humana. O que, em 1911, era para Leonardo a teoria da cultura humana, e da evolução da cultura humana, é em 1921 a teoria da Razão humana, da Razão humana evolutiva. Para além de antecipar *A Razão Experimental*, este texto antecipa ainda um outro: a tese defendida por Leonardo Coim -

bra, em Abril de 1926, no Congresso da Esquerda Democrática, intitulada *O Problema da Educação Nacional*. Em ambos os casos, Leonardo fala ao mais alto nível da reflexão filosófica perante assembleias políticas. É que, no seu alto entendimento, a evolução da Razão humana é a evolução da humanidade em todos os seus aspectos. É também, por conseguinte, a evolução da humanidade na ordem política. De resto, para Leonardo a autêntica política devia ser e viver suspensa da filosofia. Em 1921, Leonardo apoia-se em sociólogos: Émile Durckheim e Lucien Lévy - Brühl são expressamente referidos no discurso de comemoração das Constituintes de 1820. Em 1926, a estes acrescentar-se-á Roberty, outro sociólogo. Nele se apoiará Leonardo para fundamentar toda a política em geral, e a política educativa em particular, por meio da lei sociológica da cultura que é o seu quadrimónio evolutivo. A teoria da Razão Experimental tem assim, em Leonardo Coimbra, um forte e indiscutível sustentáculo numa sociologia. Não há apenas uma filosofia de Leonardo Coimbra, relativamente à Razão. Há — designadamente desde *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* — uma sociologia de Leonardo Coimbra. Sociologia que é o alicerce, ou fundamento, da filosofia de Leonardo Coimbra nesse período. E que é também, obviamente, o alicerce, ou fundamento, da pedagogia correspondente. Como é explícito em *O Problema da Educação Nacional*.

Em termos estritamente filosóficos, afigura-se-nos que o discurso a que nos vimos repordando não acrescenta nada à obra de 1923 *A Razão Experimental*. Acrescenta-lhe bastante, não obstante, em termos histórico-sociológicos. Ele reafirma uma interpretação global do pensamento humano por parte de Leonardo Coimbra. Essa interpretação é a vertente histórico-sociológica da teorização da Razão Experimental. Ela vem na linha da conferência sobre Camões, de Junho de 1911. Mas tem agora muito maior amplitude e riqueza informativa e reflexiva. Tal interpretação é claramente evolutiva, em certos sentidos aparentada à de Hegel, à de Comte, mesmo à de Marx. Distinta de todas elas, no entanto, sem margem para quaisquer dúvidas.

Categoria fundamental da Razão Experimental é o Trabalho. Diz Leonardo: "(...) podemos dizer que é hoje o Trabalho a única categoria social que possa receber o acordo de todas as almas, porque nele se apresenta o próprio espírito da razão experimental, a própria vida do pensamento metodológico ou construtivo" (152). Pode dizer-se que é nesta categoria que culmina a evolução histórica da Razão Experimental leonardina. A própria ideia de Deus é interpretada à luz desta categoria. "Em Stuart Mill e Sampaio Bruno encontramos a ideia dum Deus incompleto e imperfei-

to fazendo-se no próprio trabalho da evolução" — escreve Leonardo (153). "É o lugar social a perfectibilidade, a consciência social tomando conta do que há a fazer" — escreve ainda (154). Mais: "é o próprio trabalho divinizado, a cooperação dos homens feita a colaboração com Deus" (155). O carácter culminante da categoria do Trabalho é bem patente nestas palavras do filósofo: "Sob a categoria do Trabalho ou Experiência fecha a vida social a Unidade das almas e das cósmicas relações dos Seres" (156).

É em *A Razão Experimental* que Leonardo Coimbra apresenta, em toda a largueza e rigor da sua análise, a sua teoria da Razão Experimental. Leonardo estabelece uma importante distinção entre *pensar* e *conhecer*. "O homem — diz ele — pode *pensar* e *conhecer*" (157). O que é *pensar* e o que é *conhecer*? "Pensar requer apenas o acordo duma consciência pensante; conhecer requer o acordo actual ou actualizável de todos os pensamentos" (158). De todos os pensamentos *de quem*? De uma só consciência pensante, na totalidade de todos os seus movimentos de pensamento? Ou dos pensamentos de todas as consciências pensantes? Esta última é a resposta de Leonardo Coimbra: "o conhecimento implica o *acordo* social" (159). A Razão é o sistema das relações dos pensamentos de todas as consciências que pensam; "a Razão é, pois, de ordem social" (160).

Que consequências derivam, para a ideia da Razão, da distinção feita entre *pensar* e *conhecer*? Diz Leonardo: "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, da complicação do meio social e do que haja de irredutível e *inventivo* no pensamento singular dos indivíduos da *variedade social dos inovadores ou génios*" (161). Esta *Razão dinâmica* opõe-se, assim, a uma *Razão estática*, "Razão eterna, prefixa, imóvel", que "seria a Razão de um absoluto *conformismo social*" (162). Claro que o idealismo *dialéctico* de Leonardo sempre postulou uma Razão dinâmica contra uma Razão estática, uma Razão móvel contra uma Razão imóvel, uma Razão da "durée" contra uma Razão eterna, uma Razão dialéctica contra uma Razão formal. Mas é agora que Leonardo Coimbra aborda directamente o próprio problema da Razão, que tenta delinear directamente uma teoria da Razão. A sua ideia de uma Razão evolutiva exprime-se bem nestas palavras: "A função do acordo social é, pois, a matriz da Razão, e, se a mesma evoluciona, esta terá de seguir-lhe os movimentos" (163).

A Razão dinâmica não é uniforme (uni-forme) mas tem, ou pode ter, uma pluralidade de formas. Leonardo Coimbra põe a claro duas: a Razão científica e a Razão filosófica. É o reaparecimento, sob aparentemente ou-

tra perspectiva, da teoria da cultura do jovem Leonardo e da dialéctica criacionista do jovem filósofo que tenta um "esboço de síntese filosófica" em 1912. O que, no entender de Leonardo, caracteriza os tempos modernos, desde a Renascença, é o extraordinário aumento de credibilidade social da Razão científica relativamente à Razão filosófica. A verdade é que, hoje, "a Razão é essencialmente a Razão científica" (164). Se ainda há uma Razão filosófica, "ela será um estádio atrasado, menos evoluído, da mais velha *estática* função social do acordo" (165). O que de mais favorável ainda se pode dizer da Filosofia, é que ela "vai fazendo hoje o papel secundário de correr atrás da ciência" (166). A Razão filosófica é, pois, uma forma da Razão distinta da Razão científica. Definitivamente condenada à morte? Ou com virtualidades próprias susceptíveis de desenvolvimento? Kant, por exemplo, assim pensou. Leonardo Coimbra assim pensa. Ao empreender a sua defesa da Filosofia, o que Leonardo Coimbra está a empreender é a sua defesa da Razão filosófica.

Kant deixou para a filosofia "a noção de Crítica, e não a obra da sua Crítica" (167). Deixou ainda uma mais larga ideia da Razão filosófica: "a consideração de que a filosofia terá de estudar não só a Razão Teórica (Teoria da Ciência) como a Razão Prática (Teoria da Moral) e a Razão Estética (Teoria da Beleza) a unir numa síntese hipotética (*Teoria da Experiência*), que acabará na própria definição da atitude do filósofo dentro dessa *Experiência*" (168). Faltou a Kant, de fundamental, a ideia de Razão evolutiva. Ele não chegou a ser o Copérnico da filosofia que julgou ser, mas foi de facto "o Ptolomeu da filosofia" (169). Argumenta Leonardo que "Kant tomou o Universo do conhecimento, que essencialmente circulara fora do *homo* pensante e, obrigando este a recebê-lo, fez desse *homo* o centro daquele Universo" (170). Logo, não só Kant não teve a ideia da Razão evolutiva, como a não teve da natureza social da Razão.

Ora a Razão é realmente evolutiva e social: é Razão evolutiva social. A evolução social tem um sentido e uma direcção: ela vai do "*sagrado* transcendente, absoluto e imutável, das sociedades primitivas e das fórmulas religiosas" para "o *sagrado* do acordo livre"; ela vai da Razão mística para a Razão lógica, e desta para a Razão experimental. A Razão lógica é ainda uma Razão formal, mero "sistema de relações apriorísticas" (171). A Razão experimental é uma Razão dialéctica, "de categorias móveis e evolutivas como a própria vida do conhecimento" (172). Para Leonardo Coimbra, a evolução social é uma realidade inegável: "subjacente ao carácter estático, *sagrado*, do fenómeno social existe sempre um progresso dinâmico, *dessacratizando*, *desocultando* os motivos do subconsciente pa

ra a claridade da consciência, sobrepondo ao *realismo* social um *idealismo* que o modifique pela inserção das invenções das consciências mais altas e livres" (173). A Razão experimental é, no fim de contas, a Razão da Liberdade, porque é a que melhor recebe e transmite o próprio movimento real da Liberdade. É a esta luz que deve interpretar-se a afirmação de Leonardo de que "a ciência é a mais revolucionária forma da especulação humana" (174). Porquê? Porque, "saindo da *dessacratização* do pensamento pela certeza social", a ciência conseguiu "formas inteiramente livres de acordo, pois hoje apenas comunica duma muito leve ancestralidade de sagrado no *classicismo* das sociedades científicas" (175). Há um aspecto extremamente positivo das sociedades científicas: é que elas representam o ideal do "acordo contratual", "para que tendem as sociedades humanas" (176). Mas há que estar atento a que, "por isso mesmo que a ciência vive e cria uma Razão social dos sábios, ela pode ficar longe da larga sociedade humana, como que dela segregada" (177). Essa é mais uma das funções trans-científicas da filosofia, ou seja, da Razão filosófica, como órgão da liberdade: "a filosofia é o órgão, que das ciências recebe as reformas, para as espalhar e tornar assimiláveis" (178). Ela é, pois, um órgão de maior proximidade política, isto é, de mais directa acção social" (179). Sintetizando o seu pensamento, escreve Leonardo: "A filosofia, órgão da liberdade metafísica, será também o órgão das liberdades sociais, assintóticas dessa liberdade ideal, que seria a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão em Deus" (180). Em *O Problema da Educação Nacional*, Leonardo Coimbra serve-se, reformulando-o, do que chama "o quadrinómio de Roberty". Esse "quadrinómio" é já apresentado, e interpretado — como já escrevemos — em *A Razão Experimental*. Não há dúvida de que Leonardo coloca a filosofia, ou Razão filosófica, acima da ciência, ou Razão científica. A filosofia é órgão da liberdade. Como órgão da liberdade, ela fica além da ciência e utiliza-a segundo os superiores fins da liberdade.

O juízo de Leonardo Coimbra sobre o bergsonismo, à luz da sua teoria da Razão Experimental, é completamente negativo. Apesar da novidade que apresenta ser, a intuição bergsoniana, "no que tem de positivo resume-se a uma *Crítica* do conceptualismo do conhecimento, das relações entre conceitos e percepções, do alargamento da noção de experiência, e a uma pesquisa da actividade ou pensamento sob e sobre as obras da sua acção — palavras, conceitos, símbolos, etc. —, seja, a uma filosofia da Liberdade" (181). Bergson sente a necessidade de atender mais completamente às "notícias da sensibilidade, que uma especial atenção estética,

à luz da crítica da inteligência, poderá atingir" (182). Ele quer fazer u ma síntese da Razão estética e da Razão científica ou conceptual. A meta física de Bergson está precisamente "na síntese da Razão científica com a Razão estética" (183). Nem em Bergson, por conseguinte, encontra Leonardo Coimbra a Razão filosófica "como processo original do conhecimento", superior à Razão científica. Não é essa, em seu entender, a via para afirmar a radical especificidade da filosofia face à ciência. O que no bergsonismo já, de certo modo, supera a ciência é a *Crítica*, como em Kant, e a *Liberdade*, como em Espinosa e Fichte.

A Razão Experimental de Leonardo Coimbra não coincide com a lei dos três estados de Augusto Comte. Apesar disso, Leonardo faz uma certa valorização crítica de Comte. Diz-nos ele que há em Comte uma *Crítica* e uma teoria dos *fins*. Logo, a Filosofia é para ele "crítica" e "orgão da liberdade" (184). Por outro lado, e apesar do carácter aparentemente es tático do positivismo comteano, "pois o estado positivo seria a norma lidade atingida, tem um fundo essencialmente dinâmico a sua implícita *Crítica* pelo seu carácter de relativismo sociológico" (185). Por consequin te, há a possibilidade de uma certa recuperação da "lei dos três esta dos", por meio da implícita *Crítica* comteana. Leonardo lembra-se, e acei ta no essencial, a crítica de Bruno à "lei dos três estados". Ele diz : "Não houve, não há, nem haverá o progresso rectilíneo do estado teológico pelo metafísico para o positivo" (186). Até aqui, Leonardo coincide com Bruno. Mas logo apresenta o seu próprio pensamento, que é de supera ção integradora, ou do próprio esquema teleológico de Comte, ou ao menos da sua intenção teleológica. De onde o continuar assim: "Mas a própria e volução da Razão é da afectividade simpática (Razão prelógica) pela obri gatoriedade do autoritarismo duma Razão absoluta para a intelectualiza - ção crescente mas concreta da Razão experimental" (187). Quer dizer: o que Leonardo Coimbra vê na "lei dos três estados" é um esboço da sua pró pria teoria da Razão evolutiva, da Razão experimental. Depois de Comte hou ve Durckheim e Lévy-Brühl. Eles pesam bastante no próprio pensamento de Leonardo Coimbra e na sua apreciação crítica do positivismo de Comte. O que afas ta Leonardo de Comte é o que aproxima Leonardo de Platão. A teoria leo nardina da evolução da Razão é a alegoria leonardina da caverna. Também a "lei dos três estados" é uma alegoria da caverna. Porém — no entender de Leonardo — uma insuficiente *leitura* da alegoria platónica, e uma leitu ra rectilínea e estática. A evolução é, obviamente, no sentido da Liberda de. "A evolução é da Autoridade mística, transcendente e *oculta*, do cons trangimento do meio social, para o acordo livre que muito bem exprime, co

mo *mito* e, por aproximações sucessivas, como realidade, a ideia do contrato social" (188). Não é, pois, no sentido da evolução que Leonardo vê o erro de Comte, mas no conceito da Razão. O insuficiente criticismo de Comte deixou-o "aprisionado a um conceito materialista da Razão como simples *somatório dos factos*" (189). O pensamento de Comte tem implícito "o carácter social da Razão", mas ele não chegou a ver na Razão "uma função do acordo social" (190). Se o tivesse feito, teria chegado ao conceito de *Razão Experimental*, "e o seu realismo sociológico teria desaparecido perante o mobilismo duma razão eficaz" (191). Como o não fez, caiu na "contradição de admitir evolução, movimento, da teocracia à metafísica e à positividade para nesta parar o movimento que até ela trouxera as sociedades" (192).

Tentemos concluir a análise da teoria leonardina da Razão Experimental. Leonardo Coimbra vê no homem dois modos fundamentais de actividade: o conhecimento e a conduta, o saber e o agir, a actividade teórica e a actividade prática (193). Em todas as filosofias se exprime esta divisão, com predominância de um ou de outro dos dois modos da actividade humana. Leonardo não segue aqui, como se vê, a Aristóteles, que fala de três modos fundamentais de actividade humana: o teórico, o prático e o poético. Em Leonardo deve considerar-se o poético, no sentido aristotélico do termo, incluído no prático. Diverso é, no entanto, e claramente próximo da Filosofia dos Valores, o entendimento leonardino do "prático".

Para Leonardo, a Experiência deve ser tomada e compreendida na sua totalidade. Ela não pode ser reduzida à experiência da atitude teórica, mas tem que incluir a experiência da atitude prática. Como escreve o filósofo, "só o critério de *Experiência* abrange estas duas atitudes, e, como a Experiência é conhecimento e acção susceptíveis de acordo, essa experiência será racional; é pois uma Razão experimental, teórica e prática, o órgão funcional desse acordo" (194). Assim sucedeu com Kant, "volumoso mar na confluência das correntes filosóficas em sua *teoria da Razão pura e da Razão prática*" (195). É, no fundo, o que também se pode ver em Russell, ao confessar "que a mais alta excelência espiritual se encontra nos filósofos onde se faz a harmonia entre o misticismo, que é a interpretação do Ser em termos desumanizados, de puro relativismo" (196). A oposição que Leonardo faz entre a teoria e a prática começa a tornar-se-nos mais clara, pois nos é sugerido, tanto na referência a Kant como na referência a Russell, que a teoria cinge a esfera do ser e a prática a do dever-ser ou dos valores. Ou, para maior fidelidade à expressão e ao pensamento de Leonardo, a teoria interpreta o Ser "em termos de valores" e a

ciência interpreta o Ser "em termos desumanizados, de puro relativismo" (197). Boutroux distinguiu entre espírito religioso e espírito científico, Russell entre misticismo e lógica, misticismo e cientismo, Bergson entre intuição e inteligência. É a mesma sensibilidade à grande divisão da actividade humana nos dois modos fundamentais da teoria e da prática que em todos se revela. Modos fundamentais que são, para Leonardo, as "duas tendências da Razão, como função do acordo social" (198). Leonardo Coimbra está assim coincidindo, embora presumivelmente não o sabendo, com a já então numerosa plêiade dos filósofos dos valores. Leonardo é racionalista. A sua Razão é função social do acordo. Que acordo? É que "há um *acordo* de identidade e um *acordo* de diversidade, de que a aritmética e a música são bons exemplos" (199). Ora bem: "O *acordo* como que aritmético das inteligências no idêntico vale mais que o *acordo* musical das almas no amor? (200) Ou: "O *acordo* por simpatia, o *acordo* das nossas sensibilidades pela arte, o *acordo* profundo das nossa almas pelo *amor*, não serão *realidades* que valham tanto ou mais que as *realidades científicas*"? (201). A Filosofia, se quer dar conta da totalidade da Experiência, tem que ser *teoria* e *prática* da Experiência; ou seja, tem que ser *Ciência do Ser* e *Ciência do Valor*, *Conhecimento do que é* e *Ação do que deve ser*.

Para concluirmos a nossa exposição da Teoria leonardina da Razão referir-nos-emos ao grande princípio lógico desde sempre presente na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra: o *princípio da máxima racionalização*. O "princípio da máxima racionalização", que é importantíssimo para compreender a teoria leonardina da "Razão Experimental", foi exposto por Leonardo Coimbra logo em 1912, em *O Criacionismo*, tese de concurso para professor da Faculdade de Letras de Lisboa, como ele próprio nos recorda em *A Razão Experimental* (202). O realismo do idealismo leonardino salta à vista na sua teoria da Razão experimental. "O mínimo *quantum* de experiência e realidade dos elementos e axiomas basilares é a origem da verdade implícita de cada ciência" (203) — escreve. Não há, pois, conhecimento que não seja uma elaboração cognoscente de realidade, por mínimo que seja esse *quantum* de realidade. Precisa Leonardo: "A ciência é uma livre especulação desinteressada, é a construção estética que vimos definindo; mas as criações desse desinteresse têm sempre de *contactar*, por um ou mais pontos, as percepções científicas, que são idealmente aquelas que se possam reduzir ao gráfico dum aparelho" (204). Queremos palavras mais claras para evidenciarmos quanto é aristotélico este platónico, quanto é tomista este augustiniano? O melhor conhecimento

é para ele, sempre, "o máximo de racionalização do empírico perceptivo, seja a mais perfeita unidade na mais opulenta diversidade" (205).

Um dos problemas fundamentais subjacentes a *A Razão Experimental* é o problema da diferença, e da relação, entre a verdade e a certeza. Que problema é esse? É — diz Leonardo — "o problema da compatibilização ou equilíbrio móvel entre a homogeneização da Razão, ou certeza, e a compreensão da Experiência ou verdade: seja a própria face do que chamamos a Razão experimental" (206). Temos, portanto, que há certeza quando a Razão se basta na sua própria e mera actividade; e há verdade quando a Razão se basta na sua actividade de *dar conta* da Experiência que lhe chega de fora. Se o pensar coincide consigo próprio, e apenas consigo próprio, há certeza. Se o pensar coincide com o que é, há verdade. Temos, de um lado, a pura identidade da Razão. Temos, do outro lado, a pura experiência que é o Ser para a Razão. "A coincidência do pensar com o ser só poderia dar-se numa consciência de que o Universo fosse a própria experiência interna" (207). Não nos é possível, a nós humanos, essa coincidência. Nós somos consciências limitadas. E "as consciências limitadas, ainda que desenvolvendo teoremativamente a fórmula da sua essência como em Leibnitz, receberam essa fórmula e assistiram com novidade ao aparecimento das suas consequências" (208). A *mostração* experimental pode ser, pois, o desenvolvimento temporal da *demonstração* da Experiência total desde sempre cumprida. "Porque o homem é limitado e a sua experiência é sempre um segmento de uma Experiência mais extensa e de maior número de dimensões, é que o seu pensamento é intermediário entre a pura liberdade do seu ser pensante e as ligações, pela experiência, desse pensamento com uma mais vasta realidade solidária" (209). O que é, pois, para o homem, o Conhecimento? É "a afirmação da sua liberdade na criação de puras formas a servirem de molde a múltiplas experiências e o ajustamento dessas formas a uma dada experiência, que seja a mais completa experiência actual" (210). Este duplo movimento é o movimento da racionalização da Experiência. E a tendência da Razão "para a melhor posição de equilíbrio" é aquilo a que Leonardo chama "o princípio da máxima racionalização" (211). Ao contrário de Leibniz e de Heidegger, Leonardo não diz, pois, "princípio da razão suficiente", mas sim "princípio da máxima racionalização". A Razão nunca é, para Leonardo Coimbra, suficiente. Nem mesmo é Razão, mas actividade de racionalização. É, se quisermos, Razão infatigavelmente, e inesgotavelmente, constituinte.

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "Sobre educação - I", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 1, de 1.12.1910, p. 2.
- (2) Idem, ibidem, p. 2.
- (3) Idem, ibidem, p. 2.
- (4) Idem, ibidem, p. 3.
- (5) Idem, ibidem, p. 3.
- (6) Idem, ibidem, p. 3.
- (7) Idem, ibidem, p. 3.
- (8) Idem, ibidem, p. 3.
- (9) Idem, ibidem, p. 3.
- (10) Idem, ibidem, p. 3.
- (11) Idem, ibidem, p. 3.
- (12) Idem, ibidem, p. 3.
- (13) Idem, ibidem, p. 4.
- (14) Idem, ibidem, p. 4.
- (15) Idem, ibidem, p. 4.
- (16) Idem, "Sobre Educação - II", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 5, de 1.2.1911, p. 3.
- (17) Idem, ibidem, p. 3.
- (18) Idem, ibidem, p. 3.
- (19) Idem, ibidem, p. 3.
- (20) Idem, ibidem, p. 3.
- (21) Idem, ibidem, p. 4.
- (22) Idem, ibidem, p. 4.
- (23) Idem, ibidem, p. 4.
- (24) Idem, ibidem, p. 4.
- (25) Idem, ibidem, p. 4.
- (26) Idem, ibidem, p. 4.
- (27) Idem, ibidem, p. 4.
- (28) Idem, ibidem, p. 4.
- (29) Idem, ibidem, p. 4.
- (30) Idem, ibidem, p. 4.
- (31) Idem, "A reforma do ensino", in *A Montanha*, Porto, nº 14, de 16.3.1911, p. 1.
- (32) Idem, ibidem, p. 1.
- (33) Idem, ibidem, p. 1.
- (34) Idem, ibidem, p. 1.

- (35) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (37) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (38) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (39) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (40) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (41) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (42) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (43) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (44) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (45) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (46) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (47) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (48) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (49) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (50) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (51) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (52) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (53) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (54) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (55) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (56) Idem, "A reforma do ensino secundário", in *A Montanha*, Porto, nº 66, de 17.5.1911, p. 1.
- (57) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (58) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (59) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (63) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (64) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (65) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (66) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (67) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (68) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (69) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (70) Idem, *ibidem*, p. 1. É curioso observar o juízo que, nesta época, Leonardo faz do espírito alemão e do espírito francês, oposto ao que bem cedo fará.

- (71) Idem, "Por Camões - Uma conferência de Leonardo Coimbra", in *A Montanha*, nº 88, de 12.6.1911, p. 1.
- (72) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (73) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (74) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (75) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (76) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (77) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (78) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (79) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (80) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (81) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (82) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (83) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (84) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (85) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (86) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (87) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (88) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (89) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (90) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (91) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (92) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (93) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (94) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (95) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (96) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (97) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (98) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (99) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, Vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 53. Utilizámos esta edição, e não a 1.^a, da Renascença Portuguesa, Porto, 1912.
- (100) Idem, *ibidem*, p. 59.
- (101) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (103) Idem, *ibidem*, pp. 49-50.
- (104) Idem, *ibidem*, pp. 49-50.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 50.

- (106) Idem, *ibidem*, pp. 50-52.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (110) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (111) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (113) Idem, "O Sentido da Guerra", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, nºs 52-54, Vol. IX, de Abril-Junho de 1916, pp. 143-152.
- (114) Idem, "A reforma do ensino secundário", in *A Montanha*, Porto, nº 66, de 17.5.1911, p. 1.
- (115) Idem, "O Sentido da Guerra", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, nºs 52-54, Vol. IX, de Abril a Junho de 1916, pp. 143-152.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 144.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (118) Idem, *ibidem*, p. 146.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 146.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 151.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 146.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 147.
- (124) Idem, *ibidem*, p. 150.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 150.
- (126) Idem, "Le Génie de la France et son rôle", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, nºs 52-54, Vol. IX, de Abril a Junho de 1916, pp. 170-174.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 173.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (129) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (130) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (131) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (132) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (133) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (134) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (135) Idem, *ibidem*, p. 172.
- (136) Idem, *ibidem*, p. 172.
- (137) Idem, *ibidem*, p. 173.
- (138) Idem, *ibidem*, p. 173.
- (139) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923,

pp. 38-39.

- (140) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (141) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (142) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (143) Idem, *ibidem*, pp. 85-86.
- (144) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (145) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (146) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (147) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (148) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (149) Idem, *ibidem*, p. 87.
- (150) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (151) Esse discurso foi publicado, sob o título "Comemoração das Constituintes de 1820", no jornal *A Tribuna*, nºs 274, 275, 276, 277 e 278, respectivamente de 9, 10, 11, 12 e 13 de Março de 1921. Pronunciado por Leonardo Coimbra em nome do Partido Republicano Português, é um texto a todos os títulos notável.
- (152) Idem, *ibidem*, in *A Tribuna*, nº 277, de 12.3.1921, p. 2.
- (153) Idem, in *A Tribuna*, nº 278, de 13.3.1921, p. 1.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (155) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (157) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 18.
- (158) Idem, *ibidem*, pp. 18-19.
- (159) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (160) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (161) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (162) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (163) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (164) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (165) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (170) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (171) Idem, *ibidem*, p. 34.

- (172) Idem, ibidem, p. 35.
- (173) Idem, ibidem, p. 34.
- (174) Idem, ibidem, p. 36.
- (175) Idem, ibidem, p. 36.
- (176) Idem, ibidem, p. 37.
- (177) Idem, ibidem, p. 37.
- (178) Idem, ibidem, p. 38.
- (179) Idem, ibidem, p. 38.
- (180) Idem, ibidem, p. 39.
- (181) Idem, ibidem, p. 53.
- (182) Idem, ibidem, p. 57.
- (183) Idem, ibidem, p. 58.
- (184) Idem, ibidem, p. 59.
- (185) Idem, ibidem, p. 59.
- (186) Idem, ibidem, p. 59.
- (187) Idem, ibidem, p. 59.
- (188) Idem, ibidem, p. 60.
- (189) Idem, ibidem, p. 60.
- (190) Idem, ibidem, p. 60.
- (191) Idem, ibidem, p. 60.
- (192) Idem, ibidem, p. 60.
- (193) Idem, ibidem, p. 73.
- (194) Idem, ibidem, p. 73.
- (195) Idem, ibidem, pp. 73-74.
- (196) Idem, ibidem, p. 74.
- (197) Idem, ibidem, p. 74.
- (198) Idem, ibidem, p. 74.
- (199) Idem, ibidem, p. 78.
- (200) Idem, ibidem, p. 78.
- (201) Idem, ibidem, p. 78.
- (202) Idem, ibidem, p. 144 e p. 151.
- (203) Idem, ibidem, p. 151.
- (204) Idem, ibidem, p. 151.
- (205) Idem, ibidem, p. 152.
- (206) Idem, ibidem, p. 144.
- (207) Idem, ibidem, p. 143.
- (208) Idem, ibidem, p. 143.
- (209) Idem, ibidem, pp. 143-144.

(210) Idem, ibidem, p. 144.

(211) Idem, ibidem, p. 144.

CAPÍTULO III - DA POLÍTICA

1. A LIBERDADE

No próprio dia das comemorações do I Centenário da Revolução de 1820 publica Leonardo Coimbra um artigo no jornal *A Tribuna* que é um verdadeiro Hino à Liberdade (1). Destaquemos, deste Hino-Oração, estas palavras: "Liberdade! que és o próprio esforço da vida criadora e fecunda, o cântico de amor na boca do náufrago, a voz do perdão nos lábios do Justo!

"Sê presente em nossas almas, não adormeças sobre a vitória do momento, mas alimenta em permanência o íntimo fogo da nossa bondade!" (2).

Leonardo Coimbra encontrava-se a meio da sua vida de pensador activo. O culto da Liberdade animara-o até então, sem desfalecimentos, desde a primeira hora. Animá-lo-ia, sem quebras, até ao fim da sua vida. Leonardo Coimbra pensador, pedagogo e cidadão move-se sem uma descontinuidade sob o signo sagrado da Liberdade.

O Leonardo militante do anarquismo é sobretudo o Leonardo militante da Liberdade. O seu afastamento do anarquismo, no sentido político estreito, não é o seu afastamento da Liberdade, no sentido político amplo e profundo. À Liberdade se manterá sempre Leonardo inviolavelmente fiel. Cedo procedeu, de resto, à análise profunda da Liberdade. Da Liberdade e não - como às vezes se diz - das liberdades; da Liberdade e não, por conseguinte, da liberdade política. A liberdade política é um modo, ou forma, da Liberdade. A Liberdade é condição, e intrínseca exigência, do pensamento. Idealista filosófico já quando anarquista, foi sempre no coração do pensamento que Leonardo pôs a residência da Liberdade.

No dealbar de 1909, procedeu Leonardo à análise da Liberdade. Essa análise tem, em parte, muito de fenomenológico e bem merece ser iluminada (3). Escreve Leonardo: "Dizemos que actuamos livremente quando o acto por nós realizado é acompanhado de um sentimento geral de acordo e plenitude, quando nos parece que a nossa actividade se distendeu na direcção de uma persistente contracção prévia" (4). Ao lado desta análise subjectiva, Leonardo apresenta também uma análise objecti-va: "Objectivamente dizemos livre o acto que nos parece a expressão íntegra e perfeita do carácter do agente" (5). Subjectivamente vê-se, pois,

"que toda a nossa personalidade foi interessada" no acto livre. Objectivamente vê-se que, no acto livre, "é toda a riqueza interior do indivíduo que se revela e impõe" (6). Conclusão: "O acto livre é (...) a harmonia da vida interior" (7).

Toda uma pedagogia da vida se extrai desta concepção da liberdade: "Aperfeiçoar a vida inteira, enriquecendo-a e harmonizando-a, escolher uma ideia, debatendo-a e purificando-a, não deixar nunca um sentido isolado, exterior, sem contacto com a alma, eis a verdadeira escolha da liberdade, da grandeza, do progresso, da vida" (8). Cada homem, cada pessoa humana, deve ser um carácter, único e uno, próprio. Deve ser, mendone-se, "uma consciência moral" (9): não receptáculo de alheias ideias e sentimentos, mas a fonte criadora das suas próprias ideias e sentimentos. Educar deve conduzir a essa consciência moral. Educar deve conduzir à liberdade.

O criador da liberdade é, pois, o pensamento. "Assim a educação é a máxima força de progresso e renovação" (10). Guyau afirma "a possibilidade de criar instintos pela educação" (11). Seja ou não seja assim, não há dúvida, para Leonardo, de que "é (...) pelo pensamento que o homem se há-de libertar, é o ensino o que os revolucionários devem renovar e refazer" (12). O *radicalismo* do pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra, no seu momento anarquista, é evidente. Da educação ele espera apenas a *revolução*. E isso porque a sua antropologia define o homem como *ser pensante livre*. Podia o ensino do seu tempo dar alguma satisfação ao seu radical pensamento? Não podia. "O ensino actual — escreve — é a mais perfeita máquina de autómatos" (13). Ou seja: faz o contrário dos homens livres que Leonardo quer. Com efeito, "sendo apenas ou técnico (no melhor caso) ou descritivo, é somente um ornamento da inteligência" (14). Portanto, produz consciências morais *imitativas* e não *criativas*. Ora, precisamente, "a verdadeira educação deve ter em vista a criação do carácter, pelo acordo de todas as faculdades" ; "deve criar pensadores e não eruditos, cérebros instrumentos de conhecimento e não cérebros depósitos de erudição" (15). Deve preparar para levar uma vida real dentro da realidade, e não uma vida suposta num "mundo oco de conceito" (16), esvaziado de realidade. A vida está aí, dentro e fora de nós. Educar tem de ser ensinar a viver.

Só um pedagogo a sério poderá educar assim. Só o pedagogo da liberdade poderá praticar a pedagogia da liberdade. Há no jovem Leonardo o modelo do *pedagogo-filósofo*, correspondente ao modelo platónico do *rei = filósofo*. Com efeito, ele traça um perfil extremamente exigente e

elevado do educador. Escreve: "Só o que no mais íntimo da alma acalenta as altas aspirações dignificadoras do homem, só o que ama profundamente a vida e sente presente sempre o obsediante enigma do ser, aquele que, ao erguer nos braços uma criança, ergue uma alvorada no coração, o que compreende o sorriso macerado do humilde, a agonia do sonhador infecundo, tudo o que há de grande, trágico e inexprimível; esse só pode ensinar a vida" (17). Ora, como ensinar só pode ser, só deve ser, ensinar a vida, "esse só pode ensinar" — é o que temos de concluir. *Pedagogo-filósofo, pedagogo-poeta, pedagogo-santo*: três perfis do *pedagogo-homem*. O pedagogo deve ser um alto modelo de humanidade. Mas não quer o Leonardo anarquista, o jovem Leonardo, a *revolução*, a redenção plena da Vida? Só o educador *ideal* pode realizar esse Ideal. Porém, atente-se bem: ele não irá esculpir "tipos ideais", ele não irá modelar o aluno "segundo um tipo de perfeição preconcebida" (18). "Inimigo da vida é todo o que encarcera, amesquinha, envilece a vida!" — diz (19). O que o educador ideal deve fazer é *esculpir liberdades, esculpir consciências morais livres*. É por isso que "o único educador que respeite e ama a vida será o poeta" (20). O que não tem óbvia relação com o saber fazer versos. "Há-os que não fazem versos, saiba-o o leitor irônico e superficial" — precisa Leonardo (21). Respeitar e amar a vida é respeitá-la e amá-la no seu movimento criador e integrador. Por isso, "educar é dar ao presente toda a força, toda a grandeza, toda a dolorida experiência do passado, num beijo e num sorriso, simplesmente, amorosamente, devotadamente inclinado para o futuro que se anuncia" (22). Ou seja: o pedagogo, o educador ideal, tem de saber que o rosto bifronte de Jano é o símbolo do próprio rosto do homem, recolhendo toda a colorida riqueza do passado no aspirante olhar para o futuro.

O Leonardo da maturidade vai relacionar intimamente o determinismo e a liberdade. Ele dar-nos-á a liberdade alçando o seu voo do chão dos determinismos. Cedo esta doutrina começou a germinar em si. Eis como ele formula o problema em Fevereiro de 1909: "O problema no seu alcance filosófico seria verificar se os *determinismos* científicos (propositadamente ponho o plural) não implicam a noção de liberdade e se o determinismo filosófico não obriga conseqüentemente ao fatalismo e fazer então a análise do paralógico fatalismo" (23). Augusto Comte e Félix Le Dantec não viram que os determinismos científicos implicam realmente a noção de liberdade. Viu-o Henri Poincaré, que Leonardo nunca se cansa de elogiar pelo seu vivo sentimento da actividade livre e criadora do espírito.

O problema da liberdade é, para Leonardo, um fundamental problema *humano*. Logo, diz respeito ao Homem, e não aos homens com exclusão das mulheres. Leonardo mostrou-se sempre extremamente sensível à liberdade e dignidade da mulher. Por isso ele inclui "o problema da emancipação da mulher" no problema da liberdade e quer examinar aquele à luz do "verdadeiro critério da liberdade" (24). Na análise do problema da emancipação da mulher—que é o problema da liberdade humana na mulher —, Leonardo coloca-se, como seria de esperar numa posição superior à dos "feministas" e à dos "burgueses graves" (25). Ele afirma que "dos mais roncoiros portadores da Reacção até aos mais fogosos clarins da Revolta a gama da asneira tem sido percorrida" relativamente a este problema (26). Na opinião de Leonardo, tanto a hoste feminista como a hoste burguesa têm em comum o decretarem "o âmbito da vida alheia" (27). Com efeito, "como sabe o demagogo que a vida accentuadamente social é a mais apetecida pelas mulheres? Como sabe que a actividade feminina encontrará a natural finalidade da sua actividade em orgias políticas ou no uso das profissões liberais?" (28). Quanto ao grave burguês, como sabe ele "que a mulher não pode elevar-se na ciência ou na arte?" (29). A mulher sofre hoje as consequências do seu embrutecimento secular. Leonardo acredita nas suas "possibilidades maravilhosas" até hoje "ocultas e desconhecidas" (30). Mas a liberdade que para ela deseja não é a da "eterna imposição dos nossos valores subjectivos como medida de realidade" (31). O homem não vai *outorgar* à mulher a liberdade que de direito a esta pertence. A mulher há-de ser livre por si própria. "A mulher poderá educar-se e, educando-se e adquirindo individualidade, será verdadeiramente livre" — diz (32). A mulher emancipada há-de ser *mulher*: será pintora, música, poetisa e ao mesmo tempo a eterna companheira do homem" (33). E será "a Mãe cheia de abnegação" (34). Identidade homem-mulher? Leonardo não discutirá sequer os argumentos em favor de tão monstruosa tese: "são grosseiros, falsos e por vezes conscientemente falsos" (35).

Contra a tese da identidade homem-mulher, o jovem Leonardo defende a tese da diferença homem-mulher. Escreve: "Uma diferença essencial entre os dois sexos reside na diferenciação da inteligência e do sentimento, prodominante a primeira no homem e o segundo na mulher" (36). A diferença na inteligência não coincide, no pensamento de Leonardo, com o que hoje exprimimos pelo Q.I. O que ele escreve é isto: "A inteligência do homem é mais ampla e mais profunda que a da mulher" (37). A mulher "pensa por agudezas, por subtilidades epidérmicas

cas, tem menos poder de abstracção" (38). Isso tem vantagens frequentemente desatendidas: a mulher tem, em consequência, "mais vivo o sentimento complexo da realidade concreta, natural, sente mais e melhor a poesia, a vida enfim" (39). Não se trata, pois, de modo nenhum, de declarar qualquer superioridade ou inferioridade intelectual do homem ou da mulher, mas a sua *diferença*.

As implicações pedagógicas da análise que faz o jovem Leonardo Coimbra, no quadro da sua análise da liberdade, à bipolaridade biológica da humanidade, expressa na existência de uma meia - humanidade masculina e uma meia - humanidade feminina, são óbvias. *Ser homem* e *ser mulher* são dois modos de *ser Homem*, isto é, de *ser humano*. São dois modos *diferentes* subsumidos pela humanidade comum. Nenhuma educação digna desse nome pode, pois, feminizar o masculino ou masculinizar o feminino. A esta luz, a coeducação dos sexos há-de significar a educação *em comum*, na mesma unidade social educativa, do Homem masculino e do Homem feminino, mas não pode significar a *mesma educação* - a *educação comum* - para o Homem masculino e para o Homem feminino. As consequências pedagógicas concretas da doutrina que o jovem Leonardo defende sobre a emancipação, ou liberdade, da mulher são perfeitamente claras. O seu ponto de vista não se situa *entre* o do demagogo e o do burguês, mas *acima* do de qualquer deles. Em pedagogia, como em política, desde muito cedo Leonardo Coimbra superou a antinomia direita - esquerda pela antinomia superior - inferior. O seu ponto de vista será sempre *o de cima*.

Essa perspectiva superior está sempre presente em Leonardo Coimbra, mesmo nos textos em que é mais acirrado e agressivo o seu juvenil anarquismo. O Leonardo dos vinte e poucos anos tem da liberdade uma altíssima ideia - aquela que aparece inscrita, como um pórtico, no texto de abertura de *Nova Silva*:

"Libertas!

Sim, liberdade e com ela, o supremo Bem, a suprema justiça" (40).

É à luz desta exigente, e alta, ideia da Liberdade que se deve interpretar a posição negativa de Leonardo Coimbra face ao Clero e à Igreja do seu tempo de jovem, nas vésperas do colapso da Monarquia e da implantação da República. Ele vê o clero e a Igreja opostos à liberdade. Não pode haver padres liberais. Padres liberais? "Eis uma interessante mentira na qual muita gente finge acreditar" (41). Leonardo insiste: "Padre liberal é um absurdo, os termos repelem-se, é como se dissessemos um malandro honrado" (42). A oposição entre o estado cle-

ricar e o estado de liberdade é completa: "Se se é padre não se é livre, se se é livre não se é padre" (43). Mas não poderá o padre ser algo de positivo? "Podia tê-lo sido e por excepção, foi-o" (44). Isso aconteceu "quando a razão humana senão tinha ainda incompatibilizado com o dogma" (45). Porém o Vaticano e o alto clero arruinaram e contaminaram este padre, que era "o solitário pastor da Montanha" (46). E hoje? "Hoje a tempestade estremece por toda a terra, um vento genésico abala as montanhas, encrespa os mares, fustiga as árvores e os homens" (47). Hoje "o homem concebeu um novo Ideal, quebrou os moldes acanhados do antigo mundo e aflito, hesitante ainda, procura a nova *Terra da Promissão*" (48). Sob este novo Ideal desabaram *todas* as religiões: "As religiões morreram, com elas levaram os seus deuses" (49). Pensa então Leonardo, como Nietzsche, que *Deus morreu*? Não. "Os homens perderam *um Deus*" (50). Na verdade, "a morte do Deus das religiões é o prelúdio do advento do verdadeiro Deus, integração do indivíduo no Universo, individual, evolutivo, efectivando-se na acção contínua e infinita, no progresso do amor e da justiça" (51). É, como vemos, em nome de uma mais alta religiosidade que Leonardo critica, e nega, a religiosidade e a religião vigentes. É também *por cima* que se determinam o anti-clericalismo e o anti-catolicismo do Leonardo Coimbra anarquista militante.

É em combate pela liberdade que Leonardo se declara frontalmente, informadamente e fundamentadamente anti-positivista, com 25 anos recentemente completados (52). A defesa, feita pelo "advogado Alfredo Pimenta", da pena de morte, é motivo de violenta invectiva anti-positivista por parte de Leonardo Coimbra. Tão funda é a sua recusa da pena de morte, que confessa ser "difícil fazer uma análise serena de tais afirmações" (53). É que — acrescenta — "em face delas, tudo o que há de mais profundo em nós é abalado por uma tempestade de pavor e indignação" (54). O seu ataque a Alfredo Pimenta é, explicitamente, um ataque aos positivistas portugueses e à própria escola positivista, altamente demonstrativo do seu anti-sociocratismo e do seu apego à liberdade individual. Leonardo analisa dois pontos de vista essenciais: primeiro, a afirmação de que, "quando houvesse a fatalidade orgânica do crime, era inadmissível a pena de morte"; segundo, que "é uma afirmação gratuita e altamente improvável a da fatalidade do crime" (55). É a versão de Dantec do determinismo positivista e criminologista que serve de referência e de suporte à contra-argumentação de Leonardo. O jovem pensador faz já uma análise minuciosa do problema do determinis-

mo e da liberdade e revela-se claramente, e convictamente, um pensador da liberdade humana. O seu esquema posterior fundamental, de subordinação da matéria inerte à vida e da vida a um princípio superior é já explicitamente afirmado. Atente-se, por exemplo, nestas palavras: " Bem sei que a subordinação da vida a um princípio superior de onde dimanar, para a acção e para a luta, unida e harmoniosa a nossa individualidade, é uma profunda e iniludível necessidade biológica" (56). No dealbar de 1909, Leonardo Coimbra possui já uma das posições — chave de toda a sua filosofia: é o superior que explica o inferior e não o inferior que explica o superior.

De resto, deve assinalar-se que o próprio termo *criacionismo* aparece conscientemente utilizado e é peça fundamental da concepção da liberdade exposta. O criacionismo é, com efeito, apresentado como frontalmente oposto à concepção determinista de Dantec e à do positivismo em que, no contexto, o inclui. Diz Leonardo: "A hipótese criacionista, aliás a mais viável filosoficamente, está naturalmente afastada na discussão de uma doutrina que trata os homens como pontos materiais inertes destinados a todas as construções a que a força exterior — a Lei — os conduza" (57). Leonardo afirma, pois, expressamente que a hipótese criacionista é inteiramente oposta à hipótese positivista e que é "a mais viável filosoficamente". Não deve, também, deixar de se evidenciar a implícita filosofia da pessoa humana que já se insinua na crítica de Leonardo. O positivismo "trata os homens como pontos materiais inertes destinados a todas as construções" feitas do exterior. O criacionismo, por conseguinte, terá uma oposta visão da dignidade do homem, da sua liberdade e das suas potencialidades criadoras. Não se vê já a despon^{ta}tar aqui o personalismo criacionista de Leonardo Coimbra?

Num pequeno escrito natalício (58) vemos Leonardo aprofundar a sua concepção da liberdade. É *O Criacionismo* que se vê a nascer sob os nossos olhos, e mesmo *A Alegria, a Dor e a Graça*. Leonardo opõe o helenismo (o paganismo helénico) ao cristianismo. O helenismo é mais ou menos a *Alegria*. O cristianismo será então a *Dor* e a *Graça*. Já há Dor no paganismo helénico, naturalmente. Mas Dor ainda pouca: "Apenas o *Destino* guarda um pouco do Mistério e, por isso, só o Destino causa e justifica a tragédia grega" (59). A Dor na sua plenitude só aparece com o cristianismo. "O cristianismo nasce dum movimento de profundidade. O homem desceu ao abismo da sua alma e viu a face duma nova vida" (60). A Dor é, pois, já o limiar da Graça. "O reino do espírito aspira à realidade plena e gloriosa" — escreve Leonardo (61). A Graça é a Irrazão, é

o mundo trans-racional da perfeição, da plenitude e da glória. O cristianismo trouxe "esse irracionalismo, quer dizer *essa nova realidade incomensurável com os conceitos existentes*" (62). Temos, pois, que nenhum racionalismo dará suficiente conta da liberdade. A liberdade é em excesso sobre todas as razões ao alcance da nossa limitada Razão. A liberdade postula um racionalismo superior. É a esta luz que o Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion* é antecipado em vinte e um anos. Leonardo pensa num cristianismo imobilista (estático) e num cristianismo mobilista (dinâmico). O primeiro é o que se deixou dominar pelo intelectualismo helênico; o segundo é o cristianismo irracionalista (é a vocação paulina de Leonardo, tão precoce!), sempre vivo apesar de tudo. Como diz Leonardo, "a erupção espiritual do cristianismo não morreu, apesar de afogada pelo classicismo intelectualista" (63). Mais: "O Irracionalismo, por vezes, irrompe mesmo dentro da Igreja e dá Francisco d' Assis, S. Tereza, etc." (64).

Leonardo escreve: "Qual é então o verdadeiro sentido do cristianismo? É a *Liberdade*" (65). Porém, logo acrescenta que a *Liberdade* "está fora do catolicismo e de todos os reformismos" (66). Onde está então? "Está actualmente na grande corrente bergsoniana do pensamento humano e está em todas as obras de amor, que criem ou aumentem os domínios do Espírito" (67). É que Leonardo considera-se "herdeiro" do cristianismo vivo, dinâmico. Diz ele: "nós, herdeiros do verdadeiro cristianismo, temos o frêmito dionisiaco(...) da vida que *nasce* e se expande gloriosa e exuberante pelo espaço, pelos mundos, pela vastidão do cosmos. E essa expansão da vida é o Amor" (68). Religião da *Liberdade*, o cristianismo é também para Leonardo, no começo de 1911, Religião do *Amor*.

Desde *A Nova Silva* e *A Vida* que Leonardo Coimbra se preocupou com o problema da relação entre a Liberdade e a Autoridade. Nos seus verdes anos anarquistas o Mal era, obviamente, a Autoridade. O seu pensamento aprofunda-se e amadurece com os anos e nós vemos Leonardo concluir que a Liberdade é correlativa da Autoridade, como desde cedo viu que é correlativa do Determinismo. Referindo-se ao quadrinômio de Roberty, escreve Leonardo: "Como demonstrámos no nosso opúsculo sobre «O problema da educação nacional» há uma forma de inteligência, a forma ciência - filosofia - arte - técnica, que marca um crescimento desde a aurora da civilização até aos nossos dias" (69). Crescimento da liberdade, ou melhor, do perfeito acordo da liberdade com a autori

dade, que se dá no esquema de Roberty. Como escreve Leonardo, "é (...) nessa forma ou método que se encontra o natural acordo da liberdade com a autoridade, seja da inteligência com seu objecto" (70). A ordem tem que ser a do quadrinômio de Roberty para não se cair no autoritarismo e na asfixia da liberdade. Na Revolução Russa, por exemplo, ter-se-á cometido o erro inicial de inverter as posições relativas da Ciência e da Técnica, subordinando a Ciência à Técnica. A ordem da relação ciência - filosofia - arte - técnica, subordinando à técnica todos os outros termos do quadrinômio, foi invertida. "A arte é regulamentada pela técnica, a filosofia é fiscalizada adentro do âmbito positivista ou utilitário e a ciência, ainda que menos, sofre no primeiro ímpeto a subordinação à Técnica dominadora" (71). Leonardo pensava que a correção estava em vias de fazer-se e que era metafisicamente necessário que se fizesse. "A Ideia - diz - é de sua natureza incoerável e, pelos interstícios dos consentimentos dados, uma nova Arte vai erguendo a sua voz de beleza na grande Rússia, a filosofia reaparece e a ciência é estimulada e ajudada através de dificuldades económicas tremendas, de molde a fazer corar os países como o nosso, onde a actividade revolucionária dos ministros se distingue pela extinção das escolas do povo e pelo desrespeito às altas especulações do pensamento" (72). Leonardo ainda acredita, nesta época, na possibilidade da correção de rumo da Revolução Russa. Vê-a a corrigir o seu rumo, em direcção à democracia, "que é o respeito da Ideia, forma intencional do objecto, seja lei da pesquisa experimental" (73). Seja como for, ele não vê antagonismo e incompatibilidade recíproca, mas complementaridade e correlatividade, entre a Liberdade e a Autoridade. Ele diz: "(...) os dois modos de fazer o acordo da Autoridade com a Liberdade são duas tendências ideais: uma que *apresenta o facto* da Autoridade como uma força social impondo-se às liberdades, outra que vê no tempo a gênese dessa Autoridade por actos anteriores de inteligência e acordo" (74). Por conseguinte, "aparte as pressões do animal no homem, só o segundo modo apreende a Razão dinâmica geradora do entendimento na Autoridade" (75). Sejam quais forem os caminhos percorridos pela dialéctica leonardina, ele acaba sempre defendendo a liberdade, não exactamente em face da Autoridade, mas em face do autoritarismo e da tirania.

Esse autoritarismo e essa tirania podem aparecer disfarçadas com a máscara hierática da liberdade e acolherem-se à sua sombra. É o caso de tantos democratas, que não ouvem, não entendem e não sabem amar a verdadeira liberdade. Dirigindo-se expressamente aos democratas,

Leonardo exorta-os a não confundirem a liberdade com o Livre-Pensamento (76). Diz: "A liberdade é a própria lei de crescimento do pensamento" (77). Não se confunde, por conseguinte, com nenhuma doutrina particular. "O livre-pensamento é apenas um método de pesquisa e construção: o próprio método científico" (78). Não tardará muito que Leonardo não se oponha frontalmente aos livre-pensadores portugueses, que lhe aparecerão como inimigos da Liberdade em nome da Liberdade. Referindo-se também aos católicos, escreve Leonardo: "A própria doutrina católica pretende ser uma metafísica experimental, pois toda a história sagrada do Velho Testamento aos Evangelhos e à Igreja, é dada como Experiência religiosa" (79). Não é, no entanto, aos católicos que se dirige, mas aos democratas: " (...) não é para os católicos que pretendo falar, sei que os seus ouvidos me estão propositadamente cerrados: falo aos democratas para para que ouçam, entendam e saibam amar a verdadeira liberdade, que é a própria Alma da Democracia" (80). Qual é essa verdadeira liberdade, se é que existe? "A liberdade existe, é a excepcional e única no breza do homem. Que ele a procure, a conheça e saiba na fonte da sua beleza eterna haurir a confiança nos destinos altos e firmes da Democracia!" (81).

2. O Livre Pensamento

No Portugal do seu tempo vê Leonardo Coimbra duas atitudes básicas relativamente ao problema do livre pensamento: a da esquerda e a da direita (82). Para a esquerda "o livre pensamento é considerado como um corpo de doutrina, compreendendo o ateísmo, o materialismo e o determinismo de explícitas ligações totais ou fatalismo" (83). Quer dizer: para a esquerda não pode haver livre pensamento, precisamente porque tudo acaba por ser rigorosamente determinado. Para a direita "o livre pensamento é um impossível porque a liberdade, que é o capricho, a exclusão de normas, é incompatível com o pensamento, que é a sujeição a condições invariáveis" (84). Ou seja: também para a direita não pode haver livre pensamento. Esquerda e direita estão, pois, de acordo na negação da liberdade, e terão de "ignorar a essência dessa liberdade na acção do livre pensamento" (85).

Mas saberão os negadores da liberdade do pensamento o que seja a liberdade e o que seja o pensamento? Leonardo entende que não e quer

demonstrá-lo. A esquerda vê o pensamento como mera duplicação da realidade (epifenomenismo de Huxley, Dantec, etc.). Ora "a liberdade não existiria se, com efeito, o pensamento fosse uma duplicação da realidade" (86). A direita dá ao pensamento "a única função de elaborar as *revelações* da vontade divina", faz dele em nós apenas "a revelação fonográfica do verbo divino" (87). Também, a ser assim, não haveria pensamento livre. Ora a liberdade existe: ela "é um postulado da acção em moral, e a selecção pela *actividade do nosso juízo* é um facto da nossa vida psicológica" (88). Quanto ao pensamento, ele é a própria actividade livre de julgar. "O *juízo* cria os *conceitos*, estes dirigem a pesquisa, mas só valem pelo assentimento que na experiência um novo *juízo* lhes continue a dar" — escreve Leonardo (89). A primazia gnoseológica vai inequivocamente para o juízo. "O juízo é a *actividade*, o conceito a *obra desta actividade*: dar a supremacia ao juízo é ser mobilista, criacionista, compreender o pensamento como acção eficaz e permanente; dar a supremacia aos conceitos é ser imobilista, fixista, supor que estes são absolutos, tiranizando a liberdade que os criou" (90).

Não há, por conseguinte, um livre pensamento como doutrina. O que há é um livre pensamento como método: "*método* de pesquisa, o próprio *método das ciências*, que são a alma do pensamento" (91). Poderá haver, no entanto, livre pensamento dentro duma doutrina como, por exemplo, o cristianismo? A resposta de Leonardo é afirmativa. O livre pensamento é compatível com "a *revelação* dum pensamento superior", mas será pela liberdade do juízo que se distinguirá entre a voz de Deus e a do Diabo (92). Pensar é, para Leonardo, a própria afirmação da liberdade, é a própria liberdade a ser. Como ele conclui, "o livre pensamento é um método do saber, é a própria vida do pensamento; não é *esta* ou *aquela* doutrina, que, em seu caminho, o pensamento tenha uma vez atingido" (93).

É uma época em que Leonardo Coimbra repensa toda a atitude mental da República em relação à política e à religião e procura determinar com maior rigor a sua própria posição politico-religiosa. É época de "grande estupidez mental", como ele escreve (94). Vivia-se em Portugal numa atmosfera de dissolução política e cívica. Leonardo vê o país empenhado na dilaceração e destruição moral e cívica dos seus homens públicos democráticos. Diz: "Os nomes públicos em Portugal, quando por acaso se encontram com a sua imagem no espelho da opinião, não se conhecem; eles têm de viver no permanente repúdio da máscara e da consciência, que uma crítica malévola lhes queira afivelar ao rosto e in-

troduzir na própria alma" (95). Os homens públicos em Portugal têm que estar dispostos a "deixar-se assassinar pela calúnia, pelo enxovalho, pela caricatura canalha duma oposição falsificadora", que os pinta "com as cores da sua própria infâmia" (96). Leonardo Coimbra, pedagogo cívico e humano, apercebe-se dos perigos do desenvolvimento de uma tal tóxica atmosfera. Por isso escreve "estas palavras prevenidas e dolorosas" (97). Palavras, também, reveladoras do coração, do desânimo, da desilusão pela acção social e política em que desde os seus verdes anos Leonardo Coimbra se havia empenhado. Em junho de 1920, aproximadamente um ano após ter sido Ministro da Instrução Pública da República, e com apenas 36 anos de idade, Leonardo desce já a vertente da montanha da sua actividade política.

Apesar de tudo, ele ainda quer intervir e participar. Em 1 de Julho de 1920 votou a Câmara dos Deputados um novo governo, pela maioria de vinte e três votos. O Senado recebera o governo com desconfiança. Havia o receio de que o Congresso, que reunia no dia 2 de julho, não confirmasse o resultado da votação da Câmara dos Deputados. Leonardo pronuncia-se pelo novo Governo, que era um governo de esquerda (98). "Depois de esforços para organizar um governo de concentração e um governo das direitas, conseguiu-se um governo chamado das esquerdas"—escreve Leonardo Coimbra (99). Leonardo define-se claramente à esquerda. Pergunta: "Que dirá o povo republicano?" (100) Responde: "E o povo republicano diz que fez o 5 de Outubro, que desfez o pimentismo que os políticos inventaram, que viveu nas cadeias do sidonismo, batido, esfomeado, verminado, ofendido, que sofreu no Porto os homens do Éden e que subiu Monsanto e conquistou o Porto...."

"Diz isto e começa a dizê-lo com uma voz clamorosa e imperativa, diz isto e começa a dizer que os políticos fizeram, da República do seu Amor a República dos seus ódios...." (101) Leonardo grita, quase lancinante: "Basta! Basta! srs. políticos" (102).

Leonardo Coimbra quer ainda tentar a recuperação dos políticos da República. Mas inclina-se já a pensar, cada vez mais claramente, que o problema político português é, no fundo, um problema político-religioso. Encorajando os partidos republicanos a encontrarem um corpo comum de doutrinas e de acção, pergunta: "O que nos garante que ainda hoje o problema religioso possa ser olhado com os simples olhos indiferentes ou negativistas com que historicamente o foi num período de preconceito materialista e insuficiente cultura filosófica pela falta de uma psico

logia e duma sociologia, que o fenómeno religioso e sem valor interpretassem, e ainda então não existiam?" (103). Não é difícil vislumbrar aqui uma opinião muito mais moderada e compreensiva, relativamente ao catolicismo, do que aquela que Leonardo manifestava dez anos antes. A mudança operada em si quer Leonardo que seja assumida pelos próprios partidos republicanos. Não iria consegui-lo, como se sabe, e a questão do ensino religioso algum tempo depois iria mostrar.

Essa questão estalou sendo Leonardo Coimbra, pela segunda vez, Ministro da Instrução Pública da República. A sua passagem pelo Ministério foi ainda mais curta que da primeira vez. Motivo: precisamente a questão do ensino religioso. Em entrevista concedida a *O Primeiro de Janeiro*, Leonardo explica (104). A divergência *aparente* no seio do Partido Republicano Português, a que Leonardo Coimbra pertencia, era sem importância: Leonardo queria apresentar ao Parlamento "uma simples moção, aclarando e regulando o que já é legal" - como declara ao entrevistador (105). Mais importante era a divergência *profunda*.

Leonardo defendia a constitucionalidade e a urgência da moção, contra a opinião de importantes sectores do P.R.P.: as comissões políticas do Partido em Lisboa e no Porto, o grupo parlamentar do Partido, certas importantes figuras do Partido (como, por exemplo, o Dr. Almeida Ribeiro). Quanto à constitucionalidade da medida, diz Leonardo: "É constitucional porque a *letra* da constituição diz que o Estado é *neutro* em relação ao ensino religioso nos colégios particulares" (106). De resto, nas constituintes hesitou-se entre os termos *laico* e *neutro*. Optou-se pelo neutro. Não podia agora vir dizer-se que *neutro* quer dizer *laico*. Por outro lado, o decreto de 20.4.1911 declarava como problema puramente administrativo a autorização do Ministério da Justiça para o exercício do ensino religioso no território da República fora dos templos e doutros lugares habitualmente destinados ao culto público por parte das corporações ou entidades requerentes. Quanto à urgência da medida, defende-a Leonardo Coimbra por várias razões. A primeira é a da liberdade individual. Ele entende que "a liberdade da cada *um* só pode ter como limite a liberdade de cada *outro*" e que a sua "liberdade de metafísico idealista, como a liberdade de metafísico nihilista do sr. Magalhães Lima, não pode agredir a liberdade de metafísico católico do sr. Lino Neto, ou a liberdade de metafísico budista de qualquer português da Índia, por exemplo" (107). Isso é, para Leonardo, a Democracia. Pelo contrário, é *absolutismo* o sr. D. Miguel a impor a cada qual "a *não-confissão* e o credo de Buchner, Haeckel, Vogt, Guilherme Baptista, Tavares de Carvalho e outros" (108). A última ra-

ção da urgência da medida merece também ser referida : trata-se de um "processo de defesa da República contra os perigos dos desvios religiosos de certo ensino congreganista e de fuga das crianças portuguesas para o estrangeiro" (109). Havia em Portugal congregações que faziam um ensino cientificamente falso e deformador. Outras tinham os seus colégios instalados em Espanha (Tuy, Salamanca, Vigo, Sevilha), onde eram frequentados por crianças portuguesas. O Ministro queria encarar de frente este problema, dando à República a autoridade moral suficiente para fiscalizar severamente os colégios congreganistas que procedessem mal. Era caso para o apodarem de *traidor e jesuita* ? (110)

Leonardo Coimbra teve contra si, lembra-lhe o entrevistador, os livres pensadores . Leonardo responde assim: "Olhe: não há livres pensadores em Portugal" (111). Pois o que há-de ser o livre pensamento? Um *método* e não uma *doutrina*. Esse método é o hipotetico-construtivo das ciências (112). Usando esse método é possível chegar a uma grande variedade de conclusões. São *metódicos*, os livres pensadores portugueses? Não. São *doutrinários*. "Os livres pensadores portugueses, inimigos pessoais dum Deus (que para eles não existe) entendem que só é livre pensador quem pensar *preso à dogmática* ateísta e materialista" (113). Assim é que "o seu Grande Pontífice, o sr. Magalhães Lima, afirmou um dia em público (...) que Guerra Junqueiro não era livre pensador porque acreditava em Deus" (114). O confronto de Leonardo Coimbra com a franco-maçonaria não podia ser mais directo.

Qual era, no fim de contas, o conteúdo da projectada polémica moção? Explicar "que o ensino religioso é legalmente permitido nos colégios particulares e que, em vez de ser *consentido* pela Justiça, ao sabor da *vontade* do ministro, é regulamentado pela Instrução, em *lei*, dentro do mútuo respeito de todas as confissões e destas pelas consciências fora de toda e qualquer confissão" (115). Como se concretizaria tal medida, na prática escolar corrente? "Fora das aulas literárias e científicas: em dia apropriado, os estudantes teriam por grupos de *cada* confissão o ensino religioso que seus pais tivessem requerido" (116). Para maior garantia de isenção, "este ensino teria de ser feito por nacionais, que não pertencessem ou tivessem pertencido a qualquer congregação religiosa" (117). Era isto o que o Ministro Leonardo Coimbra pretendia fazer. A "Questão do Ensino Religioso" é, pois, paradigmática do carácter *doutrinário*, e não *metódico*, do livre pensamento português. Por isso tal questão se insere na bem mais vasta "questão religiosa" (118). Leonardo acaba por descobrir, e quer demonstrar,

que o livre pensamento não aceita, no fundo, a liberdade de pensamento.

É assim que, de ora em diante, Leonardo Coimbra não mais dissocia a Política e a Religião. Ele tem um alto entendimento político do problema religioso: "o problema é o mais grave problema que pode as soberbar a vida duma sociedade" (119). O filósofo, aliás sempre preocupado com a política, mostra discordar profundamente da política republicana a respeito da Religião. Os republicanos criaram e levantaram em Portugal a questão religiosa, sem saberem o que estavam a fazer. É provável, no nosso entendimento, que neste ponto se insinue de facto uma subtil discordância de Leonardo Coimbra relativamente ao próprio Sampaio Bruno. Segundo Leonardo, "o político que levanta num país a questão religiosa deve ter a movê-lo razões de máximo alcance, como, por exemplo, o ressurgimento da própria confiança social, o acordar a crença em seus destinos na alma dum povo em dissolvente e mortal cepti cismo" (120). Era esse o horizonte dos nossos políticos, antes e depois do 5 de Outubro? Da questão religiosa levantada nos últimos tempos da monarquia "fazia parte essencial o combate contra o jesuíta(121). Era, de resto, um mote que vinha dos tempos pombalinos, e que atravessa de uma ponta à outra o *Compêndio Histórico* — ainda que Leonardo não mencione o facto. O que era o jesuíta para as crianças do tempo de Leonardo? "Um pouco uma realidade misteriosa e terrível da mesma ordem que o papão, as bruxas e os lobisomens" (122). A verdade é que o anti-jesuitismo ocultava um mais vasto anti-clericalismo e este ocultava um mais vasto ataque à Igreja Católica, e mesmo ao Cristianismo e a todas as formas de vida religiosa.

O anti-jesuitismo apontava para uma divisão da sociedade portuguesa em dois campos opostos: de um lado a *Acção*, do outro lado a *Reacção*. Quem eram os representantes da Acção? Os crentes da *ordem* de origem comteana e do progresso de origem spenceriana. Comte e Spencer foram banalizados ao nível da massa, da plebe social e intelectual. O progressismo conjuga-se com o cientismo: "O século XIX morreu com a confiança fanática da plebe intelectual no poder infinito da Ciência e seus sacerdotes" (123). Não os bons sacerdotes; mas os maus, simbolizados em Haeckel. Porém, os bons sacerdotes da ciência "só chegam à plebe intelectual, refractados por Haeckel" (124). O facto é este: forma-se na Europa, e forma-se também derivadamente em Portugal, "uma falange de homens levada numa corrente de ideias, onde se fundiram as duas correntes do *anti-clerismo* e da *suficiência cientista*" (125). Esta falange é em toda a parte guerreira. Ela "irá tomar a ofensiva contra as re-

ligiões tradicionais, aqui contra o catolicismo"(126). A política republicana é toda ela um desenvolvimento desta situação e desta determinação.

Leonardo procura contar-nos como se passaram as coisas, ou seja, qual foi a evolução da questão religiosa entre nós desde a implantação da República até ao momento em que escreve. O que aconteceu imediatamente a seguir à proclamação da República foi uma intensificação da luta religiosa: "vieram os primeiros actos de expulsão das ordens religiosas e depois o estatuto das relações entre o Estado e a Igreja" (127). Claro que o clero reagiu mal, sobretudo ao estatuto. Porém, não se deu na vida social uma diminuição, mas antes "um renascimento de vida religiosa" (128). A política republicana, inimiga da Religião, acabou por produzir o resultado de despertar a consciência religiosa do povo. "Começam, então, a separar-se no próprio espírito de muitos republicanos as duas correntes que fundidas vinham a guiar as falanges republicanas" (129). Terá sido o caso de Sampaio Bruno? Terá sido também o de Junqueiro? — Leonardo não diz. Ele só refere o facto: "Aqueles que combatiam o clericalismo político vão-se separando dos que olham a *suficiência cientista* e a *idolatria da humanidade* como factores necessários e suficientes de todo o progresso humano" (130). A separação — analisa Leonardo — fez-se em três momentos: foram, primeiro, os raros homens de escol intelectual que tinham feito a confusão; foram, depois, os constituintes do que o pensador chama a média intelectual; está a ser, em 1924, a plebe intelectual, ou seja, a multidão, a massa. Também os católicos evoluíram, de uma inicial agressividade para uma actual atitude de "inteiro e completo respeito"(131). A situação era, pois, favorável à adopção e à prática de uma política religiosa correcta e equilibrada. Claro que ficariam ainda de fora "aqueles que acreditam na *superioridade* filosófica, isto é, na *maior e melhor verdade da suficiência cientista e humanista*: são os progressistas, *idólatras da ciência e da humanidade*" (132). Esses visam apenas a supressão da Religião, tolerando-a enquanto não conseguirem suprimi-la. Leonardo não conta, obviamente, com eles, mas também não os considera obstáculo suficientemente forte para impedirem a realização de uma correcta política religiosa em Portugal.

A situação era esquematicamente a seguinte em Portugal, para Leonardo Coimbra, em 1924: havia "religiosos confessionais, religiosos livres, agnósticos e *idólatras do ateísmo* ou progressistas do *cientismo humanista*" (133). A luta era, de momento, entre os *idólatras do ate*

ismo ou progressistas do cientismo humanista, por um lado, na ofensiva; e os religiosos confessionais, por outro lado, em simples defensiva moral. Deve interpretar-se que Leonardo se situará a si mesmo entre os religiosos livres. De qualquer modo, também os religiosos livres e os agnósticos devem tomar posição na contenda. Como? Defendendo uma política de autêntica e completa liberdade religiosa: "absoluta liberdade de tudo o que não represente ameaças de coacção" (134). Leonardo mantém fiel ao grande princípio da liberdade: "Nenhum princípio, e muito menos para os princípios religiosos, pode impor-se pela violência; só é lícita a convicção pela propaganda de ideias, pela redução da Beleza e pela aceitação moral" (135). Em seu entender há, por conseguinte, apenas duas posições possíveis: ser ou não ser pela liberdade religiosa. Ele é. A definição destes dois campos é, para Leonardo Coimbra, da mais alta e grave importância. Não concebe o filósofo uma política portuguesa que não conheça e não assente na verdadeira estrutura psicológica do povo português e nas autênticas *realidades sociais* em que se corporiza essa estrutura psicológica. "Eis — diz Leonardo — o que reputamos do mais alto significado para os destinos da Pátria" (136). As questões económicas e financeiras são secundárias face a este problema nacional básico, cuja solução pode reabrir as fontes da confiança nacional. A educação moral e religiosa da população inscreve-se no quadro de ideias acabado de delinear. Ela teria de ser, obviamente, uma peça fundamental de uma autêntica política de pacificação, unificação e verdadeiro ressurgimento nacional e republicano. Isso seria fazer política *real* e não política *aparente* e *eleitoral*.

3. Radicalismo e Conservadorismo

Já enxergámos a perfilar-se, por detrás de alguns dos problemas políticos analisados, a oposição radicalismo-conservadorismo. De resto, a vivência intensa e profunda do radicalismo marcou indelevelmente o próprio Leonardo, que forjou a sua personalidade intelectual na militância anarquista (137). Tanto no conservantismo, como no radicalismo, vê Leonardo Coimbra vantagens e desvantagens. Que seria o conservantismo, em estado puro? A completa imobilidade social e cultural, a conservação das tradições "intactas como um bloco inerte contra o qual batem e resvalam as ideias novas" (138). Uma "utopia perigosa", enfim (139). E o radicalismo? "O radicalismo como sistema consistiria em querer a

simultaneidade do real e do ideal" (140). O mais interessante ainda se rá analisar "o sentido das duas tendências" (141). Ora, como tendência, o conservantismo "é o predomínio da herança social" (142). Leonardo não é, obviamente, conservador. Mas já define, em 1911, a tendência radical com bastante moderação. Escreve assim: "A tendência radical, quando raciocinada, não está na artificial aceleração do progresso social, mas na sinceridade com que não olhadas todas as correntes do pensamento colectivo e no consequente respeito pelos princípios, que permitam a todas essas correntes a expansão legítima dentro do recíproco respeito" (143). Se olharmos com atenção, veremos no ideal radical assim definido por Leonardo as grandes linhas com que se traça o perfil do ideal democrático. Os valores que prosegue a tendência radical são, no fim de contas, a tolerância, a liberdade, o respeito recíproco pelas ideias e princípios defendidos. Progresso social? Decerto. Mas não artificialmente acelerado, decerto pagando-se por ele, mesmo que a conseguir-se, o preço inestimável dos grandes valores democráticos.

Leonardo dá exemplos do radicalismo tendencial, afastado que foi do seu horizonte o radicalismo sistemático. Esses exemplos são ilustrativos do seu pensamento político e religioso. Diz ele: "Estão na tendência radical todos os que, reconhecendo às religiões direitos iguais de expansão, os subordinam a leis, que nessa situação os coloquem" (144). É evidente que está a pensar na lei da Separação do Estado das Igrejas, que tanta polémica levantava então (e tanta oposição conservadora, para nos movermos dentro do seu vocabulário). As suas palavras não deixam qualquer dúvida a respeito da sua posição: "São conservadores aqueles que, vendo no catolicismo uma religião privilegiada, pretendem que o Estado a coloque em favor, intrometendo-se assim «nos domínios dos valores», campo inacessível, excepto na sua organização exterior, à acção do Estado" (145). Contra os que afirmavam a larga dominância do Catolicismo em Portugal, entende Leonardo que "é falso que na sociedade domine o catolicismo", acrescentando logo que "se alguma coisa domina, será antes um cepticismo superficial, estéril e esterilizador" (146). De resto, pensa Leonardo que a crescente invasão do pensamento científico na vida quotidiana do povo português o afastará ainda mais do maravilhoso e, portanto, das formas dogmáticas da vida religiosa. "O futuro do catolicismo, é negro, como é duvidoso o futuro de todas as religiões dogmáticas" — escreve, ainda com ecos do seu radicalismo anarquista (147). O que não quer dizer "que em seu lugar se vá colocar a ciência" (148).

Leonardo está, pois, com a tendência radical. "*Ser radical, no sentido que lhe damos, é ser verídico, justo e corajoso*" — diz(149). Há que valorizar, por conseguinte, entre nós, as figuras que "melhor e mais se aproximem desta tendência radical" (150). Também aqui se perfila, com nítidas e transparentes linhas, o rosto do professor ideal, para Leonardo Coimbra. De resto, é certo que Leonardo Coimbra sempre associou intimamente o radicalismo político e social com o radicalismo educativo. Um ano após a Revolução de 19 de Outubro, de 1921, e tendo esta como pano de fundo, Leonardo debruça-se novamente sobre o radicalismo. Há — declara — um radicalismo político bom: aquele que "consiste em procurar as raízes das cousas, seja, o coração das doutrinas"(151). A esta luz, o que será uma *república radical*? Será "aquela que melhor atenda ao próprio espírito do ideal republicano e mais tente transportar para as leis e costumes as criações desse Ideal" (152). Para Leonardo, "o ideal democrático assenta no respeito da dignidade humana, no máximo possível de harmonia ou lei pelo acordo das liberdades" (153). Nesse sentido, a democracia é indissociável da educação, pois a realização do ideal democrático será a realização do ideal educativo, e vice-versa. Com efeito, "uma boa democracia tem como base o crescimento da consciência intelectual, acordando para a reflexão, ou liberdade, o maior número de consciências" (154). Um tal ideal democrático-educativo, ou demopédico, liga-se intimamente ao ideal do progresso económico e social, pois "uma *democracia só existe em progresso*: despertando mais liberdades, acordando maior número de consciências, dignificando cada vez mais o trabalho única fonte da alegria e da liberdade do homem" (155). A realização do ideal democrático há-de consubstanciar-se, pois, no seguinte: "uma vasta e sólida organização do ensino e uma continuada atenção de reforma à organização social do trabalho" (156) Este é o radicalismo político que Leonardo assume: "se é este o radicalismo dos revolucionários, também é o meu" (157). O outro, o que "consiste em arrancar tudo pela raiz e fazer dum fojo de ervas daninhas um terreno limpo para a cultura de novas espécies úteis", é recusado pelo nosso pensador (158).

A tolerância é o próprio coração do radicalismo democrático de Leonardo; ela é o grande valor da vida moral, cívica e política dos homens. A tolerância não é um valor de passividade, mas de actividade. Não é, para Leonardo, "abdicção". É antes "a expectativa benévola de suportar, até que se prove o contrário, que não existiram intenções crimi-

nosas no agravo que nos fizeram" (159). Leonardo é, obviamente, pela unidade moral dos homens. Mas essa unidade deve ser construída sobre e com a diversidade moral dos homens. Deve ser unidade, não deve ser união — com o que este termo implica de dissolução da individualidade moral e eliminação das diferenças reais e desejáveis entre os homens. Leonardo declara-se não-católico, mas acha possível a sua unidade moral com católicos. Escreve, a propósito: "A minha unidade moral com um católico (e um pelo menos assim conheço) está em que para além dos nossos métodos de pesquisa da divindade, da nossa diferente linguagem de oração, ambos sabemos que ao mesmo Deus invisível, centro espiritual do Universo, se dirigem por caminhos diferentes as humildes ansiedades das nossas almas" (160). Leonardo declara-se também republicano e não-monárquico, mas acha possível a sua unidade moral com monárquicos. Escreve assim: "A minha unidade com um monárquico (e alguns conheço assim) está em acreditarmos que, para além dos nossos diferentes métodos de agrupamento social de homens, a mesma leal vontade de harmonia social existe em nossos pensamentos" (161). Este é o *radicalismo* mais puro de Leonardo Coimbra: o radicalismo da tolerância. E esta é a *tolerância* concebida por Leonardo Coimbra: a unidade moral *sobre* e *com* a diferença moral (não *apesar* da diferença moral). Uma unidade moral afirmativa e fecunda, não uma unidade moral negativa e estéril, inaceitável abdicação das posições pessoais.

4. DEMOCRACIA

O cerne da posição política de Leonardo Coimbra é o seu permanente e profundo apego à mais lídima democracia. Não se encontra uma palavra em Leonardo Coimbra que ponha em causa a pureza e a mais perfeita intencionalidade do ideal democrático. Contra Nietzsche, Le Bon, Tarde, Leonardo Coimbra defende as maiorias contra a filosofia individualista e aristocrática dos opositores da democracia (162). É um importante ponto de fricção, e de oposição, entre Leonardo Coimbra e os de *Orpheu* — nomeadamente Fernando Pessoa e Almada Negreiros (163). É também, decerto, um não despidendo ponto de divergência relativamente ao grupo da *Seara Nova*, e particularmente a António Sérgio (164).

Leonardo Coimbra é um personalista, mas não é um individualista. Respeitando as suas próprias palavras, devemos considerá-lo um personalista socialista. O sentido do social é, com efeito, nele muito forte. É por isso que não devemos interpretar o seu pensamento em favor das maiorias

apenas em termos políticos, mas principalmente em termos antropológicos e metafísicos. Por detrás da sua defesa das maiorias está a ideia da universalidade do homem e da radical socialidade do próprio Ser. Ao defender as maiorias Leonardo defende o homem simples; e ao defender o homem simples Leonardo defende a pura humanidade que nele habita e se revela. "A maioria — escreve — guarda o saber social, e pode dizer-se que um lavrador do nosso Douro ou Trás-os-Montes tem mais saber implícito na sua linguagem que o QUALQUER indivíduo mais ou menos literatizante" (165). E não só o saber, mas também a moral, tem o seu fundamental depósito na legião dos simples (166). "As virtudes quotidianas, aquelas que são o necessário ponto de apoio para os grandes saltos do heroísmo, residem também nessa maioria" (167). Veja-se o caso do trabalho. "Quem dignificou o trabalho, senão essa maioria, que, dele, meio de felicidade, soube fazer um fim moral?

"O que é o trabalho senão a compreensão da nossa dependência social com os outros homens e com a natureza?" (168) Veja-se, ainda, o caso das mais altas concepções metafísicas. "Quem (...) criou a grande concepção cosmológica e metafísica duma realidade experimental e cooperante?" (169) É o amor do povo, da gente simples e humilde que foram os eleitos de Jesus, dos destinatários do Sermão da Montanha, que vive no pensamento aparentemente democrático de Leonardo Coimbra. No povo vê ele a grande e fecunda matriz da consciência da humanidade: da consciência teórica, prática e estética. Nada entenderemos do pensamento filosófico e pedagógico de Leonardo Coimbra se não virmos nele este radical e sempre presente "democratismo".

Pode, pois, afirmar-se que o conceito leonardino de democracia é um conceito criacionista de democracia. A nosso ver, este conceito corresponde com acentuado rigor ao conceito brunino de demopédia. A democracia é, assim, algo de evolutivo, algo de permanentemente em movimento de aperfeiçoamento, de realização imperfeita do seu perfeito ideal. Porém, os ideais cristalizam, petrificam: nisso consiste a sua degradação (170). Normalmente, as instituições são, precisamente, ideais congelados, petrificados, cristalizados, mortos. Leonardo visiona instituições diferentes, vivas; instituições que podem ser "um compromisso entre a pronta liberdade do espírito e a pura necessidade da matéria" (171). Na concepção de Leonardo, "a instituição não é *formulária*, mas *lei* e a lei é a *relação* social das vontades: renovável, progressiva e viva" (172). Precisando: "Lei — relação social das vontades — quer dizer lei que *vive*, exprimindo essa relação, evoluindo e modificando-se no aperfeiçoamento de expressão e pela *riqueza crescente do que há a exprimir*" (173). A democracia é, para Leo-

nardo, "*método* de renovação social, de continuidade criadora" (174). Ela deve, por isso, "permitir o império racional e consentido da lei, em vez do domínio violento e irracional de qualquer caprichoso imperialismo individual ou de grupo" (175). Nisso consiste a sua "profunda beleza": ela é "um permanente esforço de incorporação, na inércia social, das melhores aspirações da justiça, da beleza e da bondade" (176).

O 28 de Maio veio trazer condições políticas muito diferentes das existentes sob a República. Ele serviu a Leonardo para melhor afinar o seu conceito de democracia. Três anos após o 28 de Maio Leonardo Coimbra mostra conservar intactas, vivas e indemnes as suas convicções republicanas e democráticas e sem mácula a sua fidelidade à República (177). Leonardo analisa o conceito de democracia. "O que é a Democracia?" — pergunta (178). Responde: "O governo da maioria por intermédio dos seus representantes livremente escolhidos" (179). Em tal definição encontra-se incluída — pensa — a aceitação do critério do número como bom e a admissão da possibilidade de uma escolha conveniente" (180). A pedra angular da democracia é o valor social da maioria. É este, por conseguinte, "que os adversários mais se esforçam por abalar" (181). Dizem eles que "o número nunca foi critério de verdade" (182). Leonardo demonstra, contra eles, que o número é realmente critério de verdade científica e que é mesmo, quando convenientemente usado, "*o melhor critério de verdade*" (183). Tal como sucede em física, em economia e em biologia, em que temos de recorrer a leis estatísticas para melhor exprimir a ordem profunda de certos fenómenos, assim acontece em sociologia. "Há, com efeito, nas sociedades um fundo elementar de imperativos que a multidão não pode revelar" (184). A conclusão é em favor do critério democrático do número: "É preciso, portanto, a necessária consulta ao indivíduo, a liberdade da sua expressão e propaganda sempre que o querer individual não agrida o querer colectivo actual no seu mínimo indispensável para que se não dissolva a coesão social" (185).

Que exprime o sufrágio universal? "O sufrágio universal exprime o o querer social fundamental; é o órgão da conservação e inércia" (186). Esta opinião de Leonardo é curiosa, pois revela na democracia um perigo inverso do que se poderia supor: o perigo do conservantismo exagerado, e não o do progressismo exagerado. Como ele diz, "muito ao contrário daquilo que vulgarmente se supõe, o senso comum é conservador; o órgão do conservantismo social é exactamente esse sufrágio injustamente acusado de caprichoso e anárquico" (187). É a partir desta reflexão que Leonardo põe a hipótese de "um aristocratismo de progresso" oposto ao "democratismo", para compensar com as qualidades de invenção, qualidades aristocráticas, as de

repetição, democráticas. Por isso escreve: "O que poderia opor-se ao democratismo seria (...) um aristocratismo do progresso, visto que a maioria será mais um conservantismo da ordem que um dinamismo do progresso. Assim tem sido, com efeito, um pouco nas Utopias, desde Platão a Comte" (188). O verdadeiro perigo da Maioria seria, portanto, "um teimoso *misonismo* resistindo ao progresso das consciências mais altas" (189). Reconhecendo isto, Leonardo afirma, no entanto, que bem maior é esse perigo "num aristocratismo, que não seja o da permanente selecção na cooperação social" (190). Nietzsche está, aqui, no horizonte reflexivo e crítico de Leonardo Coimbra. Leonardo opõe-se, com efeito, ao aristocratismo nietzscheano. O postulado do pretensu gregarismo das democracias está, para Nietzsche, numa "desigualdade radical dos homens, divididos em escravos e senhores" (191). Postulado esse "*anti-socrático e anti-cristão*" (192). Para Nietzsche, "a liberdade é só possível a certos homens" (193). Para Leonardo, que se lhe opõe, ela é possível a todos. Com efeito, ele afirma sem qualquer ambiguidade, e julga demonstrar, a existência da liberdade metafísica do homem. A ciência é, para ele, a melhor prova de que a liberdade humana existe e é efectiva. É no poder do pensamento humano construtor da ciência que reside a essência da liberdade metafísica do homem. "As outras liberdades — esclarece — são aplicações desta *liberdade metafísica*. Ora esta liberdade é aquela que a história do homem *demonstrou* com a *invenção* da Ciência, da Arte, da Religião, da Cultura, em suma" (194). Sócrates amou esta liberdade e viu nela "a própria essência do homem" (195). Quem Sócrates põe, no Ménon, a descobrir um teorema da geometria é um escravo. Diz Leonardo: "Eis um acordo que todos os homens fazem no Espírito pelo uso de suas liberdades convergindo" (196). Há um universalismo do homem: "é esta a marca" do universalismo do homem (197). Para além de Sócrates, vemos Cristo, que é a suprema afirmação da liberdade do homem, do homem como liberdade. Cristo não se revela nunca um aristocratista. Pelo contrário, "todo o Evangelho nos lembra até que para as aristocracias formalistas, fariseus, ou para as aristocracias do dinheiro é sempre mais difícil o despertar do uso da liberdade adormecida" (198). Leonardo é preciso e inflexível na sua conclusão: "A negação do universalismo humano da liberdade, isto é, da igualdade humana é (...) anti-socrática e anti-cristã" (199). Na verdade, "todo o homem pode fazer o milagre do *escravo* de Sócrates; todo o homem pode *buscar e achará*" (200).

A democracia é "o melhor processo de acordo entre os homens, em progresso sempre renovado, pois a Vida põe sempre problemas e dificuldades a resolver" (201). Aqui temos, em perfeita transparência, o credo de-

mocrático de Leonardo Coimbra em 1929, três anos já levados de "ditadura nacional". O seu conceito de democracia não se limita, como se vê, ao plano formal da política: inclui o social, o económico, o técnico, o cultural, a totalidade da vida humana. Ele vê a democracia como caminho "para uma maior libertação das opressões materiais pela organização científica do trabalho e pela transvalorização duma tabela de valores, que ainda hoje se ressentem, como a própria linguagem o mostra, da origem *servil* do trabalho" (202).

A ligação estabelecida por Leonardo entre a democracia e a educação é das mais íntimas. Pensa Leonardo que "se um democrata não quer ficar no simples *formalismo*, terá de estudar não só as realidades, mas os meios de realização" (203). Com o que "é todo o problema das instituições e da educação que se levanta" (204). Ele quer uma "democracia dinâmica", evolutiva, com real conteúdo social e cultural, que não fique "num simples *liberalismo político*", para que não se tenha de concluir que a democracia "pode muito bem ter sido apenas a realização histórica da libertação duma classe e precisar de ser excedido por opressivo de outras classes e portanto da vida social de cooperação e harmonia" (205). Como é patente, o progressismo social e cultural de Leonardo Coimbra está intacto em 1929, a sua ânsia de justiça social e de mais consciência para todos os homens é a mesma dos seus verdes anos, é a mesma de sempre. "Consciencialização das relações sociais", a democracia "é (...) talvez o caminho mais provável da trajectória do homem na história" (206). É, de qualquer modo, o "único caminho" em que ele "se não mutilará, diminuindo-se do divino dom da liberdade, da pérola inestimável e sem preço, que é a sua vida espiritual" (207).

É por toda esta concepção da democracia que Leonardo Coimbra tão limpidamente tinha que se opor ao aristocratismo nietzscheano (208). Esse aristocratismo nietzscheano influiu bastante no pensador da realidade política, e particularmente da realidade política nacional, que foi Fernando Pessoa. Com efeito, o grande poeta defendeu, em ocasiões e escritos diversos, o ideal de uma República aristocrática. É esse ideal que subjaz à sua exaltação mítica da figura de Sidónio Pais. O texto fundamental em que analisa o problema do poder é, no entanto, a nosso ver, o que tem por título *O Interregno — Defesa e Justificação da Ditadura Militar em Portugal* (209), e foi editado pelo Núcleo de Acção Nacional, em 1928, e datado pelo autor de Janeiro desse ano. Não nos é possível afirmar que Leonardo Coimbra tenha conhecido o "manifesto" de Fernando Pessoa. Mas é possível que isso tenha acontecido, e diremos mais que é bastante provável que isso

tenha acontecido. Leonardo escreve a um ano de distância. A análise que faz do aristocratismo nietzscheano parece bastante uma resposta à análise de Fernando Pessoa. Este sempre se inclinou à admiração pela Alemanha; Leonardo, pelo contrário, após um período inicial admirativo, sempre se manifestou adversário do espírito alemão e favorável ao espírito francês, inglês e em geral dos aliados. Há uma real e inegável irreducibilidade de pensamento entre Leonardo e Pessoa, que em Leonardo apresenta sintomas de silenciosa e oculta hostilidade. Na verdade, Leonardo nunca se refere a Pessoa *nomeando-o*, ainda que algumas vezes o faça manifestamente a pensar nele e contra ele, mas sem o mencionar pelo nome. Já Pessoa fala de Leonardo muito elogiosamente (210).

Que análise anti-nietzscheana, e ao mesmo tempo anti-pessoana, da democracia faz Leonardo? Reconstituamo-la. Ele fala de "uma nova brecha por onde parece possível a reinserção do aristocratismo" (211). Essa "nova brecha" é a que se consubstancia no seguinte argumento: "A liberdade existe, a escolha da minoria representativa pode teoricamente fazer-se pela Maioria; mas, de facto, é a minoria que se impõe pela força ou pela argúcia" (212). De onde a conclusão: "É (...) sempre uma minoria que governa" (213). Este argumento encontra-se com toda a transparência no mencionado texto de Pessoa *O Interregno*. Pessoa desenvolve-o aí servindo-se do livro intitulado *Conservantismo* de Lord Hugh Cecil, filho do Marquês de Salisbury, publicado havia quinze anos. A conclusão extraída por Cecil e aceite por Pessoa é que, num sistema político democrático como é o sistema constitucionalista inglês, a mais alta autoridade, o poder *real*, se encontra nas mãos de grupos de homens veementes, intolerantes e desequilibrados, que são os dirigentes e activistas políticos dos principais partidos (214). Fernando Pessoa vai até um pouco mais longe que Lord Hugh Cecil, pois acha que mesmo esses líderes e activistas políticos são, em última instância, condicionados e dominados pelas fontes financeiras secretas dos respectivos partidos (215). Seja como for, o que Fernando Pessoa realmente afirmava é que — como escreveu Leonardo — "é, pois, sempre uma minoria que governa" (216). Difícil é determiná-la. Mas ela existirá sempre. Eis, no entanto, o que de modo nenhum corresponde ao pensamento político de Leonardo Coimbra. Na sua opinião, a Grande Guerra evidenciou precisamente o contrário. "Com efeito a Alemanha teve durante muito tempo *mais força bruta*, que a *menos força bruta* dos aliados foi inutilizando" (217) e que, por isso mesmo, perdeu a Guerra. Que força era a dos aliados? Era a força da razão contra a razão da força; era a força de um espírito e do seu ideal contra a força da simples matéria dos germânicos. Os alemães perderam a

guerra porque "a menos força bruta foi multiplicada por um coeficiente incoercível, vindo das profundezas, não planificáveis, da dimensão espiritual" (218).

O aristocratismo de Nietzsche é, no fundo, uma das faces do seu anti-cristianismo. Será, em Fernando Pessoa, uma das faces do seu gnosticismo. Na visão de Leonardo Coimbra o cristianismo é, na sua essência, democracia. O cristianismo "é uma doutrina de amor e verdade", pelo que "o seu imperialismo é apenas o consentido acordo das almas na verdade e no amor" (219). Nietzsche viu no cristianismo a derrota dos senhores e a vitória dos escravos. Leonardo encontra na argumentação de Nietzsche uma curiosa e significativa falha: seria então possível à fraqueza vencer a força, "o que transmuta os valores e bem prova que há maior força que a simples força do domínio brutal" (220). Se o cristianismo venceu é porque deu forma "às ansiedades profundas das almas" (221), ao desejo profundo de dignidade pessoal que lateja no íntimo de cada alma. A explicação genuína da vitória do cristianismo está "na descoberta da verdade das almas, no progresso dessas almas a caminho do Céu" (222).

O ideal político de Leonardo Coimbra só se compreende colocando a política à altura do espírito. É um ideal de comunhão espiritual dos homens, a qual não pode ser sem liberdade, igualdade e fraternidade metafísicas. À política concreta compete a realização possível — mas a máxima realização possível — desses princípios que são ideais. Eis como delinea o próprio Leonardo o seu ideal de comunhão espiritual dos homens: "A força das tendências pode tornar-se consciente, concordante e harmônica, e assim uma moral da inteligência será a sublimação das tendências, fazendo do seu acordo no indivíduo a beleza duma alma, fazendo do seu acordo nos indivíduos a beleza criacionista e excedente dum leal amor unindo todas as almas" (223). *Todas as almas*: coroa da democracia espiritual progressiva do criacionista Leonardo Coimbra.

A democracia ocupa um lugar central na pedagogia de Leonardo Coimbra. Com efeito, toda a sua construção teórica em *O Problema da Educação Nacional* assenta na demonstração da existência de uma lei do desenvolvimento cultural da humanidade, que é, reformulado por Leonardo, o quadrinômio de Roberty. Leonardo quer, exactamente, demonstrar que "há (...) uma *linha cultural* bem marcada, uma atitude ideológica, um espírito metodológico que penetra todas as formas da vida social moderna" (224). Demonstrar isto, em primeiro lugar. E demonstrar, em seguida, que essa linha cultural "é a metodologia científica, que é a do *livre* acordo de cada um e de todos, tendo, como consequência na acção, o *livre acordo* das vontades -

des em normas duma Razão, que na vida social se chama Justiça" (225). Demonstrar, finalmente, que uma sociedade humana organizada em termos dessa linha cultural é a própria *Democracia* (226). Resta-lhe evidenciar os "conceitos basilares da Democracia" (227), isto é, explicitar os seus elementos constituintes essenciais, após o que fica em condições de determinar a natureza e limites da função educativa do Estado e, mais amplamente, de determinar o conceito, o conteúdo concreto e a atitude metodológica fundamental da educação.

A tendência cultural que habita todas as formas da vida nas sociedades modernas é, pois, para a cooperação livre dos espíritos num acordo de vontades e razões. Essa tendência identifica-se, pensa Leonardo, com a tendência para a democracia. Pode agora perguntar-se, após ter sido delimitada a configuração exterior da democracia, qual é o seu tecido intrínseco e íntimo. Leonardo põe efectivamente esse problema. É o mesmo movimento dialéctico do pensamento que o leva neste lance a pôr à vista aquilo a que chama "os conceitos basilares da Democracia". Esses conceitos são três: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. É, como se pode ver, a famosa trilogia política e ideológica da Revolução de 1789. Leonardo dedica, em *O Problema da Educação Nacional*, 55 linhas à análise do primeiro desses conceitos, 26 à do segundo e 4 à do terceiro (228). Referem-se estes números por parecerem significativos. Eles confirmam, numa certa medida e com toda a indispensável prudência, a posição privilegiada que a liberdade ocupa no conjunto do pensamento de Leonardo Coimbra.

Permita-se-nos que voltemos a pôr o problema, para melhor tentarmos iluminá-lo: o que é, para Leonardo Coimbra, a liberdade democrática? Pôr o problema nestes termos é, talvez, proceder desde logo a uma sua formulação inadequada. Isto porque é, aparentemente, pô-lo em termos exclusiva ou predominantemente políticos. Ora Leonardo Coimbra só derivadamente equaciona politicamente o problema da liberdade. A liberdade é para ele uma tendência cósmica, uma lei do desenvolvimento e aperfeiçoamento do cosmos. A liberdade do homem — e para mais a liberdade política do homem — deve ser entendida no quadro desse amplo e fundo movimento de aperfeiçoamento moral do universo. O homem é um momento alto e privilegiado desse movimento anagógico, de moral criacionismo. A liberdade aparece nele, necessariamente, ligada à consciência, ao pensamento. No seu nível mais elevado, a consciência do homem é pessoa, e pessoa moral. Sem o pensamento o homem não seria livre, isto é, o homem não teria liberdade *humana*. O pensamento é, deste modo, a condição da liberdade do homem. Nas palavras de Leonardo: "O homem é livre porque a vida social lhe permitiu interpor entre a sensa

ção e o acto a demora e a riqueza do pensamento" (229). O homem destrói a relação de contiguidade existente, por exemplo, no mundo animal, entre a sensação e a acção: dizendo como Leonardo não disse, mas como parece evidente que pensou, entre a sensação e a reacção (porque é de reactividade, e não de actividade, que então se trataria). Entre a sensação e a acção o homem interpõe o pensamento. Pensar é julgar: sempre Leonardo o disse. E julgar é pôr ou supor (sub-pôr) ideias entre a sensação que provém da realidade e a acção que se dirige à realidade. Este pôr e este sub-pôr ideias são a própria actividade hipotetico-construtiva da consciência pensante do homem. Neste ponto se torna claro que o pensamento humano não é apenas condição de liberdade, mas é ele próprio actividade livre: ele é acção de pôr e de sub-pôr, num primeiro momento; ele é, num segundo momento, acção de escolher a melhor posição ou a melhor suposição (sub-posição). O pensamento humano é, por conseguinte, acção criadora ou criacionista, tanto no seu momento construtivo como no seu momento decisivo (ou decisório). Diz Leonardo: "Ser livre é demorar a acção até *aferir* todas as possibilidades pelo melhor *tipo*, que é o *tipo* científico ou cultural, que vimos descrevendo" (230). E prossegue: "Há *liberdade* numa sociedade quando esta possui, tem e *cria* uma base de acordo do tipo cultural definido(...)" (231).

Nesta análise se insinua um aspecto importantíssimo do pensamento de Leonardo Coimbra: a problemática do ser e do dever-ser. Parece serem estas as intuições profundas de Leonardo Coimbra: o dever-ser mora no ser; o dever-ser pode ser apreendido no ser pelo pensamento humano; o homem pode ajudar o ser a converter-se no dever-ser; a grande lei dialéctica do ser tem a perfeição como limite ideal do movimento, isto é, o ser move-se num movimento ascendente visando a sua conversão plena no dever-ser.

É agora possível completar a frase de Leonardo que há pouco foi deixada incompleta. O período completo que Leonardo escreveu foi este: "Há *liberdade* numa sociedade quando esta possui, tem e *cria* uma base de acordo do tipo cultural definido e que se chama Justiça" (232). Esta passagem é típica do pensamento de Leonardo Coimbra, pelo modo como entrelaça *o que é* e *o que deve ser*, como extrai *o que deve ser* de *o que é*, como eleva *o que é* ao plano e dignidade de *o que deve ser*.

Compreende-se, à luz do que vimos mostrando, que Leonardo Coimbra não possa aceitar uma sociedade que diminua a liberdade: a liberdade e, portanto, a Justiça. É por isso que Leonardo rejeita liminarmente a pena de morte, como já a rejeitava aquando do fuzilamento do Professor Ferrer, no longínquo ano de 1909. "A Sociedade defende-se e educa, não mata, porque matando diminui-se na virtualidade de regeneração e de valor social, que é sempre um indivíduo" — escreve Leonardo (233).

Esta ideia da sociedade educativa, ou cidade educativa, tem tido bastante sucesso nos últimos anos. Ela atravessa de uma ponta à outra a publicação fundamental da UNESCO que é corrente designar por *Relatório Faure* e que foi publicada sob o título de *Apprendre à Être*, em Paris, no ano de 1972. No entanto, vemos com clareza que é uma ideia integrada consciente e dialecticamente no pensamento de Leonardo Coimbra em 1926. Não nos oferece mesmo dúvidas que ela já está integrada no pensamento de Leonardo no primeiro momento dele que já mencionamos: o momento anarquista ou libertatário. É, de resto, uma ideia que Leonardo Coimbra decerto longamente meditou em Sampaio Bruno. Essa ideia é, com efeito, uma das traves-mestras de *Os modernos publicistas portugueses*, obra de Bruno publicada no Porto em 1906.

Compete, pois, à sociedade ajudar a liberdade a crescer. Ele deve, para esse efeito, educar para o uso e desenvolvimento da liberdade. Eis como Leonardo põe e resolve o problema: "A sociedade deu ao homem a sua *liberdade*, pondo-lhe entre a sensação e a acção a demora do pensamento. Este usa mal a liberdade? Cabe à Sociedade restringir-lhe, educando-o, o uso duma liberdade que ele prodigaliza, malbarata e aniquila" (234).

O segundo conceito basilar da Democracia que Leonardo Coimbra apresenta e analisa é o de igualdade. Leonardo situa-se expressamente no plano sociológico. Ele declara que fala apenas "do homem da sociologia, do homem social, do animal político de Aristóteles" (235). É nesse plano que tem de se entender a sua afirmação de que os homens são iguais. Os homens da Antropologia — e Leonardo está-se referindo à Antropologia Física — não são iguais. Com uma certa ironia cáustica, diz Leonardo: "uns são braquicéfalos, outros doliocéfalos, uns altos, outros baixos, uns magros ou gordos" (236). Leonardo fala do homem como pessoa jurídica e é nesse sentido que defende a perfeita igualdade humana, "de espécie" perante a Lei (237). Atente-se bem: Leonardo Coimbra não fala do homem como pessoa física, ou entidade física, nem como pessoa moral. Fala do homem tão somente como pessoa jurídica, isto é, como sujeito, elemento e produto da vida social. Quer isto dizer que ele se move acima do plano da Antropologia Física e abaixo do plano da Antropologia Metafísica. É verdade que o plano da mera Sociologia, ou mesmo da Antropologia Social, se revela insuficiente para conter todo o pensamento de Leonardo sobre a igualdade social do homem, como insuficiente também para incluir todo o seu pensamento sobre a liberdade e a fraternidade. Leonardo não pode prescindir por completo do homem como consciência, do homem como ser pensante e cognoscente. *A Razão Experimental* penetra toda a exposição de Leonardo Coimbra na sua

comunicação ao Congresso da Esquerda Democrática. Em um plano intermédio, superior ao da Antropologia Social mas inferior ao da Antropologia Meta-física e mais ainda ao da Antropologia Cômica, tem que colocar Leonardo Coimbra o seu pensamento sobre a liberdade, a igualdade e a fraternidade humanas. Esse plano é o da Metafísica do Conhecimento, amplamente desenvolvido em *A Razão Experimental*. É nesse plano que se pode compreender a acusação de círculo vicioso que Leonardo faz ao raciocínio dos que negam a igualdade social dos homens. Diz ele: "Pois se a *Lei* é o *acordo* das razões ou a Razão, como havia de qualificar-se cada razão com o coeficiente *mágico* duma singularidade que a tornasse incomensurável com as outras e, portanto, *associal*?" (238) E logo responde como quem pergunta: "Não é evidente o círculo vicioso?" (239) O acordo — acordo das razões e das vontades — só é, pois, possível se houver uma medida comum das razões e das vontades. Essa medida comum é a unidade social que cada homem é face à Lei.

É igualmente num plano já superior ao da Antropologia Social que é posto e rapidamente explicado o terceiro conceito basilar da Democracia: a fraternidade. Diz Leonardo: "A fraternidade, último termo da trilogia, não é mais do que um nome cristão posto ao amor social e por analogia com o amor dos irmãos entre si" (240). Ora nós sabemos que em todo o pensamento de Leonardo Coimbra o próprio amor social é expressão de uma socialidade humana mais profunda: a socialidade fundamental do homem como pessoa moral. E a própria socialidade do homem como pessoa moral é parte da socialidade radical e integral da Realidade Cômica. É parte e é dialéctico momento. Momento daquela dialéctica criacionista que é o cerne do pensamento leonardino mais elevado. Dialéctica dupla, descendente e ascendente: do pensamento divino, puro acto, até à matéria, pura inércia; da matéria, pura inércia, até ao pensamento divino, puro acto. Com passagem pelo homem, necessariamente, tanto no movimento para baixo como no movimento para cima. O homem é a ponte de Deus para o Mundo e do Mundo para Deus. O pensamento de Deus transmite-se à mais ínfima parcela de matéria através do homem; a infinita aspiração ascensional que percorre todo o corpo do Cosmos desde a mais bruta porção de matéria dirige-se para o homem e passa pelo homem no seu movimento para Deus. Todo esse movimento dialéctico, descendente e ascendente, toda essa infinita carência e toda essa infinita aspiração ascensional são o próprio movimento do Amor. É desde esse infinito Amor que Leonardo fala realmente quando expõe o terceiro conceito basilar da Democracia, a fraternidade. Ele não o mostra excessivamente ao Congresso da Esquerda Democrática. Não pode, obviamente, fazê-lo. Mas é desde esse Amor, e é mesmo desse Amor, que ele fala — como tinha de ser.

Iremos mesmo um pouco mais longe. Cremos, efectivamente, que a *linha cultural* de que Leonardo Coimbra tanto uso faz em *O Problema da Educação Nacional*, e que é a linha determinada pelo próprio movimento social humano na sua generalidade e na sua totalidade, não é mais do que um aspecto, ou uma parte, daquela maior, mais complexa, mais rica e mais alta linha determinada pelo movimento dialéctico da Realidade Total. O pensamento político, social e pedagógico de Leonardo Coimbra só adquire a completude das suas formas, a plenitude do seu colorido e a exacta medida da sua profundidade à luz do seu pensamento metafísico mais elaborado. É esta lâmpada que tem de se acender para ler, e compreender, *O Problema da Educação Nacional*. Ganha então outro sentido uma frase como esta: "Eis o que basta a mostrar que a *linha cultural* da humanidade existe, tem um sentido e é o próprio espírito, que, em sociologia, numa antecipação teórica, se marcou como destino a cumprir e se chama Democracia" (241). O mesmo pensamento metafísico ilumina e vivifica as seguintes palavras: "Não é esta a Democracia realizada? Não, pois que o Ideal não se realiza inteiramente sob pena de degradação que o avilte e dum redução a matéria do que é essencialmente actividade e espírito" (242).

Há em Leonardo Coimbra, sempre, o cuidado de defender o espírito das obras do espírito, o movimento criador de cristalização da cristalização letal do movimento, a liberdade e espontaneidade da vida do determinismo e da solidificação da matéria, Heraclito de Parménides. O movimento é, para Leonardo, o estofo essencial da realidade. De múltiplos modos e nos mais diversos quadros analíticos o repete ao longo de toda a sua actividade de pensador. Movimento com direcção, direccionado e direccionista — sublinhe-se com traço vivo e vigoroso. Platão é aceite, contestado e superado à luz da doutrina leonardina do movimento — de um movimento real que é pensamento dialéctico criacionista, encontrado e justificado no movimento dialéctico do pensamento humano criacionista. O mesmo acontece com o juízo negativo pronunciado por Leonardo acerca de Aristóteles, o qual, de resto, reconhece ter chegado a uma alta ideia do movimento. É ainda a sua doutrina do movimento que lhe permite resolver as aparentemente invencíveis aporias de Zenão de Eleia, bem como as mais recentes e embaraçosas antinomias da Razão Pura, de Kant. O positivismo e o marxismo — e não valerá a pena enumerar exaustivamente as doutrinas e correntes modernas por esta via refutadas por Leonardo Coimbra — são igualmente duas das mais notáveis vítimas da doutrina leonardina do movimento.

É por isso que aquela realidade-idealidade a que Leonardo chama a *Democracia* nunca poderá ser algo de realizado, isto é, nunca poderá ser al

go de total efectividade, de plena consumpção real do modelo ideal, de transfiguração do real em ideal, que o mesmo seria de mineralização do ideal vivo e transmovente no real morto, contramovente e inerte. O espírito que o movimento é desentranha-se incessantemente em obras como um ventre materno inesgotável e infinitamente fecundo, mas não pode deixar-se seduzir pelas suas obras, comprazendo-se nelas. As obras não podem ser os olhos fascinantes e hipnóticos, porém fatais, da serpente a encantar o espírito, a paralisá-lo, a inverter em movimento para a morte o próprio movimento criador da vida. Há isto de terrivelmente contraditório na vida humana e mesmo em toda a realidade cósmica: existir, realizar, é sempre uma degradação e aviltamento do Ideal, é sempre uma certa redução a matéria do que é essencialmente actividade e espírito. A materialização, a inércia — eis o grande perigo, cuja morada é o próprio seio da existência. O remédio? Ir na asa do movimento, colocar-se na própria crista da onda do devir, tornar-se um seio maternal que o espírito fecunde numa amorosa concepção permanente.

Esta doutrina aplica-a o nosso pensador a essa realidade forte dos tempos modernos que é o Estado — e é a culminância do pensamento de Leonardo Coimbra sobre a Democracia. Ele receia vivamente o crescimento do que no Estado é inércia e a diminuição do que nele é actividade; o aumento do que no Estado é determinismo e a redução do que nele é liberdade. Leonardo teme que o Estado se torne de facto *um estado*, em vez duma *actividade espiritual; uma instituição*, em vez de *um método*. Já não poderia então falar-se de Democracia; o Estado já não seria, então, o Estado Democrático. O Estado deve ajudar o desenvolvimento livre das pessoas, de cada pessoa, e fecundar o próprio evoluir das sociedades, mas só o pode fazer, segundo Leonardo, "no espírito que o anime, nunca nas doutrinas, formas ou instituições, que esse mesmo espírito venha a criar" (243). É a mais frontal recusa do Estado totalitário que o nosso pensador aqui exprime. É a sua directa e límpida opposição "ã escorregadia tendência dum regresso a formas dogmáticas de imposição pela violência, que um espírito tocado de graça cultural jamais aceitará" (244). O Estado tem de aceitar a integridade do dinamismo social para não matar, e ao contrário para vitalizar permanentemente, a sociedade humana aberta e democrática, na qual "voga a imensa caravela dos homens" (245). Como escreve Leonardo Coimbra, "o químico que isolasse das suas reacções certos átomos faria uma bem curiosa química de monstros, o sociólogo que fizesse da Democracia um *estado* em vez duma *actividade espiritual*, uma instituição em vez dum *método*, faria o mesmo que o nosso pitoresco químico" (246). O Leviathan, de que Hobbes de

senhou o perfil, que Hegel confirmou e exaltou, e de que Marx-Lênine exigiram a imediata realização, é algo que Leonardo Coimbra abomina.

O pensamento de Leonardo Coimbra sobre o Estado tinha já, em 1926, sido posto rudemente à prova. Os pontos de vista que apresenta na sua comunicação ao Congresso da Esquerda Democrática tinha-os Leonardo defendido na prática política governativa, aquando da sua segunda passagem pelo Ministério da Instrução Pública. É revestido da autoridade que só as acções conferem que Leonardo Coimbra afirma: "O Estado deve a todo o homem a cultura da sua liberdade criadora da cultura nacional humana" (247). O Estado *deve* a cada homem, o Estado *tem que saldar* essa dívida essencial. A acção do Estado em prol da liberdade criadora da cultura nacional humana é basicamente positiva. No entanto, essa essencial dívida do Estado para com "todo o homem" inibe-o de empreender todas as acções que tendam a reduzir, ou reduzam efectivamente, a liberdade de "todo o homem", que é o homem como "pessoa jurídica em perfeita igualdade de espécie perante a Lei" (248). É por isso que "o Estado não poderá proibir os núcleos de educação que se coloquem dentro deste critério de entendimento no respeito ao espírito dessa cultura" (249). Por conseguinte, "ensino particular livre, dentro deste respeito; ensino oficial igual para todos dentro do máximo de educação que a todos for imprescindível para serem liberdades coparticipantes na obra da Cultura" (250). Eis-nos perante o problema, que era e continua a ser candente, da liberdade de educação (liberdade de ensinar e liberdade de aprender), da liberdade de educação religiosa (que direitos e deveres quanto à educação têm o Estado e as instituições religiosas), das relações entre o Estado e as instituições educativas particulares, confessionais ou não. Leonardo Coimbra faz questão de ser claro tanto em relação aos direitos e deveres do Estado quanto em relação aos direitos e deveres de qualquer religião. Eis o que declara: "Não tem o Estado o direito de coibir qualquer religião de acrescentar, à educação cultural humana, a educação pelo seu doutrinário religioso, quando os seus adeptos o queiram para si e para as pessoas de quem são os legítimos representantes.

"O contrário é ferir o próprio espírito de liberdade que deve animar a alma da cultura humana, pois é anti-científico esquecer o valor das religiões (...)" (251). Por outro lado, "nenhuma religião tem o direito de impedir em nome das suas legítimas liberdades esta obra de cultura que a elas mesmo penetra e que aceitam" (252). Não há qualquer contradição — proclama Leonardo Coimbra — entre "o amor da verdade pela verdade" e "o amor da verdade por Deus" (253). O primeiro, "que será a nova tendência afectiva unificadora das almas" é o que "tem os seus melhores representant

tes nos homens de ciência" (254). O segundo "é a alma da Igreja"(255). É a própria racionalidade do espírito cultural moderno que se vê substituída por paixões, e "paixões frenéticas e obnubilantes", quando se ataca com violência e cegueira "o amor da verdade por Deus" (256). Assim se chega ao ponto de *postular* a incompatibilidade do amor da verdade pela verdade com o amor da verdade por Deus, como coroamento de um processo de pensamento e de comportamento todo ele vicioso e viciado. Nada se opõe a que "a harmonia venha a fazer-se encontrando uns a hipótese de Deus partindo da verdade, encontrando outros a verdade partindo do amor de Deus" (257). Estas palavras deviam soar bem estranhamente no *forum* de uma República ela própria vítima da enfermidade que Leonardo Coimbra assim tão lapidarmente es calpelizava e num país que desde a época pombalina vinha confundindo anti-jesuitismo com anti-catolicismo, anti-clericalismo com anti-religião, es pírito científico com ateísmo ou anti-teísmo, neutralidade do Estado com hostilidade implícita ou explícita à Igreja Católica. Leonardo compreendeu o problema do Estado moderno com grande profundidade. Ele viu, para além dos acidentes e circunstâncias da época em que falava, a ameaça essencial que em si transporta o Estado tentacular moderno: a sua vocação totalitária e ideológica. Pela vocação totalitária, o Estado moderno tende a envolver nas malhas do seu imenso poder a totalidade da vida dos cidadãos, assim tornados suas presas ou seus escravos. Pela vocação ideológica, o Estado moderno tende a ser portador de uma mundividência totalizante e a decretá-la, naturalmente, a única válida e aceitável. É a perfeita consciência da extensão, profundidade e gravidade do problema que ressoa nestas palavras, que conservam toda a actualidade, e nas quais vemos o primeiro mandamento do decálogo democrático moderno: "O Estado tem de limitar a sua acção à linha geral da cultura, não pode impor mais que um método, uma atitude que deixa às liberdades a escolha das doutrinas especulativas que melhor recebam o seu acordo" (258).

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "Liberdade!", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 109, de 24.8.1920, p.1.
- (2) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (3) Idem, "O Pensamento e a Liberdade - I", in *A Vida*, Porto, número 4, de 24.1.1909, p. 1;
Idem, "O Pensamento e a Liberdade - II", in *A Vida*, Porto, número 6, de 7.2.1909, p. 1;
Idem, "O Pensamento e a Liberdade - III", in *A Vida*, Porto, número 9, de 28.2.1909, p. 1.
- (4) Idem, "O Pensamento e a Liberdade - I", in *A Vida*, Porto, número 4, de 24.1.1909, p. 1.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (19) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (24) Idem, "O Pensamento e a Liberdade - III", in *A Vida*, Porto, nº 9, de 28.2.1909, p. 1.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (30) Idem, ibidem, p. 1.
- (31) Idem, ibidem, p. 1.
- (32) Idem, ibidem, p. 1.
- (33) Idem, ibidem, p. 1.
- (34) Idem, ibidem, p. 1.
- (35) Idem, ibidem, p. 1.
- (36) Idem, ibidem, p. 1.
- (37) Idem, ibidem, p. 1.
- (38) Idem, ibidem, p. 1.
- (39) Idem, ibidem, p. 1.
- (40) "LIBERTAS", in *Nova Silva*, Porto, Série 1, número 1, de 2.2.1907, p. 1. Texto não assinado, certamente da responsabilidade colectiva da direcção, constituída por Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Cláudio Basto e Álvaro Pinto.
- (41) Leonardo Coimbra, "O padre liberal", in *A Vida*, Porto, nº 3, de 17.1.1909, p. 1.
- (42) Idem, ibidem, p. 1.
- (43) Idem, ibidem, p. 1.
- (44) Idem, ibidem, p. 1.
- (45) Idem, ibidem, p. 1.
- (46) Idem, ibidem, p. 1.
- (47) Idem, ibidem, p. 1.
- (48) Idem, ibidem, p. 1.
- (49) Idem, ibidem, p. 1.
- (50) Idem, ibidem, p. 1.
- (51) Idem, ibidem, p. 1.
- (52) Idem, "A Inquisição Positivista", in *A Vida*, Porto, nº 1, de 3.1.1909, p. 1.
- (53) Idem, ibidem, p. 1. Em 1922, no artigo "A pena de morte", publicado in *A Tribuna*, Porto, nº 571, de 10.3. 1922, p. 1, a posição de Leonardo Coimbra relativamente à pena de morte manter-se-á inalterável.
- (54) Idem, ibidem, p. 1.
- (55) Idem, ibidem, p. 1.
- (56) Idem, ibidem, p. 1.
- (57) Idem, ibidem, p. 1.
- (58) Idem, "Natal e novo anno", in *A Águia*, Porto, 1.^a Série, nº 3, de 1.1.1911, pp. 1 e 2.

- (59) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (63) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (64) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (65) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (66) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (67) Idem, *ibidem*, p. 2. O *criacionismo* leonardino nasce claramente (também) da meditação do bergsonismo. Escreve Leonardo, neste mesmo artigo, página 2: "O moderno mobilismo creacionista do paradoxal Bergson continua o movimento irracionalista chegado até Kant, e eleva-o a novas riquezas, a mais amplos horizontes".
- (68) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (69) Idem, "Liberdade e Autoridade", in *A Águia*, Porto, 3.^a série, nºs 37-39, vol. VIII, de Julho a Setembro de 1925, p. 35.
- (70) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (71) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (72) Idem, *ibidem*, p. 36. As "escolas do povo" são as "escolas primárias superiores", tão caras a Leonardo. Antônio Sérgio suspendera-as quando ministro da Instrução Pública. Vieram a ser extintas pela Ditadura Nacional, na sequência do movimento do 28 de Maio.
- (73) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (74) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (75) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (76) Idem, "A Liberdade e o Livre Pensamento", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 31, de 23.5.1920, p. 1.
- (77) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (78) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (79) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (80) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (81) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (82) Idem, "O Livre Pensamento é um Método não uma Doutrina", in *A Tribuna*, Porto, nº 604, de 19.4.1922, p. 1.
- (83) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (84) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (85) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (86) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (87) Idem, ibidem, p. 1.
- (88) Idem, ibidem, p. 1.
- (89) Idem, ibidem, p. 1.
- (90) Idem, ibidem, p. 1.
- (91) Idem, ibidem, p. 1.
- (92) Idem, ibidem, p. 1.
- (93) Idem, ibidem, p. 1.
- (94) Idem, "A Morte do Coronel Baptista", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 44, de 8.6.1920, p. 1.
- (95) Idem, ibidem, p. 1.
- (96) Idem, ibidem, p. 1.
- (97) Idem, ibidem, p. 1.
- (98) Idem, "Ao Povo Republicano", in *A Tribuna*, Porto, Ano I, nº 64, de 2.7.1920, p. 1.
- (99) Idem, ibidem, p. 1.
- (100) Idem, ibidem, p. 1.
- (101) Idem, ibidem, p. 1.
- (102) Idem, ibidem, p. 1.
- (103) Idem, "A Boa Ordem", in *A Tribuna*, Porto, nº 483, de 24.11.1921, p. 1.
- (104) Entrevista concedida por Leonardo Coimbra a *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 55º Ano, nº 5, de 6.1.1923, p. 1.
- (105) Idem, ibidem, p. 1.
- (106) Idem, ibidem, p. 1.
- (107) Idem, ibidem, p. 1.
- (108) Idem, ibidem, p. 1.
- (109) Idem, ibidem, p. 1.
- (110) Idem, ibidem, p. 1.
- (111) Idem, ibidem, p. 1.
- (112) Leonardo expõe o método científico, hipotetico-constutivo, em *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923.
- (113) Entrevista concedida por Leonardo Coimbra a *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 55º Ano, nº 5, de 6.1.1923, p. 1.
- (114) Idem, ibidem, p. 1.
- (115) Idem, ibidem, p. 1.
- (116) Idem, ibidem, p. 1.
- (117) Idem, ibidem, p. 1.
- (118) Há um livro de Sampaio Bruno precisamente com o título de *A Ques-*

tão Religiosa, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1907. É uma obra fortemente anti-clerical e anti-católica. Leonardo está distante de Bruno em 1923.

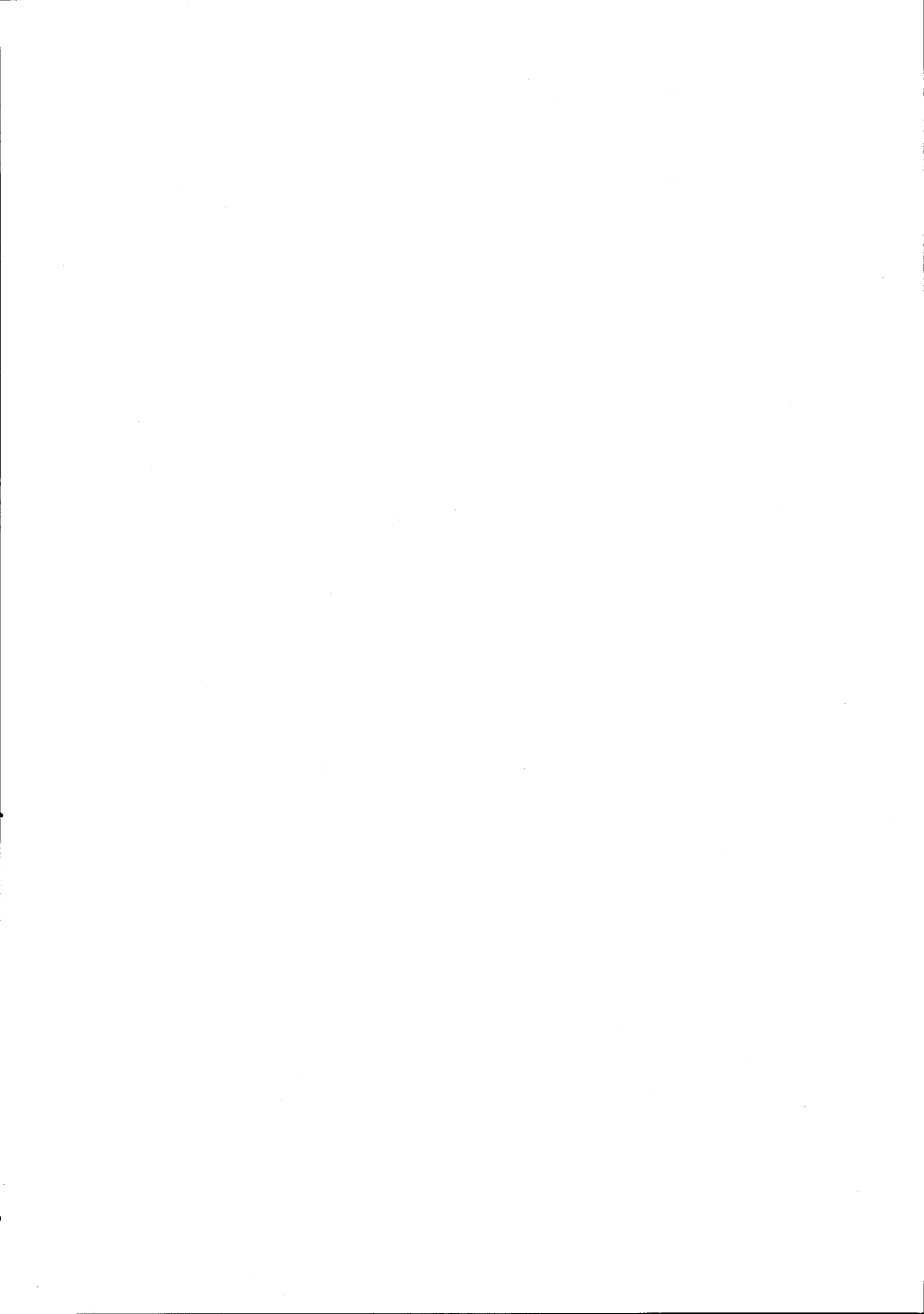
- (119) Leonardo Coimbra, "Política e Religião", in *A Águia*, 3ª série, nº 24, Vol. IV, Junho de 1924, p. 166.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (124) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (126) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (129) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (130) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (131) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (132) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (133) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (134) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (135) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (136) Idem, *ibidem*, pp. 171-172.
- (137) Intrinsecamente pacífica, deve esclarecer-se já. Manuel Couto Viana, que conheceu Leonardo no grupo anarquista do Porto <<Os Amigos do A.B.C.>>, declara isso expressamente. Vide *Leonardo Coimbra-Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 153-158 (depoimento intitulado "Já lá vão quarenta anos! ...", de Manuel Couto Viana).
- (138) Leonardo Coimbra, "Radicais e Conservadores", in *A Montanha*, Porto, Ano I, nº 148, de 21.8. 1911, p. 1.
- (139) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (140) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (141) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (142) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (143) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (144) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (145) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (146) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (147) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (148) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (149) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (150) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (151) Idem, "A Revolução (para ambos os lados)", in *A Tribuna*, Porto, nº 792, de 26.11. 1922, p. 1.
- (152) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (153) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (155) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (157) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (158) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (159) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (160) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (161) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (162) Idem, "Em louvor das maiorias", in *A Tribuna*, Porto, nº 22, de 13.5.1920, p. 1.
- (163) Fernando Pessoa era defensor de uma República aristocrática e de uma educação consequente. Ver, a este respeito, designadamente: Fernando Pessoa, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, Ática, Lisboa, 1980, pp. 335-341; *idem*, *Sobre Portugal (Introdução ao problema nacional)*, Ática, Lisboa, 1979, pp. 97-120; *idem*, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Ática, Lisboa, 1980, pp. 165-166.
- (164) António Sérgio foi um defensor explícito do escol. O seu modelo social e pedagógico é Platão. Ver, designadamente: António Sérgio, *Cartas de António Sérgio a Álvaro Pinto*, introdução e notas de Rogério Fernandes, Edição Ocidente, Lisboa, 1972, pp. 50-60; *idem*, *Aspectos do Problema Pedagógico em Portugal*, 1934, p. 23. Leonardo Coimbra nunca foi, a este respeito, platónico.
- (165) Leonardo Coimbra, "Em louvor das maiorias", in *A Tribuna*, Porto, nº 22, de 13.5.1920, p. 1.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (170) Idem, "A degradação dos ideais", in *A Tribuna*, Porto, nº 387, de 26.7.1921, p. 1.

- (171) Idem, ibidem, p. 1.
- (172) Idem, ibidem, p. 1.
- (173) Idem, ibidem, p. 1.
- (174) Idem, iibdem, p. 1.
- (175) Idem, ibidem, p. 1.
- (176) Idem, ibidem, p. 1.
- (177) Leonardo Coimbra, "A democracia", in *República*, semanário de crítica e doutrina, Porto, Janeiro e Fevereiro de 1929 (2 números), pp. 2-3, e 1, respectivamente. O artigo deve ser visto no seu contexto, que é o de comemoração do 31 de Janeiro e de exaltação da República. Além da colaboração de Leonardo Coimbra, encontramos a de Mário de Azevedo Gomes, da direcção da *Seara Nova*, e de Raul Brandão, Vitorino Nemésio e Sousa Pereira. O semanário aparece, obviamente, visado pela Comissão de Censura. Não há qualquer dúvida de que, nesta data, Leonardo Coimbra está longe de ser um trãnsfuga da República, ou um convertido à ditadura e ao corporativismo que se vai esboçando.
- (178) Idem, ibidem de Janeiro de 1929, p. 2.
- (179) Idem, ibidem, p. 2.
- (180) Idem, ibidem, p. 2.
- (181) Idem, ibidem, p. 2.
- (182) Idem, ibidem, p. 2.
- (183) Idem, ibidem, p. 2.
- (184) Idem, ibidem, p. 2.
- (185) Idem, ibidem, p. 2.
- (186) Idem, ibidem, p. 2.
- (187) Idem, ibidem, p. 2.
- (188) Idem, ibidem, p. 2.
- (189) Idem, ibidem, p. 2.
- (190) Idem, ibidem, p. 2.
- (191) Idem, ibidem, p. 2.
- (192) Idem, ibidem, p. 2.
- (193) Idem, ibidem, p. 2.
- (194) Idem, ibidem, p. 2.
- (195) Idem, ibidem, p. 2.
- (196) Idem, ibidem, p. 2.
- (197) Idem, ibidem, p. 2.
- (198) Idem, ibidem, p. 2.

- (199) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (200) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (201) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (202) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (203) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (204) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (205) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (206) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (207) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (208) Idem, "A Democracia (II - A Moral da Força)", in *República*, semanário de crítica e doutrina, Porto, nº 20, de 25.2.1929, p. 1.
- (209) Fernando Pessoa, *O Interregno - Defeza e Justificação da Ditadura Militar em Portugal*, Nucleo de Acção Nacional, Lisboa, 1928. Utilizámos a edição do C.E.P., Porto, número 2 da Colecção "Documentos Políticos", que é a 4.^a Impressão do texto de Fernando Pessoa, sem indicação de data.
- (210) São várias as passagens da obra publicada de Fernando Pessoa em que este se refere elogiosamente a Leonardo Coimbra. Mencionamos as seguintes: Fernando Pessoa, *Sobre Portugal (Introdução ao Problema Nacional)*, Ática, Lisboa, 1979, p. 88; idem, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, Ática Lisboa, 1980, p. 176.
- (211) Leonardo Coimbra, "A Democracia (II - A Moral da Força)", in *República*, semanário de crítica e doutrina, Porto, nº 20, de 25.2.1929, p. 1.
- (212) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (213) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (214) Fernando Pessoa, *O Interregno - Defeza e Justificação da Ditadura Militar em Portugal*, C.E.P., Porto, pp. 19-22. Fernando Pessoa completa a argumentação de Lord Hugh Cecil até à página 26.
- (215) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (216) Leonardo Coimbra, "A Democracia (II - A Moral da Força)", in *República*, semanário de crítica e doutrina, Porto, nº 20, de 25.2.1929, p. 1.
- (217) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (218) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (219) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (220) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (221) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (222) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (223) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (224) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marãnus, Porto, 1926, p. 29.
- (225) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (226) Idem, *ibidem*, pp. 29-30.
- (227) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (228) Idem, *ibidem*, pp. 30-33.
- (229) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (230) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (231) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (232) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (233) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (234) Idem, *ibidem*, pp. 31-32.
- (235) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (236) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (237) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (238) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (239) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (240) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (241) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (242) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (243) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (244) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (245) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (246) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (247) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (248) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (249) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (250) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (251) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (252) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (253) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (254) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (255) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (256) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (257) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (258) Idem, *ibidem*, pp. 35-36.



CAPÍTULO IV - O PROBLEMA EDUCATIVO

1. A emergência do problema até "O Criacionismo"

O interesse de Leonardo Coimbra pelo problema educativo começou muito cedo. *Azorrague (Semanário dos estudantes intransigentes)*, publicada no Porto em 1907, inclui um artigo de Leonardo Coimbra intitulado "As Matrículas". Trata-se, no fundo, de uma violenta apóstrofe endereçada "aos canalhas" que "fazem ontem greve e fogem hoje à responsabilidade des se acto" (1). Leonardo refere-se à greve de 1907. O Editorial do semanário radical, subscrito pela Redacção, tem por título "O Nosso Propósito". Nele podemos descortinar as motivações profundas dos jovens estudantes empenhados na aventura daquela publicação. Escrevem eles: "A luta parecia sublime. Prometia ser belo o justo protesto da Academia Portuguesa contra o ensino vergonhosamente organizado, pleno de preconceitos, fincado na petulância e na imbecilidade" (2). O alvo da contestação deste grupo de jovens é, pois, o próprio sistema de ensino português. O movimento académico "prometia ser admirável" — mas agora era a frustração (3). Não completa, porque se declaram aguerridos: "Ainda ficaremos, algumas centenas de rapazes (...)" (4). E ficarão com um programa e um objectivo de luta: "Ainda seremos centenas de rapazes clamando altivamente contra o ensino português, combatendo pelo levantamento dum povo, e a escarpelar a conduta daqueles que canalhamente nos atraçoaram, servindo-se de todas as baixezas.

"E é para isto que se fundou este periódico (...)" (5).

Leonardo Coimbra tem 23 anos. É neste contexto que devemos compreender, não apenas a sua condição de "estudante intransigente", mas o próprio conteúdo e fundamentação do seu escrito, notavelmente filosóficos. Os "transigentes recuam na greve porque — dizem — o sacrifício pessoal é inútil à causa" (6). Comenta Leonardo: "É um caso sintomático, como revelador de aberrações de critério, que só a nossa educação teológica pode explicar" (7). A valorização do indivíduo, da pessoa, e a desvalorização da massa, aparecem já neste juvenil Leonardo. Eis o que escreve, referindo-se à Academia: "Essa Associação, resolvendo declarar-se em greve, fê-lo com o assentimento pessoal de cada estudante; a cada estudante, individualmente, compete cohonstar o seu procedimento com as suas anteriores afirmações" (8). Também o vivo sentimento da consciência moral pessoal, e da sua eminente dignidade, ressalta vincadamente do tex

to de Leonardo. "A lama — diz ele — não mancha a Academia portuguesa, mancha indelevelmente os estudantes, que, votando a greve, recuam agora como incontestáveis canalhas, que são. Eis o que é preciso dizer-se para que cada um não iluda as exigências da sua consciência ancestral (visto que a consciência moral crítica não a têm) com habilidosos transportes de responsabilidades, que assim passada de mão em mão viria a caber apenas à entidade verbal — Academia" (9). Esta subtil distinção entre "consciência ancestral" e "consciência moral crítica" mostra-nos que o filósofo Leonardo Coimbra já era nascido em Junho de 1907 (10). Mostra-no-lo também, desde logo, preocupado e ocupado com o problema educativo.

De resto, Leonardo conhece, nessa época, a obra e o pensamento pedagógicos de Francisco Ferrer, "o intemerato director da Escola Moderna de Barcelona (...)" (11). Na reunião de protesto promovida por uma comissão organizada na cidade do Porto, e anunciada na *Nova Silva*, foi o próprio Leonardo Coimbra, um dos directores da revista, encarregado de a representar (12). Leonardo aparece mesmo expressamente associado, na circunstância, ao "erudito publicista José Sampaio, (Bruno)" (13), o que demonstra a reputação que já havia alcançado. O conhecimento da obra e do pensamento pedagógicos de Ferrer não era simplesmente teórico, mas era realmente prático. Com efeito, criara-se em Coimbra, por iniciativa de Campos Lima, uma "Escola Livre". Álvaro Pinto fala-nos dessa Escola (14). Procedendo a uma crítica do ensino português, refere Álvaro Pinto a criação da "Escola Livre", em Coimbra, por Campos Lima, transcrevendo integralmente "o programa" dessa Escola, datado de 17 de Outubro de 1906 e assinado "Pelo grupo, Campos Lima". O título do manifesto do grupo de Campos Lima é o seguinte: "Ensino Integral — Obra de educação e solidariedade" (15). Anunciava-se que o grupo contava "poder dentro dum ano fazer inauguração do seu primeiro curso" (16). É evidente que a *Nova Silva* conhecia bem, acompanhava de perto e apoiava a "Escola Livre" de Campos Lima, de inspiração ferreriana. Com efeito, a revista anarquista manteve aberta, nas suas colunas, uma subscrição pública "Para a Escola Livre" (17).

Encontramos já, no grupo anarquista que a *Nova Silva* constitui, e no qual se integra como director Leonardo Coimbra, uma posição extremamente hostil para com a Universidade de Coimbra. Num texto não assinado, obviamente da responsabilidade da Direcção da revista, e intitulado "Universidade de Coimbra", vemos referido "o papel degradante" que essa Universidade "representa na nossa sociedade" (18). São-lhe imputadas grandes e graves responsabilidades na degenerescência política nacional, a -

firmando-se que é o tipo de homem formado pela Universidade de Coimbra "que (...) tem constituído as fileiras dos partidos vigentes em Portugal e feito girar assim a roda do constitucionalismo" (19). É o Leonardo Coimbra Ministro da Educação Pública em 1919 que já se anuncia nesta violenta imprecação: "Maldita seja essa Universidade em que se quebram tantas energias e se desvirtuam tantas intenções!"

"Que seja arrasada, incendiada, demolida pedra a pedra (...) " (20).

1909 foi um ano de intensa ligação de Leonardo Coimbra ao "semanário de doutrinação anarquista" intitulado *A Vida*, editado no Porto. Entre 3 de Janeiro e 1 de Agosto de 1909 Leonardo faz publicar em *A Vida* vinte artigos. Não iremos proceder a uma análise exaustiva da doutrinação pedagógica, ou de incidência pedagógica, feita por Leonardo em *A Vida*. Limitar-nos-emos a salientar alguns pontos de particular interesse para assinalar o nascimento de algumas das principais constantes do pensamento pedagógico do autor. O anti-positivismo de Leonardo é uma dessas constantes. Ele manifesta-se no artigo "A Inquisição Positivista" (21). O pretexto é o combate à tese de Alfredo Pimenta da legitimidade e, em certos casos, necessidade da pena de morte. Outra constante a assinalar é a posição pró-individualista de Leonardo. No artigo "O individualismo" (22) é feita a defesa do indivíduo e é explicado o sentido ético que ao individualismo, e a essa forma do individualismo que é o anarquismo, deve ser dado. Este cuidado com os direitos e o valor supremo do indivíduo, de resto muito intimamente ligado ao cuidado com a liberdade do homem, vai ser permanente em Leonardo Coimbra. Logo na dissertação de 1912 *O Criacionismo* o indivíduo aparece promovido, e dignificado, à qualidade e à altura da pessoa. E se é possível detectarmos, nessa sua primeira obra de fôlego, algumas hesitações quanto à radical individualidade da pessoa, pode afirmar-se que elas são superadas adentro dessa mesma obra, saindo vitorioso, desde logo, o profundo sentimento de que a pessoa humana se caracteriza por uma radical individualidade e intransmissibilidade do seu ser essencial. Uma terceira constante a assinalar é a defesa intransigente da realidade e do valor que é a liberdade. Liberdade que Leonardo relaciona sempre com o pensamento. As posições de Leonardo sobre este ponto transparecem explicitamente nos seguintes artigos publicados em *A Vida*: "O pensamento e a liberdade - I" (23); "O pensamento e a liberdade - II" (24); "O pensamento e a liberdade - III" (25); "O homem livre e o homem légal" (26); "Em face do despotismo" (27). Uma quarta constante que se revela na sua colaboração no semanário *A Vida* é a oposição da autenticidade à bana

lidade, da vida verídica à vida falsa. É esta uma linha do pensamento de Leonardo Coimbra que pode não ser muito visível para o leitor ou o estudioso do pensador. Afigura-se-nos, no entanto, uma linha fundamental. Ela prende-se com toda a concepção leonardina do movimento dialéctico do pensamento, ou seja, com o próprio cerne do seu idealismo dialéctico. Esta linha é essencial à construção leonardina. Há, com efeito, em Leonardo, algo assim como uma hierarquia da pessoa, desde níveis bastante baixos até ao nível supremo, moral e espiritual. Algo que podemos aproximar dos estádios da existência de Kierkegaard (28). A esses níveis correspondem formas e altitudes de vivência. O *Criacionismo* e *A Morte* estão recheadas de observações comprovativas do que se afirma (29). É mesmo possível encontrar em Leonardo uma espécie de escala graduada das almas, desde a alma quase-material até ao vértice da pessoa moral e espiritual. Não resistimos a trancrever neste momento o passo inicial de *A Alegria, a Dor e a Graça*: "As almas verídicas (porque há aparências, esboços de alma) nutrem-se dum único alimento — o absoluto.

"Procurar a substância, o íntimo das cousas, o que é, para além do que aparece, eis a ansiosa tarefa das almas.

"O homem comum vive numa concha, formada dos seus hábitos, depósito dum secular arranjo social.

"Não se interroga, não pressente que, em torno dessa concha, marulha um infinito Oceano, removido de infinitas actividades e formas" (30). A constante a que vimos fazendo referência está presente no artigo "A fome do Douro", decerto que inesperadamente (31). A fome real, autêntica, das populações durienses é aí contraposta ao falso, inautêntico sentimentalismo das populações da cidade. As "récitas de caridade", os "externos académicos das tünas", todas as formas mais ou menos institucionalizadas de inautenticidade estudantil, todas as formas dessa forma geral de inautenticidade que é o snobismo, são frontalmente combatidas por Leonardo. Salta à vista que este vector do pensamento de Leonardo Coimbra aparece neste modesto escrito como que marginalmente, ou subterraneamente, ou implicitamente. O que importa é que ele está lá. E vê-lo-emos aparecer, sob os mais variados e singelos pretextos, ao longo de toda a sua obra. Uma quinta e última constante temos ainda para assinalar: o anti-materialismo. O materialismo aparece condenado por Leonardo no artigo intitulado "O Materialismo" (32). É de notar o facto de tal condenação possuir já uma fundamentação filosófica ampla, simultaneamente ética e dialéctica. Num outro artigo, "Filosofia. Materialismo" (33), Leonardo volta à carga e argumenta de novo cerradamente contra a filosofia materialista.

Fica, deste modo, esboçado um quadro de pensamento que nos permite surpreender o despontar do pensamento filosófico e pedagógico de Leonardo Coimbra em 1909. Por sob a camada superficial do ideário anarquista é o Leonardo da maturidade que vemos ganhando forma: pensador anti-positivista; personalista mais do que individualista; pensador da liberdade mais do que libertário; pensador da autenticidade contra a banalidade e a hipocrisia quotidianas; pensador idealista, dando ao Espírito primazia sobre a Matéria.

O núcleo essencial das ideias pedagógicas de Leonardo Coimbra nesta fase da formação e do desenvolvimento do seu pensamento ganha alguma coisa em precisão com a análise que é possível fazer de intervenções públicas de carácter político do jovem pensador. As relações, íntimas, da política com a pedagogia não necessitam de ser evidenciadas. Por um lado, é quase do senso comum afirmar que o pensamento e a acção políticos se repercutem directamente no pensamento e na acção pedagógicos. Por outro lado — e olhando o problema porventura com mais profundidade —, não deverá a política ser outra coisa senão a pedagogia, teórica e prática, das comunidades humanas, ou dos homens enquanto organizados em comunidades. No que diz respeito a Leonardo Coimbra, impõe-se poderosamente ao seu estudioso a íntima articulação com que sempre pensou, e viveu, a política e a pedagogia, a pedagogia e a política. A acção política, quer pensante quer realizante, de Leonardo, aparece-nos desde o primeiro momento como impregnada de substância e de finalidade pedagógicas. De igual modo a sua acção pedagógica, tanto pensante como realizante, sempre se nos mostra como enformada por uma substância e uma finalidade políticas.

O primeiro discurso político de Leonardo Coimbra de que nos foi possível obter referências precisas foi pronunciado no Porto, no dia 10 de Janeiro de 1909, num comício de propaganda republicana realizado no Campo de 24 de Agosto (34). Três são, no fundamental, as ideias do seu discurso com interesse para a caracterização do seu pensamento pedagógico no período que estamos considerando: a condenação do espírito dogmático, com a consequente defesa da liberdade de investigação e de pensamento; o carácter progressivo da manifestação ou descoberta da verdade; o valor educativo da mulher e a eminente dignidade humana da sua função de esposa e de mãe.

O segundo discurso político de Leonardo Coimbra com interesse para a determinação do seu pensamento pedagógico — ou, talvez mais exactamente, das suas ideias sobre educação neste período —, terá sido o pronunciado no Palácio de Cristal do Porto, em 30 de Maio de 1909, no final

de uma execução coral do Orfeão dos Estudantes de Coimbra. Cingir-nos-e-mos, para apreciação dos aspectos que dele nos interessam no quadro da nossa análise, à descrição que desse discurso faz Sant'Anna Dionísio(35), o qual utiliza para o efeito uma carta de Teixeira de Pascoaes. Leonardo fala como estudante da Escola Politécnica do Porto que ainda é. O seu discurso terá sido uma violenta diatribe "aos processos do ensino superior, atacando em termos vibrantes os *lentes*, *despóticos* e *formalistas*" (36). Quando, em 1919, Leonardo afrontar a Universidade de Coimbra, fundamentará a sua decisão com razões que já emergem neste seu juvenil discurso de 30 de Maio de 1909. Cremos que um dos aspectos mais dignos de nota da personalidade intelectual e cívica de Leonardo Coimbra é a precocidade com que nele se manifestaram — e diríamos que cristalizaram — certas intuições e posições fundamentais que lhe vão pertencer durante toda a vida.

Em de Julho de 1909, de novo no Campo 24 de Agosto do Porto, pronunciou Leonardo Coimbra, num comício anti-jesuítico, o seu terceiro discurso político com interesse pedagógico (37). É de realçar que, nesta fase inicial, todos os discursos políticos de Leonardo contêm referências directas — naturalmente mais ou menos explícitas e profundas — à educação. Isso sucede com o que ora nos ocupa. Isso sucederá com o quarto e último de que nos ocuparemos a seguir. O que no presente discurso preocupa Leonardo não é o *jesuitismo* no sentido corrente e menor da palavra, aquele a que a generalidade dos seus concidadãos e correligionários se sentia — e no imediato visivelmente se ia sentir — vinculada. Esse entendimento medíocre do jesuitismo é o que trespassa de uma ponta à outra o *Compêndio Histórico* (38): ele vem, efectivamente, da época e da ideologia pombalinas. Leonardo Coimbra quer falar de outra coisa: quer falar da sociedade portuguesa na sua contextura profunda. E é aí que ele encontra um mal, uma doença moral e social a que dá o nome de jesuitismo. Onde são visíveis os sintomas da doença? Na educação, na família, no ensino. Relacionando desde já o pensamento desta fase com o que Leonardo nos vai dar a partir de *O Criacionismo*, podemos dizer que o jesuitismo se caracteriza na sua essência pela inautenticidade, ou baixa altitude, do viver. Aqui aparece já a noção de "vida verídica", com que irá abrir *A Alegria, a Dor e a Graça*. Esse ideal de "vida verídica" é o que Leonardo apresenta neste discurso como o que deve ser seguido por cada um dos portugueses. Eis o pensamento *anti-jesuítico* que este jovem de 25 anos expõe num comício republicano, 14 meses antes da proclamação da República. É para uma superior altitude existencial — pessoal e colectiva — que ele convoca o pensamento e a vida dos seus concidadãos: a altitude de uma vida u-

na, coerente, autêntica. Aqui aparece outra ideia que vem a revelar-se, logo a partir de 1912, fundamental: a do *carácter cósmico* da vida — da vida de cada qual e da vida de todos. José Marinho falou, a este respeito, da *cosmoantropologia* de Leonardo Coimbra (39). É a esta luz que desde já tem de se entender o pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra: a vida autêntica que a educação deve prosseguir não é apenas a conquista de uma certa elevação e de uma certa harmonia *humanas*; a vida autêntica é a conquista de uma elevação, de uma unidade e de uma harmonia *cósmicas*. Daí que o anti-jesuitismo de Leonardo não seja um ataque mais ou menos primário à religião e à dimensão religiosa da vida, mas antes a sua filosófica afirmação e (já) dialéctica fundamentação. Este discurso parece, com efeito, fundamental, para determinar o aparecimento de ideias estruturais do pensamento de Leonardo Coimbra. Concordamos com Sant'Anna Dionísio, quando escreve: "Trata-se, na verdade, de um discurso extraordinário que necessita de ser *salvo*, isto é, de ser publicado, antes que nas bibliotecas a traça destrua os pobres e raros jornais meio desfeitos que o contêm" (40).

Resta-nos fazer uma breve menção do quarto discurso de interesse pedagógico pronunciado por Leonardo Coimbra no período de que nos vimos ocupando. Esse discurso teve lugar num comício realizado no Porto em 15 de Outubro de 1909. O professor Francisco Ferrer havia sido fuzilado em Espanha. O discurso de Leonardo é um vivo protesto contra o fuzilamento (41). Já referimos a importância de Ferrer para Leonardo Coimbra e a segura influência que teve na constituição do seu pensamento pedagógico. Não nos parece necessário acrescentar, por ora, mais nada.

O ano de 1910 patenteia-nos também a continuada reflexão de Leonardo Coimbra sobre o problema educativo. É o ano em que é proclamada a República; é o ano de aparecimento da revista *A Águia*. *A Águia* apareceu, efectivamente, logo a seguir à proclamação da República: precisamente no dia 1 de Dezembro de 1910. A data é simbólica. Ao surgir no dia comemorativo da Restauração, a nova revista tomava uma significativa posição cívica, política e cultural: ela apostava na restauração e revitalização da Pátria e dispunha-se desde logo a trabalhar nesse sentido. Tendo-se apresentado ao público como uma "revista quinzenal de literatura e crítica", o objectivo de *A Águia* era, no entanto, mais amplo e profundo. A natureza e tratamento dos temas desde logo tornou esse facto bem patente e a fundação da "Renascença Portuguesa", em 1912, de que *A Águia* se tornou órgão, mais vincadamente o confirmou.

Leonardo Coimbra está ligado a *A Águia* desde a primeira hora. Desde a primeira hora, também, que essa ligação se associa intimamente ao problema educativo. Com efeito, logo o primeiro número da revista inclui um artigo de Leonardo em que o tema é, precisamente, a educação. A verdade é que a problemática da educação ocupa toda a vida intelectual e cívica de Leonardo. É nele visível, sempre, a preocupação de ensinar e, sobretudo, de educar. Ensinar no sentido grande da palavra: naquele sentido alto, e tão profundo, que Heraclito atribuía à divindade esse cuidado (43), de ensinar como "fazer sinal", "assinalar", "apontar com o dedo". A vida de Leonardo é um ininterrupto apontar com o dedo para a verdade, para a autenticidade, para a liberdade, para o amor. Como político, como simples cidadão, como professor, como pensador — Leonardo está sempre numa atitude socrática, de pedagogo integral. É a vida do homem que o move a pensar e a agir: a vida do homem como processo de difícil, mas imperativa, humanização do Homem e espiritualização da Vida e do Cosmos.

No mencionado artigo inserto no primeiro número de *A Águia* defende Leonardo Coimbra o ideal da educação integral do ser humano. Contra os que pensam em termos exclusivamente científicos ou utilitários, ele entende que a realização plena da essência humana implica um conceito amplo do homem: das suas necessidades de acção, de compreensão, de expressão e de comunicação. Não basta, assim, prepará-lo técnica e cientificamente, isto é, dar-lhe eficácia às mãos e à inteligência pensante. É, além disso, indispensável responder às necessidades imperiosas da sua dimensão afectiva. Por isso a educação integral do homem deve conferir um importante papel à arte e à literatura que alimentam a fome de beleza que mora dentro do homem; deve dar um importante lugar à religião, que responde à interrogação angustiada do homem sobre o sentido último de tudo; deve aprofundar a capacidade de experiência vivencial e convivencial do homem, pois ele não é aberto apenas a si mesmo, mas a todos os outros homens e a todos os outros seres. Nas palavras de Leonardo, "a educação deve dar o homem a si mesmo, à família, à humanidade, ao Universo" (44). É esta grande harmonia que Leonardo sempre procurará para o homem por meio da educação: uma grande fraternidade, que ele desenha em círculos concêntricos, desde a intimidade e o egoísmo de si próprio até ao infinito abraço do círculo cósmico.

A visão filosófica e pedagógica criacionista delinea-se com clareza crescente nas páginas de *A Águia*. Confrontando-se com a filosofia nietzscheana de *Assim falava Zaratustra* e a do "Eterno Retorno", é o seu próprio pensamento criacionista que se ergue esforçadamente do embate (45). Ao contrário de Raul Proença, que procurará construir uma filoso -

fia em defesa do Eterno Retorno, Leonardo Coimbra afirma, desde já, que o Ser não se limita a cumprir um círculo imutável de imutáveis regressos. Cada regresso traz consigo um acréscimo de ser, um aumento de realidade e de espiritualidade, um passo em frente e para cima, num processo ascensional. Ser é criar; ser é — dito melhor — criar-se. Leonardo contrapõe o cristianismo ao paganismo e prefere-o. "O Cristianismo — escreve — é uma visão cósmica mais profunda que o paganismo" (46). O seu cristianismo de então não é, decerto, inteiramente ortodoxo nem assumido como tal. É um cristianismo filosófico tendencialmente ortodoxo. O teísmo fundamental de Leonardo, de resto, não deixa de manifestar certas tentações panteístas, à Hamelin ou à Léon Brunschvicg, espiritualista e imanentista. É de assinalar a íntima relação que Leonardo já estabelece entre *criacionismo do ser* e *liberdade do ser* (47). A criação incessante e contínua de ser, o renascimento acrescentado do Ser em cada momento de ser, é a acção da essencial liberdade do Ser, da essencial liberdade que o Ser, no fundo, é. A valorização que Leonardo faz do cristianismo fundamenta-a ele precisamente na *liberdade*. O verdadeiro sentido do cristianismo é — diz Leonardo — a Liberdade (48).

Não parece difícil extrair deste pensamento filosófico um claro, e fecundo, pensamento pedagógico. Só uma pedagogia criacionista é compatível com uma filosofia criacionista. Leonardo só pode entender por educação um processo de criação incessante do próprio ser do educando, um crescimento contínuo do que nele é espírito, um ininterrupto movimento de ascese. Pedagogia é já para Leonardo Coimbra, no primeiro dia de 1911, *anagogia*. A sua visão da realidade foi sempre — diremos que do primeiro ao último dia — criacionista. E as três grandes componentes do seu pensamento criacionista — a científica, a filosófica e a mística — estiveram igualmente sempre presentes, ainda que a tónica não se situasse em todos os momentos na mesma sílaba. É basicamente correcto afirmar que a componente científica foi dominante na primeira fase e a componente mística na última, sendo a filosófica dominante na mais longa fase intermédia (49). Porém, basta-nos analisar um texto tão simples como este de "Natal e novo anno" para verificarmos o cuidado com que se deve fazer uma tal afirmação.

Para vermos desenvolver-se sob os nossos olhos o pensamento filosófico e pedagógico de Leonardo Coimbra até *O Criacionismo*, parece-nos justificado traçar um rápido panorama do que foi, nessa perspectiva, o ano de 1911. É um ano importantíssimo sob dois aspectos: é o primeiro ano de vida da República, com toda a fremeira revolucionária e reformista que

isso implica; é o ano que antecede a redacção e publicação de *O Criacionismo*. Efectivamente, se foi possível a Leonardo Coimbra escrever a sua dissertação — como ele próprio declara —, na aldeia da Lixa, entre 5 de Maio e 20 de Junho de 1912, é porque houve antes todo um processo de constituição e amadurecimento desse pensamento. Somos de opinião que o ano de 1911 foi fundamental nesse processo, e julgamos dispor de factos e indicações probatórias em abono da nossa posição. Como acabámos de verificar, a meditação da filosofia de Nietzsche aparece ao público precisamente no dia 1 de Janeiro de 1911. Temos indícios objectivos de que outras grandes filosofias foram objecto da reflexão de Leonardo: o movimento da crítica da ciência (Émile Boutroux, Pierre Duhem, Henri Poincaré) e os filósofos do empiriocriticismo (Richard Avenarius e Ernst Mach) (50); Kant e o kantismo, o neocriticismo de Charles Renouvier, o idealismo de Octave Hamelin, o idealismo racionalista de Léon Brunschvicg (51); Espinosa e Leibniz (52); Jean Jaurès (53); as filosofias do infinito matemático e do infinito metafísico (54). Já vimos anteriormente que as doutrinas anarquistas em geral, o positivismo, o materialismo e Henri Bergson são perfeitamente conhecidos de Leonardo até 1909. A própria atmosfera intelectual portuguesa, e designadamente a atmosfera intelectual portuense, devem ter contribuído poderosamente para uma tão rápida e ampla formação intelectual de Leonardo Coimbra. Particular importância nos parece dever ser atribuída à *Revista de Portugal*, a Antero de Quental, a Guerra Junqueiro e, sobretudo, a Sampaio Bruno. Também nos parece importante referir a "escolaridade" superior de Leonardo: a da Escola Politécnica do Porto e a do Curso Superior de Letras.

Dos textos a que se aludiu no parágrafo anterior, dois há que importa destacar, por serem da maior relevância para a compreensão do pensamento filosófico e pedagógico de Leonardo Coimbra. Trata-se de "O Mistério" (55) e de "Uma Monadologia" (56). Estes dois textos devem ser de facto lidos e questionados em íntima relação um com o outro. Na verdade, o primeiro parece ser um passo para o segundo. É curioso que, movendo-se o pensamento de Leonardo, nesse primeiro escrito, fundamentalmente em torno de Kant, a palavra que lhe dá o título e toda a atmosfera do texto sejam de facto leibnizianas. Pensamos muito concretamente, ainda que não exclusivamente, em duas obras de Leibniz: nos *Princípios de Filosofia ou Monadologia* e no *Discurso de Metafísica*. No capítulo VI desta última obra escreveu Leibniz: " (...) não pretendo de modo algum explicar (...) o grande mistério de que depende todo o Universo" (57). É este precisamente o tema do breve escrito de Leonardo Coimbra: O Mistério. O Universo

tem ou não tem sentido? Tal como a de Leibniz, a resposta de Leonardo é optimista. O Universo só aparentemente é contraditório; há nele, na verdade, uma socialidade e uma solidariedade profundas e essenciais. Ele é algo assim como uma família, desunida à superfície, mas una e amante na profundidade. Ele é a ordem real por sob a desordem aparente. Sublinhe-se a palavra *ordem*. Não que Leonardo a tenha utilizado aqui. Mas é a concepção leibniziana do espaço como ordem das coexistências, e mesmo do tempo como ordem das sucessões, que está subjacente à crítica que Leonardo faz ao kantismo. O espaço não é o denominador comum de que precisam os indivíduos para trocar ideias, sentimentos e energias, mas "a fraternidade universal, ou Deus" (58).

Dissemos que este pequeno escrito era o primeiro passo de que o outro, "Uma Monadologia", é o segundo. Na verdade, a visão social do Universo que no primeiro Leonardo traçou deixa duas ambiguidades fundamentais: a de esboçar o pensador uma filosofia monológica ou monadológica; a de apontar o pensador para uma filosofia naturalista ou espiritualista. O pensamento de Leonardo Coimbra vai agora precisar com nitidez os contornos de uma filosofia monadológica, por um lado, e espiritualista, por outro lado. Com efeito, o panteísmo de Espinosa é re-utado e com ele o carácter naturalista desse panteísmo: "No Universo-oceano nem movimento poderia haver, porque o infinito da inércia equilibraria o infinito da força; o perfeito homogêneo (sob pena de introduzir o indeterminismo com formas homogêneas iniciais) seria o *Nada*" (59). A visão leonardina é bem outra: a de um Universo plural, social e hierarquizado: "Resta a hipótese do Universo sociedade de mônadas. Os seres hierarquizam-se, desde o inerte ao homem" (60). Tudo no Universo é um composto de inércia e de actividade, subindo-se de um nada de actividade espontânea e livre com um tudo de inércia, para um nada de inércia com um tudo, ou infinito, de actividade livre. "Deus é a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo" — escreve Leonardo Coimbra. (61). Escreve ainda: "O Universo é uma sociedade de consciências que se buscam e ignoram" (62). Quanto ao homem, diz: "O homem é a consciência do estorvo corporal" (63). Há aqui muitas ideias que virão a revelar-se fundamentais no "esboço de sistema filosófico" que é O Criacionismo. Por exemplo: o personalismo espiritualista de Leonardo; o carácter individual da pessoa; o carácter radicalmente hierarquizado das realidades, inclusive o carácter radicalmente hierarquizado das próprias pessoas humanas. Em *O Problema da Educação Nacional* Leonardo Coimbra afirma taxativamente — como tivemos já oportunidade de afirmar — (64) a igualdade dos homens, de todos os homens. Mas fi

sa bem o pensador e político que está falando do "homem social", não do homem da antropologia. Diremos nós, precisando: não do homem da antropologia metafísica (65). A hierarquia da realidade espiritual ou da consciência atravessa a própria humanidade. Não é a mesma em todos os homens a relação inércia-actividade livre, matéria-espírito (ou corpo-espírito). "Quando classificamos de calhaus certos homens, dizemos mais do que uma metafora" — escreve Leonardo Coimbra (66).

No entanto, ser homem é para Leonardo, sempre, ser um excesso sobre o inerte, ser uma sede de mais ser, um movimento para a liberdade, a alma e o espírito. A visão que Leonardo já nesta data nos expõe da prodigiosa riqueza interior da vida do homem, do fremente dinamismo da sua existência em cada instante, da condensação de espírito que num ponto da recta da vida se pode atingir, do instante eterno que a sua existência sempre realmente é, patentear-se nestas palavras: "o homem vive no passado pelas *obras do espírito*, no presente pelo corpo, no futuro pela liberdade, alma e espírito". A Eternidade pode habitar o instante, o Absoluto pode residir no relativo, porque o momento presente pode ser inundado pelo amor, vértice do espírito. Um momento da vida pode ser a morada da Eternidade. Leonardo diz desta maneira: "O amor é a actividade original, intemporal, absoluta" (68). E completa: "Assim, pelo amor (presença divina) [o homem] vive na Eternidade e no Absoluto, isto é, em Deus" (69). Penso que estas passagens do "fragmento" que estamos analisando são extraordinariamente iluminadoras de todo o pensamento de Leonardo Coimbra. A mônada humana é de tal modo aberta ao Absoluto e tão intensamente ávida de Deus que ela pode viver no Absoluto, isto é, encher-se de Deus. Ao atingir desse modo o cume do Espírito ela envolve num abraço que diríamos infinito o espaço e o tempo, a ordem das coexistências e a ordem das sucessões. Então, o máximo da plenitude individual coabita, ou coincide, com o máximo do amor social, o máximo da individualidade com o máximo da socialidade. Este é o limite para que o Universo tende, o horizonte da actividade do espírito, a luz na noite em direcção à qual o homem se move. A velocidade com que cada homem caminha para essa luz é diferente. O equilíbrio dinâmico do interior da vida de cada um é diferente: um vive predominantemente no passado pelas *obras do espírito*, outro no presente pelo *corpo*, outro (o melhor) no futuro pela liberdade, a alma e o espírito. O *homo viator* caminha, não obstante, num sentido e numa direcção precisos: para Deus, "a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo". Viver é obra criacionista, de criacionismo moral, para que o Universo cresça de uma sociedade de consciências que se buscam e se ignoram até uma sociedade



consciências que se encontram e se sabem. Eis Leonardo em plena atmosfera leibniziana. O capítulo XXXVI do *Discurso da Metafísica* (penúltimo da obra) tem esta título: "Deus é o monarca da República mais perfeita, composta de todos os espíritos, e a felicidade desta Cidade de Deus é o Seu principal desígnio" (70). Nos *Princípios da Filosofia ou Monadologia*, depois de ter estabelecido as diferenças entre as almas vulgares e os espíritos ou almas racionais ("sendo cada espírito como uma pequena divindade no seu departamento") (71), e de ter declarado que os espíritos são "capazes de entrar numa espécie de sociedade com Deus" (72), escreve Leibniz (parágrafo 85): "Donde é fácil concluir que a reunião de todos os espíritos deve compor a Cidade de Deus (...)" (73). E acrescenta (parágrafo 86): "Esta cidade de Deus, esta monarquia verdadeiramente universal, é um mundo moral, no mundo natural, e o que há de mais elevado e mais divino nas obras de Deus" (74). Esse "mundo natural" é "o reino físico da Natureza" (parágrafo 87) (75) e esse "mundo moral" é "o reino moral da Graça" (parágrafo 87) (76). Em 15 de Abril de 1911 este "fragmento" de Leonardo Coimbra intitulado "Uma Monadologia" anuncia mais imediatamente *O Criacionismo*; mas anuncia também, mais longinquamente, *A Alegria, a Dor e a Graça*.

Regressemos, no entanto, ao problema educativo em sentido estrito, abandonando o plano filosófico-pedagógico em que temos vindo a mover-nos. Toda a propaganda republicana, no período da vida nacional que imediatamente precedeu a Revolução de 5 de Outubro de 1910, dera grande ênfase ao problema educativo. Seria de esperar, por conseguinte, que entre as primeiras medidas políticas do novo regime se incluisse uma profunda reforma da educação e do ensino. Assim aconteceu. Mas aconteceu também que se manifestaram adentro das hostes republicanas concepções divergentes acerca da natureza, fins e meios da educação, por detrás das quais se perfilavam, mais ou menos visivelmente, concepções filosóficas diferentes, divergentes e mesmo antagónicas do homem, do mundo e de Deus.

Seria, pois, de esperar que um homem com uma personalidade tão aberta e interventiva como a de Leonardo Coimbra participasse activamente na ampla discussão do problema que então teve lugar. Efectivamente, assim aconteceu. No diário do partido republicano *A Montanha* publicou Leonardo Coimbra dois artigos de intervenção: um intitulado "A reforma do ensino" (77); outro intitulado "A reforma do ensino secundário" (78). Já tivemos oportunidade de evidenciar a importância excepcional do primeiro destes dois textos (79), a que o próprio Leonardo chama, modestamente, "crónica". Pusemos então à vista o essencial da sua teoria da cultura, do seu

pensamento sobre a educação fundamental e do seu pensamento sobre a formação dos professores. Passaremos, pois, adiante. Quanto ao segundo artigo, tivemos também já a oportunidade de sobre ele nos debruçarmos (80), pelo que, de igual modo, o não faremos agora. Parece-nos, no entanto, que será esclarecedor da continuidade e da profunda unidade do pensamento de Leonardo Coimbra — neste caso, do pensamento pedagógico — relacionar a posição tomada em 1911, de defesa clara da maior dignidade da teoria em relação à prática, da educação humanista em relação à educação técnico-pragmatista, da alma em relação à máquina. Vinte e dois anos depois (81), Leonardo Coimbra volta ao problema precisamente a propósito do ensino secundário. Contrapõe — na apreciação de Sant'Anna Dionísio (82) — "a velha e perene aspiração humana de *sabedoria* à moderna febre pragmática, o amor da Verdade ao moderníssimo culto do êxito e da força, o *gigantismo* ao anseio de vida discreta". A Rússia e a América são apresentadas como "duas expressões específicas do pan-tecnicismo" pelo pensador e pedagogo (83). A sua posição sobre a Técnica não é já a mesma que se descortina em *O Problema da Educação Nacional*. Sendo, *ab initio*, uma obra de bondade, a Técnica tornou-se monstruosa nos nossos dias. Daí que Leonardo se oponha à reivindicação forte e crescente de "escolas técnicas" para o país. Leonardo quer escolas secundárias em que se eduque para o saber desinteressado. Quer a máquina subordinada ao homem, não o homem subordinado à máquina. Quer que a escola secundária eduque primariamente para o amor da verdade, não para o apetite da utilidade. O enciclopedismo positivista é, na mesma linha de pensamento, condenado. Seguindo Inácio de Loyola num dos preceitos dos *Exercícios Espirituais*, declara Leonardo que "não é a abundância da ciência que preenche e satisfaz a alma: é o sentimento e o gosto interior das verdades que ela medita" (84). É realmente admirável a precocidade de Leonardo Coimbra, pensador pedagógico, que em 1911 delineava com contornos tão nítidos, tão lúcidos e tão proféticos, um problema fundamental do mundo contemporâneo e da pedagogia contemporânea. Não menos admirável é a perfeita constância do seu pensamento, que se harmoniza tão suavemente em 1933 com o que fora em 1911.

Além das intervenções no processo da reforma republicana do ensino que representaram os artigos publicados em jornais e revistas, a que acabamos de fazer referência, durante o ano de 1911, teve ainda Leonardo Coimbra uma outra intervenção digna de nota: uma conferência em benefício do Sindicato dos Professores Primários, realizada no Teatro de São da Bandeira, do Porto, na noite de 6 de Abril de 1911. Do extenso relato que o *vespertino* republicano *A Montanha* (85) fez dessa conferência sobressaem duas

ideias fundamentais do pensamento pedagógico que Leonardo Coimbra terá exposto, e que vieram posteriormente a ganhar consistência e importância dentro do seu pensamento da maturidade: a educação é o movimento de elevação do homem; a palavra — a palavra nova, autêntica e alta — é a força de atracção e apelo, é o motor privilegiado desse movimento. Pedagogia humanista e espiritualista, pedagogia da palavra alta: eis duas traças-mestras do pensamento pedagógico de todo o Leonardo Coimbra, presentes nesta sua intervenção civico-pedagógica de Abril de 1911. Pedagogia como analogia da palavra, educação como movimento anagógico pela palavra: eis o que Leonardo pensava e fazia no berço da recém-nascida República Positivista Portuguesa.

Intervenção pedagógica de vulto, bem demonstrativa da profundidade a que Leonardo Coimbra mergulhara na reflexão sobre o problema educativo, foi a sua rápida passagem, como director, pelo Colégio dos Orfãos de Braga. Aí o seu pensamento pedagógico foi submetido à dura prova da prática. Com honra — deve desde já dizer-se. Analisaremos noutro lugar este importante episódio pedagógico do Leonardo Coimbra praticante da Pedagogia que pensou.

Estamos próximos já de *O Criacionismo*, e julgamos ter patenteadó um amplo — e profundo, assim nos parece — esforço de Leonardo Coimbra para pensar a educação, e para pensar a educação portuguesa, de modo muito particular. É entretanto constituída a "Renascença Portuguesa". Já dissemos que Leonardo Coimbra esteve com *A Águia* desde a primeira hora. Naturalmente, o mesmo sucede relativamente à "Renascença Portuguesa". Leonardo é uma das figuras nucleares de *A Águia* e da "Renascença Portuguesa". Não é apenas da primeira hora, é também da última. No plano intelectual e espiritual, a "Renascença Portuguesa" é Pascoaes e Leonardo, os dois Himalaias desse Tibete.

Criada a "Renascença Portuguesa", logo aparece o quinzenário de inquérito à vida nacional *A Vida Portuguesa*. O problema fundamental do inquérito anunciado é o problema educativo. O programa-síntese é publicado no número 1 do quinzenário (86). O inquérito propriamente dito haveria de obedecer a esse programa. Aparece, no número 3, um texto assinado por Leonardo Coimbra (87). Leonardo tem em vista explicar um pouco o programa-síntese, a fim de desde logo apresentar, clarificadamente, a "parte geral" do Inquérito. Apesar de um pouco posterior a *O Criacionismo*, analisemos esse texto, que consideremos como a cúpula de todo o edifício do pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra até à época do seu "esboço de sistema filosófico".

O primeiro problema do programa-síntese era o das relações entre o ensino e a educação. A preocupação de Leonardo é de não só explicar bem que o ensino tem de ser sempre educativo, num ou noutro sentido, mas que em Portugal "os nossos professores, e até os nossos regulamentos, encerrando a disciplina sob o estrito ponto de vista policial, mostrambem claramente que apenas se preocupam com uma disciplina, que seja como for, ga_uranta o aproveitamento do ensino" (88). Tão nocivo preconceito estava ex_traordinariamente generalizado, dominando "na escola primária, secundária e superior" (89). Justifica ainda Leonardo a inclusão deste problema no programa-síntese por existir, entre nós, "uma forte tendência de sepa_ração entre a parte do ensino e a parte educativa" (90).

O "princípio da Autoridade" é atacado por Leonardo (91). Neste princípio vê ele a causa real da tendência separativa do ensino e da educação. Como defensores desse princípio encontra "alguns impotentes do li_vre pensamentô" e "todos os dogmáticos" (92). A sua filosofia pedagógica é bem outra, oposta à de ambos os autoritaristas. Escreve: "Num e noutro caso, se supõe que a vida pode ser dirigida por princípios recebidos , quando sô os princípios postos livremente, pela sua criação ou pelo *consentimento* voluntário e consciente, podem dirigir sem escravizar" (93). A pedagogia que Leonardo Coimbra defende é, explicitamente, uma pedagogia da liberdade e da vontade consciente.

Leonardo debruça-se seguidamente sobre o problema das relações entre ensino e educação e da respectiva distribuição nos diferentes graus da escola. Mas "este problema depende da solução que se der a um outro ponto do programa e que vem a ser a distribuição entre o plano teórico e o plano prático da vida" (94). Este problema da teoria e da prática é um problema pedagógico fundamental para Leonardo Coimbra. Como o formula aqui? "Que a vida tem um plano de acção" é algo para Leonardo "incontestável" (95). Mas pergunta-se: a vida tem *apenas* o plano da acção? Se respondermos sim, o fabrico de técnicos é indiscutivelmente "a principal missão da escola, a educação apouca-se para ficar apenas o ensino prático" (96). Mas sucede que na prática se insinua a teoria, na acção o conhecimento, e que a eficácia da acção depende do grau de certeza em que ela assenta. Logo, há também o plano teórico da vida, e esse plano é mesmo superior ao plano prático, porque é a sua base. "Assim temos a teoria a dirigir a prática, ou seja, o plano teórico a dominar o prático" — conclui Leonardo (97). É a teoria "que fecunda e assegura a prática" (98). Temos, estabelecido, um quadro de ideias pedagógicas de grande importância em Leonardo Coimbra. O ensino deve ser educativo, e isso significa

que ele não pode ser exclusivamente prático, mas que tem de ser teórico e prático, e prevalentemente teórico, porque toda a prática assenta na teoria.

Leonardo tem, no entanto, uma visão mais profunda das relações entre a teoria e a prática. Essas relações são, no seu entender, realmente dialécticas. Para começar, ele entende que a prática não deve ser limitada aos horizontes da acção material, porque ela "vai até à acção estética e moral" (99). São, pois, muito íntimas e complexas as relações que a prática mantém com a teoria. Na essência, a relação da prática com a teoria é "a relação da teoria para a pessoa, que por essa relação é a pessoa criadora e livre" (100). Eis prefigurada, com perfeita clareza, uma pedagogia da pessoa integral, uma pedagogia personalista. Dividir a educação em teoria e prática é, afinal, dividir a própria pessoa, separá-la impossivelmente em duas metades inseparáveis. A teoria e a prática são a pessoa, e esta só é uma, criadora e livre se for o ponto de convergência e interpretação da prática e da teoria, da teoria e da prática. "Então a prática actual é um último momento teórico, de novo em progresso de realidade e verdade", e a teoria "a prática mediata no seu mais intenso grau coordenador" (101). A prevalência da teoria sobre a prática pode até ser afirmada, como se vê, como a prevalência da prática sobre a teoria, porque prática significa então a actividade livre da pessoa, e a prática é então sempre teórica e a teoria sempre prática. O que fica estabelecido, na verdade, é a supremacia da *actividade pensante*, da prática *pensante*. Esta prática pensante, que é a teoria no seu sentido puro, "é o núcleo do homem livre, ou pessoa, que na sociedade *coopera*, com as outras pessoas, o máximo de justiça e felicidade" (102).

Uma tal teoria da teoria e teoria da prática em nada desvaloriza a prática, como se vê. O que faz é compreendê-la e situá-la na actividade da pessoa, na actividade humana. Leonardo afirma explicitamente que a atenção dada ao plano teórico da vida não pode levar ao esquecimento da importância do plano prático da vida. Com o que "reaparece o problema do ensino-educação" (103). Leonardo pensa, naturalmente, que é preciso formar técnicos, e bons técnicos, porque a acção técnica eficaz e perfeita é indispensável à pessoa. É, pois, necessário articular adequadamente a vida da prática e a vida teórica. Porém, há importantes problemas "práticos" a resolver. Por exemplo: "Em que graus do ensino começará a tecnologia? ... " (104). A resposta vê-a, desde já, Leonardo na organização universitária. É na Universidade que se encontram o coração e a cabeça do sistema educativo. Com efeito, a resolução correcta de todos os problemas edu

cativos *práticos e concretos* depende do corpo de princípios estabelecido. O resto é apenas "procurar os processos de conseguir a sua efectivação" (105). Ora "esses processos constituem a organização universitária, que compreenderá o quadro geral de toda a educação nas suas recíprocas relações teórico-práticas, etc., e a organização pedagógica" (106). Por "organização pedagógica" entende Leonardo "os métodos e meios pedagógicos — livro, prática (gabinete de trabalhos manuais, etc.), professor; as relações entre a família e a escola; inspecção escolar, etc." (107).

É, como vemos, uma sumária teoria da educação que Leonardo Coimbra esboça para explicar a "parte geral" do Inquérito. Essa teoria da educação exprime-se nas questões constituintes dessa "parte geral" (108). Assim, é feita uma distinção fundamental entre *ensino e educação*, apontando para as respectivas relações. Pedese que os diversos graus de ensino sejam compreendidos, e relacionados entre si, à luz dessa distinção inicial. A tudo isto subjaz, é evidente, o problema dos fins educativos. O currículo é considerado na sua relação com os fins educativos, pondo-se o problema das relações entre os diferentes grupos de disciplinas e os diferentes fins educativos (109). É posto como fundamental o problema das relações entre os planos teórico e prático da vida e suas profundas implicações pedagógicas.

Assim vemos como, de 1907 a 1912, entre os 23 e os 28 anos de idade, elabora Leonardo Coimbra um pensamento pedagógico bem cingido à realidade portuguesa, suficientemente amplo, informado e fundamentado e conscientemente assumido. Pode Leonardo aceitar a pasta da Instrução Pública em 1919, porque tem realmente um programa pedagógico nacional pensado e amadurecido. A análise, a que procederemos no momento próprio, da sua produção legislativa, confirmará isso mesmo. É, de igual modo, na continuidade de uma reflexão pedagógica profunda e empenhada que temos, pois, de entender o que à primeira vista pareceria o único trabalho de teorização pedagógica de Leonardo Coimbra: *O Problema da Educação Nacional*.

2. Finalidade e natureza da educação

O Problema da Educação Nacional é um texto fundamental de Leonardo Coimbra sobre o problema educativo. É importante pela sua extensão, pela época em que é produzido, pelo seu conteúdo propriamente dito. A extensão, razoavelmente longa, permite a Leonardo referir e tratar os problemas com o desenvolvimento mínimo indispensável. A época situa-se a

proximadamente a meio da vida intelectual de Leonardo, embora já nitidamente na sua última fase, após todo um intenso trabalho de elaboração teórica e de vivência prática das questões filosóficas e pedagógicas. Lembremos, por exemplo, que fora anteriormente, por duas vezes, Ministro da Instrução Pública da República. Lembremos ainda que tinha atrás de si uma carreira de professor do ensino secundário, de professor universitário e de Director da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. A época é ainda importante por outra razão: a República está precisamente no seu último minuto de vida. Efectivamente, a tese apresentada por Leonardo ao Congresso da Esquerda Democrática antecede de apenas um mês o movimento do 28 de Maio. Ela representa, pois, a síntese — ou súpula — de todo um pensamento pedagógico republicano que deixa de ser politicamente viável, por ser em contradição frontal com as coordenadas ideológicas básicas que desde logo começam a emergir da nova situação política. Até por isto, por conseguinte, é *O Problema da Educação Nacional* um texto verdadeiramente exemplar.

A finalidade da educação é a primeira grande questão que Leonardo apresenta. Ele prefere dizer *finalidade* a dizer *fim* da educação (110), porque "um fim é um termo e o único termo que conhecemos à cultura humana será o da própria extinção da humanidade" (111). É pela mesma razão — que devemos reconhecer profundamente evadida do criacionismo leonardino — que afirma não ser possível "determinar o fim da educação, mas apenas a tendência, o espírito dessa educação" (112). A educação é um Ideal, não uma Ideia, na linha do particular platonismo leonardino: "um ideal criador modificando sempre o seu cortejo de astros ou ideias em que se vai exprimindo" (113), "uma realidade dinâmica, uma ideia em movimento gerador de ideias" (114), não "uma *cousa*, um *tipo*, um modelo estático a atingir" (115). Está aqui patente, com nitidez, o pensamento criacionista e anti-cousista que Leonardo apresentou em *O Criacionismo*.

Leonardo analisa três fins da educação: os familiares, os nacionais e os humanos. O que determina, em seu entender, uma tal diferenciação dos fins é o ponto de vista de onde são tomados (116). Assim, a família, a nação e a humanidade são os pontos de vista determinadores das grandes finalidades da educação. Pontos de vista determinadores, por conseguinte, de finalidades ambiais. Os fins determinados do ponto de vista da família serão, deste modo, de menor diâmetro que os determinados do ponto de vista da nação, e estes de menor diâmetro que os determinados do ponto de vista da humanidade.

São distinguidas, no entanto, as famílias vulgares das pequenas

famílias de chefes cultos. Aquelas são fundamentalmente centrípetas e egoístas, fechando-se num grande exclusivismo de grupo com tendências autonomistas. Estas podem ser bastante centrífugas, abertas e altruistas, capazes de educar para fins nacionais e humanos; portanto, para fins situados fora de si próprias (117). Para Leonardo Coimbra a educação deve ser um movimento de diálogo progressivo, deve realizar uma obra social positiva, de desenvolvimento contínuo das forças de cooperação e de acordo e de combate contínuo às forças de hostilidade e desagregação entre os homens (118). Por isso valoriza a família aberta em relação à família fechada, como vai valorizar a nação aberta em relação à nação fechada, egoísta e exclusivista (119).

A este respeito, é referido expressamente o caso da Alemanha de antes da Guerra de 1914-18. O ideal nacional alemão era então exclusivista, absorvente e dominador, voltado para a sua identificação total com o mundo e, portanto, para "a direcção dos destinos do Mundo" (120). Esse ideal nacional projectou-se, naturalmente, no ideal educativo prosseguido, que se consubstanciava no *Deutschland über alles* (121). Também aqui se trata de um erro, ou de um desvio, reduzindo "as maiores forças sociais, que são as verdades humanas" (122), a uma amplitude de grau inferior à que lhes é própria. Toda a família tem que manter viva, desperta e actuante a sua vocação social nacional, como toda a nação tem que manter viva, desperta e actuante a sua vocação universal. Leonardo é peremptório quando escreve: "Nenhuma nação pode viver sem *cultura* e as formas de cultura são todas hoje de carácter universalista: a Ciência, a Filosofia, a Arte, a Técnica e até as Religiões", que "evoluíram de cultos nacionais para doutrinas sóteriológicas universalistas" (123). Vê-se bem qual é o ponto ideal para que deve dirigir-se a educação — quer entendida como processo de aperfeiçoamento cultural pessoal, quer como processo de aperfeiçoamento e desenvolvimento cultural nacional: ela deve dirigir-se para o universal humano. De modo que ela dirige-se para as verdades humanas autênticas quando for atraída pelo universal humano e desvia-se para uma verdade falsa quando for atraída por qualquer forma ou grau de particular humano. O conceito de cultura — de cultura humana — é, pois, o essencial para determinar a finalidade da educação. A cultura é a própria força social (124), de tal modo que a força de uma nação — e é de presumir que a própria força de uma família —, reside na sua cultura. A teoria da cultura de 1911 continua, pois, a ser fundamental para a pedagogia de Leonardo Coimbra.

Qual deve ser então a mais pura, legítima e elevada finalidade

da educação? Já se viu que ela não pode ter um âmbito puramente familiar nem puramente nacional. Deverá então ter um âmbito puramente humano? É a posição de Leonardo tendente a desvalorizar por completo, ou quase por completo, a família e a nação, na sua análise da finalidade e natureza da educação? A posição de Leonardo Coimbra é diferente, e o valor conferido à família e à nação coloca-se num quadro analítico mais matizado. Leonardo vê nos valores de cultura qualidades de duas ordens: da ordem da universalidade e da ordem da nacionalidade. Na sua essência abstracta, os valores de cultura são universais. Nas suas formas actuais e concretas de existência, os valores de cultura são nacionais. Não é, portanto, possível realizar, ou prosseguir, a grande finalidade da educação, exclusivamente no âmbito puramente nacional nem exclusivamente no âmbito puramente humano. A grande finalidade da educação tem de ser, por conseguinte, "a cultura nacional-humana" (125), isto é, a cultura universal numa sua forma nacional concreta.

Nesta tentativa de explicitação do pensamento de Leonardo Coimbra sobre a finalidade da educação há um ponto que dá que pensar: é o aparente esquecimento, ou omissão, do homem como indivíduo, do homem como pessoa humana. Desatenderá Leonardo à pessoa individual, à pessoa moral individual, como o real e autêntico sujeito de todo o processo educativo? Não iremos expor neste momento, em profundidade, o que consideramos ser o personalismo fundamental de Leonardo Coimbra. A seu tempo o faremos. Mas parece-nos útil evidenciar que muito cedo se prefigurou nele uma forte orientação individualista. Uma das componentes básicas do anarquismo de Leonardo é o individualismo. Que individualismo? Há "uma falsa noção de individualismo" da qual Leonardo desde sempre se separou. É ela a dos que, "reclamando-se com Ibsen e Nietzsche", afirmam como individualistas "certos temperamentos mórvidos, insociáveis e egoístas" (127). Outra é a sua concepção. Em seu entender, "sendo a moral a expressão, o governo e a valorização da conduta individual, ela é variável com o grau de riqueza e harmonia da personalidade" (128). Ou seja: a conduta individual é sempre, em certa medida, social. Sem deixar de ser, obviamente, a expressão e a realização de uma individualidade. "Assim — escreve Leonardo —, quando a moral se define e resume numa religião, dentro do mesmo dogma as mais diferentes moralidades individuais podem existir" (129). Leonardo encontra, neste contexto, uma bela fórmula para definir a moral: a moral "é a refração do dogma através da personalidade" (130). Equilíbrio entre o que é comum e social — a moral — e o que é singular e pessoal — a conduta individual — eis o conceito leonardino do indivíduo —

lismo. Por isso afirma: "A moral individualista no seu elevado sentido é imensamente sociável" (131).

Leonardo tem a visão de cada homem como um ser radicalmente situado. Tal visão deve começar, naturalmente, pela clara definição de indivíduo. Leonardo pergunta: "Qual o sentido de uma individualidade?" (132). A resposta é a seguinte: "Fisicamente: o de um sistema material isolado no espaço e com consciência desse isolamento" (133). Portanto: cada pessoa é um corpo isolado, separado do resto material, e com consciência dessa separação. De resto, a consciência dessa separação é que permite falar da separação. Com efeito, "o que lhe garante a consciência desse isolamento" (134)? Resposta: "O conhecimento do não-eu, isto é, o convívio" (135). Ser indivíduo é, pois, *ser indivíduo com*. Ser eu é pôr o outro comigo. A análise parece fichteana. Dêmos a palavra a Leonardo: "Esse isolamento, como compreendê-lo? Se fosse completo, como explicar o indivíduo?" (136). As conclusões impõem-se: "O próprio isolamento nós o compreenderemos pela noção de sociedade: laços tênues, laços íntimos, laços fraternais. A moral individual é a expressão integral e *única* das relações do indivíduo agente com o seu mundo. É violenta, falsa e degradante toda a moral, que proclama regras universais" (137).

Como se articulam, então, as condutas individuais? Há um esforço para a fraternização que pode e deve partir de cada indivíduo, pois só o indivíduo "possui e define as suas relações com o ser" (138). O indivíduo irá, necessariamente, "modificando a sua moralidade com o seu progresso no conhecimento do ser, pois a moralidade é esse mesmo conhecimento" (139). O progresso moral é, portanto, possível. Porém, a sua fonte verídica e perene é a consciência individual. "Há verdades morais que o pensamento do homem descobre, mas a sua garantia está na consciência individual" (140).

É certo que este individualismo de Leonardo não se identifica ainda com o personalismo cristão. Com efeito, Leonardo afirma que a moral católica não é o tipo ideal da moral. Ela não consegue realizar "a máxima sociabilidade dos homens, fraternizando-os em Deus" (141), porque "cria um dualismo irreduzível, dentro da consciência, entre um ideal perfeito e eterno (petrificação de uma concepção humana imperfeita e temporal) e a própria imperfeição da vida, evolutivo e, num certo sentido, negando-se" (142). Não há dúvida, no entanto, de que as linhas essenciais do individualismo leonardino ficam traçadas. É-nos agora mais fácil compreender a *aparente* omissão, ou esquecimento, do indivíduo em *O Problema da Educação Nacional*.

Para determinar a finalidade da educação, Leonardo Coimbra fala de três pontos de vista: o da família, o da nação, o da humanidade (ou, se quisermos, do homem). Mas fala ele também, mas pensa ele também — ainda que implícita, ou escondida, ou subentendidamente — no homem — indivíduo humano, no homem — pessoa humana? Entendemos que sim. Quando opõe um conceito progressivo da educação a um conceito repetitivo e conservativo da mesma, quando se refere à educação como "elemento da vida heróica e criadora, da vida excedente e progressiva", da vida autêntica que "é sempre heroísmo, luta, esforço ascensional e meritório" (143), parece claro que Leonardo está a pensar no homem em termos de cada homem, em termos de indivíduo e de pessoa humana. Porque essa vida heróica e criadora de que ele fala pode ser da humanidade e da nação, mas tem de o ser, necessariamente, de cada homem, em cada homem.

É significativo que precisamente aqui tenha Leonardo Coimbra escrito *homens*. Eis as suas palavras: "É isto mesmo que pretendem dizer os que definem como destino da educação a *formação dos homens de amanhã*" (144). Note-se: ele não diz *o homem de amanhã*, mas *os homens de amanhã*. É certo que pergunta imediatamente: "que homens" (145)? E a resposta que dá aponta para tipos ou modelos de homem: o homem católico, o homem budista, o homem islâmico, etc.. Não deve esquecer-se que Leonardo está falando para um auditório cujas preocupações são predominantemente, e quase exclusivamente, políticas e sociais. Apesar disso, o homem-indivíduo, o homem-pessoa está subjacente ao seu discurso (que é filosófico, pedagógico, sociológico e político). Ei-lo que pergunta: "E o Estado moderno, que homem deve formar?" (146). O Estado moderno (o Estado, no fim de contas) não deve *formar* o homem. O homem é que se há-de formar a si próprio, desenvolvendo *activamente* as suas qualidades de liberdade criadora da cultura nacional-humana (147). O que o Estado deve fazer é dar ao homem o meio favorável ao seu livre e activo desenvolvimento; deve, pois, cultivá-lo, mas não formá-lo. Esta defesa da liberdade do homem não pode ser separada da liberdade pessoal do homem-pessoa. Estava-se em 1926. O pensamento filosófico e religioso de Leonardo Coimbra estava suficientemente amadurecido e pública e pessoalmente explicitado para não subsistirem dúvidas a este respeito. A esta luz devemos compreender a sua definição da educação: "Podemos, então, definir assim a educação: educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana" (148).

Leonardo fala em cultivar as liberdades e não em fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psicossocial que é o homem; "liberdades criadoras da cultura, porque esta resulta efectivamente

te da cooperação de todos os indivíduos psicossociais atrás definidos " (149). Todos e cada um, naturalmente. *Cada qual*, como dirá José de Almada Negreiros, uma figura cujo pensamento sobre este problema pode ser aproximado do de Leonardo Coimbra e comparado com ele (150).

Não é este o momento — insistimos — de expor desenvolvidamente e fundamentadamente o personalismo de Leonardo Coimbra. Parece-nos, de qualquer modo, necessário dar desde já algumas indicações sobre o seu conceito da pessoa. Procuremos, em primeiro lugar, marcar bem a importância e a dignidade do conceito e da realidade da pessoa para Leonardo. Escreve o nosso pensador: "A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a *realidade* mais verdadeira e completa" (151). Quanto à posição metafísica da pessoa: "A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa é uma irreduzível realidade essencial; é, pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza" (152). A pessoa individual livre aberta associadamente aos outros e ao cosmos é a aquela de que fala Leonardo: "A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências" (153). Tão alta e eminente é a realidade da pessoa que o problema de Deus é, no fundo, o problema da pessoa: "O problema de Deus é o problema do significado humano ou super-humano mais finito e do significado absoluto da moral. A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais entranha realidade e essência? Eis o problema de Deus." (154) Deus é necessariamente com as criaturas (leia-se "as pessoas") e as criaturas são necessariamente com Deus. Deus existe sem eliminar as criaturas. "De outra forma seriam as criaturas determinismos sem autonomia, máquinas tombadas da absoluta vontade divina" (155). Leonardo é transparente e peremptório: "A trajectória do pensamento científico inflecte-se naturalmente para a irreduzível realidade — a pessoa" (156).

Determinemos mais rigorosamente a posição da pessoa no conjunto da Realidade. Leonardo apresenta a Realidade em três planos ascendentes: a matéria, a vida e a consciência. Escreve: "A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna" (157). Continua: "A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa é uma irreduzível realidade essencial; é, pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza" (158). Temos que a matéria é dirigida pela vida e a vida é dirigida pela consciência. Portanto, é a matéria que está suspensa da vida e não o inverso; é a vida que está suspensa da consciência, e não o

inverso. A consciência é superiormente a pessoa: isto significa que a consciência é superiormente a *consciência moral* (159). É o superior que explica o inferior. O mundo natural, ou cosmos material, explica-se, deste modo, ao contrário do que fazia a filosofia naturalista, materialista, evolucionista e positivista da época e da segunda metade do século XIX: do superior para o inferior, do espírito para a matéria, de Deus criador para as criaturas.

A esta luz inicial, e de certo modo iniciática, é que devemos procurar entender o pensamento de Leonardo Coimbra sobre a finalidade da educação. Não analisamos, é certo, o problema até ao fundo. Não quisemos, por ora, fazê-lo, mas apenas iluminar o problema da finalidade da educação com uma luz mais reveladora.

3. A educação como processo criacionista

"A educação parte da cultura para a cultura, parte, diríamos em matemática, do segmento da *linha do progresso cultural*, A, para o segmento A + dA, da mesma linha de progresso" (160). É esta uma afirmação que parece meridianamente clara e que, não obstante, nos parece esconder com essa mesma clareza o pensamento essencial que a sustenta. Dela extraí o pensador, de imediato, um primeiro corolário: "Eis a condenação de todos os métodos educativos, que *depositem* a instrução no espírito dos educandos (...)" (161). A afirmação básica parecia apontar para uma concepção culturalista da educação: a educação seria um processo eminentemente de transmissão cultural, e não um processo de assimilação, crescimento e desenvolvimento pessoal. Porém, o corolário logo mostra que outro é o pensamento real de Leonardo. Que pensamento é esse? Que o homem, indivíduo psicossocial, é, ao contrário da mônada leibniziana, uma mônada *com janelas*, em relação permanente e essencial com a realidade. O espírito do educando não é, por conseguinte, um espírito fechado à realidade, mas ao contrário, um espírito aberto à realidade, continuamente semeado por ela e semeador dela. Para Leonardo não seria compreensível o conhecimento sem esse diálogo constante e essencial do espírito humano com a realidade. Esse diálogo da razão humana com a realidade é — no melhor sentido da palavra — a experiência. É por isso que, como já vimos, a razão é, para Leonardo, razão experimental (162). O espírito do homem não se encontra, pois, nunca vazio. Pelo contrário, é sempre habitado pela realidade. Essa realidade residente no espírito do homem é a cultura. Cultura é tam -

bem a realidade criada pelo espírito do homem, ou melhor, fruto da sua ac tividade própria. A afirmação aparentemente culturalista de que partimos não desmente, pois — antes confirma —, o criacionismo personalista de Leonardo Coimbra. Em *A Razão Experimental* escreveu Leonardo Coimbra: "O pensamento é uma permanente filtração da experiência perceptual, em co nhecimento do que existe, através da actividade organizadora do juízo. É neste sentido que poderemos sempre dizer que tudo que existe é pensamen- to: é neste sentido que se deve entender o *idealismo* que desde a nossa primeira obra classificámos de *criacionista*: o real posto pela activida- de do juízo, que em alongação assimptótica e metafísica nos daria um real criado pelo pensamento divino" (163). É o próprio Leonardo Coimbra que classifica, com toda a clareza, o seu pensamento filosófico como um *idea* lismo criacionista. *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra — Idealis- mo Criacionista*, de Ângelo Alves, pretende ser a demonstração dessa te- se (164). Por nós, pensamos que efectivamente assim é. Entendemos é ne- cessário precisar que o idealismo de Leonardo Coimbra não o é do sujeito, nem do eu transcendental, nem da consciência transcendental, mas do eu concreto, da pessoa concreta e íntegra. O idealismo de Leonardo é, por - tanto, um personalismo. Tendemos, pois, a preferir à designação de *idea* lismo criacionista a de *personalismo criacionista*, ou *idealismo persona* lista criacionista, para o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. A designação de Ângelo Alves, de resto solidamente fundamentada, é mais a- dequada ao plano gnoseológico do sistema filosófico de Leonardo, que no plano metafísico. *Personalismo criacionista* é, em nosso entender, uma classificação mais compreensiva da totalidade do pensamento do filósofo.

Um segundo corolário se extrai da proposição básica de que parti- mos: "A educação será, pois, mais voltada para o futuro que para o passado ou presente" (165). Na verdade, a distância de A para dA é uma distância no conhecimento, é uma distância no ser pessoa, mas é uma englobante dis- tância temporal. A educação é o movimento adequado e necessário a percór- rer a totalidade dessas distâncias. O sentido desse movimento é de A para dA, ir reversivelmente. É, portanto, para o futuro que se dirige o movimento e- ducativo. Como escreve Leonardo, "o passado dá-lhe a *força*, isto é, a *cul* tura atingida; o presente dá-lhe o ponto de aplicação dessa força, o fu- turo é a linha de direcção marcada na velocidade virtual do presente, se ja, no genésico estremecimento da cultura" (166).

Também a referência a esta relação entre a educação e o tempo, ou — dizendo porventura melhor — à dimensão temporal da educação (histo- rial, diria Heidegger), mostra como o fundo do pensamento pedagógico de

Leonardo Coimbra é a sua filosofia criacionista e personalista. Uma educação voltada para o passado, ou fixada no presente, seria incompatível com o pensamento criacionista, que é crescente e ascensional. Ela resultaria em "uma simples repetição da vida social de pronto mumificada num ritualismo insignificante, como o das tantas sociedades estagnadas dos povos erradamente chamados primitivos" (167). Igualmente incompatível com o pensamento criacionista seria uma educação que se perdesse "num futurismo de simples forma" (168). O movimento criacionista é crescente e ascensional, mas conservativo e integrador. Na perspectiva criacionista, a educação não pode deixar de ser o próprio desenvolvimento histórico (histórico!) do homem, "o principal elemento da própria continuidade histórica da cultura" (169).

Qual é esse desenvolvimento histórico, qual é a linha de continuidade histórica da cultura humana? Eis um problema pedagógico fundamental. Essa linha não é a da lei dos três estados do positivismo comteano. Leonardo coincide com Sampaio Bruno na rejeição crítica dessa lei (170). Um dos pontos em que Leonardo Coimbra diverge de Augusto Comte é o que concerne à unilinearidade ou plurilinearidade do progresso do pensamento humano. Comte defendia a unilinearidade desse progresso. Não poderia logicamente aceitar, por conseguinte, a coexistência de formas de pensamento correspondentes a estados diferentes. Ora já Sampaio Bruno evidenciara que se dava tal coexistência (171). Leonardo segue Sampaio Bruno neste ponto, ainda que a sua informação etnológica e antropológica sejam mais recente e ampla (172). Refere, por exemplo, que os povos primitivos de hoje pensam misticamente e não positivamente (173). Refere também que houve, nos povos da antiguidade onde já surgia o espírito metodológico científico, coexistência do pensamento místico e do pensamento científico, com o primeiro e o segundo já a despontar (174). O mesmo, de resto, se pode verificar ainda hoje nos povos cultos, em que, sendo embora dominante e dominador o pensamento científico, subsistem resíduos do pensamento místico (175).

Leonardo não segue Augusto Comte no conteúdo concreto da lei dos três estados, nem mesmo aceita a definição comteana de cada um dos estados. Mas vai procurar explicar, à semelhança de Augusto Comte, todo o desenvolvimento do pensamento humano através da descoberta de uma lei do progresso desse pensamento. Essa lei, ele a vê confirmada nos povos históricos e nos povos primitivos. O movimento do pensamento humano inicia-se por uma forma mística e transita dessa para uma forma científica, ainda que tal transição não se faça de maneira radical nem no mesmo momento

histórico para todos os povos. Leonardo parece reconhecer uma certa autonomia, ou individualidade, aos diversos povos em que se pluraliza a humanidade. Essa autonomia, ou individualidade, acaba por se exprimir numa grande diversidade de ritmos de desenvolvimento do pensamento. No entanto, essa diversidade de ritmos não põe em causa o sentido do movimento. O sentido é o que vai do pensamento *ocultante* da mística para o pensamento *desocultante* da ciência (176). O pensamento místico vê a Natureza cheia de oculto, de vontades e de paixões ocultas, "com as quais o homem pode relacionar *simpaticamente* os seus próprios estados emotivos" e as suas actividades e acções quotidianas (177). O pensamento científico vê a Natureza sem oculto, despe-a das roupagens que a escondiam, estuda-lhe as transformações como meros aspectos do Ser, "sem reservas de segredo, que o deixem capaz de caprichos e novidades, verdadeiramente inesperados e imprevisíveis" (178).

É na "formidável civilização da Egeida" que Leonardo coloca o eixo do movimento de desenvolvimento do pensamento humano. É com esse povo, "povo singular", que "acorda verdadeiramente a audácia de *desocultar*" (179). "Esse povo — escreve — o povo grego, mostra, num abrir e fechar de olhos do tempo, num curto espaço de séculos, a eclosão, o crescimento e a vitória do verdadeiro espírito científico, alma e essência de toda a cultura humana" (180). Todo o desenvolvimento da filosofia grega é explicado à luz destes conceitos: os Milesianos, a escola pitagórica, Heraclito, Parmênides e "a grande escola crítica de Eleia", o atomismo de Leucipo e Demócrito, Platão e Aristóteles (181). Esse desenvolvimento é aberto. Ao concluir-se o século IV A.C., com a morte de Aristóteles, pode dizer-se que "está garantido um método de análise da Natureza: fragmentá-la em elementos imóveis e recompô-la pela síntese desses elementos com os atomistas, ou procurar-lhe as *leis* implícitas em suas mudanças com os platónicos" (181). Está iniciado o segundo momento da caminhada pensante da humanidade. A partir de agora "é esta atitude que se desenvolve, *vivendo e criando*, nos especialistas científicos posteriores, dando a florescência de todas as ciências na maravilhosa civilização da Hêlada" (183). É a humanidade inteira que, a partir de aqui, vai ser fecundada e vai desentranhar-se em novos e saborosos frutos. Com efeito, a atitude científica grega "inunda o mundo por via de Roma e seus domínios e fornece aos cristãos, judeus e árabes, o quadro do seu pensamento da Natureza" (184). Ela "atravessa a Idade Média (...) e, feita a grande incubação dos povos e nações, que foi esse período medieval, surge com Leonardo de Vinci em pleno crescimento, invadindo e conquistando a Natureza" (185). Nes

se "período heróico" nós, os portugueses, fomos os *desocultadores* do planeta, "obreiros dóceis às indicações desse Espírito, sopro da grande madrugada da cultura moderna" (186). De então para cá, o progresso do pensamento científico sobre o pensamento místico não tem parado. Remata Leonardo: "Esse espírito científico triunfa em toda a linha e a impô-lo aos ignaros bastam as *técnicas*, onde se concentra, implícito e vivaz, alma de todo o seu poder e eficácia" (187). É uma visão triunfal e optimista a de Leonardo Coimbra (188).

Esse triunfo do espírito científico abrange todos os modos do pensamento humano, incluindo o social (189), o artístico (190), o técnico, o filosófico e o religioso (191). Esta a conclusão de Leonardo: "O espírito da metodologia científica é, pois, dominador e isso porque, como vimos, ele penetra todas as formas de pensamento, sentimento e acção" (192).

O que é que caracteriza essa atitude sob o ponto de vista social? — pergunta Leonardo. "É a criação dum critério de acordo ou certeza humana, que vai despedindo as outras formas místicas do acordo" (193). A vida social dos selvagens ou primitivos é um tecido de relações místicas, de crenças sem fundamento racional e experimental, de hábitos e tradições fechadas hermeticamente à dúvida e ao progresso. Nessas sociedades a liberdade do pensamento não pode insinuar-se pela mais ligeira fresta, pois que, se a liberdade de uma dúvida fosse permitida, o grupo ficaria condenado (194). "É o acordo *místico*, obrigatório sob pena de morte" (195). Isso dá como resultado uma atmosfera social fechada e asfixiante, incompatível com o exercício e a liberdade individual do pensamento. Politicamente, essa sociedade será nos antípodas da democracia, tal como Leonardo a concebe. "Num acordo místico — escreve ele — a sociedade pesa sobre o indivíduo e esmaga-o, ou delega, por concentração de poderes mágicos num Rei, padre ou feiticeiro, ou numa corporação desta natureza, e os indivíduos recebem a *posição de acordo*, sob pena de morte real ou, pelo menos, civil" (196).

Coisa bem diferente sucede com o *acordo científico*. Leonardo diz que "num *acordo científico* qualquer indivíduo faz o seu acordo pela *experiência científica*" (197). O fundamento do acordo é aqui a Razão e não a Autoridade irracional, a Autoridade *justificada* e não a Autoridade *mágica* (198). Assim se consegue, científica e democraticamente, "o acordo real, ou possível, das vontades ou razões, porque uma vontade mais não é que uma razão actuando" (199). Este espírito do método científico progride irreversivelmente e impregna a acção social e política mesmo dos conservadores, tradicionalistas, imobilistas, reaccionários, autoritá -

rios, ditadores. Ele leva, imparavelmente, "a um acordo humano, universal e certo" (200).

O que se passa com a vida e actividade sociais e políticas ocorre de igual modo com a vida e a actividade artísticas. Escreve Leonardo: "As artes resultam, é certo, dum excesso da actividade disponível, mas a expressão dessa actividade depende do saber, bem como a própria essência dessa actividade" (201). A actividade do espírito humano não se esgota, pois, nas ciências: ela vai ainda criar, ou produzir, por exemplo as artes, por excesso de actividade disponível. É a dialéctica criacionista que reencontramos. Porém, pode a essência dessa actividade separar-se do saber científico? Leonardo responde, naturalmente, que não. Criacionista - mente, Leonardo põe a arte depois do saber, dependente dele ainda que a ele sobreposta.

Aqui temos como todo o quadrinómio de Roberty é interpretado por Leonardo e integrado no seu criacionismo, no seu próprio esquema dialéctico criacionista. Leonardo formula do seguinte modo o quadrinómio, ou lei de causalidade social, de Roberty: ciência, filosofia, arte, técnica. Esta é a linha da evolução humana, consciente e conscientemente determinada (202). Pode o quadrinómio aparecer ligeiramente reformulado, que o seu sentido fundamental não mudará: filosofia genérica (filosofia conjunto sincrético das ciências em virtualidade de desenvolvimento), ciências, filosofia científica (quer dizer, com bases na Ciência), arte, técnica. Este esquema é apenas mais explícito, distinguindo entre uma dialéctica científica e uma dialéctica pré-científica, e caracterizando o momento positivo da dialéctica filosófica, ao falar em "filosofia científica"; distinções que veremos virem directamente de *O Criacionismo*. O que não encontramos no criacionismo é a Técnica. Cedo encontrámos, como já se viu, a prática. Mas a Técnica como tal não aparece na dialéctica criacionista de Leonardo, que é uma dialéctica da actividade pensante e não da acção prática. O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra entrelaça-se mais intimamente, por meio da Técnica, com o seu pensamento social e político. Ele escreve: "(...) o operário que queira procurar a justiça, que efectivamente lhe assiste, terá de ver a Técnica como termo móvel do dinamismo: Filosofia genérica — ciências — filosofia científica — arte — técnica" (203). A partir de *A Luta pela Imortalidade* vê-se que Leonardo se confronta com um importantíssimo problema: a teoria da Experiência. O seu esforço leva-o à teoria da Razão Experimental, que tem uma primeira formulação explícita em *O pensamento filosófico de Antero de Quental* e a sua formulação final em *A Razão Experimental*. O alvo de Leonardo é uma

teoria da Experiência integral, teórica e prática. A Técnica aparece neste quadro. Pois que é o objecto técnico? É o fruto prático da teoria. No objecto técnico a teoria materializa-se por acção da prática. O objecto técnico não se põe à teoria, antes é a própria culminância da teoria. A valorização leonardina da Técnica não parece ser a de Bergson ou de James, mas aponta mais na direcção em que virá a pensar Heidegger. Com isto se relaciona, obviamente, a valorização leonardina do Trabalho. Em Heidegger, a organização planetária do Trabalho caminha a par da organização planetária da Técnica. Diremos que Leonardo pensou, mais cedo do que Heidegger, nessa direcção (204).

Sobre a ciência assenta, pois, todo o desenvolvimento moderno da humanidade, após o período místico ou pré-científico. A filosofia, a moral, a arte, a técnica — todas essas formas da cultura humana (que correspondem bastante rigorosamente aos planos da dialéctica criacionista) são construídas sobre e com a ciência. Relativamente à Filosofia, escreve Leonardo que o espírito da metodologia científica "penetra o espírito filosófico contemporâneo, porque as grandes filosofias não são mais que críticas (Kant), sínteses (Comte), generalizações (Spencer) ou reflexos polémicos (Bergson) da própria actividade científica" (205). Já vimos, quanto à arte, que Leonardo a vê sempre dependente do conhecimento científico. "O belo é uma reacção do sujeito que *conhece* a propósito do objecto conhecido" — diz Leonardo (206). Kantianamente, acrescenta; "O belo está na alegria da contemplação, isto é, no fácil acordo da nossa sensibilidade, que *recebe*, com a nossa inteligência, que *apreende*" (207). Mesmo quando analisa a doutrina aristotélica da tragédia, vendo nela "uma purificação da alma pelo terror e pela piedade" (208), é ainda pela passagem do pensamento místico ao pensamento racional, pelo processo de desocultação da alma humana, que Leonardo explica a natureza da tragédia e a da arte em geral. Quanto à moral, diz Leonardo: "A moral é evidente que depende da ciência: para conhecer o meu dever preciso de conhecer a realidade, sobretudo, a realidade social" (209). Também a Técnica não prescinde da Ciência: "A independência da Técnica é impossível" (210). E a Religião? Ela não está incluída no quadrinômio de Roberty, reformulado por Leonardo Coimbra. Devemos ver nesta *tese* de Leonardo um escrito de circunstância marcadamente sociológico e político, devido à sua concreta finalidade. Sabemos que Leonardo sempre conferiu à Religião uma importante posição na cultura da humanidade. Como sabemos que a Religião está organicamente integrada no quadro do idealismo dialéctico de *O Criacionismo*. Lembramos, finalmente, que a dialéctica leonardina se conclui, em *O*

Criacionismo, pelo engolfamento no Absoluto, e em *A Razão Experimental*, pelo movimento trans-racional experimental do "lirismo metafísico". O que Leonardo pretende, em *O Problema da Educação Nacional*, é tão somente demonstrar que "há (...) uma *linha cultural* bem marcada, uma atitude ideológica, um espírito metodológico que penetra todas as formas da vida social moderna" (211), até chegar a evidenciar que uma sociedade humana organizada em termos dessa linha cultural é a própria *Democracia* (212). Se educar é formar o indivíduo humano dentro da família, dentro da comunidade nacional e dentro da comunidade nacional-humana, é absolutamente necessário saber que lei sociológica governa profundamente a humanidade, no seu ser e no seu devir. Para tal se serve aqui do quadrimômio de Rober - ty. Esse quadrimômio tem um alcance mais limitado que o esquema da dialéctica criacionista leonardina. É uma expressão historico-sociológica dialéctica criacionista. Leonardo procurou sempre um acordo profundo entre a síntese filosófica tentada em *O Criacionismo* e a síntese histórica da evolução humana tentada em escritos e momentos diversos. Algo de semelhante — pensamos — ao que tentou Hegel em *A Fenomenologia do Espírito* - to.

4. *Que espírito deve enformar a orgânica da educação e do ensino nacionais*

Traçada a *linha cultural* do progresso humano, Leonardo está em condições de construir o quadro geral do que considera como necessário à correcta organização de um sistema educativo moderno, e do sistema educativo português moderno muito particularmente. Em sua opinião, o método utilizado no desenvolvimento e exposição do seu pensamento sobre o problema da educação nacional é o correcto: teórico e dedutivo. Há que evitar o empirismo das reformas, construindo pelo pensamento uma "verdadeira lei sociológica da cultura", de que as reformas derivem natural e logicamente, como suas virtualidades e aplicações.

Falta a Leonardo dar um passo: o que consiste em desenhar o quadro geral da educação e do ensino da República Portuguesa conforme aos princípios entretanto estabelecidos e adequado à estática e à dinâmica da sociedade portuguesa. Leonardo Coimbra dá esse passo em dois movimentos: explícita, em primeiro lugar, o espírito que deve enformar a Orgânica da educação e do ensino; representa depois a estrutura geral dessa Orgânica. Vamos ocupar-nos do primeiro desses dois movimentos. Acontece, no en

tanto, que, na explicitação do espírito que deve enformar a Orgânica da educação e do ensino, o pensamento de Leonardo se desenvolve em dois sub-momentos bem definidos: no primeiro, o seu pensamento move-se no plano geral; no segundo, ele concretiza o espírito que deve impregnar o sistema educativo português em especial. Respeitaremos, no essencial, a linha do próprio pensamento de Leonardo. Mas introduziremos no debate algumas figuras do pensamento pedagógico português que se nos afiguram particularmente relevantes para um melhor esclarecimento do pensamento de Leonardo quanto a uma educação *portuguesa*.

Leonardo entende que um sistema educativo moderno deve realizar na sua essência os três conceitos basilares da Democracia: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. É o ideal leonardino da educação integral que corresponde, no fundamental, ao ideal comeniano de educação universal : *omnes, omnia, omnino*. A educação é direito de todos, deve visar o aperfeiçoamento do educando todo, deve dar a totalidade da cultura em todos os seus modos, deve ter a duração da própria vida. Em Comênio, tanto na *Didáctica Magna* (214) como na *Pampaedia* (215), este conceito e este ideal de educação têm claros fundamentos filosóficos e teológicos. Também em Leonardo Coimbra o conceito e o ideal de educação integral emergem naturalmente das profundidades do seu pensamento metafísico. Os três conceitos basilares da Democracia não podem ser de modo nenhum interpretados, insistimos, em termos simplesmente políticos. Todas as concepções políticas de Leonardo são, na sua essência, concepções metafísicas. É assim que palavras aparentemente tão singelas como as que se seguem ressoam com uma profundidade insuspeitada: "A educação oficial será, pois, dada no seu mínimo a todos e aberta no seu máximo aos mais capazes, venham de onde vierem" (216). Nesta fórmula transparente consegue pôr Leonardo toda a riqueza do seu pensamento político, pedagógico e filosófico. Nela fulgura o rosto radioso da Democracia, que é o próprio espírito que deve habitar todo o sistema educativo que se queira pôr de acordo com a *linha cultural* de desenvolvimento das sociedades humanas e da sociedade cósmica.

Devendo a educação beneficiar todos, na integridade de cada qual e durante toda a vida, não pode ela "fazer-se por um simples ministério", pois é "uma obra de conjunto em que todos terão de intervir" (217). A educação não é apenas o processo de desenvolvimento e aperfeiçoamento das crianças e dos jovens, ou ainda, eventualmente, de adultos ociosos e privilegiados. Ela abrange todos no seu influxo: crianças, jovens, adultos e velhos; solteiros e casados; os que ainda não trabalham, os que trabalham, os que já não podem trabalhar. Sendo o homem corpo e espírito, não

pode a educação esquecer os cuidados que são devidos àquele para prestar atenção apenas a este. Leonardo nunca esquece a presença e a importância do corpo, que integra sem deslembração no seu pensamento espiritualista. Ele próprio foi um emérito ginasta. Por isso afirma expressamente que o Ministério da Instrução Pública deve articular-se com todos os Ministérios e entidades de algum modo ligados ao processo educativo, mas particularmente com o Ministério do Trabalho, o Ministério da Justiça, o Instituto Superior da Educação Nacional e a própria polícia (218). Leonardo move-se, naturalmente, no quadro institucional da época em que fala. É assim que o Ministério do Trabalho inclui, no seu entender, muitas das competências de um actual Ministério dos Assuntos Sociais. O que importa não é tanto o nome dos Ministérios e demais entidades, como o conteúdo das atribuições que lhes comete. Leonardo pensa na totalidade da educação. E vê que ela não compreende apenas os meios de execução directa do trabalho educativo, mas todo um vasto — e frequentemente desatendido — conjunto de meios de suporte, quer preparatórios da matéria da educação, quer difundidos no meio social e desenvolvendo, por conseguinte, uma universal e invisível influência educativa permanente. Por isso se preocupa com a pediatria, a higiene, a eugénica e a difusão dos conhecimentos básicos respectivos, pelos sectores apropriados da população. Por isso afirma que é tão necessário garantir a liberdade de expressão do pensamento como contrariar democraticamente a sua degradação, por meio de órgãos competentes de fiscalização. Por isso considera necessário manter e eticamente organizado o próprio espaço público onde se processa a vida social, com "um aspecto exterior de limpeza moral, que permita o passeio de uma criança pelas ruas (...)" (219).

A transição do primeiro para o segundo momento do pensamento de Leonardo Coimbra de explicitação do espírito da Orgânica da educação e do ensino é quase imperceptível. É a educação portuguesa que realmente preocupa Leonardo Coimbra. É do problema da educação nacional que ele está falando. Ora qual deve ser a finalidade da educação nacional, isto é, da educação portuguesa? Responde Leonardo: "a criação e expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" (220). É o homem da "Renascença Portuguesa" que subtilmente está presente nestas palavras. Paira neste momento sobre a comunicação de Leonardo Coimbra a sugestão do pensamento pedagógico de Teixeira de Pascoaes em *Arte de Ser Português* (221). Aquilo a que Leonardo chama "a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" corresponde à "verdade portuguesa" de que fala Pascoaes no Prefácio de seu livro (222); "a *verdade portu*

guesa, cujo conhecimento se impõe como força reconstrutiva da Pátria, dentro do seu carácter, da sua alma tradicional evoluída até ao grau de perfeição atingido pelo espírito humano, no século presente" (223). O propósito de Leonardo é, expressamente, *criar* e *expandir* esse lusitanismo de diâmetro humano. Aproximemo-lo do de Pascoaes: "Instruir, educar e *criar* portugueses seria visar um duplo ideal humano e patriótico" — escreve o grande poeta (224). Não se pretende insinuar, obviamente, que o programa de renovação pedagógica portuguesa de Leonardo é o de Pascoaes, ou vice-versa. Pensa-se mesmo que são bastante diferentes. Ambos brotam do seio do pensamento dos seus autores. Que é muito diferente, como se sabe. A começar pelo próprio instrumento de apreensão, compreensão e construção utilizado: o "sentido poético" em Pascoaes, o "sentido metafísico" em Leonardo. Ainda que não deixe de se apontar para a utilização que Leonardo faz, em momentos culminantes da sua elaboração filosófica, do "lirismo metafísico" (225). Nesses momentos se lhe podem aplicar veridicamente as palavras que de si próprio escreve Pascoaes: "E outros defeitos deve ter este livro, em virtude de o autor haver sempre orientado o seu espírito num sentido poético, apesar de ele acreditar que a sensibilidade poética vibra, como nenhuma outra, ao contacto da Realidade, e a conhece, por assim dizer, em primeira mão. Uma verdade, quando aparece no mundo, é por intermédio do poeta".

Mau grado as diferenças, Leonardo encontra-se com Pascoaes numa ideia que é o próprio cerne do programa pedagógico da "Renascença Portuguesa", tal como *A Águia*, *A Vida Portuguesa* e a Universidade Popular o tentaram pôr em prática. Esse programa pedagógico não foi o único que surgiu e viveu durante a I República. Surgiu, no entanto, logo após a implantação da República — porque *A Águia* é a primeira forma desse programa —, e foi, no fim de contas, do seu seio que emergiram figuras importantes que vieram a estar na origem dos dois outros movimentos de certo modo paralelos: Fernando Pessoa para os *Modernistas* (grupo do "Orpheu"); António Sérgio e Raul Proença para a "Seara Nova". O objectivo pedagógico fundamental da "Renascença Portuguesa" evidencia-se sem margem para dúvidas nestas palavras de Raul Proença, escritas quando já se afastara do movimento: "O autor destas linhas fez parte da Renascença Portuguesa, foi mesmo um dos seus fundadores; e como os intuitos dela têm sido deturpados, acho conveniente revelar ao público quais foram as ideias que logo após a República fizeram reunir alguns homens novos, muitos dos quais dos mais distintos nas nossas letras, para iniciarem um movimento de educação nacional" (227). Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes man-

tiveram-se na "Renascença Portuguesa", e n' *A Águia*, até ao fim. Leonardo identificou-se, pois, até ao último momento, com o núcleo essencial de ideias que caracterizou a "Renascença". Ele é, como Pascoaes, uma árvore grande de uma *paisagem de pensamento* comum. Com uma fisionomia bem marcada que é a sua e a de mais ninguém. Mas um elemento do mesmo sistema paisagístico. Habitado pelo mesmo espírito. Que Leonardo afirma bem distinto do de "Orpheu", em interessantes passagens de *A Alegria, a Dor e a Graça*, por exemplo (228). Que toda a história das relações entre "A Águia" e a "Seara Nova" evidencia com meridiana claridade. É por isso que reafirmamos a presença do espírito da "Renascença Portuguesa" na exposição de Leonardó Coimbra sobre o problema da educação nacional, quando ele precisa que a finalidade da educação da nossa gente é a "criação e a expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" (229).

É esse, pois, o entendimento de Leonardó sobre a finalidade da educação nacional. Que entenderia Leonardo pela *criação e expansão do lusitanismo educativo*? As suas palavras sugerem que esse lusitanismo não exista, dado que era preciso criá-lo. Tal criação era condição necessária para o expandir. Analisemos, primeiro, esse problema da criação de uma autêntica educação nacional, que tinha de ser, para Leonardo, uma educação nacional-humana. Esse problema situava-se no cerne da "Renascença Portuguesa". O ressurgimento pátrio não era possível, para os grandes mentores da "Renascença Portuguesa", sem uma reorganização total e radical da educação portuguesa. Não devemos confundir a ideia dessa reorganização com a de uma simples reorganização do sistema escolar. É a sociedade portuguesa, é a vida portuguesa, é a consciência portuguesa na totalidade do seu ser e do seu estar que deve ser transformada e ressuscitada em toda a sua extensão e profundidade e na rica variedade dos seus aspectos e dimensões. Pascoaes o revela com claridade solar em *O Génio Lusitano* (230) e *Arte de Ser Português*. Leonardo o declara ao longo da sua tese *O Problema da Educação Nacional*, tendo feito oralmente precisões e acrescentamentos que não constam do texto escrito, mas de que deram conta os jornais. Assim é que Leonardo negou validade educativa ao modelo positivista do Estado, ao mesmo tempo que afirmou a impossibilidade de exercer a função educativa sem assentar em ideias — crenças, de carácter filosófico ou religioso (230). Declarou ainda — acentuando um ponto de vista constante do texto escrito — que a educação ultrapassa, por definição, o quadro estreito da escola. Ela é a própria vida aperfeiçoando-se, pelo que tem de coincidir com a totalidade da vida. Daí a necessidade de se o

perar no livro, no jornal, no lar, na própria rua e, decerto, no trabalho.

Leonardo inseria-se, conscientemente, com o sentimento agudo da inexistência de uma educação nacional, num movimento que atravessara todo o nosso século XIX. Pense-se em Alexandre Herculano, António Feliciano de Castilho, João de Deus, D. António da Costa (231), Antero de Quental, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro (232). Detenhamo-nos um tanto na figura de Sampaio Bruno, inegavelmente da maior importância para Leonardo Coimbra, a fim de fundamentadamente evidenciarmos a profundidade a que a reflexão sobre o problema educativo *português* efectivamente chegou.

Há em Sampaio Bruno uma meditação crítica da realidade pedagógica portuguesa bem elaborada e explicada. Em *A Ideia de Deus* (capítulo IV, intitulado "Teologia e Moral") expõe Sampaio Bruno as suas ideias sobre o problema da educação em geral, a propósito da natureza e possibilidade da educação moral. O problema surge a Sampaio Bruno do decurso da análise a que procede das relações entre a Razão e a Fé. Bruno parte das seguintes palavras de Amorim Viana: "Para nós, a fé, ou adesão de espírito à verdade, não difere da convicção racional. Estabelecer dois estados, um de fé, outro de ciência, nos parece uma pretensão ilegítima da parte dos teólogos. É um erro psicológico. Não impede isto, porém, que as verdades que se manifestam à razão sejam revelações do céu. Cremo-lo firmemente" (233). O problema que preocupa Amorim Viana está na linha de continuidade, e de ruptura, da época medieval para a época moderna. Sampaio Bruno apoia-se nele e salta daí para a formulação "socrática" do problema que a si mesmo o preocupa: *é possível ensinar o Bem, é possível ensinar a ser bom?* Escreve assim: "Se a Ciência, dissemos, é Verdade Revelada (seguidamente demonstraremos, discursivamente); se tal assim é: como com a Fatalidade coexiste a Liberdade, a Responsabilidade resulta exigência positiva. A Moral intercala-se na Ciência e, consoante esta, mostra-se como objecto de Ensino. São possíveis mestres; é possível que haja educadores morais" (234). Passa Sampaio Bruno de imediato a refutar a doutrina oposta, dos criminalistas italianos, os quais — como Lombroso, Garofalo e Gubernatis — "sustentam a existência de um tipo irreductível de delinquente, a que chamaram o *criminoso-nato*" (235). A ser verdadeira tal doutrina, "é evidente que todo o ensino moral degenera em burla quando aplicado a essa espécie antropológica, inacessível, de raiz e por natureza, a ele" (236). Sampaio Bruno põe o problema em termos inequívocos: "Se, pois, o *criminoso-nato* existe, para ele, pelo menos, a educação moral não vale nada" (237). Tão clara como a formulação do problema que deste modo faz

é a resposta que lhe dá: "Entendo que a escola italiana exagera o alcance das suas investigações concretas e passa diplomas de criminosos-natos a muitíssimos dos delinquentes que o não são senão por efeito e como consequência da injustiça da organização social presente" (238). Tocamos num ponto central do pensamento pedagógico, moral e político de Sampaio Bruno: a educação é necessariamente educação moral e está intrinsecamente enlaçada com a estrutura da sociedade e as condições consequentes da vida social. "O assassino é-o para roubar. É-se assassino para se ser ladrão. Suponhamos possível uma sociedade de igualdade econômica. Não haveria mais criminosos-natos onde hoje são os específicos: isto é entre os assassinos" (239). Sampaio Bruno aceita que há grandes criminosos, "aqueles para os quais, mais especialmente, se reserva a designação de criminosos-natos" (246). Todavia, afirma que o são "num número enormemente restrito; e devem entender-se não numa ciência especial de criminologia mas sim adentro de um capítulo particular da ciência geral da psiquiatria" (241). Daqui deriva que a posição de Sampaio Bruno quanto à possibilidade e vantagens da educação moral seja positiva: "Quanto(...) à questão da educação moral em geral, parte-se do princípio de que ela é aproveitável para todas as criaturas sãs, que criminosos-natos não sejam, a fim de impedir que prevariquem e de tolher-lhes as eventuais aberrações. De pequenino se torce o pepino" (242). Com o que todos estaremos concordes — pensa.

A verdade é que nem todos estão concordes com isso. Fora o caso do inglês Henrique Thomaz Buckle, de que Bruno dá conta, e cuja doutrina passa a analisar. Buckle afirmara que não há progresso da lei moral; só há progresso das leis intelectuais. Não vale a pena, pois, haver educação moral; só devemos preocupar-nos com a educação intelectual (ou "instrução intelectual", como a linguagem da época preferia dizer). A educação moral não consegue resultados. "E, todavia, o mal moral tem diminuído no âmbito dos progressos históricos da humanidade" (243). Como resolve Buckle esta real dificuldade? Assim: o progresso moral da humanidade, ou seja, a diminuição do mal tem acontecido, não pelo efeito da educação moral, mas "pelo ricochete da instrução intelectual" (244). Bruno não concorda com Buckle. Em seu entender, o progresso moral é em si mesmo possível. Buckle, tal como Amorim Viana, não tem um adequado conceito de progresso moral. Pensam ambos que "a única forma do progresso nas coisas do espírito consiste na sucessiva acumulação de noções, diversas, encadeadas e somadas" (245). Ora "a ciência não se substitui à moral nem a moral progride pelo modo da ciência. Aqui é por tesauriza -

ção amontoante; acolá é por extensividade intensa" (246). Vale a pena expor com toda a clareza o pensamento de Sampaio Bruno sobre este ponto. Ele próprio o explicita: "Em moral, o progresso não se faz por aditamento de noções mas sim pela amplificação e clarificação das noções pré-exis - tentes. E, em moral, subsidiariamente, há ainda um outro progresso, qual seja o da crescente apropriação de seus lemas por um também crescente nú mero de indivíduos açambarcados" (247). E conclui em luminosa síntese : "Porque a Moral é a Ciência da Vontade, a Ciência é a Ética da Inteligên cia" (248). Portanto: "Há progresso, sim, na moral. Somente, esse proges so realiza-se por outro *processo* do que na ciência. Mas nem por isso, deixa de ser, da mesma maneira, *real*" (249).

Sampaio Bruno traça, em linhas largas, um quadro da evolução progressiva da moral humana, tomando como pólo a ideia geral da *igualdade* . Mostra-nos, assim, que "de facto, com o andar dos tempos e com o rodar da civilização, a moral depura-se, porque precisamente a ideia da igualdade (cada vez mais profundamente) mergulha e embebe suas raízes. De maneira que a moral deixa de ser localista, regionalista, nacionalista, de clas se, de raça, de religião — para passar a ser humana e genérica. Isto é, transcendente e divina" (250). Por outro lado, o sentimento moral cresce em extensão e em profundidade entre os homens. "Ao mesmo tempo que o sentimento moral se espraia por uma crescente percentagem de humanidade, e- le, no indivíduo que o possui, requinte, refina, intensificando-se" (251). E é assim que o acto moral se aperfeiçoa até ao limite de ser compreendi do e vivido como sendo completamente desinteressado. Diz Bruno: "O acto moral só é puro (isto é, só é verdadeiramente moral) quando não recebe na da em troca" (252). Ele não busca, portanto, realizar a justiça. Ele vi- sa mais alto: ele intenta realizar a equidade. Na "cena pungente" poeti- camente ideada por Vitor Hugo, é o general Gauvin quem tem razão contra o padre Cimourdain. Sampaio Bruno transcreve: "Fora do direito estrito , não há nada. — Há tudo. — Eu não vejo senão a justiça. — Pois eu olho mais para cima. — Então o que é que há acima da justiça? — A equidade" (253).

Neste ponto se dá o reencontro, súbito e algo insólito, de Vitor Hugo, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra. Dêmos a palavra a Sampaio Bruno , palavra longa: "Vitor Hugô, nesta cena pungente vivificou o problema que reside expresso no lema orgânico do ternário sagrado, esotericamente de- finido pelo incógnito Saint-Martin: — *Liberdade, Igualdade, Fraternida- de*. Todo o progresso humano se resume e consiste em realizar na ordem social esta aspiração sintética: — Liberdade, Igualdade, Fraternidade.

"O padre Cimourdain, do poema de Vitor Hugo, habita no desejo da Liberdade e Igualdade. A Liberdade e Igualdade podem condensar-se e conglomerar-se, como se as concatenasse uma chaveta, na palavra: *Justiça*. Gauvin está, então, na aspiração derradeira: Liberdade, Igualdade, Fraternidade, — isto é, *Bondade*. A Bondade prevalece sobre a Justiça. Deus é Deus, não por ser Justo — mas por ser Misericordioso" (254).

Que se conclui, no termo desta análise, sobre o pensamento de Sampaio Bruno relativamente à educação moral e, mais geralmente falando, à educação completa do homem? Conclui-se que a educação do homem é possível, é desejável, e se integra necessariamente no desenvolvimento histórico, que é progressivo, da humanidade. Não há antagonismo entre o real e o ideal. Escreve Bruno: "A educação moral cabe adentro da realidade efectiva, pois que a moral é, primariamente, realidade natural também" (255). De resto, a Realidade não se limita a evoluir — ou, para melhor dizer, a caminhar — para si própria Realidade, mas ela evolui de facto, ela cresce, ela aumenta-se em valia, para o Bem. Daí que "a Moral é a Igualdade" (256). Mais: "só haverá Moral perfeita quando haja a perfeita Igualdade" (257). Tal como virá a fazer Leonardo Coimbra, é no amor cristão que vai culminar o pensamento pedagógico, moral e político de Sampaio Bruno: "Sim. Sim. Nossa alma estremece. *Amai-vos uns aos outros*. Eis a verdade suprema. Eis o limite ideal de nossos progredimentos" (258). Foi isto, no entanto, que Buckle não pôde ver. E por isso todo o seu pensamento sobre a educação moral está errado, dado que precisamente "aqui está a razão por que a educação moral falha em parte. É porque uns não são iguais aos outros" (259).

Em plena utopia desagua, como se vê, o pensamento pedagógico, moral, social e político de Sampaio Bruno. Utopia de radical individualismo comunitário, expressamente não comunista. Utopia difícil, talvez longínqua ainda. "Mas dia virá em que os homens se confundam em fraterno amplexo. Dia virá em que não haja mais classes diversificadas e em que em comum, não comunistamente, todos penemos e jubilemos. Não se chorarão mais lágrimas de desesperação, de soberba, de vergonha. Em comum louvaremos o Senhor, por sua Misericórdia" (260). Utopia religiosa, em que a religião dos homens entre si é a religião dos homens a Deus, seu comum pastor. Bruno termina este extraordinário capítulo de *A Ideia de Deus* fazendo suas estas palavras de Amorim Viana: "Porque se verificará então a promessa de Cristo; a terra tornar-se-á um aprisco de irmãos sob as ordens de um só pastor, mas esse Pastor será Deus, que falará plenamente ao coração de cada homem, porque em cada homem a vontade se confundirá com os

ditames da caridade e da justiça" (261). Será ousado ver neste quadro um dos pontos fundamentais de reflexão, e um dos pontos fundamentais de partida, do pensamento pedagógico de Leonardo Coimbra, muito particularmente na sua expressão libertária e comunitária? Ou impõe-se-nos o facto com evidência? Leonardo Coimbra leu e *meditou* fundamente *A Ideia de Deus*, obra publicada no Porto em 1902. Ela dominava certamente o seu espírito já em 1907.

É em *Os Modernos Publicistas Portugueses* (262) que Sampaio Bruno se debruça detidamente sobre o problema da educação nacional, isto é, o problema da educação do povo português. O dado de que parte Bruno é o défice educativo do povo português. O senhor Augusto Fuschini, ilustrado publicista português do tempo, ao usar da palavra na sessão do dia 5 de Setembro de 1902 do 2º congresso contra a tuberculose, havia-se queixado amargamente do povo português. Aí declarou "que seguira até 1899, com afincos, o estudo da alimentação, mas convencera-se de que não havia necessidade desse estudo em um país *sem governo e sem povo*", tendo rematado "exclamando simultaneamente contra a indiferença e a ignorância do povo português" (263). Sampaio Bruno reconhece que "a ignorância do povo português é, infelizmente, incontestável" (264). O que não aceita de modo nenhum é a sua incapacidade. "O que cumpre, pois? — pergunta — A palavra impõe-se; brota espontânea. O povo existe. O que é preciso é educá-lo" (265). Eis, pois, definida uma doutrina e delineado um programa: o povo português é educável; é preciso educá-lo.

Porém, que entende Bruno por educar o povo? É abrir escolas e pô-lo a frequentá-las? É criar, ou aperfeiçoar, um sistema escolar? Não. Para Bruno, o sistema educativo que há-de educar o povo identifica-se com o próprio sistema socio-político do país. Escreve ele: "Porém aqui urge não nos iludir com o lema, porque a educação dum povo faz-se conferindo os direitos públicos a esse mesmo povo. Ele aprende usando, e sô assim" (266). Temos, pois, que para Sampaio Bruno o único caminho para o progresso educativo do povo português é o exercício, é a prática da vida colectiva democrática e livre. Como o único caminho para o progresso, ou alcance da plenitude, da vida colectiva democrática e livre é a educação do povo. Dizendo como Bruno: "Para saber andar, é preciso andar" (267).

Em sua opinião, o povo português não vinha sendo educado para o correcto desenvolvimento e uso das mais dignas virtudes cívicas. A nação fora — afirma — "educada e pervertida pelo ensino jesuítico" (268). O preceito máximo, o critério supremo e dominador dessa educação fora, era e seria sempre, nesse ensino, a obediência. Ainda que, e dado sermos um

povo de extremos, se haja caído no pólo oposto. "Em regra — escreve Sampaio Bruno —, hoje em dia deixa-se fazer às crianças tudo quanto lhes vem à cabeça. De modo que, em regra, as crianças portuguesas, hoje, estão malcriadíssimas" (269). Já isto bastante atenuaria a sua dura crítica à educação jesuítica. Bruno chega, no entanto, quase ao elogio: "A educação jesuítica habituou-nos, ao menos, à arte de bem falar" (270).

A vida social portuguesa precisava de encontrar o ponto de equilíbrio entre a ferocidade da opressão e a ferocidade da licença. A "brutalidade de maneiras" caracterizava "todas as classes da sociedade portuguesa" (271). A "ferocidade de costumes públicos" reflectia-se fielmente na ferocidade dos "costumes particulares" (272). E os efeitos desse estado de coisas nas práticas educativas — de âmbito social, escolar ou familiar — não podiam ser piores. O juízo que Sampaio Bruno faz neste ponto sobre a escola portuguesa fala por si mesmo, não necessitando de comentários: "Eu ainda sou do tempo em que os professores primários esgotavam a imaginação a congeminar suplícios para os seus pacientes, que eram os seus alunos" (273). Diz ele ainda: "Lá fora, o uso da palmatória encontra-se proscrito desde os primeiros anos do século que findou; em Portugal, a palmatória continua a ser o troféu do nosso ensino" (274). Bruno sabia do que falava: "No colégio onde cursei não havia limite diário para a bolaria e, se quisesse dizer quantas palmatoadas apañei, seria inteiramente impossível poder fazer-lhe a conta com rigor", apesar de o seu colégio ser "dos mais benignos" (275). Ramalho Ortigão escreveu um dia nas *Farpas*, "a propósito de um pedagogo portuense que empolou as mãos de um discípulo com bolaria brava e, ainda por cima, lhe inchou a cara aos sopapos (...), que dar uma bofetada numa criança é assassinar um homem" (276). Comenta Sampaio Bruno: "Mas em Portugal, por via de regra, não se pensa assim; e nas nossas aldeias moer um filho com pancada chama-se: *dar-lhe a criação*" (277). É preciso modificar profunda e urgentemente esta situação, até para que faça algum sentido falar na "brandura dos nossos costumes" (278). Como fazê-lo? Sampaio Bruno vai referir-se a dois meios de acção: o Estado e a literatura propagandística. Esta era já então a dos republicanos. Aquele, vê-se que Bruno acredita que só o estado republicano assim poderia actuar.

Sampaio Bruno tem uma alta ideia do Estado democrático. Escreve ele: "Democracia disse o socialista Proudhon que era demopedia" (279). O Estado autenticamente democrático é, pois, o Estado educativo. A sociedade autenticamente democrática tem, pois, de ser a sociedade educativa (280). Ora Bruno pensava, e afirmava emocionadamente, que Portugal e

ra redimível. . A transformação completa do seu sistema educativo, que já vimos ser indissociável da reforma profunda do Estado, era necessária e possível. Isso diz Sampaio Bruno a propósito de Marques Braga, cujo pensamento pedagógico expõe (281). Nisso insiste quando escreve:

"Uma ideia única nos abaste.

"E seja que os indivíduos perecem; porém as gerações sucedem-se; e, assim, será bem desesperar, de todo em todo, das nações? Quem infere do presente com segurança precisa o futuro?

"A sorte dos povos depende de múltiplos factores. E do abatido, corrupto Portugal de hoje em dia, jamais, jamais, jamais não poderá derivar um novo Portugal glorioso?" (282) Salisbury, primeiro-ministro da Inglaterra, havia querido sepultar a Pátria portuguesa em 1891, comunicando-lhe a morte sem remissão, cravando "sobre o sepulcro da nacionalidade apodrecida" a "tampa formidável do seu *ultimatum*" (283). Em vão o fez. Portugal é redimível. "A sentença de Salisbury não é inapelável (...)" (284).

Que deve, então, o Estado fazer? "O Estado dispõe de meios variados de actuar na cultura civilizadora do sentimento das massas" (285). A "infinita maioria" da população conserva-se sã e não regateará ao Estado o seu contributo na moralização e educação da sociedade portuguesa. As instituições privadas e a imprensa periódica darão abundantemente o seu "curso auxiliador" (286). Não se pode pensar apenas em termos de escolaridade e, conseqüentemente, de mera instrução. A acção da instrução é sem dúvida importante, "mas a função educativa do sentimento geral é muito mais importante ainda" (287). Todos os meios sociais devem ser aproveitados para esse combate permanente à barbarização do povo e para essa luta sem termo pela elevação dos seus costumes, pela suavização do seu carácter, pelo aperfeiçoamento da sua cultura. Sampaio Bruno propõe, nada menos, que o Estado português se organize de modo a auxiliar poderosamente a educação do povo português, deixando que o povo português eduque o seu Estado. O Estado deve favorecer a educação e instrução moral deixando-se afeiçoar para o efeito pelo próprio povo.

E aos publicistas, que cumpre fazer? Escrever para o povo e em seu benefício, como fez José Falcão com a sua *Cartilha do Povo*, para substituir ao falso "país ideal" dos brandos costumes "a realidade dum país idealista" de sãos e verídicos costumes (288). Os elogios de Sampaio Bruno à *Cartilha do Povo* de José Falcão são os maiores que ele podia entretecer. "Na literatura propagandística, de todos os tempos e em todos os países, semelhante livrinho excelente seria considerado como uma pequena e inimitável obra prima" (289). Também assim o público o julgou, pelo vasto acolhimento que em edições sucessi-

vas lhe deu, "consoante jamais fora regra entre nós" (290). A apreciação de Sampaio Bruno permite-nos apreender algumas das suas mais importantes ideias pedagógicas, principalmente para demonstrar que ele pugnava não a penas pelo alargamento e aprofundamento da *educação em Portugal*, mas expressa e conscientemente pela promoção de uma *educação portuguesa dos portugueses*. Escreve ele da *Cartilha*: "Obra portuguesa no amor desta terra e desta gente, obra portuguesa era também no amor da linguagem sã que se deve aqui falar" (291). O papel atribuído à língua portuguesa no programa educativo do povo português de Sampaio Bruno é — podemos dizê-lo desde já — central. Haveremos de o demonstrar em seguida. Bruno transcreve de Castilho, que sobre o assunto escreveu elucidativas palavras no prólogo da sua tradução dos *Colloquios aldeões*, de Cormenin-Timon, o seguinte: "A linguagem portuguesa para portugueses não é só respeitável por ser a sua herança, a fala de seus pais e mães, a depositária de tão numerosas e esplêndidas glórias de todos os tempos, mas também, mas sobretudo, porque em formosura a nenhuma cede; e em riqueza iguala as mais opulentas: que lhe falta? o apreciarmo-la, e sabê-la" (292).

José Pereira de Sampaio conhece a extensão e a dificuldade do problema: o país não sabe ler. Daí que ponha como primeiro ponto do seu programa educativo ensiná-lo a ler. Diz: "Num país analfabeto, o que primeiro que tudô há a fazer é ensiná-lo a ler" (293). Como fazê-lo? Aqui aparece desde logo uma preocupação pedagógica fundamental de Sampaio Bruno: que é que se deve dar a ler ao aprendiz da leitura, seja ele criança ou adulto (porque Bruno pensa na alfabetização do adulto tanto como na da criança)? É que o nosso pensador reconhece que o homem, em criança como em adulto, sente notória e quase que invencível repugnância pela leitura. Pergunta: "Como vencer essa repulsa e como conseguir que a criança se interesse pelo livro?" (294) Diz Sampaio Bruno, em relação ao adulto: "O homem inculto conserva este traço fundamental da psicologia literária infantil: ele abomina considerações, explicações, razões-de-ordem, demonstrações" (295).

É, pois, necessário reformar profundamente os livros de texto, a fim de criar e conservar nos educandos, infantis ou adultos, o gosto pela leitura e, como natural consequência, o gosto pela língua portuguesa. Para isso há que escrever propositadamente textos que respondam às principais exigências da "psicologia literária" dos referidos educandos. Pensa Bruno que a principal exigência se há-de traduzir na escolha de textos narrativos e na proscrição de textos descritivos. "Narrações, jamais descrições" — eis o que pode ser entendido como um preceito de ou-

ro da pedagogia literária de Sampaio Bruno (216).

Havia exemplos — já — para apresentar. O primeiro de todos era o de D. Ana de Castro Osório, escritora de excepcional aptidão para uma das formas das "literaturas sugestivas" de particular interesse pedagógico, qual é o conto para as crianças (297). "A sua vasta coleção de contos *Para as crianças* — escreve Bruno — é uma obra discreta e primorosa" (289). De resto, "para adultos ela escreve outrossim, e escreve com escrupuloso esmero e assinalável distinção" (299). E fá-lo com o amplo intuito educativo a que se vai referindo Sampaio Bruno. "De adultos e para adultos é, por exemplo, o volume intitulado *Infelizes*, e subintitulado *Histórias vividas*, o qual, por seu espírito, aqui quadra" — informa (300). D. Ana de Castro Osório é para o nosso José Pereira de Sampaio o mais notável exemplo da "moderna intelectualidade feminina lusitana", que uma grande "escritora alemã, nacionalizada nossa portuguesa", D. Carolina Michaelis de Vasconcellos, estudou e cujo estudo endereçou para a Alemanha, pelo segundo ano do século, mais precisamente "acerca do movimento feminista português" (301). Sampaio Bruno não regateia encômios a D. Ana de Castro Osório nem deixa dúvidas quanto ao alcance pedagógico-social da sua obra literária. Aprecia Bruno: "A nobreza moral do intuito literário de D. Ana de Castro Osório não carece que a destaquem, pelo que concerne aos seus contos, firmemente educativos, para as crianças; essa intenção recuperadora se compreende ainda no resignado pessimismo solicitante de suas histórias de infelizes, das pobres almas inferiores que ela evocou à vida estética, mercê divina do próprio sofrimento, o qual, consoante o rememora no seu volume, « se desdobra numa vaga e serena piedade por tudo o que existe, por todos os que choram... »" (302). A importância e o profundo significado de um tal trabalho são bem assinalados por estas palavras: "Quanto fica dito mostra (...) que as modernas gerações literárias portuguesas se têm ocupado com atenção e escrupulo dos *interesses vitais da sua pátria*" (303).

Duas obracinhas destaca Sampaio Bruno com particular relevo, dentro da mesma linha de pensamento: o "primoroso livro de leitura, com destino às escolas de instrução primária, aprovado por decreto de 4 de Setembro do ano de 1903 para a 1.^a classe" (304); a *História de Portugal*, "pelo snr. Henrique Lopes de Mendonça « contada aos pequenos portugueses »", obra "excelente, por todos os títulos, elaborada conforme o programa do ensino primário (Decreto de 18 de Outubro de 1902)" (305).

O primeiro destes livros deve-se a três autores: Maximiliano de Azevedo (antigo secretário de Lafino Coelho na elaboração da história po

lítica e militar de Portugal desde os fins do século XVIII até 1814) , Raul Brandão e D. João da Câmara. Sampaio Bruno declara que foi com júbilo que teve ensejo de passar minuciosamente as páginas do primoroso livro de leitura. Confessando-se embora ligado por "afectiva amizade" a seus organizadores, afirma a independência do seu juízo valorativo da obra, cujo fundamento reside na própria obra (306). O livro é apreciado em pormenor na sua organização por Sampaio Bruno. Começa pela parte material, ou gráfica, louvando a esmerada revisão a que se procedeu, bem como a "variedade de caracteres, acessíveis a uma imediata e expedita leitura", com que se fez a composição" (307). Louva também o enriquecimento do texto com as "lindas estampas" que o povoam, "claros e elegantes desenhos, impressos com escrupuloso asseio no setinoso do papel", favorecendo pela imagem a apreensão e fixação da ideia (308). Salaria a criteriosa escolha do vocabulário, "proporcionado ao aluno" (309). Evidencia o acerto pedagógico de relacionar as palavras com as coisas, vivificando o abstracto com o concreto e alimentando-os dialecticamente um pelo outro, o que no livro se consegue facultando "ao discípulo estudioso a lição das cousas" (310). A linguagem do livrinho é tão perfeitamente adequada à mentalidade infantil que — diz Bruno — "adultos, por uma inconsciente mas viva evocação, sentimos que aquele é o tom da linguagem didáctica infantil" (311). O ponto substancial é, no entanto, outro: a ministração dos conselhos moralistas. Já em *A Ideia de Deus* nós víamos que o plano educativo mais elevado era para Sampaio Bruno o da educação moral. Esse aspecto fundamental do pensamento pedagógico de José Pereira de Sampaio encontra em *Os modernos publicistas portugueses* plena confirmação. Escreve o pensador: "Mas ainda não toquei no ponto substancial e que, mesmo, proveu este discurso; não falei ainda na perfeita maestria com que eles conseguiram o esquivo desiderando, qual o da ministração dos conselhos moralistas sem que o nobre empenho sossobre no enfado de parenéticos discursos que, exortando, bocejam, eles mesmos" (312). Dois temas Bruno destaca neste ponto da sua análise do livrinho de leitura: Deus e a Pátria. Palavras *nutrientes*, no entender do filósofo e pedagogo. Eis o que nos diz sobre a última: "Mas a derradeira impressão deveria ser profunda e grave, séria como a tradição, solene como a responsabilidade; à criança convém e cumpre que, se a quimera lhe brinque nos cabelos, lhe reverbere na fronte o relâmpago do heróico. Assim, a última lauda do livrinho dos snrs. João da Câmara, Maximiliano de Azevedo e Raul Brandão tem por título *Pátria*. E no coração varonil do educando as últimas palavras dos seus mestres se esculpirão como timbre indelével: «Quero estudar, trabalhar, vir

a ser um homem honrado, e assim honrar um dia a minha pátria, o meu Portugal»" (313). Ocorre lembrar Guerra Junqueiro: "Republicano e patriota tornaram-se sinônimos. Hoje quem diz pátria, diz república. Não uma república doutrinária, estupidamente jacobina, mas uma república larga, franca, nacional, onde caibam todos. Não dum partido, da nação" (314). Ambos, Junqueiro e Sampaio, podiam dizer: "Hoje quem diz república, diz pátria". Este é o cerne do seu pensamento político e pedagógico.

Têm a mesma raiz e a mesma orientação fundamental as apreciações feitas por Sampaio Bruno à *História de Portugal* "contada aos pequenos portugueses" pelo snr. Henrique Lopes de Mendonça. Escreve José Pereira de Sampaio: "O livrinho do snr. Lopes de Mendonça está disposto em plano adequado, com ordem, precisão e lógica, e é escrito com uma facilidade e legante, consentânea com a curiosidade do mesmo adolescente; pelo adulto até, ele pode ser lido com útil, compensador proveito e, assim, a nossa gente popular, infelizmente tão inculta, ganharia com largueza os instantes que na sua lição pudesse furtar à áspera inclemência de seu exigente labor" (315). Com Lopes de Mendonça se confirma, como se confirma com os colaboradores da *Portugalia*, que "as modernas gerações literárias portuguesas se têm ocupado com atenção e escrupulo dos interesses vitais da pátria" (316).

Longa e minuciosa foi a atenção que Sampaio Bruno prestou ao problema pedagógico português. É que ele via aí a raiz do problema nacional. Explica-se, pois, facilmente a larga cópia de referências às intervenções de sentido pedagógico dos publicista portugueses republicanos. Desse acervo de referências salientam-se as seguintes: referência à direcção de Eduardo Falcão na revista pedagógica *O Ensino* (317); referência à colaboração de Rodrigues de Freitas na mesma revista (318); referência a um opúsculo de Rodrigues de Freitas "explanador de Froebel e Pestalozzi" (319); referência ao amplo discurso pronunciado na câmara dos deputados sobre o estado da nossa instrução pública pelo mesmo Rodrigues de Freitas, discurso de que corria ao tempo separata (320); referência a Bernardino Machado e aos seus livros *A Indústria e O Ensino*, "conjugando os problemas materiais com as questões morais" (321); referência à experiência intentada em 1883 pelo dr. Teófilo Ferreira auxiliado por Costa Goodolphim, das "caixas económicas escolares", como exemplo salutar demonstrativo da "vantagem social de ensinar as crianças a poupar" (322); referência ao pensamento de Marques Braga sobre a instante transformação completa do sistema educativo português, no sentido de realizar a educação integral: intelectual, física, moral e até fisiológica (323).

E é tempo de se concluir esta sumária exposição do pensamento pe

pedagógico de Sampaio Bruno. Ele relaciona-se intimamente, como procurá-
mos mostrar, com o seu pensamento social e político. Escreveu ele: "Mas o que
queremos, os democratas? E o que é a democracia? Democracia disse o so-
cialista Proudhon que era demopedia. De *dêmos*, povo; *kratos*, governo. De
dêmos, povo; *paideia*, instrução, educação" (324). É, pois, necessário "o
lhar com rigorosa severidade a instrução e a educação da criança" (325).
É, pois, necessário "acudir às gerações vindouras, pela instrução cívica
e pela educação sentimental da puerícia e da juventude" (226). É, pois,
indispensável fazer frente à "assustadora crise de enfraquecimento moral
colectivo" que "nós, portugueses, atravessamos" (327). No horizonte do
pensamento de Sampaio Bruno desenhava-se o perfil do inimigo principal do
seu programa politico-pedagógico de ressurgimento pátrio: o perfil do je-
suitismo. Eis como o traça Bruno: "As futuras gerações! Eis o alvo de
todo o esforço consciente; por isso o jesuitismo do que principalmente cu-
ra é de se apossar da educação das crianças; e ele, o jesuitismo, consti-
tuiu uma das nódoas por que se revela, em Portugal e Espanha essa corrup-
ção moral de que fiz o lamento e de que o queixume exarei-o" (328). A crí-
tica de Sampaio Bruno ao jesuitismo tem de ser aproximada da de Leonardo
Coimbra. Leonardo Coimbra jovem vê no jesuitismo fundamentalmente uma pe-
dagogia da hipocrisia e da inautenticidade (329). Sampaio Bruno vê nele
sobretudo uma pedagogia da docilidade e da subserviência. Escreve: "De
facto, das virtudes da obediência, escusado é falar entre uma nação edu-
cada e pervertida pelo ensino jesuítico. A obediência foi, é e será, nes-
te ensino, o preceito máximo; ele constitui o critério supremo, rectilí-
neo, dominador. Assim, nos costumes da pedagogia doméstica se introduziu
e fixou o conceito, segundo o sr. Ramalho Ortigão, único na orientação
moral da criança portuguesa: *esteja calado; esteja quieto*" (330). Sampaio
Bruno opõe-se a esta doutrina: no plano pedagógico, no plano social, no
plano político. Diz: "A ordem é, na verdade, a base basilar, o fundamen-
to fundamental, da sociabilidade humana" (331). Porém, o progresso moral
não pode dar-se desde que as almas só conheçam os preceitos do respeito e
da obediência. É preciso que as estimulem as ansiedades da dúvida, que
lhes incutam coragem as confianças da crítica, que as propilam as audá-
cias da análise" (332). É, pois, em nome de uma educação crítica e con-
tra uma educação dogmática, em nome de uma educação da actividade e contra
uma educação da passividade que Sampaio Bruno condena o jesuitismo. Ele
situa-se, no entanto, numa posição de moderação e de equilíbrio. É que à
pedagogia da obediência tinha sucedido entretanto a pedagogia da desobedi-
ência, e o pensador não viu as vantagens dessa oscilação pendular. Assim

se pronuncia: "Como os portugueses são de extremos e nunca sabem encontrar a proporção e o equilíbrio, caíram no pólo oposto. Em regra, hoje em dia deixa-se fazer às crianças tudo quanto lhes apetece e dizer tudo quanto lhes vem à cabeça. De modo que, em regra, as crianças portuguesas, hoje, estão malcriadíssimas" (333). Síntese do pensamento de Bruno: "É preciso obedecer, mas é preciso desobedecer; é preciso respeitar, mas é preciso desrespeitar. Todo o ponto consiste em saber como, quando, até onde (...)" (334). Problema milenar, decerto que da exacta idade do homem. Quanto ao juízo de Sampaio Bruno sobre a pedagogia jesuítica, terminemos com este envergonhado elogio, que não era sem significado na pena de José Pereira de Sampaio: "A educação jesuítica habituou-nos, ao menos, à arte de bem falar" (335).

Se tão longamente percorremos o pensamento pedagógico de Sampaio Bruno foi com o intuito principal de apontar na direcção em que devemos procurar a tradição pensante portuguesa em que se insere Leonardo Coimbra. Ela é profundamente revalorizadora da história e do carácter pátrios. É — pode dizer-se —, mais do que isso, profundamente preocupada com a decadência da Pátria Portuguesa e empenhada com fremeência na obra da sua redenção. Essa linha de pensamento é a de Antero (336), a de Amorim Viana (337), a de José Sampaio Bruno, a de Junqueiro (338), a de Pascoaes (339), a de Jaime Cortesão (340). Isto apenas para dar alguns importantes exemplos, mas sem o propósito da exaustividade.

Portugal ocupa, realmente, o centro do pensamento destes homens. Mas não é verdade que também Portugal ocupa o centro do pensamento dos homens de "Orpheu"? De Pessoa, de Sá-Carneiro, de Almada Negreiros? Não é verdade que também Portugal ocupa o centro do pensamento dos homens da "Seara Nova"? De Sérgio, de Proença? E não é igualmente verdade que alguns destes homens começaram juntos em "A Águia", participaram mesmo juntos na "Renascença Portuguesa" e vieram a separar-se com fundamento em diferenças e divergências mais ou menos fundas e mais ou menos explicitadas? Ainda que alguns tenham considerado possível servir a dois senhores? Se o centro do pensamento de todos estes homens é Portugal, o que é que os levou a constituírem e integrarem movimentos de sentido cultural, artístico, filosófico, pedagógico e político tão diferentes? Em nossa opinião, uma distinta ideia da Pátria Portuguesa ou Portugal.

A ideia de Pátria Portuguesa ou Portugal — que aqui tem o sentido de ideia-sentimento-vontade, incluindo elementos representativos, elementos afectivos e elementos conativos, sendo, portanto, uma ideia-vivência e, por conseguinte, uma ideia vivente, enraizada no corpo total da

Pátria e dela bebendo a seiva — é constituída por alguns elementos principais: a comunidade dos nascimentos (é a Pátria - Nação); a comunidade do território (é a Pátria - País); a comunidade das obras materiais (é a Pátria - Civilização); a comunidade espiritual, moral e cultural (é a Pátria - Saudade); a comunidade do Projecto (é a Pátria - Esperança). A ideia de Pátria é, como se vê, extraordinariamente complexa. A complexidade da ideia é a expressão da complexidade da realidade. Porque todas as formas de comunidade referidas eram, em 1910, unidades sintéticas de uma pluralidade, equilíbrios dinâmicos de um sistema de tensões. Assim: a comunidade dos nascimentos assentava numa real pluralidade de proveniências étnicas; a comunidade do território assentava numa real fragmentação física do País por vários continentes; a comunidade espiritual, moral e cultural, assentava numa real diversidade de tradições religiosas, morais e culturais; a comunidade das obras materiais assentava numa excessivamente desigual distribuição do bem comum nacional pelas diversas populações, camadas sociais e pessoas nacionais e, por conseguinte, num bem diverso sentimento de assumpção e identificação das e com as obras; a comunidade do Projecto era a real pluralidade dos projectos, a Pátria - Esperança era a real pluralidade das pátrias - esperança.

A partir da ideia da Pátria - Esperança é possível — cremos — de terminar com alguma clareza as principais diferenças entre a "Renascença Portuguesa", o "Orpheu" e a "Seara Nova". A "Renascença Portuguesa" e o "Orpheu" visionam um futuro dominado pelo Espírito; a "Seara Nova" põe, desde sempre, o acento tónico do futuro nacional na sílaba da Matéria. O "Orpheu" e a "Seara Nova" têm os olhos postos nos países avançados da Europa e nos Estados Unidos da América; são ambos pela industrialização rápida do País (341) e pelo seu desenvolvimento económico-social ao nível e segundo os padrões dessas sociedades desenvolvidas. São ambos, em consequência — embora por diferentes razões e diversos caminhos — cosmopolitas. A "Renascença Portuguesa" não é favorável ao desenvolvimento industrial do País, ao qual mesmo se opõe. Ela considera a "Paisagem" como um elemento fundamental da alma pátria e deseja preservá-la do maremoto industrial. Ela deseja um povo português casado indissolivelmente com a terra, com o mar e com o céu. Raul Brandão é, neste sentido, inteiramente um homem da "Renascença Portuguesa". Como Jaime Cortesão. A "Renascença Portuguesa" deseja construir a alma espiritual da Pátria no equilíbrio e harmonia dos seus diversos elementos constituintes: o arianismo e o semitismo, a herança clássica greco-romana e a herança cristã. Mas tende a organizar essa unidade pelo molde da tradição

cristã católica. O "Orpheu" inclina-se neste ponto, claramente — sobre tudo em Pessoa e também em Almada — para uma desvalorização do catolicismo e uma sobrevalorização de formas gnósticas do cristianismo. Quanto à "Seara Nova", ela é agnóstica ou expressamente ateista.

Leonardo Coimbra preocupou-se, e ocupou-se, profundamente com o problema nacional e, dentro deste, com o problema educativo nacional. Porém, o seu nacionalismo teve sempre completa abertura para o humano. Para ele pertencemos, portugueses, à cultura humana. Somos o esforço lusitano adentro da cultura humana. Os círculos de mais amplo diâmetro correspondem sempre, no pensamento de Leonardo, a um mais elevado e valioso plano de realidade; portanto, a um mais elevado grau de espiritualização do cosmos, a uma maior proximidade de Deus. Isso não significa nunca, para Leonardo, o aniquilamento dos círculos menores ou dos planos inferiores, a dissolução da realidade menos valiosa na realidade mais valiosa. O pensamento de Leonardo é anti-monista e, sob qualquer forma, anti-nirvânico. O cosmos leonardino é um cosmos plural, hierarquizado em planos perfeitamente distintos e ao mesmo tempo radicalmente social, com todos os seres e planos governados pela grande lei do Amor. É desde modo que temos de entender a relação da cultura nacional com a cultura humana. Do que não há dúvida é de que, para Leonardo Coimbra, a cultura humana compreende em si, dialecticamente, a cultura nacional e é, criacionismente falando, um momento superior do desenvolvimento dialéctico do espírito cultural.

Diverso deste pensamento é o de Pascoaes. Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes são elementos da mesma *paisagem de pensamento*, mas elementos distintos. Talvez o que fundamentalmente os distinga seja o princípio de conhecimento dominante em cada um: o *sentido poético* em Pascoaes; o *sentido metafísico*, ou *filosófico*, em Leonardo. Pascoaes caracteriza-se a si mesmo como tendo sempre orientado o seu espírito num sentido poético e como acreditando que "a sensibilidade poética vibra, como nenhuma outra, ao contacto da Realidade, e a conhece, por assim dizer, em primeira mão (342). Os poetas são, para Pascoaes, os descobridores (ou desveladores, ou mediadores) da verdade. "Uma verdade, quando parece no mundo, é por intermédio do poeta" — escreve Pascoaes (343). Leonardo não despreza o *sentido poético*. Toda a sua obra rescende ao perfume suave da poesia. Porém, o seu *sentido* dominante é o metafísico racional. Pascoaes é uma sensibilidade poética aberta ao pensamento. Leonardo é um pensamento aberto à sensibilidade poética. A sensibilidade de Pascoaes pensa. O pensamento de Leonardo sente, vibra, comove-se.

Vêm todas estas considerações a propósito do que distinguirá real e essencialmente a ideia que faz Leonardo, e a ideia que faz Pascoaes, da *educação portuguesa*. A nosso ver, a distinção situa-se no que cada qual entende por *ser português*. Ambos relacionam *ser português* com *ser humano*. Mas separam-se no ponto de partida e na posição que atribuem à tônica. Pascoaes parte da singularidade de *ser português* para a universalidade de *ser humano*. Leonardo, ao contrário, parte da universalidade de *ser humano* para a singularidade de *ser português*. A *verdade portuguesa* não é, para Pascoaes, uma particularização da *verdade humana*, mas sim uma *verdade humana particular*. É uma verdade viva: que cresce, que evolui, que se aperfeiçoa. Esse crescimento, essa evolução, esse aperfeiçoamento é que lhe permitem afirmar ao mais alto nível a sua particularidade pátria na universalidade humana. Quer dizer: quanto mais profundamente, intensamente, autenticamente a verdade portuguesa for portuguesa, tanto mais realmente ela é humana. Uma Pátria é, para Pascoaes, uma personalidade: a personalidade de uma trans-pessoa moral e mística constituída por inumeráveis pessoas. É, pois, uma individualidade, irreduzível a qualquer outra individualidade. Leonardo não pensa assim. Quando quer determinar a finalidade da educação escreve deste modo: "Teremos então a finalidade nacional-humana, como único destino viável a polarizar a educação moderna" (344). E acrescenta: "A finalidade meramente humana seria uma abstracção se desprezasse as realidades nacionais, porque os valores de cultura são universais em sua essência abstracta, mas nacionais em suas formas actuais de existência" (345). E conclui sem hesitações: "Eis, portanto, o fim da educação: a cultura nacional-humana" (346). Quando a curva do voo do seu pensamento tiver de marcar com mais precisão o sentido que busca no seu movimento, Leonardo dirá: "A finalidade, já explicámos, está na valorização das liberdades cocriadoras da cultura nacional humana: seja a cultura humana a que pertencemos em seu esforço lusitano" (347). Evidenciando ainda mais claramente a prevalência dada à universalidade do humano sobre a particularidade do lusitano, continua Leonardo: "Criação e expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" (348). Sublinhamos: *um lusitanismo que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas*. Pascoaes talvez dissesse: *um lusitanismo que seja a travessia da alma portuguesa no espírito cultural*. O movimento de que fala Pascoaes é de sentido contrário ao de que fala Leonardo: em Pascoaes é o Português que vai visitar, e fecundar, o humano; em Leonardo é o humano que vem visitar, e fecundar, o português. A tentemos bem nestas palavras de Pascoaes: "E assim, a nossa instrução se

cundária, além das verdades que ensina aos alunos, ensinar-lhes-ia igualmente a *verdade portuguesa*, cujo conhecimento se impõe como força reconstitutiva da Pátria, dentro do seu carácter, da sua alma tradicional evoluída até ao grau de perfeição atingido pelo espírito humano, no século presente.

"Instruir, educar e *criar* portugueses seria visar um duplo ideal humano e patriótico, e a bela conclusão do curso geral dos liceus" (349).

Para Leonardo, como devemos nós, portugueses, desenvolver a cultura portuguesa? Devemos fazê-lo em dois momentos: o momento da criação e o momento da expansão. Desse modo realizaremos a autêntica finalidade da educação portuguesa, que é a "criação e expansão dum lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas" (350). Porquê esta ordem de pensar e de agir: primeiro criar e depois expandir? Esta ordem é imposta pela dialéctica criacionista de Leonardo: só poderemos expandir a cultura que primeiro, intimamente, tivermos criado. Leonardo justifica assim: "Destinos de voo e expansão, mas antes que a ave parta preforma o voo dentro de si, em desejo e esperança" (351). Vê-se que o próprio momento de expansão tem que ser ainda e sempre um movimento de criação, actualização permanente e aumentativa do desejo e da esperança. A largueza de expansão "só pode resultar duma profundidade de interiorização" (352); e esta profundidade de interiorização só pode conseguir-se e conservar-se por um trabalho continuado de aprofundamento próprio e interior, pelo alargamento infatigável da boca da nascente de água viva, da água viva de si mesmo, Pátria.

Portanto, há um imenso trabalho educativo a realizar no interior da Pátria: acordar almas, formar liberdades, encher Portugal de pessoas morais portuguesas capazes de actividade livre e criadora verdadeiramente sintonizada com a onda cósmica de aspiração a Deus. Essa educação não deve, por conseguinte, ser organizada em obediência a critérios menores, como sejam os que derivam da economia e da sociologia (353). A educação, tal como Leonardo a entende, "não se destina a animais de carga, mas a consciências ávidas, fortes, olhando a vida com a novidade duma alma, finalmente de saber e de emoção, que é, já, de preformada acção" (354). Como seria de esperar, a pedagogia criacionista de Leonardo dá ao movimento, tal como a sua filosofia criacionista, uma posição fundamental. Não é que separe o movimento do móvel: não há móvel sem movimento, como não há movimento sem móvel. No entanto, o movimento é que é o fundamento do móvel. O movimento é o princípio da realidade. Toda a crítica de Leonardo ao e-leatismo, e às aporias de Zenão de Eleia em particular, à doutrina do mo

vimento de Aristóteles, a Kant e às antinomias da *Crítica da Razão Pura*, derivam desta pedra angular do seu pensamento filosófico. Vemos agora que também o edifício da sua pedagogia se ergue sobre esta pedra. Diz Leonardo: "Os teóricos costumam dividir a pedagogia em formal e material, a que atende à actividade e a que atende à matéria que essa actividade terá de assimilar" (355). Eis formulado o equivalente pedagógico do problema filosófico que Leonardo longamente analisou em *O Pensamento Criacionista* (356). Aí, Kant é o filósofo-tipo da actividade e Stuart Mill o filósofo-tipo da matéria. Nem a resposta formalista de Kant nem a resposta materialista de Mill podiam ser aceites por Leonardo. Como se definirão aqui, idealmente, os pontos de vista formalista e materialista? A pedagogia formal "desenvolveria o espírito do aluno, o que chamaremos, dentro da nossa forma, a sua capacidade cultural"; a pedagogia material "faria o aluno um homem culto" (357). Conclusão imediata de Leonardo: "Erro: nem é possível desenvolver a actividade cultural sem que o espírito faça cultura, nem pode este possuir cultura sem a *fazer*" (358). E precisa, *des-cousando* muito no seu estilo os dois conceitos de forma e de matéria: "Estes dois pólos são apenas dois limites de duas tendências, que, de resto, se implicam uma à outra" (359). A educação portuguesa deve, por conseguinte, dotar os portugueses tanto com "instrumentos capazes de acção social fecunda", como com "a capacidade de fazer esses mesmos instrumentos" (360). O que deve, no entanto, predominar é "o interesse de desenvolver a actividade cultural" (361), isto é, o poder de criar cultura. A aquisição de conhecimentos e de técnicas nunca deve constituir um fim em si, completo e fechado.

Estaria Portugal em condições de *expandir* a sua cultura pelas colónias e pelo Brasil? (362) Não estava. A educação portuguesa continuava por fazer. No momento em que a República vivia os seus últimos dias de existência, um dos mais reputados e consequentes republicanos — por duas vezes Ministro da Instrução Pública — fazia uma análise crítica sumária, mas lapidar e mortífera, ao espírito que habitava o sistema republicano de ensino. A Universidade portuguesa não era o que devia ser: "antes de mais nada, o saber teórico, seja: faculdade de ciências da natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de Filosofia (363). A sua organização não assentava numa lei do desenvolvimento da cultura humana científica e filosoficamente construída — e que para ele era o quadrimónio de Roberty aperfeiçoado —, nem numa classificação das ciências à altura dos tempos — que não podia ser a altura positivista dos tempos. Ela confundia saber superior com estética superior e com técnica superi-

or; e confundia, portanto, Universidade com Faculdade de Belas-Artes e com Escola Técnica Superior. A Universidade portuguesa começava, pois, por não saber o que era e daí derivava, naturalmente, que não era o que devia ser (364). Quanto ao ensino liceal, Leonardo entendia que o seu conteúdo programático "devia ser o mínimo de todo o português" (365). No entanto, bem diferente era a realidade, com um programa enciclopédico e sobrecarregadíssimo, impossível de confundir, afastado da realidade, mal articulado nas diversas disciplinas componentes, com matérias fundamentais colocadas lateralmente, parasitariamente, como era o caso dos trabalhos manuais, da higiene, da ginástica, da música e do canto coral (366). Leonardo é claríssimo na condenação que faz dos programas do ensino liceal de então: "Ninguém pode fazer um exame do quinto ano do liceu, sem preparação prévia: professores universitários, membros da academia de ciências, etc., seriam reprovados" no exame do curso liceal (367). De tal modo "a carga dos conhecimentos é uma barbaridade, é um verdadeiro estupro intelectual" (368). Esta não era, portanto, a pedagogia do movimento, a pedagogia da actividade criacionista por que Leonardo pugnava. Em vez de formar jovens sãos, gráteis, alegres, interiorizados, meditativos, imaginativos, inventivos, inteligentes, o ensino liceal português fazia sair da escola jovens "tristes, fatigados, sem alegria de viver que é, no homem, a alegria de *compreender*, incapazes de reacções vitais, criadoras e entusiastas" (369). O mesmo panorama nos apresenta Leonardo a respeito das escolas primárias: "Nas escolas primárias acontece o mesmo e é ver os bons pedagogos nacionais exigindo de novo provas, exames, doutoramentos primários às crianças, porque são assim os professores mostram o seu trabalho" (370). Se recordarmos neste ponto a crítica que Junqueiro fez à escola primária do fim do século XIX (371), vemos como a República pouco mudou do que era essencial: a criança continuava ao serviço do professor, o professor continuava a exercer a tirania do adulto sobre a criança, o futuro mantinha-se prisioneiro do passado. E como era esse famoso "trabalho do professor"? Leonardo Coimbra exemplifica: " — O que é o magnetismo?

" — A causa dos fenómenos magnéticos.

"Eis o início de muitos desses exames a que tivemos o desprazer de assistir" (372). É difícil imaginar uma crítica mais cruel ao ensino positivista do que a que Leonardo aqui implicitamente faz. Ela mostra que o ensino positivista que se fazia em Portugal se conservava no *estado metafísico* do conhecimento.

Não valia a pena *expandir* uma cultura nacional-humana tão pouco

nacional e tão pouco humana. O espírito insuflado na educação portuguesa era um espírito de morte, que tinha de ser substituído por um espírito de vida. Em conformidade com o mais lúdimo pensamento de Leonardo, não era realmente um espírito, era uma matéria. Era o espírito cultural autêntico, o movimento criacionista do pensamento, que era preciso e urgente desenvolver na escola e mesmo na sociedade portuguesa, "através da assimilação de conhecimentos sim, mas nem sequer da sua obrigatória fixação na memória: os indispensáveis se fixarão no exercício da acção de conhecer sem necessidade de tal obrigação" (373).

De um trabalho educativo deste modo realizado resultaria a viva e fresca cultura portuguesa humana, o lusitanismo que nos cumpria expandir pelas colónias e pelo Brasil. Como o devíamos fazer? Mais uma vez à luz de um pensamento claro e verídico, respeitando a própria estrutura da realidade e do saber. Leonardo recorre de novo à lei da causalidade social de Roberty, para evidenciar que o itinerário por ela assinalado não pode ser invertido sem risco de matar a vida. Assim é que a técnica é o derradeiro momento do processo de desenvolvimento cultural. Ela não pode nunca ser posta anteriormente ao espírito cultural de que deve ser a aplicação. Se, portanto, formos colonizar as colónias — colocamo-nos, obviamente, no tempo em que Leonardo falava — por imperativos primariamente económicos, inverteremos o quadrimónio de Roberty e falharemos inevitavelmente. Não faremos (não faríamos), desse modo, a expansão do espírito cultural lusitano. Como escreveu Leonardo: "As colónias estão quase por colonizar, e, invertendo sempre a lei da causalidade social, quando o tentamos é apenas sobre o ponto de vista económico, como se uma técnica fosse anterior ao espírito cultural que ela aplica" (374). Quanto ao Brasil, aí se manifesta flagrantemente a nossa falta de autenticidade e criatividade cultural nacional-humana. A nossa literatura viva ainda vai chegando ao Brasil, mas a nossa literatura viva está reduzida a pouco — afirma Leonardo. Ela "vai desmerecendo ou vai-se estiolando numa autolatria infecunda de espírito segregador das vivas marés dum grande movimento nacional e humano" (375). Este juízo de Leonardo não seria inteiramente justo. Portugal teve grandes escritores na época a que ele se referia: Guerra Junqueiro, Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, José de Almada Negreiros, Jaime Cortesão, ele próprio Leonardo Coimbra. Em 1925 tinha publicado o seu primeiro livro, *Poemas de Deus e do Diabo*, o que viria a ser um dos grandes poetas e escritores portugueses: José Régio. O movimento da "Presença" começaria quase exactamente um ano depois do momento em que Leonardo Coimbra assim apreciava o mo

mento literário nacional, precisamente em Março de 1927. É certo que da obra por estes escritores deixada pouca era ainda conhecido, ou mesmo escrito. Mas havia realmente, de qualquer modo, um certo exagero no pessimismo de Leonardo. O que importa, no entanto, é verificarmos que ele dava uma importância fundamental à língua portuguesa, veículo e alma da cultura que nela se exprime. Leonardo podia assumir inteiramente a célebre frase de Fernando Pessoa (mais rigorosamente, do semi-heterônimo Bernardo Soares): "Minha pátria é a língua portuguesa" (376). Porque Leonardo Coimbra escreveu assim: "O Brasil fala português e só por isso tem de amar Portugal, porque o amor exprime-se ou morre, e a sua expressão no Brasil faz-se em língua portuguesa" (377). Por aqui se vê a importância que dava Leonardo Coimbra à criação e expansão da língua portuguesa. E deprende-se, por conseguinte, o papel que, no seu entender, se devia dar na escola portuguesa ao ensino e aprendizagem da língua ensinada pelas mães portuguesas às crianças portuguesas, língua materna nesse sentido e também no outro sentido, mais profundo, de ser verdadeira mãe nossa. É este profundo e comovido sentimento que certamente explica a queixa e o desânimo de Leonardo, que desejava ver o seu país como uma oficina laboriosa da língua e da cultura portuguesas. Na língua portuguesa é que a nossa alma realmente se exprime e fala: a Portugal, ao que eram no tempo as colônias portuguesas, ao Brasil, ao mundo.

6. *A estrutura geral da Orgânica da Educação Nacional*

A reforma da educação nacional, que Leonardo Coimbra considerava indispensável à revitalização da alma lusitana, tinha de realizar-se no seio do sistema educativo nacional, e com os meios por este propiciados. Era, pois, necessário que Leonardo apresentasse as linhas básicas do sistema escolar. Leonardo não quer traçar essas linhas empiricamente, mas teórica e dedutivamente, orientado por uma verdadeira lei sociológica da cultura (378). Essa lei sociológica da cultura condensa-se, como vimos, naquilo a que Leonardo chama o "quadriângulo de Roberty", por si mesmo aperfeiçoado. Recordamos o esquema: ciência, filosofia, arte, técnica (379). Leonardo exige um elemento preliminar, para ver mais rigorosamente desenhada a linha do desenvolvimento cultural humano. É toda a história da humanidade — no seu passado, no seu presente e no seu futuro — que Leonardo quer apreender, compreender e prever (para prover). O esquema que considera mais perfeito é, desse modo, o seguinte: filosofia gené

rica, ciências, filosofia científica, arte, técnica (380). A filosofia genérica designa o "conjunto sincrético das ciências em virtualidade de desenvolvimento" (381). As ciências são os frutos de diverso sabor e forma nascidos da árvore da filosofia genérica. A filosofia científica é a filosofia "com bases na ciência" (382). Diz Leonardo, a respeito da filosofia científica, tal como a entende: "As grandes filosofias não são mais que críticas (Kant), sínteses (Comte), generalizações (Spencer) ou reflexos polémicos (Bergson) da própria actividade científica" (383). E acrescenta: "A filosofia é mesmo em qualquer dos casos uma pansofia firmada sobre o espírito e até as construções das ciências" (384). Sobre a arte, diz Leonardo: "A grande Arte é a revelação das reacções íntimas do homem às grandes linhas da realidade, e, sendo tantas vezes acção catártica, é-o ainda, porque expõe e mostra a verdade" (385). A sua dependência da ciência é, pois, óbvia para Leonardo: "Pode, por isso, preceder algumas descobertas científicas (é assim que Dostoiewski é um hospício) mas segue sempre o saber já embebido na própria essência do homem" (386). Também a técnica é evidente que "não prescinde da Ciência"; "é mesmo pela Técnica que a Ciência penetra e domina o espírito das multidões" (387). A técnica é o "termo móvel do dinamismo" expresso no quadrinómio de Roberty (388). Em síntese: "Sim, a grande categoria do pensamento colectivo moderno é a do Trabalho, mas trabalho científico, filosófico, artístico e técnico" (389).

Fixemos o essencial: Leonardo Coimbra quer expressamente deduzir as grandes linhas de força do sistema educativo nacional de uma "verdadeira lei sociológica da cultura"; essa lei, encontra-a no quadrinómio de Roberty. O fulcro do desenvolvimento humano — que é o desenvolvimento do espírito humano (ou da consciência humana) e é, portanto, desenvolvimento cultural — é, para Leonardo Coimbra, o *espírito científico*. Não é exactamente a *Ciência*, mas sim "o espírito, a tendência metodológica, a atitude ideológica, moral e técnica criada pelo desenvolvimento da ciência" (390). A forma correcta da interrogação humana à realidade é, pois, a forma científica. Neste sentido é Leonardo um filho crítico, mas um filho que não renega os pais, de Kant, de Comte e do cientismo moderno e contemporâneo. A ciência é o eixo da cultura humana em movimento criacionista, de desocultamento e reconstrução da realidade. O momento da filosofia genérica não é senão o momento da flor que logo frutifica em ciências. Destas ciências é que vão derivar as sementes da filosofia, da arte e da técnica. Da própria religião, como sabemos, apesar de ela não constar no quadrinómio de Roberty — Leonardo Coimbra.

Sendo, portanto, a ciência o fulcro do desenvolvimento cultural

humano, compreende-se que Leonardo assente numa classificação das ciências toda a organização da Universidade e, a partir desta, toda a organização do sistema de ensino. A ordem do espírito, quando autêntica ou verdadeira, é a própria ordem íntima da realidade tornada consciente (realidade pensada). Uma acção humana autêntica ou verdadeira tem que estar em perfeito acordo com o próprio movimento dialéctico da realidade, que é um movimento de crescimento e de aperfeiçoamento progressivo. Uma acção humana autêntica ou verdadeira só é verdadeiramente criadora e ordenadora da realidade se mergulhar as suas raízes nas próprias nascentes e na intrínseca ordem da realidade. Uma boa classificação das ciências deve exprimir essa ordem. Ela há-de, de resto, ser possível de extrair do próprio desenvolvimento histórico das ciências. É o que faz Leonardo.

"As ciências — escreve — podem dividir-se em relação ao seu objecto em ciências da natureza e ciências do espírito" (391). "As primeiras resultaram e são a obra daquele espírito desinteressado, que foi *desocultando e dessacratizando* a Natureza e nela encontrando ideias, formas ou leis" (392): é o homem voltado para fora, para a ordem da exterioridade. "As segundas começaram com a reflexão sobre o próprio pensamento construtor das primeiras e foram iniciadas com a Crítica de Parmênides e de alguns notáveis sofistas como Protágoras e Górgias" (393): é o homem voltado para dentro, para a ordem da interioridade; é "o pensamento do pensamento", como dissera Aristóteles e voltou a dizer Hegel.

Leonardo afirma, prosseguindo, que as ciências do espírito, incluindo a filosofia, "ficaram sempre em atraso" em relação às ciências da natureza (394); que não terão conseguido ser um vivo "pensamento do pensamento", mas um cristalizado e morto saber, conjunto de "obras de pura erudição", tendo passado, "com o nome de letras, para as universidades modernas" (395). A própria filosofia — escreve Leonardo — "foi durante muito tempo simples disciplina de erudição ou, em geral, foi progredindo e fazendo-se fora dos âmbitos escolares" (396).

Se apreciarmos estas ideias de Leonardo Coimbra à luz do esquema organizativo do saber praticado na Academia Platónica, que durou nove séculos, no liceu Aristotélico, que durou oito séculos, e do esquema trivial-quadrivial das sete Artes Liberais, elaborado na Alta Idade Média (Boécio) e continuado pelas Universidades, a partir do século XIII, chegaremos a bem curiosas conclusões. Teremos de concluir, em síntese, que Leonardo julgava bastante negativamente toda a pedagogia contida na filosofia de Platão, na de Aristóteles e na filosofia medieval. Pelo contrário, acharemos implícito na sua apreciação um juízo favorável em relação à

Alexandria e porventura em relação à ciência árabe. Álvaro Ribeiro não seguiu neste ponto o seu mestre. Com efeito, todo o seu pensamento pedagógico é basicamente aristotélico-tomista. O esquema trívio-quadrívio exprime a ideia de que a educação deve começar pelo domínio do verbo e só depois passar ao estudo científico da realidade. Primeiro a Gramática, a Retórica e a Dialéctica. Só depois, num segundo momento, a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música. Escreveu, a este respeito, Álvaro Ribeiro (397): "Este livro enfeixa (...) sete lições pertinentes sobre os estudos gerais do trívio e do quadrívio, intenta actualizar a propedêutica escolástica e reavivar a tradição aristotélica, de modo a constituir como que os prolegómenos a toda a filosofia do movimento". Num breve delineamento justificativo, continua: "Explica-se metodologicamente que as disciplinas do trívio, mais relacionadas com a antropologia, preparem a inevitável transferência da inquietação filosófica para os planos da cosmologia e da teologia. O quadrívio medieval, constituído pelas disciplinas designadas por *música, aritmética, geometria e astronomia*, não corresponde já às exigências da ciência moderna, mas nem por isso o pensador actual se afastará da verdade dominante nos estudos quadriviais" (398). Após rápidas explicações sobre o objecto da *gramática*, da *retórica* e da *dialéctica*, conclui Álvaro Ribeiro: "Justifica-se, assim, que as disciplinas triviais hajam sido tradicionalmente cultivadas antes da gnoseologia e da epistemologia, uma vez que todas as ciências e todas as docências se reduzem, afinal, a discursos com designação ou significação das palavras" (399). Seria este o pensamento de Leonardo Coimbra, tal como é exposto em *O Problema da Educação Nacional?* Não parece que fosse. Cremos que isso se tornará mais patente em face destas palavras: "O ensino liceal, quando positivista, preconizava como disciplinas fundamentais a matemática e o latim; o ensino liceal, quando aristotélico, postula a superioridade do português e da filosofia, disciplinas às quais *hão-de* ser subordinadas não só as de latim e de matemática, mas também todas as outras de ciências e letras" (400).

Regressemos directamente a Leonardo Coimbra. Vimos o que de pedagogicamente fundamental se esconde sob o problema filosófico da classificação das ciências. Pode dizer-se que Leonardo não trata o problema de maneira satisfatoriamente completa em nenhuma das suas obras. Há elementos para a sua análise em *A luta pela Imortalidade*, *A Razão Experimental* e *O Problema da Educação Nacional*. Todos os elementos apontam na direcção da classificação das ciências de Wundt como aquela que melhor correspondia ao seu próprio pensamento, embora Leonardo se tenha distanciado

clarissimamente de Wundt desde *A Luta pela Imortalidade* (401). Antônio Sérgio tratou longa e esmiuçadamente o problema da classificação das ciências, precisamente baseado na classificação de Wundt, em uma das suas *Cartas de Problemática* (402). Sendo altamente improvável que Leonardo tenha chegado a ter conhecimento da classificação das ciências de Dilthey, e certamente também que da de Rickert, consideraremos que é efectivamente na de Wundt que ele se baseia (403).

Seja como for, o que Leonardo Coimbra afirma é que "as ciências podem dividir-se em relação ao seu objecto em ciências da natureza e ciências do espírito" (404). Deve, no entanto, salientar-se que a filosofia tem de ser para ele uma ciência especial, ocupando neste sistema, por conseguinte, uma posição não explicitamente determinada. É que ela é, como Leonardo repete, "com bases na Ciência" (405). Ela é, portanto, "filosofia científica" (406). No fundo, ela tem carácter englobante de todas as ciências, sendo uma reflexão sintética sobre todas elas e mesmo excedente delas, como se pode deduzir da utilização que Leonardo faz do "lirismo metafísico" em praticamente todas as suas obras (407).

A filosofia é, por conseguinte, uma ciência *especial*. Daí que Leonardo Coimbra escreva, num primeiro movimento de aplicação da sua classificação das ciências à organização da Universidade: "Teríamos então o binómio ciência-filosofia distribuído hoje nas Universidades em ciências da natureza e ciências do espírito e a filosofia, com os nomes de faculdades de ciência, contendo as primeiras, e faculdades de letras, contendo as duas últimas" (408). E acrescenta, para não deixar dúvidas sobre a posição *especial*, e *autónoma*, que confere à filosofia: "Em alguns países mais completa e correctamente se diz *faculdade de filosofia e letras* (409). A sociologia, como ciência do espírito ou cultural que é, deve ser integrada nas faculdades de letras (410).

Está agora Leonardo em condições de apresentar o seu conceito de Universidade. É o seguinte: "*Uma Universidade é, antes de mais nada, o saber teórico, seja: faculdade de ciências da natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de Filosofia.*

"O resto são a faculdade das belas-artistas e as faculdades técnicas, variáveis segundo as necessidades e o condicionalismo de cada região" (411). A Universidade deve ser, portanto, a sede da Verdade, o lugar privilegiado para a sua investigação, construção e descoberta. Deve ser também, mas derivadamente, lugar para o culto da Beleza, ensinando a fazer obras belas e a apreciá-las; e para o culto da Utilidade, ensinando a fazer obras úteis e a utilizá-las. Eis o alto conceito que Leonardo

Coimbra faz da Universidade. O ensino superior é, para ele, o próprio coração (*a alma*, nas suas palavras) do sistema educativo nacional. "Este ensino — diz — é a alma da educação nacional, ele, o criador dos valores, ele, o formador dos profissionais, factores vivos de todo o outro ensino.

"A nação deve amá-lo, ele deve dar à Nação a confiança consciente dos seus destinos, marcando-lhos pelo saber, fazendo-lhos sentir pela Arte, dando-lhos pelas técnicas que os realizam e conquistam" (412).

O ensino superior é a alma da educação nacional. O saber teorético é a alma do ensino superior. Tal como fizera Junqueiro (413), Leonardo Coimbra tem uma viva consciência do valor primacial da teoria, da sua essencial predominância sobre as artes: belas-artes, ou artes utilitárias. Teve-a desde muito cedo, como sabemos. Ele não aceita a subordinação do saber desinteressado ao saber interessado e interesseiro, da teoria à prática, da verdade à utilidade, da utilidade mediata mas profunda à utilidade imediata mas superficial e falsa. São suas palavras: "O destino superior das ciências teoréticas é o desenvolvimento da cultura e a sua utilidade não deve medir-se pelo seu rendimento imediato, mas pela sua produção científica, de professores e alunos, e pela sua acção social de dignificação intelectual do meio" (413).

Assim: "Este seria o quadro universitário português, ficando a cada universidade o mesmo núcleo teorético *ciências, letras, filosofia*, e cabendo-lhe as escolas técnicas, que a região e os demais condicionalismos determinassem" (414). Nenhuma universidade ficaria, assim, sem "coração universitário" (415). As faculdades técnicas seriam, na Universidade assim concebida, impensáveis sem a existência do núcleo teorético (416).

Que faculdades técnicas considerava Leonardo Coimbra deverem existir na Universidade Portuguesa? Diz ele: "A Universidade Portuguesa teria, como faculdades técnicas ou escolas, as seguintes: médica, de direito, farmácia, agronomia, veterinária, comércio, indústria, colonial, de engenharia e normais ou de habilitação de professores" (417). É o quadro das necessidades nacionais que assim nos é apresentado e a que urgia satisfazer. Registe-se a preocupação de Leonardo, ali bem patenteada, com a "habilitação de professores". Registe-se também a concepção pedagógica de fundo subjacente à existência das escolas normais ou de habilitação de professores. Elas ficam no grupo das faculdades técnicas e não no interior do "coração universitário" ou "núcleo teorético". Sobre todas as Escolas Técnicas Superiores escreve Leonardo: "Nenhuma se chamaria simplesmente técnica porque todas o são, nenhuma se chamaria de ciências de educa

cação, porque não há tais ciências mas aplicações da psicologia, sociologia, etc." (418). E explicita o seu desacordo com as concepções que informaram o projecto de reforma realizado no ministério do dr. João Camoesas pelo "ilustre professor Faria de Vasconcelos" (419), que precisamente assentavam no conceito de *ciências da educação*. É toda uma filosofia da Universidade, é toda uma teoria da Ciência que separam, por conseguinte, as concepções pedagógicas de Leonardo Coimbra e de Faria de Vasconcelos. O primeiro é o filósofo-pedagogo. O segundo é o pedagogo-pedagogo, não sustentado por um pensamento filosófico, por uma doutrina integrada do ser, do dever-ser e do saber.

Como se articularia o "núcleo teórico" com as diversas faculdades técnicas? O grupo teórico — ciências da natureza, ciências do espírito, filosofia — daria a formação de todo o corpo dos professores de ensino superior teórico, secundário e primário superior ou *fundamental* por grupos de ciências. Daria igualmente a formação dos professores de belas-artes e dos professores das técnicas superiores por cadeiras ou grupos de cadeiras realmente indispensáveis ao exercício competente do seu magistério, como é o caso da psicologia, da história das ciências, da teoria da ciência, e outras (420). Quanto aos professores das escolas normais, deveria ser função da Universidade dar-lhes "os cursos completos ou grupos de cadeiras das faculdades de ciências, letras ou filosofia, conforme exercesse a profissão na Normal Superior ou na Normal Primária (421). Portanto, a Universidade deveria garantir a todos os seus alunos, futuros quadros profissionais superiores da nação, uma boa e ampla formação teórica de base. A formação técnica profissional assentaria nesse suporte teórico e seria ministrada nas Escolas de Belas-Artes e nas Escolas Técnicas Superiores. Leonardo Coimbra exemplifica com três casos: o do magistério (primário, primário superior e secundário), o do direito e o da medicina. Relativamente à indispensabilidade da formação científica teórica de todos os professores, pergunta: "Pode fazer aplicações de metodologia científica quem ignore as ciências, quem desconheça a actividade científica em exercício?" (422) Em relação ao direito, escreve: "E assim o direito, que é uma técnica das ciências do espírito teria, como hoje tem a engenharia, a medicina, etc., a sua preparação científica de psicologia, lógica e sociologia, ciência teórica do grupo das ciências do espírito" (423). No mesmo sentido se pronuncia no respeitante à medicina: "a medicina mandaria à psicologia, à lógica e à sociologia, os seus alunos em preparação para os estudos de psiquiatria e das doenças sociais" (424).

Vimos que o ensino superior é para Leonardo "a alma da educação

nacional" (425). Vamos agora passar para um ensino que podemos considerar "a alma da sociedade portuguesa democrática": o ensino primário superior (426). Ele era a menina dos olhos de Leonardo Coimbra. A esse ensino chamava ele gostosamente *fundamental*. Ele é que garantiria o respeito pela linha do progresso cultural de que *todos* devem ser cooperadores, contendo em si o quadrinômio ciência-filosofia-arte-técnica. "O homem moderno completo — diz o nosso pensador — deve ser uma capacidade social, de finida por este quadrinômio de valores" (427). Este ensino fundamental — frisa Leonardo — "é uma obrigação indeclinável da nossa Democracia" (428). Ele formará o homem na sua humanidade essencial e o cidadão na sua cidadania essencial. Ele dar-nos-á portugueses que sejam homens e dar-nos-á homens que sejam portugueses. Isto é: portugueses situados no horizonte da humanidade e homens situados no horizonte da lusitanidade.

É, pois, o homem completo e o português completo, na plenitude das suas capacidades científicas, filosóficas, estéticas e técnicas que são a escola primária superior, acima da escola primária, é universalmente capaz de formar. Ela "dará um mínimo de conhecimento científico, bastante para uma apreensão do verdadeiro espírito cultural" (429). Ela conseguirá propiciar "a revista de conjunto ou síntese filosófica", através da "análise do que as ciências ensinam e da unidade que pela espontaneidade da actividade sintética do espírito vem cingir esses ensinamentos" (430). Ela permitirá a experiência da arte como "estética da literatura, do canto coral regional, do desenho, etc." (431). Ela tornará a técnica o prolongamento natural desta arte, aplicando-a aos mais diversos produtos regionalistas (432). Leonardo quase que pede: "Espalhem-se estas escolas e não me suprimam nenhum liceu que a este ensino adapte o seu primeiro ciclo" (433). As escolas primárias superiores vinham do século XIX e correspondiam a um sonho da República, presente já na reforma de 27 de Março de 1911 (434). Leonardo Coimbra apostou a fundo nelas na sua reforma do ensino primário de 1919, como haveremos de mostrar (435). Apesar de tudo isso, as escolas primárias superiores lutaram com dificuldades várias, e no conjunto, grandes. Algumas eram de natureza financeira. Outras eram de natureza propriamente pedagógica, prendendo-se estas fundamentalmente com a preparação e habilitação dos professores necessários a este tipo de escolas. Essas dificuldades acabaram por tornar-se insuperáveis, levando à sua suspensão em 1924, quando era Ministro da Instrução Pública António Sérgio, que tinha uma outra concepção das escolas primárias superiores (*escolas de continuação*, gostava antes de lhe chamar) e entendia indispensável fazer primeiro a formação do professorado respec-

tivo no estrangeiro e sô depois pôr em funcionamento as escolas primárias superiores. O resultado dessa medida foi que as escolas primárias superiores foram de facto "provisoriamente" encerradas, acto que assinalou realmente o começo do seu fim. Compreende-se, assim, a emoção com que Leonardo Coimbra fala das escolas primárias superiores e a força que põe na defesa da sua existência no quadro mais vasto do sistema escolar nacional. "Paguem os ricos, poupem em representações excessivas, em funcionalismo improdutivo, se o há, *fomentem esta educação se querem erguer o País a destinos superiores*" (436). O que virá a ser ainda cinco décadas mais tarde um objectivo nacional, no quadro do plano de disseminação do ensino preparatório por todo o país, é já o propósito perfeitamente explícito de Leonardo Coimbra: "Uma escola destas em cada concelho (o que eu ouço de asneiras!!) com três, quatro, seis professores, conforme a frequência e as possibilidades, mas não esqueçam que Portugal viverá em cada terra, onde palpita um coração lusitano" (437). Leonardo quer vida e cultura em cada núcleo da sociedade civil e não apenas no tecido politico-administrativo: "Não fechem o país nos delegados governamentais ou governos civis: há vilas, há aldeias e há lá sangue, nervo, vida e inteligência" (438). Leonardo quer vida e cultura em cada centímetro quadrado da terra portuguesa, e não apenas nos grandes aglomerados urbanos, opondo-se frontalmente a uma política de privilegiamento da cidade em relação ao campo, que sô podia levar a uma profunda descaracterização da alma portuguesa, política em tudo contrária aos ideais da "Renascença Portuguesa", a que Leonardo pertencia e de cujo órgão, *A Águia*, era então Director. Por isso adverte: "Não queiram que as cidades esgotem a raça e a nação, desprezando a vida nacional das aldeias, vilas e dos campos" (439). Leonardo é já, em 1926, um ecologista. Ele vê com clareza o falso progresso que traz consigo a sociedade industrial. Por isso já em 1911 se declara anti-futurista (440). A biologia e a psicologia do homem — diz — não são ajustáveis, nem adaptáveis à sociedade industrial. As sensações industriais são "sensações falsas" (441). Em perfeita consonância com este ponto de vista *ecológico*, visando uma harmoniosa relação do homem português com o seu meio natural — físico e social —, Leonardo desenha em rápidas linhas o seu puro ideal de uma educação *comunitária*. Diz, por exemplo: "A escola de ensino fundamental, erguendo a vontade cultural por tódo o país, batendo no coração longínquo dum povoado a alta voz do amor patriótico, a hora alta de cultura humana!" (442) Diz, mais explicitamente: "Interferindo nas festas populares, cantando, estilizando os seus motivos de arte, tomando a iniciativa dos grandes momentos nacionais

e humanos para lhes dar consciência, vida e expressão!!" (443) Pergunta: "É um sonho?" Reponde: "É um dever iniludível" (444). Não há dinheiro ? "Poupem, mas gastem" (445). É uma velha pecha nacional: gasta-se onde não se deve gastar, poupa-se onde é imperativo e fecundo gastar. Contra isso Leonardo clama: "Lhe dèremos tabacos, ele cria escolas primárias superiores em todos os concelhos do País. "Ora aí está: um vício que cobriria de sobre as despesas deste obsidiante sonho dum dever, a que a Democracia mente fugindo" (446).

Este ensino fundamental, constituído pelas escolas primárias superiores e pelo primeiro ciclo dos liceus — nos centros urbanos onde liceus existissem —, deveria ser antecedido do ensino primário e seguido pelo segundo ciclo do ensino liceal ou pelas escolas técnicas especiais: comerciais, industriais, etc.. O acesso ao ensino superior seria possibilitado aos "alunos saídos das competentes seccções do curso liceal" e aos alunos "diplomados com o curso técnico especializado, mediante exame das disciplinas próprias da secção liceal correspondente à faculdade a que se destinam ou exame de admissão na referida Faculdade" (447).

Restava ainda o degrau primeiro do sistema escolar, "a assistência infantil em jardins escolas" (ou jardins de infância) (448). Leonardo não fala em *ensino infantil* ou *educação infantil*. O degrau mais baixo do sistema escolar tem para ele carácter basicamente assistencial e social e só secundariamente pedagógico. A assistência infantil em jardins escolas é "para os pobres, porque os ricos podem, sem perigo social, guardar a primeira infância de seus filhos, guiados pelo natural carinho, que os irá informando nas fontes oficiais dos progressos de pediatria, etc." (449). Leonardo Coimbra não vê na escola um meio de subtrair subtilmente e prematuramente a criança ao seio da família. A família é para ele uma instituição educativa fundamental. Só razões de natureza social justificavam e impunham, no seu entender, a frequência de jardins escolas pelas crianças, que numa subsistente e sã família vantajosamente seriam guiadas no processo do seu natural desenvolvimento (450).

Esta posição de Leonardo Coimbra sobre o ensino infantil, que era contrária aos sentimentos políticos dominantes na sua e na nossa época, assinala mais uma vez a prevalência por ele sempre concedida à sociedade civil e à sociedade familiar sobre o Estado todo poderoso e de vocação totalitária. A escola é, para Leonardo, *uma* instituição educativa, não é a instituição educativa única e onnipotente. Toda a sociedade é educativa. A família é educativa. Há uma infinidade de "sociedades" surgidas livremente dentro da sociedade civil e no âmbito do Estado que são

muitas vezes altamente educativas. Não foi a "Renascença Portuguesa" uma delas, particularmente brilhante, profícua e fecunda? Não prestou Leonardo frequentíssimas vezes o fulgor do seu verbo e a profundidade do seu pensamento às mais humildes colectividades populares, reais e eficazes centros educativos? A posição de Leonardo Coimbra sobre o ensino infantil é, pois, paradigmática da sua pedagogia.

Ela é ainda paradigmática sob outro fundamental aspecto do pensamento pedagógico de Leonardo: o seu radical empenhamento na realização da justiça social. Já vimos que a igualdade era para ele um dos conceitos basilares da Democracia, a par da liberdade e da fraternidade. A educação nacional — num Portugal republicano e democrático — tinha que realizar, tanto quanto fosse materialmente possível, este imperativo democrático da igualdade de todos os jovens portugueses no acesso e frequência dos mais altos níveis do sistema escolar. Não surpreende, pois, que Leonardo afirme: "A educação oficial será (...) dada no seu mínimo a todos e aberta no seu máximo aos mais capazes, *venham de onde vierem*" (451). Isto significa que nenhum português deve, pela sua baixa condição social e insuficientes meios económicos da sua família, ver impedido ou dificultado o seu acesso ao ensino liceal ou ao ensino técnico de especialidade ou, para tudo dizer, ao ensino superior. É "a igualdade sem sofismas" que Leonardo quer ver *já* realizada com o *ensino fundamental* (452). Quanto à Universidade, Leonardo bem conhece a situação real do país. "Se é ainda possível um pobre da cidade frequentar a Universidade é isso muito mais difícil a um provinciano" — escreve (453). Porém, "a igualdade social é a igualdade perante a Lei" (454). De onde deriva que ao ensino superior devem ter acesso todos aqueles que efectivamente o mereçam: "os ricos que o conquistem como os pobres que vençam as dificuldades dum valorização, que atinja o grau de selecção necessário para as vagas que o tesouro da instrução possa distribuir aos que não podem pagar" (455). Um filhão não pode pagar pelas incapacidades materiais, culturais ou morais dos seus pais, ficando "em manifesta inferioridade em relação aos que com menos valor podem subir ao ensino superior" (456). De resto, o Estado democrático não pode, sem perda da sua fundamental coerência, aceitar esta situação, antes "deve, por medidas de distribuição do imposto, diminuir este mal, fazendo-o tender para zero, ao mesmo tempo que irá alargando cada vez mais o tesouro da instrução na verba do subsídio ao pobre que se valoriza" (457). A moral social vai, neste ponto, em via de modificação profunda e Leonardo traça desde já a linha de atracção da meta: "Eis um limite ideal, que deixo ao pensamento dos sociólogos: a equiposição do po

bre e do rico perante o ensino superior.

"Não tenho, no entanto, receio de dizer que a justiça exige essa equivalência" (458).

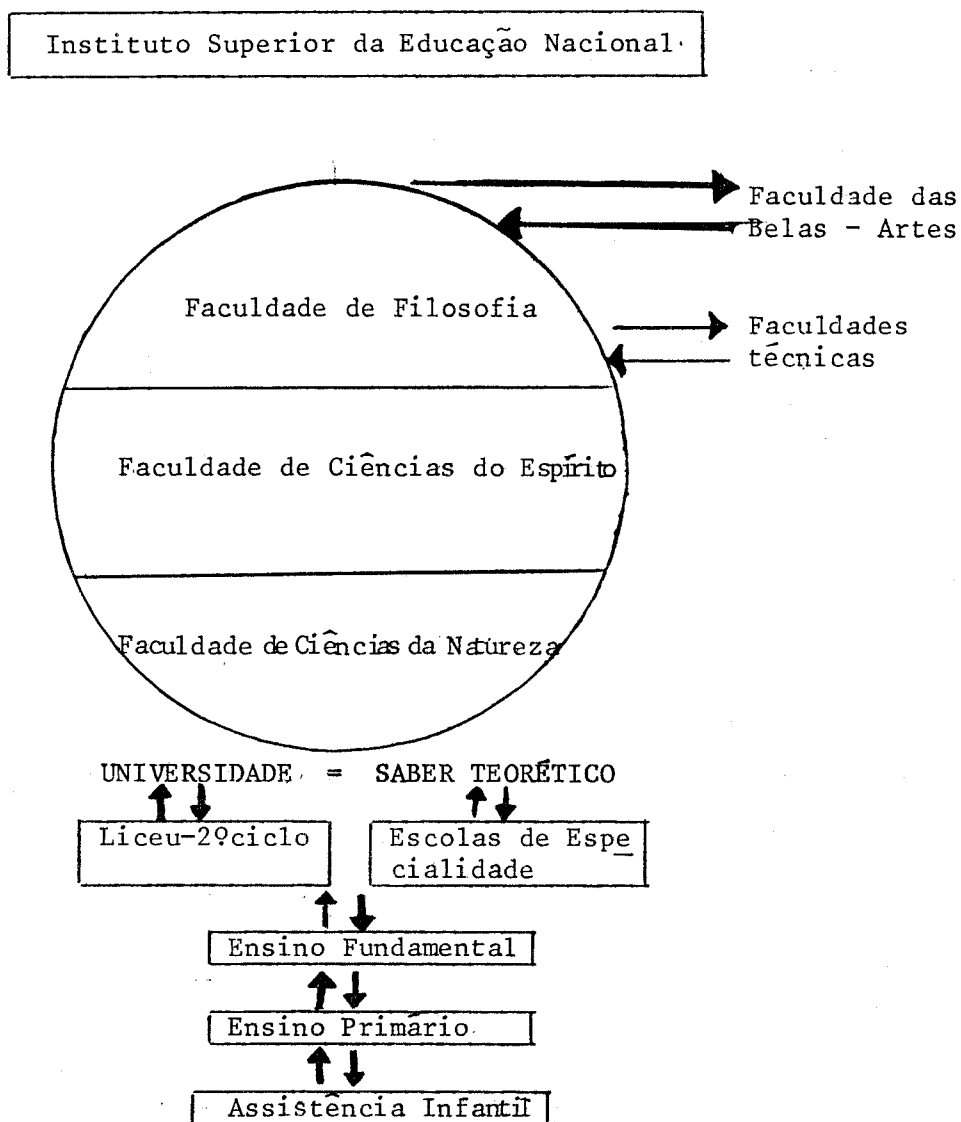
O pensamento de Leonardo Coimbra é sempre radical, ou seja, é um pensamento que vai sempre até às raízes: do pensar, do ser, do dever-ser. É um pensamento corajoso: ele vai sempre até ao fim de si próprio, isto é, ele é inteiramente *consequente*. Consequente quer aqui dizer que segue con-sigo até ao fim, momento a momento da sua dialéctica, num envolvente movimento criacionista. Eis porque é exaltante vê-lo construir uma pedagogia extraordinariamente avançada do ponto de vista social, como fruto da sua própria dialéctica idealista criacionista e, por conseguinte, frontalmente oposta ao monismo materialista e ateista em qualquer das suas formas. Que, por via daquela clara posição e desta frontal oposição, um pensador que o é radicalmente do "ternário sagrado" — como escreveu Sampaio Bruno — da liberdade, igualdade, fraternidade, tenha sido acusado por uns de libertário e por outros de reaccionário — eis o que, mais do que cómico, é ridículo, e pior do que ridículo, profundamente lamentável.

Assim delineou Leonardo Coimbra a "estrutura geral da Organizada Educação Nacional" à luz do seu pensamento filosófico e pedagógico. Tendo definido bem os grandes planos dessa orgânica, as funções respectivas de cada um deles, e tendo-os articulado convenientemente, restava — lhe construir a cúpula do edifício, que deixara entretanto provisoriamente a céu aberto. A primeira preocupação de Leonardo é ligar umas às outras as Universidades do País por meio de "uma federação das três regiões universitárias em que se acha naturalmente dividido o país" (459). Já vimos o conceito de Universidade exposto e defendido por Leonardo Coimbra. Sabemos, portanto, que todas teriam de possuir e ser "antes de mais nada, o saber teórico" (460). O que significava que Leonardo não concebia uma Universidade que não fosse constituída nuclearmente por três faculdades: faculdade de ciências da natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de Filosofia. Quanto às faculdades de artes, elas deveriam incluir uma faculdade das belas-artes e um conjunto de faculdades técnicas. Mas essas seriam criadas "segundo as necessidades e o condicionalismo de cada região" (461). Competiria, desde modo, a cada Universidade, organizar "dentro da sua região e de acordo com o Estatuto Geral, ou carta orgânica da educação nacional, o quadro dos diferentes ensinos" (462).

Há ainda, no entanto, uma instituição que Leonardo Coimbra considera o vértice da pirâmide e que é o Instituto Superior da Educação Nacional. Ele seria a pedra de fecho da abóboda, tudo unindo no seu abraço.

Leonardo considera-o "orgão de alta importância pedido já por todas as competências, como, por exemplo, o nosso amigo e ilustre pedagogo A. Sérgio" (463). Ele seria a instância pensante mais elevada do sistema educativo nacional, devendo ser "formado pelos nomes mais prestigiosos dos professores de todos os graus, reitores e homens de ciências e letras de autêntico valor cultural" (464). Leonardo Coimbra não menciona as atribuições do importantíssimo órgão. É de presumir que aceitava as que as competências pedagógicas nacionais vinham entretanto enumerando (465).

Eis, em tentativa de representação gráfica, o quadro geral da orgânica da educação nacional, na concepção de Leonardo Coimbra:



Quadro Geral da Orgânica da Educação Nacional

A alta ideia que Leonardo Coimbra teve da Universidade deixou raízes no pensamento pedagógico português. Vamos referir-nos, apenas, à frutificação dessa ideia num dos mais ilustres discípulos de Leonardo Coimbra, ao mesmo tempo uma das maiores figuras da pedagogia portuguesa contemporânea: Delfim Santos. A comparação da ideia de Universidade de Leonardo Coimbra e de Delfim Santos ilumina melhor a primeira e dá-nos, porventura, melhor ensejo de mostrar que ainda hoje dela podemos tirar abundante proveito. Foi em Março de 1934 — era Leonardo Coimbra ainda vivo — que Delfim Santos publicou um folheto com o título de "Linha Geral da Nova Universidade" (466). A nosso ver, o pensamento de Delfim Santos sobre a Universidade filia-se directamente em Leonardo Coimbra. Efectivamente, a ideia de Universidade apresentada e desenvolvida por Delfim Santos corresponde essencialmente à que mostrámos ser a de Leonardo em *O Problema da Educação Nacional*. Delfim Santos afirma, por exemplo, em perfeita concordância com o seu mestre, que "o espírito do ensino universitário não está em correspondência com a vida e a cultura do nosso tempo, e que a futura Universidade deverá, para o conseguir, procurar novos fundamentos ideológicos e sociológicos" (467). Como Leonardo, Delfim Santos quer uma Universidade viva, "activo e persistente foco dinamizador do espírito e da vida cultural" (468). A ideia de Universidade de Delfim Santos, subordinando a técnica à teorese, é exactamente a de Leonardo Coimbra. Das suas palavras não é possível ficar com dúvidas: "quando nos referimos ao ensino universitário, entendemos o ensino chamado de Letras e Ciências e as faculdades assim denominadas. As outras faculdades (medicina, direito, engenharia) e as escolas superiores de agronomia, farmácia, comércio, belas-arts, música, colonial e veterinária não devem pertencer à Universidade, e não aparecem, pois, no problema universitário. São escolas técnicas, especializadas na aplicação de conhecimentos estreitamente profissionais, levantando a sua organização problemas derivados, mas diferentes do universitário.

"Não se suponha, porém, que depreciamos o ensino técnico — só o contrário é verdade. (...) O ensino técnico ou profissional não é superior nem inferior ao universitário: é diferente" (469). Há um ponto em que Delfim Santos se afasta de Leonardo, no sentido de um maior radicalismo: é no tocante à terapêutica a aplicar à Universidade portuguesa. Delfim Santos defende, pura e simplesmente, a extinção da Universidade. Escreve ele: "Se a função vitalizadora da cultura passou do domínio universitário para o extra-universitário, se essa função já não pertence, como de direito e de facto deveria pertencer, à Universidade, inútil é a sua

existência" (470). Delfim Santos justificava assim a sua proposta: "A extinção da Universidade, só por si, valorizará imenso a nossa cultura; de saparecerá assim um valor negativo que inferioriza grandemente os possíveis valores positivos da cultura nacional. Qualquer solução nos parece incapaz de consequências proveitosas" (471). Pois qual era exactamente o problema? Dizia Delfim Santos: "O problema é de espírito novo" (472). "Por tanto, primeiro, extinção. (...) Depois, organização da nova Universidade" (473).

Que organização? Leonardo Coimbra entendia que a organização da Universidade devia assentar numa classificação das ciências. Isto é, a Universidade devia exprimir, na sua organização fundamental, o próprio sistema do saber teórico mais elevado. A Delfim Santos presidirá a mesma ideia. É nesse sentido, parece-nos, que Hannequin lhe serve de legenda: "Une Université doit être à l'ensemble des connaissances humaines ce qu'est l'esprit humain aux sciences qu'il a créées, à savoir un principe de coordination et d'unité" (474). A divisão da Universidade em secções ou faculdades proposta por Delfim Santos vai ser a mesma de Leonardo Coimbra, com três secções ou faculdades: 1.^a Faculdade - Filosofia; 2.^a Faculdade - Ciências; 3.^a Faculdade - Letras (475). Uma interessante novidade reside no facto de a Pedagogia, situada logo abaixo da Filosofia e acima da Política e Economia e da História, ser um dos quatro grupos ou licenciaturas da Faculdade de Filosofia. É certo que Leonardo Coimbra não dá qualquer indicação sobre os grupos ou licenciaturas que deveriam ser ministrados na Faculdade de Filosofia. Mas há razões para supor que ele não atribua, em 1926, o lugar proeminente e a dignidade que atribui Delfim Santos à Pedagogia. Leonardo fala em Ciências da Educação, mas para lhes negar a existência e a legitimidade epistemológica (476). Demarca-se, a esse respeito, expressamente de Faria de Vasconcelos, defensor da existência e legitimidade epistemológica das Ciências da Educação. Leonardo Coimbra entende que "não há tais ciências", pois o que elas são é aplicações de outras ciências (477). São, portanto, técnicas e não ciências. Delfim Santos parece ter da Pedagogia um entendimento diferente do que tinha Leonardo. Ele diz expressamente que a Pedagogia é o "ensino teórico para os candidatos a professores de todos os graus de ensino" (478). E esse grupo ou licenciatura inclui cadeiras que vão desde a Filosofia da educação até às Metodologias especiais.

Há um ponto fundamental em que Leonardo Coimbra e Delfim Santos se revelam inteiramente de acordo: trata-se da posição suprema, de rainha, conferida à Faculdade de Filosofia. Delfim Santos dá-nos a sua posi

ção com toda a clareza: "Demorámo-nos no esboço da constituição da Faculdade de Filosofia por ser esta, para nós, a mais importante na futura Universidade" (479). Com efeito, deveria ela ser "o núcleo propulsor da Alta Cultura e o centro coordenador de toda a acção especulativa e técnica" (480). Delfim Santos diz mesmo: "Nela, todos os licenciados em ciências ou letras que pretendessem o magistério médio ou liceal e superior seriam obrigados a estagiar em filosofia e pedagogia" (481).

Delfim Santos explicita, como o não fez Leonardo Coimbra, o problema vital da investigação. Ele quer, junto de cada faculdade, os necessários institutos de investigação, de resto com algumas insuspeitadas funções. Assim se lhes refere: "Haveria, junto de cada faculdade, institutos de investigação, onde os alunos providos dos cursos técnicos que quisessem aprofundar culturalmente a sua especialidade estagiariam com os universitários em trabalho livre e de afirmação de valor pessoal. A estes institutos caberia a mais alta missão: a coordenação da técnica com a cultura. Seriam a ponte intermediária entre a escola técnica profissional e a especulação pura" (482).

Tanto Leonardo como Delfim Santos delinearão a Universidade constituída por três Faculdades: Filosofia, Ciências e Letras. Nenhum pensou — aparentemente — numa quarta Faculdade: de Teologia. No entanto, toda a dialéctica criacionista de Leonardo para aí apontava: o último momento da síntese filosófica era já de mergulho, ou engolfamento, no Absoluto; ou de "lirismo metafísico"; ou de conclusão da Filosofia em Religião. Para Leonardo Coimbra, forçoso seria reconhecer que o vértice do saber teórico era já o saber de Deus. Como não ver que o saber teórico não devia prescindir precisamente do seu vértice, o que era reduzir a pirâmide do saber a um cepo, mutilar a pirâmide em tronco de pirâmide? É uma crítica? Digamos que é a posição de um problema.

Para que um sistema educativo funcione não basta que se defina a estrutura geral da sua orgânica. É necessário que existam os meios para garantir o funcionamento do sistema. Um dos meios mais importantes — *pr*ventura o mais importante — é o professorado. Nenhum sistema educativo é bom sem bons educadores a servi-lo. Leonardo Coimbra preocupou-se, como não podia deixar de ser, com a formação pedagógico-didáctica dos professores portugueses. Vimos que a Universidade seria a instituição-chave para a formação dos professores de todos os graus de ensino. Através do núcleo teórico constituído pelas ciências da natureza, pelas ciências do espírito e pela filosofia, ela "daria a formação de todo o corpo dos professores de ensino superior teórico, secundário e primário superior ou *fundamen* -

tal por grupos de ciências", bem como "dos professores de belas-artes e dos professores das técnicas superiores por cadeiras ou grupos de cadeiras de modo algum dispensáveis a estes últimos professores como, por exemplo, psicologia, história das ciências, teoria da ciência, etc., etc." (483). Dentro da lei sociológica da cultura que orienta todo o seu trabalho (quadrinômio de Roberty), Leonardo Coimbra aceita e afirma a diferenciação das ciências, das artes e das técnicas, quer horizontalmente quer verticalmente. Ele concorda em que a vida social quer técnicas diferenciadas e quer ciências e graus científicos diferenciados. Mas sublinha que a tudo isso deve ficar subjacente "uma base cultural comum" (484). Como sublinha que "também a todas as técnicas e belas-artes fica subjacente uma capacidade estética e técnica fundamental, que é a sua base, etc." (485). Este simples e incidental apontamento entremostramos, no entanto, uma ideia básica em Leonardo: que nenhum saber verdadeiramente teórico pode prescindir dessa "base cultural comum"; e que essa "base" é o chão em que se enraiza necessariamente todo e qualquer saber superior e diferenciado, teórico ou prático, pelo que a Universidade tem que garantir e desenvolver a "base cultural comum" de toda a ciência, de toda a filosofia, de toda a arte e de toda a técnica.

Relativamente à habilitação profissional completa dos professores dos diversos escalões do sistema de ensino, pode concluir-se que Leonardo Coimbra considerava essencial que ela incluísse uma base cultural comum, uma base cultural específica, uma componente de preparação científica teórica e uma última componente pedagógico-didática. As três primeiras seriam ministradas pela Universidade; a primeira e a última seriam ministradas pelas Escolas Normais: Escola Normal Superior e Escola Normal Primária. A "base cultural comum", pela sua própria natureza, tinha sempre de estar presente. Daí o seu lugar na Universidade, bem como na Escola Normal. Quanto à base cultural específica, ela deveria integrar-se, na Escola Normal, na própria componente pedagógico-didática, como elemento de preparação especializada. Isto não é dito expressamente por Leonardo Coimbra na sua totalidade em *O Problema da Educação Nacional*, mas parece realmente implicado pelo pensamento aí desenvolvido (486).

A Escola Normal seria de dois níveis: a Escola Normal Superior e a Escola Normal Primária. A primeira habilitaria pedagogicamente os professores do ensino liceal e do ensino primário superior ou *fundamental*. A segunda habilitaria pedagogicamente os professores do ensino primário. Teriam formação distinta, naturalmente, o pessoal docente da Escola Normal Superior e da Escola Normal Primária: "Os professores das escolas normais

teriam os cursos completos ou grupos de cadeiras das faculdades de ciências, letras ou filosofia, conforme exercessem a profissão na Normal Superior ou na Normal primária" (487).

Os professores das escolas profissionais, ou escolas de especialidade, receberiam a sua preparação segundo um modelo diferente. A cultura teórica e artística respectiva seria feita no lugar próprio, dentro do esquema já apresentado, após o que se faria a preparação pedagógico-didáctica adequada, "numa escola especial, à qual seria anexo o Instituto de orientação profissional" (488). Leonardo Coimbra relaciona intimamente o problema da orientação profissional com o problema mais vasto do "estudo e orientação dum orgânica do trabalho nacional, hoje pulverizado numa anomia que o enfraquece e desvaloriza" (489). Revela, no entanto, acreditar apenas moderadamente no Instituto de Orientação Profissional, em que punha o seu "prezado amigo Faria de Vasconcelos (...) muitas esperanças" e em que também ele confiava, "ainda que menos" (490). Porquê esta confiança sob reserva na orientação profissional? Que base teórica tinha Leonardo para tomar essa posição? Ele aponta dois motivos: "primeiro porque não dou um grande valor científico aos processos psicológicos em uso; segundo porque acredito muito nas virtualidades do homem e muito pouco no que se sabe sobre a época da eclosão de cada virtualidade" (491). É, portanto, a toda a psicologia científico-técnica que já se ia tornando dominante na sua época (psicologia do "behavior", que desatendia da consciência e exclusivamente atendia à objectivação, mensurável e utilizável, da suposta actividade psíquica) que Leonardo Coimbra põe reservas. Ele aceita, ainda assim, a orientação profissional, "mas como orientação geral a mitigar e discutir à luz de muitos outros critérios" (492). Só assim ela é "de atender" (493). Nesta perspectiva desejaria Leonardo ver formados, decerto, os professores das escolas profissionais.

Outro importante meio do sistema educativo de que Leonardo algo se ocupa é a inspecção escolar. Devemos confessar que a história do ensino público português mostra como tem sido relevante, ao longo dos tempos, a fiscalização do ensino por parte do poder político-administrativo: central, regional e local. Pode dizer-se que todas as reformas do ensino primário realizadas desde 1772, data da reforma pombalina, dedicam atenção à organização da inspecção escolar. Leonardo Coimbra prefere, ao conceito de inspecção, o de visita pedagógica. Não concorda, diz ele, "com o critério policial do inspector", só admitindo "o colega mais respeitável pelo seu saber e dedicação, pondo em acção *sugestionadora* a grandeza do seu entusiasmo e o valor do seu ensinamento" (494). Como se realizaria, na

prática, este modelo de acompanhamento superior e aperfeiçoador do ensino, que Leonardo apresenta como mais perfeita alternativa à inspecção do ensino ou inspecção escolar? A solução que Leonardo apresenta mostra, mais uma vez, o vasto e profundo papel que ele atribuía à Universidade relativamente ao sistema educativo nacional. Mostra, também, o que a Universidade portuguesa tinha de valer, cientificamente e *pedagogicamente*, para dar resposta qualificada ao repto que ele assim lhe lança. Cada Universidade mandaria "um corpo escolhido de professores (...) em visitas de estudo, para, de colaboração com os professores, propor, aconselhar, dar lições modelos, fazer conferências, etc., etc." (495). Isto é que seria verdadeiramente "fecundo, e mais no sentido do progresso cultural das liberdades humanas" (496). É sempre o ideal de uma pedagogia da liberdade — e da correlativa responsabilidade — o que Leonardo prossegue. Nenhuma forma de repressão lhe pode agradar. Nem que seja aquela forma subtil de repressão de que primeiro a "ditadura nacional" implantada pelo 28 de Maio e depois o Estado Novo tão abundantemente usaram e abusaram: a burocracia. É contra a inspecção *burocrática*, por anticriacionista, que Leonardo Coimbra se coloca.

Um importante problema queremos agora abordar: o do homem e da mulher na pedagogia de Leonardo Coimbra. Fã-lo-emos, em primeiro lugar, em relação aos educandos; e, em segundo lugar, em relação aos educadores.

O problema da coeducação dos sexos foi um dos que mais preocupou os educadores e pedagogos republicanos. A sociedade portuguesa tradicional tratou sempre de maneira acentuadamente desigual o homem e a mulher, o jovem e a jovem, o menino e a menina nos mais diversos aspectos e situações da vida social. A vida foi sempre mais aberta para o homem e mais fechada para a mulher. A vida da mulher foi sempre obrigatoriamente mais recolhida. A revolução liberal, primeiro, e a revolução republicana, depois, trouxeram consigo condições propícias a uma maior abertura na vida da mulher, a um maior entrelaçamento social da mulher e do homem, sob variadas formas e em todas as idades. A presença do elemento feminino na sociedade veio assim a acentuar-se e a diversificar-se. O homem e a mulher aproximaram-se, socialmente falando. É claro que as condições políticas trazidas por aquelas revoluções devem relacionar-se com condições económicas, sociais e culturais que entretanto se tinham desenvolvido um pouco por toda a Europa e mesmo pela América. O fermento da liberdade, da igualdade e da fraternidade levedava aceleradamente a consciência da Europa pelo menos desde o Renascimento. São bolhas originadas pela acção intestina desse fermento que emergem em Portugal em 1820 e em 1910. Uma

maior liberdade para o elemento feminino da sociedade, uma maior igualdade social do homem e da mulher, uma maior fraternidade humana das metas masculina e feminina da humanidade então se manifestaram como poderosos desejos sociais no seio dessas bolhas.

Por tudo isto, e ainda por tal corresponder a uma verdadeira preocupação pessoal, Leonardo Coimbra tinha de atender ao problema da coeducação dos sexos. Eis como o próprio sintetiza o seu pensamento: " Quanto ao problema da coeducação, não temos a dizer mais do que é a lógica consequência da nossa interpretação da escola como prática, activa, *em exercício*, da vida social" (497). Está tudo dito, se tivermos presente que a visão leonardina da sociedade, do cosmos e do próprio Deus afirma a radical socialidade do homem, da natureza e do próprio Espírito Supremo. Que vemos na sociedade humana? Vemos "homens e mulheres e cooperação de uns e de outros na obra da cultura" (498). Logo, essa livre e natural cooperação deve existir na escola — é o que se conclui. Leonardo não pode aceitar as segregações dos sexos, que "são filhas da Razão mística, em favor e obediência a velhos e contraproducentes tabus sexuais" (499). Já em *A Alegria, a Dor e a Graça* dissera: "A carne é ao pé do espírito" (500). A coeducação dos sexos deve, pois, fazer-se na escola.

Significa isso que Leonardo reduz, como muitos faziam e muitos continuam fazendo, a mulher ao homem, a dimensão feminina à dimensão masculina da humanidade? Toda a filosofia de Leonardo Coimbra é atravessada por uma viva consciência da igualdade e da diferença, da igualdade na diferença. Neste caso, igualdade de ser na diferença do modo de ser, igualdade da dignidade humana na diferença da sua expressão. A socialidade nunca é, em Leonardo Coimbra, a dissolução da determinação na indeterminação. A realidade é sempre para ele social, por ser sempre para ele *cosmos*. A relação social não elimina nunca os termos reais dessa relação. É, pois, fácil a Leonardo explicar desde logo, sumariamente mas completamente: "Faremos, pois, a coeducação, *adaptando, é claro, a parte estética e técnica, às naturais diferenças dos sexos* (501). O homem e a mulher são, por conseguinte — e no quadro, mais uma vez, do quadrinómio de Roberty —, por igual seres pensantes, cientificamente e filosoficamente. A escola tem de reconhecer por inteiro, na forma e na matéria, a máxima dignidade humana, que é a dignidade do pensamento, tanto ao homem como à mulher. Mas tem que reconhecer-lhes a diferença no que toca ao conteúdo da capacidade realizante. Tanto o homem como a mulher são capazes de actividade estética e de actividade técnica. Mas encontram-se os dois sexos distintamente apetrechados para a realização dessas actividades, pelo que

não devem elas ter o mesmo conteúdo em todos os casos. Não devem tê-lo na escola, não devem tê-lo na sociedade. Não para desrespeitar a mulher, mas para respeitar a mulher.

O que vale para a mulher-educando vale para a mulher-educador. O final do século XIX e o princípio do século XX marcaram uma rápida ascensão social da mulher, que passou a ter acesso, ainda que de início naturalmente escasso, às Universidades e a competir, por conseguinte, com o homem no exercício de profissões até aí exclusivamente reservadas a este. Foi o caso do magistério, em todos os seus níveis. A implantação da República tornou em Portugal mais agudo este fenómeno social, e os políticos e os pedagogos confrontaram-se vivamente com ele. Duas vezes Ministro da Instrução Pública, Leonardo Coimbra conhecia o problema nos seus diversos ângulos. Ele aceita, obviamente, o acesso das mulheres ao exercício do magistério e à direcção profissional da educação. Defende, no entanto, uma real e digna emancipação social da mulher, por ela conquistada e merecida na vida social quotidiana, e não a falsa emancipação consubstanciada no "desejo frenético dum feminismo atrabiliário e feio", nem o "pretendido desdém superior, irónico e de bom tom" das senhoras pretensamente distintas, que dizem "que não querem interferir na vida social porque isso não é elegante, com excepção, é claro, da sua interferência nas recreativas festanças da Caridade" (502). Leonardo Coimbra é sempre, e é-o também aqui, contra a inautenticidade.

Como é que ele põe então o problema, e que solução concreta lhe dá, da "cooperação de homens e mulheres no ensino e na direcção profissional da educação"? (503) Ele entende que a mulher deve inserir-se naturalmente no tecido dinâmico da vida democrática e deve, dentro dele, afirmar-se pelo seu real mérito cívico e profissional. Escreve: "A Democracia vai-lhes dando os meios de conquistarem situações sociais e políticas — que as *conquistem* pelo mérito, então, e só então poderemos confiar na sua capacidade social de educadores" (504). Repare-se que Leonardo Coimbra não se refere à *capacidade técnica* da mulher como educadora, mas à sua *capacidade social*. A capacidade técnica educativa da mulher está para ele implicitamente comprovada. O que há que desenvolver suficientemente é a capacidade social de educador da mulher. Ele o diz com bastante clareza: "Por enquanto são meras aptidões técnicas, que irão trabalhando ao lado do homem e ao mesmo tempo fazendo a sua aprendizagem social" (505). Deste modo, "a entrada da Mulher para o professorado deverá ser gradualmente aumentada à medida que for realizando a sua capacidade social" (506). De resto, o sistema escolar português não tinha disponibi

lidades suficientes para receber rapidamente um grande número de mulheres como professoras, para além do ensino primário: "nem o ensino fundamental, nem liceal, nem especial, universitário, etc., as pode receber mais que numa restrita quantidade em relação ao número dos homens" (507). É de admirar a perfeita honestidade com que Leonardo Coimbra expõe o seu pensamento sobre este melindroso (para a época) problema, afrontando-o com coragem e limpidez, consciente de provocar as iras da esquerda "feminista" e da direita "caritativa", mas não abdicando da sua perspectiva criacionista de que toda a perfeição se conquista pelo esforço do pensamento, da acção, da vida autêntica. Este homem nunca escolhe a facilidade, que é para ele o caminho da falsidade. Como no começo do século escreveu Rilke, "tudo o que é bom é difícil" (508) — Leonardo o pensava também.

6. O problema da educação religiosa

O problema com que encerraremos a nossa primeira análise da pedagogia de Leonardo Coimbra — que quisemos fosse a suficiente demonstração de que Leonardo Coimbra teve efectivamente uma pedagogia — será o problema da educação religiosa. Fazemo-lo intencionalmente. Estamos, com efeito, convencidos de que o problema religioso é a própria culminância de toda a pedagogia de Leonardo Coimbra — como o é da sua filosofia, como veio a sê-lo da sua vida —, só ele permitindo compreender completamente o conceito e o ideal leonardino da educação integral.

O pensamento de Leonardo Coimbra sobre a educação religiosa deriva, naturalmente, do seu pensamento sobre a religião. Cedo o nosso pensador se debruçou explícita e directamente sobre o problema. Proclamada a República, a posição filosófico-religiosa de Leonardo é de claro distanciamento em relação ao Cristianismo e à Igreja Católica. "A Religião — escreve — tem para mim um alto e eterno destino. Unicamente não pertence já à Religião o domínio dogmático das consciências" (509). O valor eterno da Religião é, como vemos, desde logo reconhecido por Leonardo. Mas é igualmente afirmada a liberdade das consciências perante a Religião. Digamos que esta opinião é característica do jovem Leonardo. Mas ela ir-se-á diluindo progressivamente ao longo de todo o esforço de pensamento de Leonardo Coimbra, até chegar à sua concepção da Filosofia concluída em Religião, ou seja, da Filosofia coroada pela Religião. Por agora — e num primeiro momento —, Leonardo coloca a Religião no início do esforço especulativo humano e a Filosofia no topo desse mesmo esforço especulativo. É já o itinerário da Razão mística à Razão filosófica (510). A Religião "foi — diz Leonardo — a nebulosa mãe do pensamento humano" (511). Esta é, como sabemos, a posição normalmente atribuída à Filosofia. O próprio Leonardo o

fez noutros contextos e momentos. A partir da Religião — prossegue — "a nebulosa diferenciou-se" (512). De onde o terem surgido "modalidades múltiplas e dispersas" do pensamento (513). A unidade mental, anteriormente assegurada pela Religião, "só se consegue hoje pelo equilíbrio de todas essas formas de pensamento hierarquizadas pela reflexão filosófica" (514). Eis, pois, a Filosofia a coroar todo o esforço especulativo do homem. Parece claro, portanto, que a linha evolutiva do pensamento humano aqui traçada por Leonardo Coimbra confere à Religião o momento inicial e à Filosofia o momento final. A Filosofia sai claramente valorizada face à Religião, ainda que esta tenha para o jovem filósofo "um alto e eterno destino" (515). Já havemos de mostrar, no entanto, que bastante mais complexo é, no fundo, o pensamento de Leonardo mesmo quando jovem.

Como vimos, Leonardo não aceita uma Religião que domine dogmaticamente as consciências. Mas é essa, em seu entender, a única Religião possível? Não é. É possível uma Religião aberta, não dogmática, "envolvendo raciocínio filosófico" e envolvendo, por isso, "o reconhecimento de que é o símbolo ideal da liberdade, portanto do progresso criador, infinito e heróico" (516). Essa Religião, nas suas palavras, "poderia aparecer" (517). Em que condições? A resposta a esta pergunta obriga-nos a pôr à mostra a profunda dialéctica que lhe está subjacente.

Essa dialéctica tem como primeiro momento a Religião. Por diferenciação do pensamento religioso, surgem as diversas formas do pensamento humano. São elas: a ciência, a filosofia e a arte. Cada uma destas formas de pensamento tem a sua própria síntese, faz a sua própria coordenação pensante. Faz alguma delas, ou faz a totalidade delas, a coordenação integral? Chega o Real a ser totalmente pensado? Leonardo responde negativamente: "Para além de todo o coordenável científico, filosófico e artístico fica ainda o incoordenável" (518). A coordenação total não é, portanto, realizada; mas é — continua Leonardo — realizável. Pensa ele que esse "incoordenável" pertence à arte (519). Só ela é capaz de simbolizar os mais altos ideais éticos, as últimas hipóteses metafísicas. A nova Religião em que o jovem Leonardo acredita será, pois, uma Religião pela Arte. Os momentos da dialéctica serão então os seguintes: Religião, Ciências, Filosofia, Arte. O esforço especulativo humano tem o seu início no pensamento maximamente dogmático, que é o da Religião, e tem o seu termo no pensamento maximamente livre, que é o da Arte. O pensamento humano começa, portanto, como religioso, e termina como religioso. O artista é o topo da humanidade; é o cume do pensamento humano. Compreende-se, assim, que Leonardo queira "que o ensino seja posto

em religiosas mãos e, religiosamente, o nosso povo viverá a cavar e a cantar" (520). Essas religiosas mãos serão as dos artistas e poetas de Portugal: "Para isso chamem-se todos os artistas desta admirável terra tão pródiga de flores e de poetas" (521). De toda esta dialéctica extrai Leonardo, por conseguinte, o seu permanente ideal da educação humana integral: "O homem moderno precisa de uma educação integral para não ficar vítima da cultura, encerrando-se em cada modo particular de pensamento e pretendendo daí exaurir a realidade" (522). Não se trata, porém, apenas de dar ao homem moderno a totalidade dos modos da cultura, mas de a dar pela ordem certa, mas de a dar de maneira hierarquicamente certa. E aí nos aparece a educação religiosa como a mais alta, e os poetas como os maiores educadores.

Em 1911 a teoria leonardina da Religião era indissociável do candente problema da separação da Igreja e do Estado. Leonardo mostra-se favorável à separação da Igreja do Estado. Diz: "Separar a Igreja do estado é juridicamente uma obrigação, moralmente obra de libertação e virtude para todos" (523). Prevê, no entanto, que o povo vai sair em massa "da igreja romana" (524). O que "torna, mais que nunca, precisa uma correlativa acção sobre o ensino do país" (525), porque é necessário conservar e aprofundar a religiosidade do povo. Isso só pode conseguir-se com autêntica educação e não com mera alfabetização. "É preciso levar ao povo, amorosamente, a luz do espírito e não as letras do alfabeto. O problema não está em acabar com o analfabetismo. Isso é fácil; mas, só por si, inútil senão prejudicial" — é o pensamento de Leonardo (526). Já vimos o que significa, para Leonardo, *pensar*, desde o *pensar* da Religião dogmática até ao *pensar* da Ciência, da Filosofia e ao religioso *pensar* superiormente livre da Arte. O seu programa de educação popular, ou demopedia, é este: "É preciso ensinar este povo a pensar, a trabalhar e a amar" (527). É para o perfeito cumprimento deste programa que ele pede a suprema colaboração dos artistas e poetas: "Que o ensino seja posto em religiosas mãos e, religiosamente, o nosso povo viverá a cavar e a cantar.

"Para isso chamem-se todos os artistas desta admirável terra tão pródiga de flores e de poetas" (528). Conseguiremos, então, uma educação genuinamente religiosa e genuinamente portuguesa. É a esperança do pensador: "Fora da órbita traçada pelos outros povos e dentro da órbita da alma lusitana viveremos ainda uma civilização nossa, com a alegria múrmura das águas, com a nudez trágica das nossas serras, com a melancolia doce e, em sorriso aberto, do nosso céu" (530). Não se pode desejar melhor programa de pedagogia situada, de pedagogia portuguesa em e para Portugal.

É a esta luz que Leonardo quer ver no professor moderno e republicano um autêntico sacerdote cívico. "Unido no mesmo ideal de amor e resgate com o bom padre, o professor moderno irá lançando ideal, coragem moral e exaltadas virtudes" (531).

No entanto, se quer que o educador republicano seja sacerdote cívico, Leonardo não quer que o sacerdote seja educador republicano. Tenta mesmo demonstrar a impossibilidade filosófica do padre como educador (532). Os seus argumentos são os seguintes: "o padre filosoficamente é um pessimista ilusionista, portanto um inimigo da Vida"; mesmo o padre sincero tem dois graves defeitos: "é pessimista e é um homem incompleto"; de resto, todo o padre é um homem incompleto e duplamente incompleto: "por que perdeu a autonomia da razão e da vontade, e porque perdeu a alegria do amor fecundo e abençoado" (533). A conclusão para que aponta reiteradamente Leonardo é óbvia: sendo filosoficamente impossível que o padre seja educador, não deve ser legalmente possível que o padre seja educador. "Neste sentido devem ser orientados os homens do mando" — diz (534).

Porque é que, segundo Leonardo, o padre é, filosoficamente "um pessimista ilusionista" (535)? Porque para ele "este mundo é uma *mã ilusão* e, por isso, a educação deve ser preparatória para o outro mundo" (536). Este Leonardo de 1911 é, neste importante aspecto, frontalmente anti-comeniano (537). O padre "não pode, (...) por carácter, amar as crianças, a sua existência de vida, a sua impetuosidade, o seu ardor", porque "não pode (...) conhecer concretamente, *vivendo-o*, o suavíssimo sentimento da paternidade" (538). Esta última razão é extremamente poderosa para Leonardo: "Perguntarei somente, ao leitor que tenha filhos, se com o nascimento dos seus filhos se lhe não rasgaram novos horizontes de ternura e piedade" (539). Nem S. Jerónimo escapa à impiedosa arremetida do jovem Leonardo Coimbra contra o padre como educador. Dele escreve: "O seu *pessimismo ilusionista* levou S. Jerónimo, a par de invenções de valor, a proibir o bando das raparigas por causa das tentações" (540). Na verdade, nem mesmo Jesus escapa ao anti-clerical argumento, o que decerto não passou pelo espírito de Leonardo.

A experiência pessoal de Leonardo, para além das suas concepções filosóficas e posições políticas do momento, alimentavam a sua viva hostilidade ao padre como educador. Diz, a este respeito: "Evocando as minhas recordações pessoais, direi que, num colégio onde estive, quase todos os padres eram ostensivamente ferozes e *sádicos* e, no meio da barbaria geral, era notória a relativa brandura dos leigos. Isto só serve para mostrar a influência particular da profissão padre no carácter do educador"

(541). No padre via ao tempo Leonardo Coimbra dois obstáculos à sua aceitação como educador republicano: a concepção filosófica e o carácter. Ele entendia, precisamente, que "toda a obra de educação depende da concepção filosófica e do carácter do educador" (542).

A sua passagem, breve e acidentada, pela directoria do Colégio dos Orfãos de Braga, decerto o confirmou nessa convicção. Coerente com as suas doutrinas, Leonardo expõe, logo na sessão da tomada de posse do lugar, para que fora nomeado por concurso, as suas "ideias filosóficas sobre educação" (543). Ele o declara: "Em despretensiosa conferência expus as minhas ideias filosóficas sobre educação, apresentando a minha teoria sobre a cultura humana, e como corolário os meus projectos sobre educação em geral e, particularmente, aquela que em tal colégio podia e devia fazer-se" (544). Isto quanto à filosofia pedagógica. E quanto ao carácter? Esse teve que manifestar-se precisamente em relação ao problema da educação religiosa e em oposição às "concepções" e "carácter" dos "educadores" do Colégio dos Orfãos. Pressionado para mandar abrir a capela e ordenar aos internados que fossem à missa, Leonardo procedeu do seguinte modo: não proibiu as missas; o que fez foi desviar "daí, por leituras, jogos e passeios, a atenção das crianças" (545). O seu objectivo não era opor-se à educação religiosa das crianças, mas furtá-las "à obsessão religiosa" em que as encerrava (546). Faria, depois, a sua educação integral, e só assim a escola seria "neutra em matéria religiosa" (547). Infelizmente — acrescenta — não compreenderam a sua orientação. Os "educadores", não os educandos. Leonardo era certamente considerado um perigoso anarquista, avançado e anti-clerical (ou anti-religioso, como seria inevitável acontecer). Haveria no Colégio dos Orfãos de Braga — e em mais largos círculos daquela cidade — fortes e activas prevenções a seu respeito. Temos noticiado ambiente de suspeição e hostilidade que, em tempo posterior, se gerou em volta da nomeação de Leonardo Coimbra para professor do Liceu da Póvoa de Varzim (548). Os pais dos alunos de tradições conservadoras ficaram alarmados com a nomeação de Leonardo. "Houve reunião dos conservadores" — conta-nos Santos Graça, que os terá sossegado como pôde (549). O fulgor do verbo de Leonardo fez render a si, poucos dias depois, a Póvoa de Varzim, que deixou de ver nele o "anarquista" e o "destruidor das crenças" (550). Esta *rendição* não chegou a dar-se em Braga. Foi, de qualquer modo, um incidente significativo, mas cujo significado deveremos talvez não exagerar — é a nossa opinião.

Leonardo Coimbra teve sempre um pensamento profundamente religioso. Certas ressonâncias políticas circunstanciais nem sempre permitiram

aos seus contemporâneos e correligionários — e, diga-se, a si próprio — ver com perfeita transparência o conteúdo verídico da sua posição. Ela vai-se, no entanto, purificando com os anos, deitando fora a escória que a turvava. Leonardo compreende que o problema da educação religiosa fica dentro do mais fundo e amplo de todos os problemas que o homem se pode pôr: o problema de Deus. Problema que não fica para além da "experiência", mas que se põe ao homem, precisamente, dentro da experiência mais alta que lhe é dado viver. "Entendemos por experiência — escreve ele — a interrogação feita pelo homem ao mundo que o cerca" (551). O passivismo empirista é liminarmente recusado: "o homem não se deve limitar a escutar o que o exterior diz" (552). Correlativamente, é afirmado o activismo idealista: é o homem "que procura obrigar o Universo a responder às suas curiosidades, isto é, aos modos do seu desejo de saber" (553). Há, pois, de um lado o Universo, distinto do homem; e há, do outro lado, o homem que deseja, que quer, conhecer o Universo. A experiência postula ao mesmo tempo o realismo e o idealismo. Mas como a iniciativa, o movimento do conhecimento, são postos no homem, a concepção leonardina da experiência é mais idealista que realista. Mas é realmente idealista-realista, ou ideo-realista. "A Experiência — diz Leonardo — é, (...) para nós, uma cooperação do homem com o que lhe é, pelo menos antes do conhecimento, bem exterior" (554). Nessa cooperação "o homem é activo" (555). Esta *cooperação* em que a Experiência consiste é, por conseguinte, marcada pelo homem individual cooperante, pelo que "se compreende que a Experiência seja diferente para todos os homens e que um ignorante nada perceba quando lhe digo que vou determinar o valor de g pelas oscilações dum pêndulo" (556). A mais alta interrogação que o homem pode fazer ao Universo será — não é ousado concluirmos — a que respeita à origem e destino do Universo, que o mesmo é dizer ao sentido do Universo, que o mesmo é dizer a Deus. Há *ignorantes* que não percebem esta interrogação, que não têm acesso a esta experiência.

Com efeito, Leonardo aplica esta sua teoria da experiência ao conceito de Deus. Ele quer saber qual é o significado e a riqueza deste conceito e se ele resulta de juízos de existência ou de juízos de valor. Ou seja: ele quer saber se Deus existe ou não realmente; se apenas é posto pelo pensamento (insuficiência puramente idealista), ou se é posto pelo pensamento porque é *dado* ao pensamento (suficiência ideo-realista). Sendo, em seu endender, a ciência e a moral disciplinas estranhas, "é Deus um conceito científico ou um conceito moral?" (557). Segundo Poincaré, não é possível extrair, de duas premissas no indicativo, uma conclusão impe-

rativa. Neste quadro, a moral não pode sair da ciência, o dever-ser idealista não pode derivar do ser realista. Há, porém — diz Leonardo — uma realidade ao mesmo tempo científica e moral. Essa realidade é o homem. No homem "se une o *dever* da moral com o *ser* da ciência" (558). Pelo que se impõe a conclusão: "O conceito de Deus é (...) variável com a experiência filosófica, com a experiência moral e com a experiência de correlação das duas primeiras" (559).

O que será educar religiosamente? Vê-se que será educar para uma experiência: que será a mais alta experiência possível a cada qual; mas que será experiência de cada qual, rigorosamente pessoal, de diverso conteúdo e de diversa altitude. A educação religiosa é a educação segundo o conceito de Deus. Não será, portanto, nem exclusivamente idealista, nem exclusivamente realista, mas ideo-realista; nem exclusivamente científica, nem exclusivamente moral, mas simultaneamente e sinteticamente científica e moral, indicativa e imperativa, de união do *ser* da ciência com o *dever* da moral. A experiência de Deus é a da mais alta ideia, da mais alta realidade e do mais alto ideal. A educação religiosa apresenta-se em Leonardo Coimbra como a educação experimental de Deus (talvez mais rigorosamente, como a educação *experiential* de Deus).

À medida que amadurece, Leonardo Coimbra compreende cada vez melhor que a educação religiosa não é um acessório ou suplemento da educação integral, mas que não haverá educação integral se o educando não for conduzido ao limiar da mais alta experiência humana: a experiência religiosa, a experiência de Deus. Essa é, no fim de contas, a imperativa conclusão pedagógica de toda a sua dialéctica criacionista. E é por isso que o próprio Leonardo cedo identificou a sua filosofia com uma pedagogia (560). Ora, culminando a dialéctica filosófica no engolfamento no Absoluto (561) ou no "lirismo metafísico" (562), aí culminará, necessariamente, a dialéctica pedagógica. A questão foi candente e largamente pública quando da segunda passagem do filósofo pelo Ministério da Instrução Pública. Como se sabe, Leonardo viu-se forçado a abandonar o Governo por causa da questão do ensino religioso nas escolas particulares: uma parte da questão mais geral da educação religiosa. Ao tentar explicar ao vasto público de um jornal diário a essência mais profunda da questão, Leonardo encara o problema do ensino religioso como iniciação na vida moral (563). Em seu entender, a moral, a religião e a metafísica têm entre si íntimas relações, "sendo como que *tendências diversas* dum mesmo movimento originário" (564). Leonardo aplica mesmo, à análise do problema, a famosa lei de Haeckel da correspondência onto-filogenética: tal como suce-

deu com a humanidade, todo o indivíduo passa em sua evolução moral por uma fase religiosa. Os próprios "alunos do liceu sabem que as fases embriológicas, embora modificadas pela adaptação ao novo meio e por fenômenos de taquigenese, etc., resumem as linhas gerais de evolução filogenética: o mesmo acontece com a evolução psicológica, onde a fase religiosa é um estágio de toda a moral" (565).

Vejam, com a lupa da análise, como se relaciona este processo com a educação religiosa. A criança necessita de companhia. É necessário fornecer alimento à necessidade espiritual de companhia que domina a criança" (566). Saberemos que uma boneca satisfaz essa necessidade? A boneca é "o símbolo, a hipóstase, da vida ideal de companhia que a criança sonha" (567). Mas não basta dar à criança a boneca, esperando que a disciplina da sua evolução espontânea seja a sua própria educação. "Educar — diz Leonardo — é criar pré-formações, virtualidades de acção" (568). Isso não se faz com a auto-suspensão do educador. O educador é necessário, e é necessário o educador competente. Vê-se que a concepção que Leonardo apresenta da educação o leva a valorizar sobretudo o futuro. Declara ele: "A educação tem de habilitar a criança para a vida do homem. Não pode ser uma simples experiência resumida da vida do homem, porque nem sequer essa vida, que é futura, nos é inteiramente conhecida em seus detalhes" (569). Leonardo defende, pois, uma educação que há-de ser muito mais *formal* do que *material*. De preferência a dar o automatismo de todos os actos e o catálogo de todos os conhecimentos, a educação deve dar "faculdades de acção ou de conhecimento"; deve dar, por isso, "mais as *formas* gerais que as *matérias* especiais" (570). Deve ser, pois, mais formal que material e mais geral que especial. Deve ser dinâmica e não estática.

Apicada à educação moral, esta doutrina leva a concluir que a melhor educação moral é a que fornece à criança o melhor formalismo ético. Esse é o que se encontra na Religião. O acto moral "é, com Guyau, o acto que aumentando a alegria interior, a harmonia e a amplitude do nosso querer, aumentou também a alegria exterior, porque a esse exterior, comunicando-a, nos demos" (571). É a dialéctica do dentro e do fora, do ideal e do real. Nem emciência se pode actuar apenas com realidades, quanto mais em moral. É, pois, profundamente errado "querer fazer a educação moral dum criança na percepção moral imediata" (572). O psitacismo educativo em moral seria esse fatal realismo. O verdadeiro homem de princípios não é o que é possuído por eles, mas "aquele que os possui" (573). O primeiro é escravo; o segundo é livre. A educação moral tem que visar a liberdade,

não a escravidão.

Deus é o motivo supremo do acto moral. Leonardo entende que se deve fazer o bem por amor de Deus. Essa é a mais alta motivação moral. A vida moral mais elevada é a que consiste em relações com Deus. A vida social que corresponde a esta vida moral é a que dá "relações de justiça entre os homens" (574). Há, pois, uma íntima relação entre a educação religiosa e a educação social. Também esta deve ser eminentemente formal e geral, consistindo essencialmente na "preparação das faculdades próprias para a entrada na experiência social" (575). Só uma tal educação é "progressiva e criadora" (576). E ela será bem enraizada na sociedade. Só as aberrações do excesso de formalismo, que também existem na ciência, fogem da realidade em vez de mais solidamente se enraizarem nela. Leonardo diz bem claramente: a melhor pedagogia do ensino moral "é, muito positivamente, de forma religiosa" (577).

Mas não é o homem, precisamente, *pessoa moral*? Logo, a educação do homem, na sua essência, tem de ser *educação moral*. E como esta é, na sua máxima altitude, *educação religiosa*, bem se vê que o momento superior, de todos envolvente, da dialéctica pedagógica e da educação é o momento religioso. Momento — lembramos — que o é intransmissivelmente de cada qual: "o conceito de Deus é (...) variável com a experiência filosófica, com a experiência moral e com a experiência de correlação das duas primeiras" (578).

Era isto compreendido no Portugal republicano em que Leonardo Coimbra viveu? Não era. Na opinião de Leonardo, a República tinha afastado de si os católicos, com o seu forte jacobinismo anti-religioso. Este criou em Portugal "o *Jesuíta* para acrescentar como um fantasma de terror aos vampiros, lobisomens, fadas, bruxas, gnomos, etc." (579). O *Jesuíta* foi transformado, assim, em correlativo do *anti-jesuíta*. Os jacobinos, com a sua mentalidade anti-clerical, revelavam ter, na verdade, uma anti-mentalidade clerical. Leonardo aponta nos jacobinos o seu clericalismo (580). Ora, em seu entender, a República precisava justamente de fazer com os católicos um bom e leal entendimento. O ensino religioso poderia ser — e deveria ser — o acto decisivo para o completo entendimento das forças religiosas dentro da República (581). Leonardo tentou-o como Ministro da Instrução Pública, membro do Partido Republicano Português. Chegou mesmo a ter a concordância de muitos membros importantes do P.R.P. De resto, a reforma do ensino religioso tinha sido incluída no programa ministerial de dois governos sucessivos. Concordava com ela o esquerdista João Camoesas — informa de tudo Leonardo (582). Porém, o jacobinismo

anti-religioso venceu. E, no entanto, ninguém iria conseguir vencer "a onda do renascimento religioso que vai pelo mundo" — diz Leonardo(583). A seu ver, verificava-se nos fenômenos sociais "um deslocamento pendular para a *vitalização* religiosa (584). Como "o melancólico Juliano não conseguiu galvanizar o imenso cadáver de beleza dos deuses antigos, ninguém ressuscitará a "Monera" do sr. Haeckel ou reedificará o templo positivista..." — declara (585). Leonardo tem a convicção firme de que "o político de hoje poderá ser niilista em religião, mas o amanhã imediato será religioso e criador" (586). Era esta uma posição de direita e reaccionária? "Esquerda e direita são qualificações de espaço e não realidades sociais; os chamados esquerdistas podem muito bem ser por vezes os verdadeiros reaccionários" (587). Leonardo quer-se um homem do futuro, e não do passado. Ora os esquerdistas portugueses via-os ele como homens que, "em pleno século XX ainda pensam com ideias dos fins do século XVIII" (587). A educação religiosa não pertencia, pois, ao passado. Era, bem ao contrário, uma realidade cheia de futuro.

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "As Matrículas", in *Azorrague* (Semanário dos estudantes intransigentes), Porto, Ano I, número 1, de 5.6.1907, p. 1.
- (2) "O Nosso Propósito" in *Azorrague* (Semanário dos estudantes intransigentes), Porto, Ano I, número 1, de 5.6.1907, p. 1. Trata-se do Editorial do Semanário.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (4) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (6) Leonardo Coimbra, "As Matrículas", in *Azorrague* (Semanário dos estudantes intransigentes), Porto, Ano I, número 1, de 5.6.1907, p. 1.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (10) Na verdade, era nascido mais cedo, como provam os seus artigos na revista ilustrada *Nova Silva*, cujo número 1 é de 2 de Fevereiro de 1907.
- (11) "Por Ferrer e Nakens", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 3, de 5.3.1907, p. 10. Texto não assinado, mas obviamente do punho de Leonardo.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (14) Álvaro Pinto, "A Escola Livre", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 3, de 5.3.1907, pp. 6-7.
- (15) Idem, *ibidem*, pp. 7-8.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 8. Ver também "Para a Escola Livre", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 4, de 24.3.1907, p.4.
- (18) "Universidade de Coimbra", in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 3, de 5.3.1907, p. 9 .
- (19) Idem, p. 9.
- (20) Idem, p. 9.
- (21) Leonardo Coimbra, "A Inquisição Positivista", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 1, de 3.1.1909, p. 1.
- (22) Idem, "O Individualismo", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 2, de 10.1.1909, p. 1.
- (23) Idem, "O Pensamento e a Liberdade-I", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 4, de 24.1.1909, p. 1.

- (24) Idem, "O Pensamento e a Liberdade-II", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 6, de 7.2.1909, p. 1.
- (25) Idem, "O Pensamento e a Liberdade-III", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 9, de 21.2.1909, p. 1.
- (26) Idem, "O homem livre e o homem legal", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 11, de 4.3.1909, p. 1. Este artigo já fora publicado in *Nova Silva*, Porto, Ano I, nº 1, de 2.2.1907, pp. 2-4.
- (27) Idem, "Em face do despotismo", in *A Vida*, Porto, Ano V, Série II, número 29, de 18.7.1909, p. 1.
- (28) Isso é, parece-nos, claro em *O Criacionismo*. Lembramos que os estádios da existência são os seguintes, segundo a dialéctica de Kierkegaard: o estádio estético, o estádio ético e o estádio religioso. A ordem destes estádios é ascendente, como é ascendente a dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra.
- (29) Referimos, de *A Morte* (Renascença Portuguesa, Porto, 1913), a título meramente exemplificativo, as seguintes passagens: p. 8; pp. 39-41; pp. 54-55; pp. 70-72; pp. 88-92; p. 94.
- (30) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 7.
- (31) Idem, "A fome do Douro", in *A Vida*, Porto, nº 8, de 21.2.1909, p. 1.
- (32) Idem, "O Materialismo", in *A Vida*, Porto, nº 15, de 11.4.1909, p. 1.
- (33) Idem, "Filosofia. O Materialismo-II", in *A Vida*, nº 15, de 11.4.1909, p. 1.
- (34) A ele se referiram *O Primeiro de Janeiro*, de 12.1.1909, e *Ilustração Popular*, nº 12, de 17.1.1909.
- (35) Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 342.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 342.
- (37) Idem, *ibidem*, p. 342. Referiu-se-lhe *A Vida*, Porto, nº 35, de 29.8.1909.
- (38) *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (1771)*, edição fac-similada publicada Por Ordem da Universidade, Coimbra, 1972.
- (39) José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, pp. 131-159.
- (40) Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, p. 342.
- (41) Cf. in *A Vida*, Porto, nº 42, de 17.10.1909.

- (42) Leonardo Coimbra, "Sobre a educação", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 1, de 1.12.1910, pp. 2-4.
- (43) O fragmento 247 é o seguinte, na tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca (in G. S. Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Prê-Socráticos*, edição portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1979, p. 214): "O deus soberano, cujo oráculo está em Delfos, nem fala, nem oculta, mas manifesta-se por sinais".
- (44) Leonardo Coimbra, "Sobre a educação", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 1, de 1.12.1910, p. 4.
- (45) Idem, "Natal e Novo Anno", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 3, de 1.1.1911, p. 2.
- (46) Idem, ibidem, p. 1.
- (47) Idem, ibidem, p. 1.
- (48) Idem, ibidem, p. 2.
- (49) Não temos o propósito de determinar com exactidão, e fundamentadamente, as fases ou momentos da evolução do pensamento de Leonardo Coimbra. As três fases ou momentos de que aqui falamos são, aproximadamente, as seguintes: de 1907 a 1912 (até a *O Criacionismo*, exclusive); de 1912 a 1923 (até a *A Razão Experimental*, inclusive); de 1923, data da publicação de *Jesus*, até 1936. Lembre-se, no entanto, todo o peso científico de *O Criacionismo* e de *A Razão Experimental*, e conclua-se daí sobre a prudência com que se deve falar de dominâncias. A verdade parece ser a da profunda unidade da filosofia de Leonardo Coimbra, fundindo harmoniosamente, ao longo de toda a sua vida, a ciência, a filosofia e a religião. E, já agora, também a arte e a técnica. É, neste sentido, uma filosofia da cultura integral (e íntegra!).
- (50) Cf. Leonardo Coimbra, "O preconceito científico", in *A Montanha*, Porto, nº 8, de 9.3.1911, p. 1.
- (51) Cf. Leonardo Coimbra, "O Mistério (Excerto do livro inédito *O Coração da Vida*)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 7, de 1.3.1911, pp. 4-5.
- (52) Cf. Leonardo Coimbra, "Uma Monadologia (Fragmento)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 10, de 15.4.1911, pp. 8-10.
- (53) Cf. Leonardo Coimbra, "Jaurês, filósofo", in *A Montanha*, Porto, nº 124, de 24.7.1911, p. 1.
- (54) Cf. Leonardo Coimbra, "O Infinito", in *Serões*, Magazine mensal ilustrado, Lisboa, 2.^a série, nº 73, vol. XII, de Julho de 1911, pp.

- 14-16.
- (55) Leonardo Coimbra, "O Mistério (Excerto do livro inédito *O Coração da Vida*)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 7, de 1.3.1911, pp. 4-5.
- (56) Idem, "Uma Monadologia (Fragmento)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 10, de 15.4.1911, pp. 8-10.
- (57) Leibniz, *Discurso de Metafísica*, trad. portuguesa de António Borges Coelho, in *Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data (1970), p. 43.
- (58) Leonardo Coimbra, "O Mistério (Excerto do livro inédito *O Coração da Vida*)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 7, de 1.3.1911, p. 5.
- (59) Idem, "Uma Monadologia (Fragmento)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 10, de 15.4.1911, p. 9.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (63) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (64) Cf. *supra*, pp. 134-135.
- (65) Estamos pensando, de modo muito particular, na Antropologia Metafísica tal como é entendida por Julián Marias na sua *Antropologia Metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- (66) Leonardo Coimbra, "Uma Monadologia (Fragmento)", in *A Águia*, Porto, 1.^a série, nº 10, de 15.4.1911, p. 9.
- (67) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (68) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (69) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (70) Leibniz, *Discurso de Metafísica*, trad. portuguesa de António Borges Coelho, in *Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data (1970), p. 93.
- (71) Leibniz, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, trad. portuguesa de António Borges Coelho, in *Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, sem indicação de data (1970), parág. 83, p. 177.
- (72) Idem, *ibidem*, parág. 84, p. 177.
- (73) Idem, *ibidem*, p. 177.
- (74) Idem, *ibidem*, p. 178.
- (75) Idem, *ibidem*, p. 178.
- (76) Idem, *ibidem*, p. 178.
- (77) Leonardo Coimbra, "A reforma do ensino", in *A Montanha*, Porto, nº

- 14, de 16. 3.1911, p. 1.
- (78) Idem, "A reforma do ensino secundário", in *A Montanha*, Porto, nº 66, de 17.5.1911, p. 1.
- (79) Cf. supra, pp. 73-77.
- (80) Cf. supra, pp. 77-78.
- (81) Leonardo Coimbra, "O problema do Ensino Secundário", in *Comentário*, publicação quinzenal, Porto, nº 2, de 10.2.1933, pp. 1-2.
- (82) Sant'Anna Dionísio, in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 337-338.
- (83) Idem, *ibidem*, p. 338.
- (84) Leonardo Coimbra, "O problema do Ensino Secundário", in *Comentário*, publicação quinzenal, Porto, nº 2, de 10.2.1933, p. 2.
- (85) Cf. *A Montanha*, Porto, nº 33, de 7.4.1911.
- (86) Cf. *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 1, de 31.10.1912.
- (87) Leonardo Coimbra, "O Problema Educativo", in *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 3, de 30.11.1912, pp. 1-2.
- (88) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (89) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (90) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (91) Será interessante recordar aqui a posição de António Homem (nome ou pseudónimo?) no artigo "Educação", inserto in *Azorrague*, Porto, Ano I, nº 1, de 5.6.1907, p. 1: "A sociedade portuguesa sofre há muito influências nefastas de muitas categorias cuja especialização é longa mas que podem conglobar-se numa fórmula única: autoridade". (O texto original não diz *conglobar-se*, mas *complotar-se*, o que nos parece gralha manifesta).
- (92) Leonardo Coimbra, "O Problema Educativo", in *A Vida Portuguesa*, Porto, nº 3, de 30.11.1912, p. 1.
- (93) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (94) Idem, *ibidem*, p. 1. É bem diferente a relação leonardina e a relação sergiana *teoria-prática*. Leonardo Coimbra dá a primazia à teoria, António Sérgio à prática.
- (95) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (96) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (97) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (98) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (99) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (100) Idem, *ibidem*, p. 2.

- (101) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (103) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (104) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (106) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 2. Leonardo dá como exemplos "as ciências naturais e a moral; as ciências históricas e a consciência nacional, etc" (*ibidem*, p. 2).
- (110) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 5.
- (111) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (113) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (114) Idem, *ibidem*, pp. 8-9.
- (115) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 5.
- (118) Idem, *ibidem*, pp. 5-6.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 6.
- (120) Idem, *ibidem*, p. 6. Veja-se que juízo tinha Leonardo Coimbra necessariamente de fazer do nacionalismo italiano de Mussolini e do nacionalismo alemão de Hitler.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 6.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 7. Deve assinalar-se aqui o diverso pensamento nacionalista de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes. Em *Arte de Ser Português* (Porto, Renascença Portuguesa, 1915), que é um livro sobre o problema da educação nacional, Pascoaes privilegia o nacional sobre o humano e defende mesmo uma religião nacional.
- (124) Idem, *ibidem*, p. 7.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (126) Idem, "O Individualismo", in *A Vida*, Porto, nº 2, de 10.1.1909, p. 1.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (128) Idem, ibidem, p. 1.
- (129) Idem, ibidem, p. 1.
- (130) Idem, ibidem, p. 1.
- (131) Idem, ibidem, p. 1.
- (132) Idem, ibidem, p. 1.
- (133) Idem, ibidem, p. 1.
- (134) Idem, ibidem, p. 1.
- (135) Idem, ibidem, p. 1.
- (136) Idem, ibidem, p. 1.
- (137) Idem, ibidem, p. 1.
- (138) Idem, ibidem, p. 1.
- (139) Idem, ibidem, p. 1.
- (140) Idem, ibidem, p. 1. Leonardo critica Spencer por ter presumido "a organização da moral humana em instintos (ibidem, p. 1). Apesar de não mencionar J. M. Guyau, afigura-se-nos que o livro deste, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, está subjacente a toda a exposição de Leonardo. Guyau - convém lembrar - é um dos principais inspiradores do núcleo anarquista a que pertencera Leonardo, como é visível em *A Vida* e *a Nova Silva*.
- (141) Idem, ibidem, p. 1.
- (142) Idem, ibidem, p. 1.
- (143) Idem, ibidem, p. 1.
- (144) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 10. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (145) Idem, ibidem, p. 11.
- (146) Idem, ibidem, p. 11.
- (147) Idem, ibidem, p. 11.
- (148) Idem, ibidem, p. 9.
- (149) Idem, ibidem, p. 9.
- (150) "A civilização - escreve José de Almada Negreiros - é um fenómeno colectivo. A cultura é um fenómeno individual. Não há cultura sem civilização, nem civilização que perdure sem cultura" (José de Almada Negreiros "As 5 unidades de Portugal", in *Sudoeste*, Lisboa, nº 1, Junho de 1935). Escreve ainda Almada, uma linha abaixo: "O humano é a única varonia da humanidade. O humano deve ser a única varonia de Portugal".
- (151) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Volume II, Livraria Tavares Martins,

- Porto, 1958, p. 78.
- (152) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (153) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (154) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (155) Idem, *ibidem*, pp. 80-81.
- (156) Idem, *ibidem*, p. 81.
- (157) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (158) Idem, *ibidem*, p. 79.
- (159) Idem, *ibidem*, p. 80.
- (160) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 9.
- (161) Idem, *ibidem*, p. 9. O sublinhado é nosso.
- (162) Delfim Santos diz que sugeriu a Leonardo Coimbra a designação de *razão experiencial*, e que o filósofo terá concordado, achando-a mais perfeita e conforme ao seu pensamento. Cf. Delfim Santos, "Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica", in *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 282.
- (163) Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 224.
- (164) Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra - Idealismo Criacionista*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962.
- (165) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 9.
- (166) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (167) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (168) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (169) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (170) A crítica de Sampaio Bruno é feita, como é geralmente sabido, em *O Brasil Mental (Esboço crítico)*, Livraria Chardron, Porto, 1898.
- (171) Sampaio Bruno, *O Brasil Mental (Esboço Crítico)*, Livraria Chardron, Porto, 1898, pp. 117-128.
- (172) Durkheim e Lévy-Bruhl, por exemplo, pesam muito em Leonardo Coimbra. O *espírito místico* de Leonardo corresponde à *mentalidade primitiva*, ou *pensamento pré-lógico*, de Lévy-Bruhl; o *espírito cultural moderno* (ou *pensamento científico*, ou *espírito científico*) corresponde à *mentalidade lógica*, ou *pensamento racional*, de Lévy-Bruhl.

- (173) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhão, Porto, p. 14.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (175) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (176) Idem, *ibidem*, pp. 15-16.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (178) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (181) Idem, *ibidem*, pp. 16-18.
- (182) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (183) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (184) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (185) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 19.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (188) Encontramos em *O Problema da Educação Nacional*, levada às últimas consequências, uma das linhas do pensamento racionalista de Leonardo Coimbra: a que se expõe em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* e em *A Razão Experimental*. A última (e mais alta) teoria leonardina da Razão não é esta, como esperamos ser capazes de mostrar.
- (189) Idem, *ibidem*, pp. 22-24.
- (190) Idem, *ibidem*, pp. 25-26.
- (191) Idem, *ibidem*, pp. 20-21.
- (192) Idem, *ibidem*, p. 24.
- (193) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (194) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (195) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (196) Idem, *ibidem*, pp. 22-23.
- (197) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (198) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (199) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (200) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (201) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (202) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (203) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (204) Este aspecto do pensamento de Heidegger foi bem evidenciado e ana-

- lisado por Jean-Michel Palmier, no seu livro *Les Écrits politiques de Heidegger*, Éditions de L'Herne, Lausanne, 1968, pp. 165-293.
- (205) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhus, Porto, 1926, p. 28.
- (206) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (207) Idem, *ibidem*, pp. 25-26.
- (208) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (209) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (210) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (211) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (212) Idem, *ibidem*, pp. 29-30.
- (213) Idem, *ibidem*, pp. 55-56.
- (214) Jan Amós Comênio, *Didáctica Magna*, tradução portuguesa de Joaquim Ferreira Gomes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1966.
- (215) Idem, *Pampaedia (Educação Universal)*, tradução portuguesa de Joaquim Ferreira Gomes, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, Coimbra, 1971.
- (216) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhus, Porto, 1926, p. 37.
- (217) Idem, *ibidem*, p. 37.
- (218) Idem, *ibidem*, pp. 37-38.
- (219) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (220) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (221) *A Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes, foi publicada pela primeira vez em 1915, Renascença Portuguesa, Porto. O livro foi reeditado com anotações e correcções inéditas do próprio autor em 1920, Renascença Portuguesa, Porto. Em 1978 foi publicada uma 3.^a edição, Edições Roger Delraux, Lisboa, que é a que utilizamos.
- (222) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978, 3.^a edição, p. 12.
- (223) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (224) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (225) Insistimos em que *A Razão Experimental* (Renascença Portuguesa, Porto, 1923) não esgota a teoria leonardina da Razão. Leonardo Coimbra deixou-nos, dispersos ao longo da sua obra (da totalidade dos seus escritos), muitos elementos para uma mais funda teoria da Razão, a que talvez possamos chamar *Razão Poética* ou *Trans-Razão*.

(226) Idem, *ibidem*, p. 11.

(227) Raúl Proença, "O snr. Raúl Proença analisa as declarações do snr. dr. Julio de Matos", in *Inquérito literário*, livreria Clássica Editora, Lisboa, 1915, pp. 119-120. O sublinhado é da nossa responsabilidade. Todo o *Inquérito literário* — que, como se sabe, foi aberto por Boavida Portugal nas colunas do jornal *República*, tendo sido posteriormente publicado em livro —, tem enorme interesse para a análise das origens e finalidades da "Renascença Portuguesa".

(228) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916. Considerar, por exemplo, a análise e coordenação da visão industrial e da visão citadina a que Leonardo rapidamente procede a páginas 33-36. É o Fernando Pessoa — Álvaro de Campos que aparece nestas palavras de Leonardo: "A procura de sensações novas, os paroxismos de movimento da vida moderna, o delírio da velocidade; a visão industrial, em suma, dirige a orientação de algumas modernas tendências artísticas. Seria a vida das cidades criando um novo modo de sentir, bem diferente da vida dos campos" (p. 33).

Leonardo não acredita numa arte que se queira fazer com sensações industriais. Escreve: "As sensações industriais não são primitivas, não constituem elementos" (p. 35). Daí que "as escolas artísticas, que aqui queiram buscar inspiração, terão de procurar, não novos elementos de sensibilidade, mas novas formas de afecções sensíveis" (p. 35). É o caso do futurismo, a que Leonardo expressamente se refere: "(...) o futurismo, e anexos, não é mais que um impressionismo da velocidade e movimentos industrialistas" (p. 35). O juízo final de Leonardo não devia ser nada agradável para Fernando Pessoa e Almada Negreiros: o futurismo, "sob este ponto de vista particular, tem o seu direito à vida nas artes, ou antes, nos momentos artísticos inferiores, antes da intenção psicológica e de significação moral" (p. 35).

(229) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 38.

(230) Conforme o relato do *Diário de Notícias*, Lisboa, de 27.4.1926.

(231) Encontrámos na biblioteca de Leonardo Coimbra (o que resta dela), em casa da viuva do malogrado Dr. Leonardo Augusto Coimbra, no Porto, um exemplar da 1.^a edição da *História da Instrução Popular*

em Portugal, de D. Antônio da Costa.

- (232) Esta lista não é exaustiva, mas meramente ilustrativa. Mais completas informações sobre o pensamento pedagógico português do século XIX poderão ser encontradas em Alberto Ferreira, *Antologia de textos pedagógicos do séc. XIX portugueses*, Instituto Gulbenkian da Ciência, Centro de Investigação Pedagógica, Lisboa, 1975, 3 volumes; Vasco Pulido Valente, *Uma educação burguesa*, Livros Horizonte, col. Horizonte, nº 27, Lisboa, 1974; Rogério Fernandes, *O pensamento pedagógico em Portugal*, Edição do Instituto de Cultura Portuguesa, Biblioteca Breve, vol. 20, Lisboa, 1978.
- (233) In: Sampaio Bruno, *A Idéia de Deus*, Livraria Chardron, Porto, 1902, pp. 188-189.
- (234) Sampaio Bruno, *A Idéia de Deus*, Livraria Chardron, Porto, 1902, p. 189. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (235) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (236) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (237) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (238) Idem, *ibidem*, pp. 190-191.
- (239) Idem, *ibidem*, p. 191.
- (240) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (241) Idem, *ibidem*, pp. 193-194.
- (242) Idem, *ibidem*, p. 194.
- (243) Idem, *ibidem*, p. 198.
- (244) Idem, *ibidem*, p. 198.
- (245) Idem, *ibidem*, p. 201.
- (246) Idem, *ibidem*, p. 201.
- (247) Idem, *ibidem*, p. 202.
- (248) Idem, *ibidem*, p. 202.
- (249) Idem, *ibidem*, p. 202.
- (250) Idem, *ibidem*, p. 204.
- (251) Idem, *ibidem*, p. 205.
- (252) Idem, *ibidem*, p. 205.
- (253) Idem, *ibidem*, p. 206. Para Leonardo Coimbra, como para o cristianismo na sua pureza, o que há acima da Justiça é a *Caridade*.
- (254) Idem, *ibidem*, pp. 206-207. Esta *Bondade*, esta *Misericórdia*, são quase a *Caridade*.
- (255) Idem, *ibidem*, p. 213.
- (256) Idem, *ibidem*, p. 213.

- (257) Idem, *ibidem*, p. 213.
- (258) Idem, *ibidem*, p. 214.
- (259) Idem, *ibidem*, p. 214.
- (260) Idem, *ibidem*, p. 214.
- (261) Idem, *ibidem*, p. 215.
- (262) Sampaio Bruno, *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Livraria Char-dron, Porto, 1906.
- (263) Idem, *ibidem*, pp. 144-145.
- (264) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (265) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (266) Idem, *ibidem*, p. 145.
- (267) Idem, *ibidem*, p. 149.
- (268) Idem, *ibidem*, p. 182.
- (269) Idem, *ibidem*, p. 182.
- (270) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (271) Idem, *ibidem*, p. 253.
- (272) Idem, *ibidem*, p. 264.
- (273) Idem, *ibidem*, p. 256.
- (274) Idem, *ibidem*, pp. 256-257.
- (275) Idem, *ibidem*, p. 256.
- (276) Idem, *ibidem*, p. 257.
- (277) Idem, *ibidem*, p. 257.
- (278) Sobre a brandura dos nossos costumes, ver *idem, ibidem*, pp. 255, 294, 299 e 300, que referem esta ainda hoje corrente expressão.
- (279) Idem, *ibidem*, p. 402.
- (280) É curioso como, na esteira de Proudhon, o nosso José Pereira de Sampaio (Bruno) nos expõe, quase setenta anos antes do *Relatório Faure* (Edgar Faure e outros, *Apprendre à Être*, Unesco, Paris, 1972), o seu conceito de *cidade educativa*, com o que, de resto, se limitava a assumir e continuar o mais alto pensamento dos mais altos pensadores da humanidade.
- (281) Idem, *ibidem*, pp. 418-419.
- (282) Idem, *ibidem*, p. 424.
- (283) Idem, *ibidem*, p. 424.
- (284) Idem, *ibidem*, p. 424.
- (285) Idem, *ibidem*, pp. 299-300.
- (286) Idem, *ibidem*, p. 300.
- (287) Idem, *ibidem*, p. 300.

- (288) Idem, ibidem, p. 301.
- (289) Idem, ibidem, p. 301.
- (290) Idem, ibidem, p. 301.
- (291) Idem, ibidem, p. 301.
- (292) Idem, ibidem, p. 301.
- (293) Idem, ibidem, O. 391.
- (294) Idem, ibidem, p. 392.
- (295) Idem, ibidem, p. 392.
- (296) Idem, ibidem, p. 392.
- (297) Idem, ibidem, p. 393.
- (298) Idem, ibidem, p. 394.
- (299) Idem, ibidem, p. 394.
- (300) Idem, ibidem, p. 394.
- (301) Idem, ibidem, p. 395.
- (302) Idem, ibidem, p. 396.
- (303) Idem, ibidem, p. 396. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (304) Idem, ibidem, p. 397.
- (305) Idem, ibidem, p. 402.
- (306) Idem, ibidem, p. 397.
- (307) Idem, ibidem, p. 398.
- (308) Idem, ibidem, p. 399.
- (309) Idem, ibidem, p. 399.
- (310) Idem, ibidem, p. 399.
- (311) Idem, ibidem, pp. 399-400.
- (312) Idem, ibidem, p. 400.
- (313) Idem, ibidem, pp. 401-402.
- (314) Guerra Junqueiro, "Anotações" de Guerra Junqueiro a *Pátria*, in *Obras de Guerra Junqueiro (Poesia)* Lello & Irmão - Editores, Porto, 1974, 2.^a edição, p. 639. São palavras das "Anotações" de Junqueiro a *Pátria*, por ele dedicada à alma do seu amigo Dr. José Falcão e aos seus amigos Basílio Teles e José Pereira de Sampaio.
- (315) Idem, ibidem, p. 403.
- (316) Idem, ibidem, pp. 403-404.
- (317) Idem, ibidem, p. 311.
- (318) Idem, ibidem, p. 323.
- (319) Idem, ibidem, p. 335.
- (320) Idem, ibidem, pp. 335-336.
- (321) Idem, ibidem, p. 416.

- (322) Idem, *ibidem*, p. 418.
- (323) Idem, *ibidem*, pp. 418-419.
- (324) Idem, *ibidem*, p. 402.
- (325) Idem, *ibidem*, p. 402.
- (326) Idem, *ibidem*, p. 384.
- (327) Idem, *ibidem*, p. 386.
- (328) Idem, *ibidem*, pp. 387-388.
- (329) Vide *A Vida*, Porto, nº 35, de 29.8.1909, que relata pormenorizada-
mente um discurso pronunciado num comício anti-jesuítico realiza-
do no Porto, no Campo de 24 de Agosto, no último domingo de Julho
de 1909.
- (330) Sampaio Bruno, *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Livraria Char-
dron, Porto, 1906, p. 182.
- (331) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (332) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (333) Idem, *ibidem*, p. 182.
- (334) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (335) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (336) Consideramos do maior interesse o levantamento do pensamento pe-
dagógico de Antero de Quental. Esse estudo terá que ser exaustivo,
incidindo sobre a totalidade da obra de Antero. Salientemos aqui:
Causas da Decadência dos Povos Peninsulares, Lisboa, Ulmeiro, 1970;
Prosas, 3 vols., Imprensa da Universidade, Coimbra, 1923, 1926,
1931.
- (337) Pedro Amorim Viana, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, Im-
prensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1982.
- (338) Guerra Junqueiro, *Obras de Guerra Junqueiro (Poesia)*, Lello & Ir-
mão - Editores, Porto, 2.^a ed., 1974; *Prosas Dispersas*, Lello & Ir-
mão - Editores, Porto, 1964; *Horas de Combate*, Lello & Irmão - E-
ditores, Porto, 1978.
- (339) Teixeira de Pascoaes, *Arte de ser Português*, Renascença Portugue-
sa, Porto, 1915; *O Homem Universal*, Edições Europa, Lisboa, 1937;
O espírito lusitano ou o saudosismo, Renascença Portuguesa, Por-
to, 1912; *O génio português na sua expressão filosófica, poética e*
religiosa, Renascença Portuguesa, Porto, 1913; *A era lusitana*, Re-
nascença Portuguesa, Porto, 1914; *Os poetas lusitana*, Porto, 1919.
- (340) Salientemos, da sua imensa obra e acção cívica e cultural: a sua
presença na *Nova Silva* e na *Renascença Portuguesa*, incluindo esta

A Águia, A Vida Portuguesa e as Universidades Populares (a do Porto, a da Póvoa de Varzim, a de Vila Real); a sua acção como director da Biblioteca Nacional, para que foi nomeado pelo ministro da Instrução Pública Leonardo Coimbra, em 5 de Abril de 1919; o livrinho, precioso, *O que o Povo Canta em Portugal*, Rio de Janeiro, 1942 (hoje publicado pela Portugália Editora, Lisboa, integrado nas *Obras Completas*).

- (341) Falamos com a inevitável imprecisão numa análise deste tipo. Fernando Pessoa visiona realmente um Portugal industrializado. António Sérgio visiona mais um Portugal agrícola, ou rural, mas de uma agricultura intimamente ligada à indústria, no fim de contas. *Vide* Fernando Pessoa, especialmente: *Como organizar Portugal*, in *Acção*, nº 1, Lisboa, Maio de 1919 (incluído in *Fernando Pessoa - Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*, Ática, Lisboa, 1979, pp. 97-111). *Vide* António Sérgio, especialmente: *Considerações Histórico-Pedagógicas (antepostas a um manual de instrução agrícola na escola primária)*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915; *O Ensino como factor de Ressurgimento Nacional*, Renascença Portuguesa, Porto, 1918; *Aspectos do problema pedagógico em Portugal*, Publicações da Sociedade de Estudos Pedagógicos, Lisboa, 1934.
- (342) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978, 3.^a edição, p. 11.
- (343) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (344) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhão, Porto, 1926, p. 8.
- (345) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (346) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (347) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (348) Idem, *ibidem*, p. 38.
- (349) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978, 3.^a edição, p. 12.
- (350) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhão, Porto, 1926, p. 38.
- (351) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (352) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (353) Aqui temos o abismo que separa Leonardo Coimbra de António Sérgio.
- (354) Idem, *ibidem*, p. 39.
- (355) Idem, *ibidem*, p. 40.

- (356) Analisaremos detidamente esse problema filosófico no capítulo I da II Parte desta dissertação, dilucidando a argumentação de Leonardo Coimbra em *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915.
- (357) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 40.
- (358) Idem, ibidem, p. 40.
- (359) Idem, ibidem, p. 40.
- (360) Idem, ibidem, p. 40.
- (361) Idem, ibidem, p. 40.
- (362) Leonardo Coimbra falava - lembramos - em Abril de 1926, a uma assembleia política e mesmo partidária.
- (363) Idem, ibidem, p. 44.
- (364) Idem, ibidem, pp. 43-45.
- (365) Idem, ibidem, pp. 40-41.
- (366) Idem, ibidem, pp. 41-42.
- (367) Idem, ibidem, p. 40.
- (368) Idem, ibidem, p. 41.
- (369) Idem, ibidem, p. 41.
- (370) Idem, ibidem, p. 42.
- (371) Guerra Junqueiro, "A Escola Portuguesa", in *A Musa em Férias*, integrada in *Obras de Guerra Junqueiro (Poesia)*, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1974, 2.^a ed., pp. 686-689.
- (372) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 42.
- (373) Idem, ibidem, p. 42.
- (374) Idem, ibidem, pp. 38-39.
- (375) Idem, ibidem, p. 39.
- (376) Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego (por Bernardo Soares)*, Ática, Lisboa, 1982, Vol. I, p. 17.
- (377) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, p. 39.
- (378) Idem, ibidem, pp. 55-56.
- (379) Idem, ibidem, p. 43.
- (380) Idem, ibidem, p. 28.
- (381) Idem, ibidem, p. 28.
- (382) Idem, ibidem, p. 28. Leonardo baseia-se nos resultados a que chegou em *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923.

- (383) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (384) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (385) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (386) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (387) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (388) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (389) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (390) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (391) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (392) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (393) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (394) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (395) Idem, *ibidem*, p. 43. O vulgo diz, mais cruamente, "letras são tre-tas".
- (396) Idem, *ibidem*, pp. 43-44.
- (397) Álvaro Ribeiro, *Estudos Gerais*, Guimarães Editores, Lisboa, 1961, p. 9. São palavras do "Proêmio".
- (398) Idem, *ibidem*, pp. 9-10.
- (399) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (400) Idem, *ibidem*, p. 13. Os sublinhados são da nossa responsabilidade.
- (401) Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Renascença Portuguesa, Porto, 1918.
- (402) António Sérgio, *Cartas de Problemática*, carta nº 1, Lisboa, 1952, pp. 1-3. Wundt (1832-1920) é normalmente situado na linha da metafísica indutiva, no seguimento de Eduardo de Hartmann. Só isto deverá levar-nos a olhá-lo com cuidada atenção, pois Eduardo de Hartmann é uma figura da máxima importância para a rigorosa compreensão do pensamento filosófico português. É importante para compreender Antero de Quental e Sampaio Bruno. É-o também, e prolongado em Wundt, para a mais completa compreensão de Leonardo Coimbra.
- (403) Encontrámos na Biblioteca Nacional duas obras de Wundt, em edições espanholas do princípio do século. Foram elas as seguintes: *Introducción a la filosofía*, Madrid 1911, *Sistema de filosofía científica o sea Fundamentos de metafísica basada en las ciencias positivas*, Madrid, 1913. Encontrámos mesmo uma em tradução portuguesa: *A Missão da Filosofia na actualidade*, Lisboa, 1920, e Lisboa, 1922. Não encontrámos nenhum título de Dilthey, ou de Rickert, que pudesse ter sido do conhecimento de Leonardo Coimbra. Admitimos, no entanto, que alguma notícia deles, sobretudo do último, tivesse

chegado a Leonardo através do grupo da *Revista de Occidente*. Deles não encontrámos, devemos declarar, sinais nas próprias obras de Leonardo, ou em escritos dispersos.

- (404) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Maranhão, Porto, 1926, p. 43.
- (405) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (406) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (407) O "lirismo metafísico" corresponde ao momento mais alto da dialéctica criacionista, tal como esta se desenvolve em *O Criacionismo: é o momento do engolfamento no Absoluto*.
- (408) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (409) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (410) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (411) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (412) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (413) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (414) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (415) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (416) Talvez as palavras de Leonardo Coimbra, pronunciadas e escritas em 1926, devam ser atentamente meditadas por todos os responsáveis pela Universidade Portuguesa em 1982.
- (417) Idem, *ibidem*, pp. 44-45.
- (418) Idem, *ibidem*, p. 45. É pelo menos digna de registo esta posição de Leonardo Coimbra.
- (419) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (420) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (421) Idem, *ibidem*, pp. 45-46.
- (422) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (423) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (424) Idem, *ibidem*, p. 46.
- (425) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (426) Idem, *ibidem*, pp. 49-52.
- (427) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (428) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (429) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (430) Idem, *ibidem*, pp. 49-50.
- (431) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (432) Idem, *ibidem*, p. 50.

- (433) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (434) Vide *Diário do Governo*,
- (435) Fã-lo-emos no capítulo III, IV Parte, desta dissertação. A reforma do ensino primário do ministro da Instrução Pública Leonardo José Coimbra foi publicada no *Diário do Governo* nº 98, I série, de 10.5.1919: Decreto nº 5787-A . O Regulamento das Escolas Primárias Superiores, por sua vez, foi publicado no *Diário do Governo* nº 98, I série, de 10.5.1919: aprovado pelo Decreto nº 5787-B.
- (436) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 51. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (437) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (438) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (439) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (440) Fê-lo em *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916.
- (441) Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 34.
- (442) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 51.
- (443) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (444) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (445) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (446) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (447) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (448) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (449) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (450) O ponto da situação, prática e teórica, do ensino infantil em Portugal, na época em que Leonardo escrevia, é feito por Joaquim Ferreira Gomes, in *A Educação Infantil em Portugal (Acheegas para a sua história)*, Livraria Almedina, Coimbra, 1977.
- (451) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 37. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (452) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (453) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (454) Idem, *ibidem*, p. 47.
- (455) Idem, *ibidem*, pp. 47-48.

- (456) Idem, ibidem, p. 48.
- (457) Idem, ibidem, p. 48.
- (458) Idem, ibidem, p. 49.
- (459) Idem, ibidem, p. 52.
- (460) Idem, ibidem, p. 44.
- (461) Idem, ibidem, p. 44.
- (462) Idem, ibidem, p. 52.
- (463) Idem, ibidem, p. 53.
- (464) Idem, ibidem, p. 53.
- (465) Vê-se, de qualquer modo, que Leonardo concebia o Instituto Superior da educação nacional como a cúpula do sistema educativo, ponto superior de confluência das mais altas figuras pedagógicas, científicas e literárias de Portugal.
- (466) O folheto de Delfim Santos foi publicado no âmbito dos "Cadernos de Cultura Democratista" da "Renovação Democrática". Aparece integrado no volume II das *Obras Completas* de Delfim Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, pp. 373-390. Álvaro Ribeiro dá-lhe grande relevo no volume 39 das suas *Memórias de um Letrado*, Guimarães Editores, Lisboa, 1980, p. 71. O escrito resultou, como o próprio Delfim Santos teve o cuidado de explicar, do "arranjo de três artigos, publicados em Março de 1933, na *Voz da Justiça*, em resposta a um inquérito sobre a Universidade", conforme se lê em *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 373.
- (467) Delfim Santos, *Linha Geral da Nova Universidade*, in *Obras Completas*, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 374.
- (468) Idem, ibidem, p. 374.
- (469) Idem, ibidem, p. 376.
- (470) Idem, ibidem, p. 374.
- (471) Idem, ibidem, p. 379.
- (472) Idem, ibidem, p. 379.
- (473) Idem, ibidem, p. 379.
- (474) In: idem, ibidem, p. 373.
- (475) Idem, ibidem, p. 383.
- (476) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 45.
- (477) Idem, ibidem, p. 45.
- (478) Delfim Santos, *Linha Geral da Nova Universidade*, in *Obras Comple-*

- tas, vol. II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 385.
- (479) Idem, *ibidem*, p. 386.
- (480) Idem, *ibidem*, p. 386.
- (481) Idem, *ibidem*, pp. 386-387.
- (482) Idem, *ibidem*, p. 388.
- (483) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 45.
- (484) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (485) Idem, *ibidem*, p. 52.
- (486) Idem, *ibidem*, pp. 45-46.
- (487) Idem, *ibidem*, pp. 45-46.
- (488) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (489) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (490) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (491) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (492) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (493) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (494) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (495) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (496) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (497) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (498) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (499) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (500) Idem, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Renascença Portuguesa, Porto, 1916, p. 61.
- (501) Idem, *O Problema da Educação Nacional*, Edição de Marânus, Porto, 1926, p. 54. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (502) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (503) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (504) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (505) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (506) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (507) Idem, *ibidem*, p. 55.
- (508) Rainer Maria Rilke, *Cartas a um Poeta*, tradução portuguesa de Fernanda de Castro, Portugália Editora, Lisboa, sem indicação de data, Carta VII, pp. 63-73. Nesta carta, Rilke escreveu a Kappus: "(...) é evidente que se deve preferir sempre o difícil: tudo o que vive lá cabe" (pp. 64-65). Escreveu ainda: "Sabemos muito poucas coisas, mas a certeza de que devemos sempre preferir o difí-

- cil não nos deve nunca abandonar" (p. 65). Escreveu, finalmente:
 "Se uma coisa é difícil, razão mais forte para a desejar" (p. 65).
- (509) Leonardo Coimbra, "A separação da Igreja e do Estado", in *A Montanha*, Porto, nº 34, de 8.4.1911, p. 1.
- (510) Itinerário que se encontra rigorosamente traçado em 1923, em *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923.
- (511) Leonardo Coimbra, "A separação da Igreja e do Estado", in *A Montanha*, Porto, nº 34, de 8.4.1911, p. 1.
- (512) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (513) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (514) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (515) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (516) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (517) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (518) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (519) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (520) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (521) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (522) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (523) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (524) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (525) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (526) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (527) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (528) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (529) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (530) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (531) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (532) Idem, "O padre e a educação", in *A Montanha*, nº 38, de 14.4.1911, p. 1.
- (533) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (534) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (535) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (536) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (537) Cf. Jan Amós Comênio, *Didáctica Magna*, tradução portuguesa de Joaquim Ferreira Gomes, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966, pp. 83-93, particularmente.
- (538) Leonardo Coimbra, "O padre e a educação", in *A Montanha*, nº 38, de 14.4.1911, p. 1.

- (539) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (540) Idem, *ibidem*, p. 1. É provável que esta referência a S. Jerónimo se explique pela leitura do livro de Pedro Amorim Viana *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, publicado no Porto em 1866. Foi recentemente publicada a 4ª edição, pela Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1982. Nesta edição, as referências a S. Jerónimo vêm nas páginas 195 a 198.
- (541) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (542) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (543) "Leonardo Coimbra - Porque abandonou a directoria do Colégio dos Orfãos de Braga?", espécie de entrevista dada ao jornal *A Montanha*, nº 246, de 15.12.1911, p. 3.
- (544) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (545) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (546) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (547) Idem, *ibidem*, p. 3.
- (548) Santos Graça, "Leonardo Coimbra, professor do Liceu da Póvoa de Varzim", in *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950, pp. 127-129. Santos Graça foi autor de trabalhos etnográficos para cuja publicação o próprio declara muito ter contribuído o estímulo de Leonardo Coimbra. À data da nomeação de Leonardo Coimbra para professor do Liceu da Póvoa de Varzim, em 1913, era Santos Graça o presidente da Comissão do Partido Republicano Português na Póvoa.
- (549) Idem, *ibidem*, p. 127.
- (550) Idem, *ibidem*, p. 128.
- (551) Leonardo Coimbra, "A Educação Religiosa - Introdução", in *A Águia*, Porto, 2ª série, nºs 61-63, vol. XI, Janeiro a Março de 1917, p.74.
- (552) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (553) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (554) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (555) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (556) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (557) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (558) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (559) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (560) Idem, *O Creacionismo (Esboço de sistema filosófico)*, Renascença Portuguesa, Porto, 1912, p. 5. José Marinho salienta esta posição de Leonardo Coimbra, in *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*

bra, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945. As palavras de Leonardo Coimbra são as seguintes: "Este método dialéctico, construtivo, é ao mesmo tempo um método pedagógico. Chega às últimas e supremas ideias, mas por um progressivo esforço; ergue-se ao céu, mas sem deixar o contacto da terra; chega a Deus, mas sem abandonar o mundo e o homem. Sabe que as máximas alturas são pródigas em desvairamentos, e que, na precipitação de escalar o céu, é fácil levar o cérebro e o coração vazios" (p. 5).

- (561) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, pp. 157-163.
- (562) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, pp. 381-391.
- (563) Entrevista inserta in *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 55º Ano, nº 5, de 6.1.1923, em que o problema é aflorado na parte final. O desenvolvimento do pensamento de Leonardo sobre o assunto é feito numa segunda entrevista ao mesmo jornal, inserta no seu número 8, 55º Ano, de 10.1.1923. É o texto desta última que nos ocupa neste momento.
- (564) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (565) Idem, *ibidem*, p. 1. É muito interessante aproximarmos desta sugestão de Leonardo Coimbra uma tendência profunda de todo o seu pensamento filosófico: a tendência para articular intimamente uma dialéctica sistemática com uma dialéctica histórica. Filósofo do movimento, Leonardo Coimbra tem de ter uma concepção historial do Ser: o Ser é a ser. A sua teoria da Razão experimental é uma tentativa neste sentido. A sua interpretação, que já fazia em 1911 (na famosa conferência do dia 10 de Junho, publicada integralmente in *A Montanha*, Porto, nº 88, de 12 de Junho de 1911), da história da cultura como uma história totalmente impregnada de sentido e direcção, é uma inicial tentativa no mesmo sentido. O quadrinómio de Roberty - que aproveita -, tem, a nosso ver, o mesmo significado. O que aqui transparece, com nitidez, de novo e muito importante, é a afirmação de que, não apenas na humanidade, mas em cada homem, há uma mesma lei de desenvolvimento da experiência, do pensamento.
- (566) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (567) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (568) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (569) Idem, *ibidem*, p. 1.

- (570) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (571) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (572) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (573) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (574) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (575) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (576) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (577) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (578) Idem, "A Educação Religiosa - Introdução", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, nºs 61-63, vol. XI, Janeiro a Março de 1917, p. 76.
- (579) Entrevista de Leonardo Coimbra ao jornal *A Montanha*, Porto, nº 4.219, de 24.7.1924, p. 1.
- (580) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (581) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (582) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (583) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (584) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (585) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (586) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (587) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (588) Idem, *ibidem*, p. 1. Leonardo sente-se deste modo entre os esquerdistas e os direitistas: "Caminho empurrado pelos chamados esquerdistas para a Terra de Ninguém, visto que os outros, os da direita, parece não terem ideias e nada oporem ao movimento em que, como massa inerte, irão arrastados" (p. 1). Esta apreciação da esquerda e da direita é bastante curiosa. Leonardo reconhece qualidades de dinamismo, de actividade, de vivacidade à esquerda, que não vê na direita. Diz mesmo: "Gosto destes esquerdistas, são homens com uma filosofia morta, *reaccionários do século XVIII*, mas têm vida e crenças, acreditam e trabalham ... e os outros não concordam, mas vão indo a reboque, sempre dentro dum mesmo partido ..." (p. 1).

I I P A R T E

A FILOSOFIA CRIACIONISTA DE LEONARDO COIMBRA - RAIZ DA SUA PEDAGOGIA



1. O PROBLEMA GNOSEOLÓGICO EM LEONARDO COIMBRA

O problema do conhecimento é para Leonardo Coimbra, desde muito cedo, o ponto de partida de todo o pensamento crítico e fundamentado (1). Quando, doze anos mais tarde, Leonardo inicia a subida da encosta que o conduzirá à adesão plena ao catolicismo — com uma aproximação explícita crescente às teses aristotélico-tomistas e neotomistas —, esta sua posição de partida não sofreu alteração aparente, antes pelo contrário se vê confirmada (2). Então declara Leonardo: "O problema filosófico fundamental é o problema do conhecimento" (3). Ser o problema filosófico fundamental significa que é o problema que serve de fundamento a todos os outros, que é o problema a partir do qual todos os problemas filosóficos se põem. Vamos respeitar esta posição de Leonardo Coimbra: não apenas, nem sobretudo, por o filósofo expressamente o declarar; mas porque toda a sua filosofia criacionista é a confirmação, a prova, de que realmente assim é.

Num texto que é já nitidamente preparatório de *O Criacionismo* Leonardo propõe-se analisar expressamente o problema do conhecimento (4). Trata-se — pensamos — da sua primeira exposição do problema gnoseológico. Leonardo considera três hipóteses que delimitam — a seu ver — toda a extensão do problema. A primeira hipótese é a do *empirismo puro*, em que o conhecimento é o decalque da experiência; a segunda é a do *racionalismo puro*, em que o real é o racional e só o racional é real; a terceira é aquela em que o conhecimento resulta da racionalização da intuição (5). Leonardo não é pela primeira hipótese, nem pela segunda: "(...) diremos que é a última hipótese a que da nossa exploração resulta viável" (6). É, pois, por uma solução ideo-realista que Leonardo Coimbra se decide ao iniciar o seu itinerário de filósofo. Vai manter-se fiel, como veremos, a essa escolha. O seu programa gnoseológico é apresentado com clareza: "Não vamos estudar a arquitectura do espírito, mas a arquitectura das obras do espírito — artes e ciências" (7). Mais do que isso, na verdade — como sabemos — : ciência, arte, religião, filosofia. Mas isso é agora secundário face ao essencial: o conhecimento em si mesmo. O espírito conhece. Complete-se, para sermos fiéis ao pensamento de Leonardo Coimbra: o espírito conhece *algo*. Esse *algo* é o conteúdo do conhecimento, o objecto do conhecimento. Para Leonardo é inconcebível que a actividade cognoscente do espírito seja vazia. Por isso ele não se orien

ta para o estudo da arquitectura do espírito, mas se orienta para o estudo da arquitectura das obras do espírito. A actividade do espírito é criadora das obras do espírito, mas não é uma criação a partir do nada; é uma criação a partir do dado. Como escreve o filósofo, "em toda a ciência veremos que domina o princípio que chamamos de máxima racionalização do seudado" (8). Esse dado é a matéria oferecida ao espírito activo. O momento da oferta é o momento da intuição: aí começa o conhecimento. Raciocinando implicitamente muito cingido a Kant, Leonardo vê aqui insinuar-se a aparente antinomia da liberdade e da necessidade. Pois escutemo-lo: "O domínio do espírito sobre a intuição dá o determinismo dos fenómenos. Assim o determinismo é a outra face da liberdade. O homem racionaliza o cosmos; — daí os múltiplos determinismos científicos" (9). Afirmando, no entanto, o espírito activo em relação à matéria inerte que lhe é oferecida, Leonardo desde logo se define como um idealista realista, e não como um realista idealista. A sua gnoseologia será, por isso, uma gnoseologia da liberdade. Toda a sua filosofia se tornará, a partir daí, uma filosofia da liberdade. "Assim a nossa filosofia será a estética da liberdade e a moral da beleza. A liberdade é o poder do espírito criar beleza, isto é, entendimento, transparência, comunhão, fraternidade" (10). Essa liberdade do espírito nasce do seu domínio sobre a matéria que lhe é dada: "Dominando a matéria, o inerte ou o necessário, pode o espírito afirmar-se com eficácia e valor concreto" (11). Este domínio, que é contínuo, é também crescente, aumentativo. O que cresce, o que aumenta, é a obra que o espírito vai criando. "A beleza é a graça da transparência, do entendimento entre os seres, o acréscimo contínuo dum novo sol cósmico, que, em luz de amor e recíproca penetração, vai consumindo a matéria" (12). Eis porque "convém a esta filosofia o nome de *criacionismo*", por ser "criação de beleza e amor", por ser "o mundo moral acrescido pelo esforço do homem" (13). Criação idealista da realidade autêntica, verídica, porque "esse acréscimo não é um epifenómeno, uma ilusão subjectiva, mas a universal inundação, o novo Dilúvio da represa interior do coração humano" (14). Tão realista é o idealismo de Leonardo que ele afirma: "Se o Universo é uma sociedade, é esse Dilúvio a mais íntima e profunda verdade, as próprias entranhas da verdade" (15). O idealismo realista de Leonardo Coimbra não mais será abandonado. Teoria do Conhecimento, ele é desde logo aberto em Teoria da Verdade e em Teoria do Ser. Porque o Conhecimento, na perspectiva totalizante de Leonardo Coimbra, é o Conhecimento do Ser na sua Verdade.

É em *O Pensamento Criacionista* que Leonardo Coimbra faz a sua

mais completa e profunda análise do problema do conhecimento. Em nosso entender, embora *A Razão Experimental* seja uma obra posterior e obviamente de fundo gnoseológico, *O Pensamento Criacionista* é a obra de Leonardo mais indicada para tratar exaustiva e sistematicamente o problema gnoseológico em Leonardo Coimbra. Até porque — e isso tem a sua importância — é obra mais limpidamente criacionista. Iremos, por conseguinte, procurar pôr a claro a gnoseologia criacionista de Leonardo Coimbra analisando com toda a atenção a sua exposição do problema em *O Pensamento Criacionista*. Foi esta obra publicada em 1915, mas o seu conteúdo foi pensado em 1914. Com efeito, *O Pensamento Criacionista* é "o arranjo das lições do curso de filosofia que, na Universidade Popular do Porto, fez o autocr" em 1914 (16). Qual é, nas suas linhas mestras, a estrutura da obra? É a seguinte: há, em primeiro lugar, uma breve introdução, na qual o problema posto por Leonardo é formulado claramente; segue-se uma análise crítica do formalismo gnoseológico de Kant; vem depois uma análise crítica do materialismo gnoseológico de Stuart Mill; finalmente, o livro culmina na superação das duas doutrinas antes expostas, criticadas e refutadas, pelo idealismo criacionista de Leonardo Coimbra. Poderíamos, porventura, ser tentados a dizer que este livro não nos traz nada de novo relativamente aos livros anteriores (17) e a outros escritos, como o artigo inserto em *A Águia* sobre o problema do conhecimento, de que algo nos ocupámos (18). Porém, estamos realmente perante um livro novo. Leonardo faz aqui algo que ainda não fizera. De resto, ele próprio o declara. Como nas obras anteriores, o filósofo quer demonstrar a realidade como sistema dialéctico de pensamento. Mas fá-lo-á aqui "sobre o exame do trabalho filosófico e sobre o exame do trabalho científico", ao passo que nas obras anteriores o fez "sobre a análise da actividade científica em todas as ciências, considerada a ciência, provisoriamente e para ponto de partida, como uma realidade que se basta" (19). Pode, pois, Leonardo afirmar com verdade que "este livro é (...) um resumo e uma confirmação dos resultados anteriormente colhidos" (20). Mas trata-se de um resumo novo e de uma confirmação com fundamentos novos. Mais: trata-se de uma original confrontação de Leonardo com o grande problema que deu origem ao Kant crítico. Porque é toda a problemática do inatismo e do empirismo pré-kantiano que Leonardo afronta e pretende resolver. Stuart Mill é ali um herdeiro de Hume e Kant um frustrado Leonardo criacionista.

Em que consiste o problema do conhecimento? Diz Leonardo: "Há poucos dias passava junto de mim um mendigo cego, esmolando nestes termos— 'olhai que a vista é um maravilhoso espelho do Mundo...' " (21). O proble

ma implícito nestas palavras do mendigo cego é precisamente "o problema do conhecimento em seu curso e meandros" (22). Para este problema pode dar-se fundamentalmente dois tipos de solução: a da consciência passiva e conformada ao mundo e a da consciência activa e informadora do mundo. "Em qualquer dos casos é o conhecimento um *maravilhoso espelho* do Mundo" (23), pois em qualquer dos casos é o Mundo dado à consciência, que ou o repete ou o cria.

O que define o espelho é o ele reflectir. Sendo espelho, também o conhecimento se define por reflectir: por reflectir o mundo. É claro que esta resposta é demasiado simples. Digamos que ela não *reflecte* a totalidade do conhecimento. Porque o conhecimento não é só reflectir o mundo, mas é também *reflectir-se*: reflectir-se com o Mundo e como mundo. O mundo é o não-espelho: é o outro que se reflecte no espelho. Mas o espelho tem uma forma tal que ele próprio se reflecte no espelho, que ele próprio é outro, é mundo, para o espelho. Devemos confessar que esta primeira formulação de Leonardo passa por cima desta realidade.

Passa a formulação do problema, mas não a sua análise. Ao caracterizar os dois grandes tipos de solução ao problema do conhecimento, logo Leonardo afirma, a respeito dos activistas, que o espelho tem para eles "movimentos próprios que lhe modificam a curvatura, e, portanto, a forma das imagens" (24); porém, que "sendo dada a lei dum movimento, é permitido prever o coeficiente de deformação, determinar o apriorismo do conhecimento" (25). Quer isto dizer que a consciência activa sabe-se não só distinta do mundo como diferente dele. Mas conhece-se a si e ao mundo e é capaz de determinar o que na expressão que é do mundo há de projecção sua, o que lhe permite corrigir a imagem do mundo, eliminando o que nela é resultado de movimentos seus e podendo chegar, portanto, à verdadeira imagem do mundo, ou seja, ao verdadeiro conhecimento. Concluindo com Leonardo: "Em qualquer dos casos é o conhecimento um *maravilhoso espelho* do Mundo" (26).

O que é que caracteriza "os teóricos do empirismo do conhecimento", que são os passivistas? É o entenderem o conhecimento como "a imagem simétrica, na reflexão da nossa consciência passiva, dum mundo existente em si" (27).

E o que é que caracteriza "os teóricos do formalismo", que são os activistas? É o entenderem a nossa consciência cognoscente como "activa e deformadora", sendo o conhecimento "a imagem assimétrica (...) dum caos, que só é mundo pela *informação* do nosso pensamento" (28).

Ambas as respostas pretendem afirmar que "o conhecimento é um

maravilhoso espelho do Mundo", isto é, que o Mundo pode ser dado no conhecimento *no seu ser*. Só que, no primeiro caso, o conhecimento será o conhecimento *do mundo*, enquanto no segundo é o mundo que será o mundo *do conhecimento*. Porque o mundo da consciência passiva é a repetição refletida do mundo real. Ao passo que o mundo da consciência activa é o mundo informado, ou criado, ou posto, pela própria actividade estruturante da consciência. Bem distintas são, pois, as duas respostas, porque bem distinto é vermos o mundo tal como ele é ou ver o mundo tal como o vemos. Ainda que possa não o parecer.

Mas pode o conhecimento — como pensam os empiristas — ser sem apriorismos? Pode a consciência cognoscente ser totalmente passiva? A existência do conhecimento instintivo prova, só por si, que não. A estrutura dos instintos é, com efeito, uma estrutura apriorista. Herbert Spencer não pôde fugir a esta dificuldade, ainda que tenha procurado iludi-la explicando os irrefutáveis instintos como "funções de órgãos adquiridos pelo trabalho milenário da espécie" (29). Os instintos seriam, deste modo, um *a priori* para o indivíduo mas um *a posteriori* para a espécie. Porém, é este recuo uma resposta? Não, pois a pergunta continua até onde o recuo já não é possível.

A insuperável dificuldade dos empiristas é que, se há conhecimento do mundo, tem de haver um *sujeito* que conhece o mundo. E esse sujeito não é o mundo, mas precisamente *quem conhece* o mundo. Não é, pois, possível um objectivismo absoluto, que é o limite para que tende o empirismo radical, com a *anulação* do sujeito do conhecimento, tornado mero objecto reflector. Como escreve Leonardo, "todas as explicações empiristas têm uma suportável aparência, porque pensam com um sujeito postulado e, em vez de explicarem a Experiência, mostram o alargamento do conhecimento pela experiência, esquecendo os postulados implícitos e o esforço dialéctico acumulado na direcção da atenção ou pesquisa e da prova" (30).

Nem o empirismo ingênuo nem o empirismo sensualista podem subsistir perante a verdade de que a colaboração do pensamento na construção da realidade é insubstituível (31). Não vale a pena falar do empirismo "absolutamente ingênuo" (32). Falemos do outro, que só pode ser um sensualismo. Mas um sensualismo será verdadeiramente um empirismo? Não, pois "o sensualismo é um idealismo gago" (33). Não é possível reduzir tudo à sensação, pois "reduzir tudo à sensação só é possível para quem não atingiu a Ideia" (34). Na verdade, "como tirar a ideia da sensação?" (35). E como chegar, por exemplo, ao nível cognoscitivo da lei? Poderão as leis ser "apenas a uniforme repetição de certos grupos sensuais?" Ou têm que ser, pelo menos, "um modelo médio *elaborado, ideal*, que fica sendo o tipo ou

lei?" (36) Mas basta que sejam isto para ficar ultrapassado o empirista, pois a nossa realidade será então "mental, de pensamento" (37).

Mais elaborada é a resposta do pragmatismo empírico, pois já "admite contemporaneamente um sujeito e um objecto de conhecimento" (38). Efectivamente, ele vê no sujeito "qualidades que interferem com as do objecto para a construção da realidade" (39). O que, apesar de tudo, os pragmatistas empíricos não vão é suficientemente longe, até ao ponto de perceberem que "nem objecto nem sujeito existem fora da relação" (40). Mas isso é o essencial do conhecimento, pois "o que sempre é para nós *real*, é a relação mediata, que do imediato sensual precário sobe até ao mediato ideal, assertório e eficaz" (41). O imediatismo cognoscitivo dos empiristas, mesmo quando mais subtis, não se encontra em parte alguma. Na verdade, nada conhecemos directamente, em primeira apresentação, pois a própria "sensação elemento é já ultra-aparência, realidade elaborada, mediata" (42).

Mais razão têm, neste ponto, os formalistas, ao pressuporem "*certas formas*, que, antecedendo todo o conhecimento, o ordenam e delimitam" (43). Platão viu perfeitamente que "nenhum conceito é passiva reprodução do sensual, ou hipotético arranjo de sensações possíveis" (44). O conceito, sabia Platão, é irreduzível à sensação. Nessa irreduzibilidade está a sua ligação à ideia: "o conceito é a reminiscência da ideia" (45). Platão sabe, "melhor que ninguém" (46), que a realidade é pensamento.

Mas Platão ficou parente dos empiristas ao cousar a ideia como eles cousaram a sensação. Como admite "a ideia-cousa", ficará "nos mesmos embaraços do empirismo da sensação-cousa" (47). Há dificuldades que são comuns ao sensualismo e ao idealismo. A intuição intelectual de Platão é mais alta que a intuição empírica dos sensualistas. Mas "*receber* ideias e ter uma realidade é tão impossível como *receber* sensações e ter um mundo" (48). É que a realidade não tem que ser *recebida*, mas *apreendida*, conquistada, construída e reconstruída pela consciência cognoscente (49).

O que Leonardo defende, bem o sabemos, é a dialéctica "conhecer-ser", "ser-conhecer". Nenhum inatismo, nem o idealista de Platão nem o naturalista de Herbert Spencer, o pode satisfazer. São ambos anti-dialécticos, são ambos estaticismos. Para Leonardo, "o inatismo é uma forma inferior do apriorismo gnoseológico" (50). O ponto de vista mais activista é o que goza dos seus favores, pois "todo o conhecimento é relação, todo o processo cognitivo é ou envolve o juízo; será portanto no movimento da apreensão e posse que se afirma o apriorismo do conhecimen

to" (51).

Este ponto de vista mais activista é, também, o ponto de vista mais formalista. Leonardo classifica-se, pois, como um formalista. Nisto se aproxima de Kant. Mas diverso do de Kant é o seu formalismo. O apriorismo kantiano é material; o seu é funcional. Kant sai para fora do pensamento, pois é fora do pensamento que coloca a realidade. O apriorismo funcional de Leonardo não faz tal, mas sempre tem relações dinâmicas, já mais saindo do pensamento para a realidade ou da realidade para o pensamento; sempre estará em construtora actividade de pensamento e em substancial realidade. Para um tal apriorismo, *que é o do pensamento criacionista*, "a cada momento pensar é construir, e o mínimo pensamento é original e profundo, é uma relação posta, que, portanto, sistematicamente envolve o Universo" (52). É que, verdadeiramente, "pensar é criar, o pensamento é uma atitude, é uma vida comovida e total" (53).

Nada há, pois, que apareça como "gratuito" a este pensamento. Não sucede assim com o apriorismo kantiano, anatómico ou materialista. O apriorismo kantiano trabalha sobre a matéria (54). A síntese aperceptiva do entendimento faz-se sobre os dados *gratuitos* da sensibilidade. Há em Kant esta fatal linha de fractura, entre o continente e o conteúdo, a matéria e a forma, o corpo e a pele. Pergunta o nosso filósofo: "Como unir depois esta forma oca e una com esta matéria informe e incognoscível, pois que não podemos saber o que ela seria sem a unidade das categorias?" (55)

Eis Leonardo Coimbra perfilado com toda a nitidez face ao materialismo gnoseológico e face ao formalismo gnoseológico. O combate desde já iniciado, mas que só agora se vai desenvolver, permitirá esclarecer, de um ângulo novo, a sua filosofia criacionista. Desde já podemos ver que tal filosofia nada de fundamental tem em comum com o materialismo. Bem diferente é a sua relação com o formalismo, e particularmente com o formalismo kantiano. O criacionismo de Leonardo é desde já afirmado como na continuidade de Platão e de Kant, que são dois importantes ramos da árvore genealógica em que se situa (56). Mas Leonardo pretende-se chegado aonde não chegaram Platão nem Kant: a uma filosofia que é ao mesmo tempo um idealismo integral e um activismo integral. A essa filosofia chama ele *o pensamento criacionista*.

2. ANÁLISE CRÍTICA DO MATERIALISMO MILLIANO

Convém, antes de mais, distinguir bem entre *materialismo filos*



fico e materialismo gnoseológico, formalismo filosófico e formalismo gnoseológico. Estas distinções são importantes para se compreender toda a análise crítica de Leonardo: quer em relação a Stuart Mill, quer em relação a Kant.

O materialismo do conhecimento é a implícita base gnoseológica do materialismo filosófico, quer na forma empirista incrítica quer na cientista idôlatra deste. A análise profunda do materialismo filosófico exige, pois, a sua fundamentação gnoseológica (57). Como Kant, Leonardo põe o problema do conhecimento antes e como condição do problema ontológico. Se, pois, for demonstrada a insubsistência do materialismo gnoseológico, demonstrada fica a insubsistência do materialismo filosófico.

Também "o formalismo filosófico implica uma teoria do conhecimento, que seja formalista" (58). Porque o formalismo filosófico em si mesmo não poderia ser senão "a filosofia das leis, qualquer coisa como o vago deísmo gregário — uma absoluta vontade modelando uma absoluta, ainda que passiva, matéria" (59). O grande filósofo duplamente formalista é Kant: "É com Kant que formalismo gnoseológico e filosófico falam alto e com domínio" (60). Porque a sua teoria do conhecimento não se fica "na ignávia do inatismo"; excede-o no nível de um espertinado criticismo (61).

Ao iniciar a sua crítica do materialismo de Stuart Mill relembra Leonardo Coimbra o seu ponto de vista. "Há — diz — várias escolas materialistas, mas todas elas partem de uma noção de matéria e reduzem a realidade às combinações dessa matéria modelo" (62). Fixemos bem: todas as escolas materialistas partem de uma noção de matéria. É essa noção de matéria pensada em si mesma, criticada? Não é. "Nenhuma destas escolas analisa a sua noção de matéria, sob o ponto de vista do conhecimento" — escreve Leonardo (63). Ela é para eles um dado que se recebe mas não se discute, uma "realidade em si, privilegiada e elementar" (64).

Mas é precisamente pela análise dessa noção inicial de matéria que se deve começar. Porque até pode acontecer chegarmos a um sistema de conhecimento formalista. Se, pelo contrário, por essa análise demonstrarmos um sistema de conhecimento materialista, "só então teremos, seguro e certo, o primitivo materialismo" (65).

Leonardo Coimbra considera que a filosofia de Stuart Mill é o melhor exemplo do materialismo gnoseológico, porque "o maior esforço materialista foi o trabalho de Mill, e os seus erros, os seus equívocos e o seu racionalismo oculto bem mostram a inanidade de todo o materialismo" (66). Uma teoria do conhecimento integralmente materialista há-de ser tal

"que tudo reduza à matéria do conhecimento", pelo que "terá de fazer do conhecimento um reflexo inerte, um epifenômeno ineficaz e vazio" (67). É a filosofia de Mill uma filosofia assim? Bom! "Mill — diz Leonardo — quer tirar tudo da experiência" (68). Se o consegue ou não, é o que se vai ver.

"Tirar tudo da experiência" significará, inevitavelmente, "tirar tudo das sensações". Aquilo a que mesmo um empirista radical chama "a realidade" teria de reduzir-se a um tecido de sensações, teria de limitar-se "ao associonismo das sensações; nem uma lei, ou princípio seriam atingidos" (69). Eis uma "realidade" que não chega sequer para a mais elementar vida quotidiana. Nesta prevê-se, antecipa-se a realidade. Isto é: prevêem-se e antecipam-se sensações, joga-se com uma realidade ordenada. Mill fala, é certo, das sensações actuais e das sensações possíveis, e afirma que temos de conhecer as sensações possíveis pelas sensações actuais. Mas que pode isto querer dizer dentro de um empirismo radical? Que as sensações possíveis são a *soma* das sensações actuais? Então, "só quem vive a série total pode conhecer a matéria ou possibilidade de de sensações" (70). A ciência não seria possível, porque "cada pensamento seria amarrado à actualidade" (71).

Também Mill se confronta, como se vê, com o problema do tempo, ainda que bem diversamente de Kant. O tempo, quer como expectativa quer como recordação, *excede* o materialismo puro ou empirismo absoluto. As sensações possíveis assinalam esse excesso, pois "envolvem actividade funcional, criacionismo de pensamento" (72).

Por outro lado, o empirismo radical põe o problema — o antigo problema — do *mesmo* e do *outro*. Vimos já que tirar tudo da experiência é tirar tudo das sensações. Pergunta-se: está nas sensações o que liga as sensações umas às outras? Ou tem de ser cada sensação uma unidade de experiência integralmente fechada sobre si mesma, impeditiva de um real "associacionismo das sensações"? A análise de Leonardo Coimbra é a seguinte: "Disperso e solidificado o pensamento em sensações, é impossível determinar qualquer nexos entre elas" (73). E é aqui que para ele aparece o já mencionado "antigo problema do *outro* e do *mesmo*" (74).

É claro que Mill não pode evitar este problema. As mais elementares exigências da vida quotidiana, como vimos, o põem a todo o momento. Ele tem, pois, que saltar do *mesmo*, que é a sensação actual que *tem* ou *é*, para o *outro*, que é a sensação possível que *não tem* ou *não é*. Por que meio dá ele o salto? Escreve Leonardo: "Mill salta do *mesmo* para o *outro* pelo princípio da causalidade", o qual vem ainda, para ele, da mes

ma experiência (75). Mas como é isso? "A experiência só é possível pelo princípio da causalidade e o princípio da causalidade vem da experiência!" (76) A verdade é que — considera Leonardo Coimbra — "toda a lógica de Mill, que é uma verdadeira epistemologia, está assente neste círculo vicioso duma causalidade empírica" (77).

Isto significa que não pode haver lógica dedutiva; "toda a lógica vem essencialmente resumir-se na lógica indutiva" (78). Toda a tradição metafísica ocidental é neste ponto eliminada por Stuart Mill, pois toda ela assenta, como sabemos, na lógica aristotélica. E embora tenha havido em Aristóteles uma lógica indutiva, não foi essa a que, nele próprio e na filosofia posterior, ficou como o grande instrumento do pensamento metafísico. A crítica de Mill é aqui essencialmente a crítica do silogismo. E a crítica do silogismo tem de ser essencialmente a crítica da premissa maior. "Mill recusa-se a ver no silogismo a virtude duma dedução", porque "a maior só pode enunciar-se quando se saiba já a conclusão" (79). Stuart Mill não vê qualquer virtude no silogismo, "pois o que faz avançar o pensamento até à maior é a inferência do particular para o particular, que, independentemente da maior, atinge a conclusão" (80).

Mas essa passagem do particular para o particular, como se opera? Não interessa exigir neste ponto à teoria racionalista do silogismo que justifique a maior. O que interessa é exigir a Stuart Mill que justifique a inferência do particular para o particular com que ele pretende explicar a maior e refutar, no lance, a teoria racionalista. O que é a maior para Stuart Mill? É — expõe Leonardo — uma lei da Natureza (81). Mas pode Mill, dentro dos limites de um empirismo absoluto, concluir leis? Não pode. Porque "uma lei, como toda a realidade, é contemporaneamente materialista e formalista" (82). Portanto, a sua justificação da maior aproxima-o dos racionalistas mais do que ele desejaria e decerto supunha. Para os racionalistas também a maior do silogismo é uma lei da Natureza. Como o fundamentam? Não apartando em absoluto, nem mesmo no início do pensamento construtor, a indução e a dedução (83). A teoria racionalista não afirma que a maior apenas pode ser posta por dedução. A maior pode ser deduzida e pode ser induzida. Neste último caso, pode sê-lo "sem que a indução se escravize aos factos imediatos, mas colaborando na indução todo o mundo do pensamento" (84). A teoria racionalista não deixa, pois, de ter a sua parte empirista, como a de Mill não deixa de ter a sua parte racionalista.

Na verdade, há em Mill um contínuo compromisso entre o racionalismo e o materialismo. "Em primeiro lugar a simples ideia de causalidade é

um dado racionalista" — diz Leonardo (85). Pois não é tal princípio "um irreduzível activismo dialéctico" colocado no ponto de partida de uma pesquisa materialista? (86) A teoria da indução de Mill, que é a sua teoria do princípio de causalidade, enreda-se numa teia de contradições. Qual é a natureza do princípio de causalidade? É um postulado da razão ou é um princípio? Se é um postulado da razão a resposta é racionalista. Mas se é um princípio, a resposta é novamente ultraempírica; pois, como princípio, "ele resultará da colaboração do pensamento livre com as oposições actuais, será apodítico" (87). Mill diz então que o princípio da causalidade é o *facto* mais constante e geral. Mas esse *facto* é, e só pode ser, *facto de pensamento*. Mill cai no racionalismo de que quer fugir. Suponhamos, no entanto, que o princípio é "uma natural generalização de ordem experimental" (88). Fica afastado o racionalismo? Não fica. Porque a generalização é um trabalho do pensamento racional e a razão é ainda necessária para afirmar cada caso particular. De qualquer modo, a razão sobrenada sempre, especulativamente, por sobre os particulares amontoados. Em ambos os casos se transborda do pretense empirismo absoluto de Mill. De modo que, bem vistas as coisas, "Mill atinge as proposições, maiores dos silogismos, pelo mesmo processo da teoria clássica" (89). Como conclui Leonardo, "o racionalismo transborda por sobre todo o sistema de Mill" (90).

Sejam quais forem os problemas lógicos, epistemológicos e científicos analisados sempre se deparará com a limitação fundamental do materialismo gnoseológico: a sua incapacidade para ver que a tese, a verdade e a certeza são feitas de hipótese, de possibilidade, de incerteza. "É que a realidade é ligada, penetra-se, afirma-se por conjuntos sistemáticos e não por átomos ou parcelas absolutas" (91). Uma teoria científica como a teoria ondulatória da luz, por exemplo, é um tipo de hipótese científica que implica o pensamento dialéctico, contemporânea e indissolivelmente, material e formal. Ou seja: implica o pensamento criacionista (92). Sempre será necessário conjugar, para compreender na sua inteireza o pensamento científico, a forma e a matéria. Essa é, precisamente, a atitude criacionista, que "vê no pensamento científico uma adaptação dialéctica ao pensamento cósmico ou absoluto", entendido este como "sistema integral do Ser", momento de identidade "do ser e da representação, que aqui é antes apresentação" (93).

Não pode, por conseguinte, o pensamento criacionista concordar com o empirismo, ainda que tingido de racionalismo, de Stuart Mill. Nem mesmo a doutrina muito mais compreensiva que é "o pragmatismo racionalista" de Poincaré ~~pod~~ ser excessivamente valorizada pelo pensamento criacionista.

"Nós preferimos — escreve Leonardo — o franco racionalismo dialéctico, que mostre a indissolúvel unidade do pensamento, única razão bastante da palavra Universo, que, até pela sua etimologia, bem indica a tendência, o esforço dum pensamento criacionista, dinâmico, uma intranha unidade dramática" (94). Confirmando, no essencial, o esquema dialéctico básico de *O Criacionismo*, acrescenta Leonardo Coimbra: "É este que deixando, no seu caminho, a ciência e as artes, sobe, em indefinida exaltação, até à visão plena dum mundo divino, onde o fulgor do relâmpago, que abraça o horizonte, não encontre o brilho suave das almas, que, em comovido pensamento se penetram, revelam e adoram" (95).

A verdade do empirismo nada significa, na sua aparente fixidez e segurança, para o pensamento científico criacionista. É que o pensamento científico não é realmente tético, mas hipotético. "Tudo é hipotético, se com isso queremos significar que nunca é perfeita e completa a adaptação do nosso pensamento ao pensamento absoluto, como nada seria vivo, se por vida entendêssemos uma perfeita harmonia entre o indivíduo" (96). E, no entanto, "tudo é verdadeiro, como todo o indivíduo é vivo, se por verdade e vida entendermos harmonia progressiva, dinâmica, livre esforço para a harmonia plena" (97). O absoluto alimenta e seduz o pensamento científico: por isso é que este é, ao mesmo tempo, hipotético, verdadeiro e relativo (98). O pensamento é sempre um sistema dialéctico, material e formal, e por isso ele estará sempre em níveis diferentes no momento de cada ideia, de cada lei, de cada teoria. Leonardo pode, pois, afirmar que "não há duas teorias *igualmente* capazes de explicação" (99), como não há duas leis, dois princípios, duas ideias.

O materialismo gnoseológico perguntará pela verdade desse pensamento hipotético. Mas Leonardo julga ter demonstrado que o pensamento científico é criacionista e não materialista. Daí que devolva a pergunta: "Se não andamos bem perto, e a sério, da realidade, como acertam tão altas e complexas especulações" como as da ciência física contemporânea (100)? "Se não sairmos do estéril e cauteloso empirismo, como compreender estas tão certas previsões de hipóteses sobre o éter?" (101) Não há o facto bruto do empirismo absoluto. O que há é o facto criacionista: "Os factos só existem e valem num conjunto dialéctico-sistemático" (102).

Um último movimento argumentativo resta fazer a Leonardo Coimbra demonstrar a insubsistência do pensamento materialista relativamente à lógica das matemáticas. Tal demonstração vai ser, obviamente, mais fácil e mais rápida do que o foi até este ponto para as "ciências naturais" (103). Desde Hume que o materialismo gnoseológico dividia as verdades em

duas grandes categorias: as de facto e as de razão. As primeiras definem o campo em que se sente aparentemente à vontade. As segundas são mais difíceis de explicar em termos rigorosamente empiristas. Porque há, inevitavelmente, uma concessão mínima a fazer, e essa é "que as noções matemáticas são conceitos limites" (104). Mas isso logo excede "a simples soma de sensações", logo aí se apresenta "um poder de abstracção atenta e dirigida", que é já a presença de um pensamento racionalista (105).

A relação dos conceitos matemáticos com a experiência foi sempre um problema insolúvel para o materialista gnoseológico. Como pergunta Leonardo: "Se o número não pode sair da experiência nua, como poderá a geometria ser uma ciência de leis do mundo exterior e construída de álgebra?" (106) E como compreender as espantosas confirmações, pela experiência, das teorias físicas elaboradas pela matemática? (107) Mill, que procura uma realidade materialista, não pode realmente ultrapassar estas dificuldades com a afirmação do carácter hipotético do método de todas as ciências dedutivas" (108). Há sempre o problema, teimoso e inarredável, da verificação das hipóteses, como acontece na física.

O empirismo de Mill — e, mais geralmente, o empirismo — "é, como acabamos de ver, incapaz de legitimar a ciência e, portanto, a realidade" (109). É, além disso, "inconsequente e vicioso", pois acaba num racionalismo estrito, "que quer limitar a razão aos modelos sensuais, como mais evidentes" (110).

Demonstrada fica para Leonardo Coimbra, no termo da análise crítica do empirismo de Stuart Mill (empirismo que "é, por assim dizer, a crítica do conhecimento que faltou ao positivismo e a qualquer doutrina materialista"), "a condenação irremissível" de todos os sistemas materialistas, no sentido (e nos sentidos) que aqui deu à palavra (111).

3. ANÁLISE CRÍTICA DO FORMALISMO KANTIANO

Pergunta Leonardo: "Existe (...) alguma teoria do conhecimento que seja um formalismo puro?" (112) A resposta é negativa: nenhuma teoria existe, filosófica ou gnoseológica, "que por completo elimine a matéria" (113). Nem a "doutrina da ciência" de Fichte chega ao ponto de o fazer. "Mas um sistema existe em que a forma se apresenta em si e absoluta, ao lado de uma matéria, que é também absoluta, embora a absoluta incógnita" — escreve o nosso filósofo (114). Esse sistema é o kantismo. Ainda que — e aqui começam as suas dificuldades — haja nele duas maté-

rias e duas formas: "a primitiva matéria, absoluto incognoscível, e a matéria secundária que é o sensível para a elaboração do juízo, para a apreensão do entendimento"; "as formas da sensibilidade e do entendimento" (115). São, como diz Leonardo, vários mundos em face. Como unir em Universo uma tão disparatada pluralidade?

O problema de Kant não consiste exactamente em construir a Realidade, mas em "explicar como ela é possível, admitidas como factos a ciência e a moral" (116). De modo que o que Kant procura é "o condicionalismo da ciência" (117). Eis o seu problema: a ciência existe, logo é possível; *como é possível?* Esse problema continua-se em outro, ainda que Leonardo o não formule neste passo: a moral existe, logo é possível; *como é possível?*

Estão os problemas de Kant, desde já, bem formulados? Leonardo pensa que não. Diz ele: "Também nós (...) admitimos a ciência e a moral, embora não como factos que se bastem. Para nós a ciência é a realidade activa e criacionista dum pensamento com entranhas, é uma dialéctica que se efectua e constrói" (118). Isto é: a ciência e a moral são já, para Leonardo, factos *postos* por um pensamento criador de realidade e com entranhas de realidade. A relação entre o pensamento e a realidade é indissolúvel, dialéctica. Quanto à moral, "sim, essa é que é gratuita e livre, sem que isso seja um facto. Não é um facto, é a posição dum pensamento selecto e ávido de fecundidade" (119).

Bem diversos são, portanto, os problemas de Kant e de Leonardo: o problema de Kant consiste em explicar como são possíveis a ciência e a moral, admitidas estas como factos; o problema de Leonardo consiste em explicar como é possível construir a Realidade — a Realidade da ciência e a realidade mais alta da moral — pela actividade criacionista de um pensamento com entranhas. É que — pensa Leonardo — "o pensamento, quer uma realidade absoluta", ao passo que "o kantismo só pode atingir uma realidade humanamente objectiva" (120). O homem não é, como disse Protágoras e mais complexamente voltou a dizer Kant, a medida de todas as coisas. Bem ao contrário, todas as coisas é que são a medida do homem, é que dão a medida ao homem, e só por isto ele acaba por ser, noutro sentido — que é o sentido criacionista —, a medida de todas as coisas.

O "incógnito" kantiano é, no fim de contas, a "realidade absoluta" de Leonardo. Só que esse "incógnito" é, para Kant, inatingível, é um *além* separado do homem por um abismo inultrapassável. Ao passo que a "realidade absoluta" de Leonardo é um "sistema de relações", postas progressivamente pelo sujeito pensante, pois "o absoluto está na Relação, que, postos os termos, será universalmente válida" (121). O "desejo" de absoluto, a "ori

entação" para o absoluto será, pois, comum a Leonardo e a Kant: feridos de nata impossibilidade neste, quentes de movimento e imanência naquele.

Vimos que Kant admite a ciência como um facto. Tem então de admitir, dentro desse facto, um outro: o do carácter progressivo do conhecimento científico, "O pensamento progride, o mundo mental é cada vez mais rico e *realista*" — diz Leonardo (122). Como explicar dentro do kantismo um tal progresso? "Eis a necessidade do juízo sintético" (123).

Mas como pode Kant justificar o juízo sintético *a priori*? Tem de fazê-lo pelo apriorismo da sensibilidade, ou seja, pelas formas *a priori* do espaço e do tempo (124).

Leonardo entende que "um pensamento criacionista, construtor, progressivo e dialéctico, possui juízos sintéticos, caminha por sínteses" (125). O que ele não entende é que o progresso do pensamento se faça por meio de juízos sintéticos *a priori*, pois nunca o pensamento, "no seu progresso sintético se encontra em oca actividade" (126). O pensamento criacionista não faz análises "para tirar um objecto dum cofre que o encerre", pois "a sua análise é ainda uma actividade criacionista, põe relações, ergue edifícios e na sobriedade e segurança da arquitectura é que encontra o real valor dos alicerces" (127). Ou seja: quer se trate da actividade analítica ou da actividade sintética do pensamento, Kant põe sempre o pensamento fora da realidade e vazio dela, enquanto Leonardo o põe sempre mergulhado na realidade e totalmente impregnado dela. Por isso o pensamento criacionista, "melhor que outro qualquer garante o juízo sintético" (128).

Mas Leonardo quer demonstrar a validade e verdade do seu pensamento face ao de Kant, e não apenas afirmar uma e a outra. É a uma análise crítica minuciosa do espaço (129) e do tempo (130) que ele vai proceder. Vê-se que vai seguindo a par e passo o texto kantiano da *Crítica da Razão Pura*, como visivelmente textos de comentadores e críticos de Kant (131). Sem querermos esmiuçar a análise crítica de Leonardo, parece-nos que valerá a pena evidenciar alguns momentos particularmente importantes dessa análise.

A demonstração de Kant, tanto no tocante ao Espaço como no tocante ao Tempo, é artificial (132). O erro fundamental de Kant é o seguinte: nunca a forma Espaço, como identicamente a forma Tempo, foram alguma vez, no profundo e genial pensamento de Kant, realidade sensível (133). Mas a forma Espaço é, para Leonardo, "noção dialéctica", tal como a forma Tempo: uma e a outra, pensamento saturado de realidade.

Mas há uma origem fundamental para este erro fundamental de Kant. Esse verdadeiro "pecado original" do kantismo reside em que a teoria for-

malista da sensibilidade, de Kant, não basta sequer às primeiras exigências da lógica e do saber (134). A acusação é grave. Qual é o seu real fundamento e alcance? Kant — diz Leonardo — acertou em cheio ao dar ao pensamento humano uma grande liberdade e capacidade criadora. O kantismo é um real activismo do pensamento humano. Não foi, pois, em ter dado ao pensamento humano tamanha liberdade — ao ponto de que o Universo gira em torno do nosso cérebro — que Kant errou (135). O seu erro consistiu em cristalizar e cousificar essa actividade criadora e livre do pensamento, em ter começado "a trabalhar com a lógica comum, que era a escolástica" (136). De onde "o cousicismo em que tanta vez encerra os conceitos" (137).

Leonardo opõe, como se vê, à "lógica comum" da escolástica, a sua "lógica dialéctica". É mais uma diferença (e que diferença!) entre o pensamento de Kant e o seu próprio pensamento. É também a evidenciação de algo que o opõe — ou que parece que o opõe (138) — a Aristóteles e a S. Tomás de Aquino. É normalmente referido o facto de só na fase final da sua vida e do seu pensamento se ter Leonardo Coimbra aberto a uma melhor compreensão, e mais ampla valorização, do aristotelismo e do tomismo. No entanto, já agora o filósofo nos manifesta o embrião de uma atitude mais positiva, ao lembrar que a escolástica conhecia "claramente" a natureza dialéctica da realidade e distinguia, como Aristóteles, entre "potência" e "acto". Falta valhe, porém — diz Leonardo —, "seiva", ou seja, o sangue nutriente da realidade, pelo que "essa potência é a veleidade daquele acto e pouco mais" (139). Ao falar-se em lógica dialéctica pensa-se normalmente em Hegel ou em Marx (ou em Hegel e em Marx). Leonardo viu — e bem, quanto a nós — que se deve pensar em Aristóteles e em S. Tomás de Aquino. Apesar disso, o nosso filósofo ainda não deu conta — o que acontecerá mais tarde — de que está ele próprio muito mais perto de Aristóteles-S. Tomás do que agora supõe.

Falávamos do "pecado original" de Kant. Este "pecado original" contaminou toda a sua teoria do Espaço e toda a sua teoria do Tempo. Tal não teria sucedido se, desenvolvendo Aristóteles e S. Tomás, ele tem percebido em todas as suas implicações a já referida natureza dialéctica da realidade inerente à doutrina aristotélica da potência e do acto. E se já a propósito do Espaço essa contaminação tinha que produzir graves consequências, mais graves elas teriam que ser a propósito do Tempo. Efectivamente, "para o Tempo, a demonstração de Kant, paralela à do Espaço, é ainda mais artificial" (140). Não é no tempo de Galileu que o pensamento vulgar, que é o pensamento vivo do homem comum, coloca os fenómenos. É num tempo vitalizado, quente, qualificado, como "a escola durckeimista bem o tem mostrado"

(141). A elaboração da categoria do Tempo, ao contrário do que Kant pensou, é evolutiva. Movimento de actualização da potência, como não chegou a dizer Leonardo, "o Tempo é a síntese do intervalo e do limite", como deixou escrito Leonardo (142). "O tempo — explica — é definido pelo movimento uniforme, que o conte com continuidade e homogeneidade" (143). Não nos falou Kant do tempo vivo, mas de um tempo morto e cristalizado — e eis porque a sua "exposição transcendental do conceito de tempo é verdadeiramente fútil" (144).

É a Realidade no seu movimento, na actualização incessante da sua potência de ser, que é necessário explicar. E essa Realidade é síntese, evolução e involução (145). Tal como ela, o pensamento há-de ser "síntese, evolução e involução" (146). Um tempo que fosse "simples forma da sensibilidade" nunca poderia dar conta dessa realidade e desse pensamento móveis e cumulativos, desse movimento envolvente do espaço e do tempo e, por deles envolvente, deles determinante (147).

A conclusão de Leonardo Coimbra a respeito da teoria formalista de Kant do apriorismo da sensibilidade é condenatória sem possível remissão: "É insubsistente a teoria do apriorismo da sensibilidade" (148). Para tudo dizer em poucas palavras, ela "não está de harmonia com a psicologia, a sociologia e os resultados da observação quotidiana" (149). Já vimos que a forma Espaço tem de ser "noção dialéctica". O mesmo afirma agora Leonardo do Tempo: "Só um tempo dialéctico pode dar ao superior a garantia do inferior, sem que aquele, englobando este, o negue e aniquile" (150). Ou seja: só um tempo dialéctico dá conta do movimento criacionista do pensamento e da realidade: do pensamento que é realidade e da realidade que é pensamento.

Leonardo procede em seguida, acompanhando o próprio desenvolvimento do pensamento de Kant na *Crítica da Razão Pura*, à análise crítica (à *desmontagem crítica*) da analítica transcendental do filósofo de Königsberg. Essa desmontagem crítica vai confirmá-lo na sua posição de que "o defeito da separação da forma e da matéria estende-se a toda a filosofia de Kant" (151).

É sabido que Kant foi profundamente impressionado pela elevada e perfeita sistematização da física de Newton. A análise de Kant transforma, a certa altura, o problema "Como é possível a ciência?" neste outro: "Como é possível a física?". O esforço pela resposta a esta interrogação mergulha-nos a pique na analítica transcendental kantiana.

Não há ciência — nem há, por conseguinte, física newtoniana —, se o sensível não for conquistado, ou subsumido, pelas categorias do en-

tendimento. Como foram achadas essas categorias? "Pela analítica dos juízos" — responde Kant. Mas "a lógica transcendental apenas procurava a origem do nosso conhecimento dos objectos no que não pode atribuir-se aos objectos" (152). Por isso, o que ela encontrou não foram juízos ricos de conteúdo, mas apenas "a forma de julgar", mas apenas "o contorno da nossa actividade" (153). O que Kant encontra, por conseguinte, após as formas *a priori* da sensibilidade, são as formas *a priori* do entendimento, ou seja, as categorias do entendimento. Qual é, então, o quadro? É o seguinte: "Teremos, então, as categorias do entendimento, ao lado do mundo sensível, e, de pé, o problema de unir esta forma com aquela matéria" (154).

Kant estabelece entre o entendimento e a sensibilidade uma importantíssima, ainda que inconsequente, diferença — diz Leonardo. E é ela a seguinte: que o entendimento é activo e a sensibilidade é passiva. Porém, que quer isso dizer? "Que um entendimento prolongado até à sensibilidade (...) penetra na medula da realidade?" (155) Mas isso é afirmar, "implicitamente, que a realidade é uma construção dialéctica, assintota duma exaustiva e completa racionalização" (156). Porém, se as formas da sensibilidade são para Kant, como as do entendimento, "o resultado de dados sistemas funcionais", como distingui-las, fazendo uma activa e a outra passiva? Mas dado que Kant efectivamente as distingue e separa, "separadas e diferentes como uni-las?" (157)

É o momento em que Kant se socorre de uma faculdade intermediária — a imaginação produtiva (158). Faculdade que pertence à sensibilidade e ao entendimento: à sensibilidade, "porque só dá, em intuições, os objectos correspondentes às categorias"; ao entendimento, "porque unifica sob as categorias" (159).

Como se dá esta unificação, esta real sujeição da sensibilidade às categorias, assumpção da sensibilidade pelo entendimento? É tal unificação apenas "o facto da união tornado em entidade"? (160) Ou é, mais do que isso, um real movimento progressivo e sintético? Esta última é a resposta de Kant, e aqui encontra Leonardo motivo para exaltar o génio do grande filósofo. "É, com efeito, o maior título de glória de Kant ter afirmado, em relevo inolvidável, a irredutível actividade do pensamento" — escreve (161). Efectivamente, ao investigar o trabalho unificador da imaginação produtiva, Kant "vê na unidade aperceptiva da consciência o núcleo de todo o conhecimento" (162). Ele descobre, nesse ponto, que "só é real o que é unido pela síntese da apercepção" e que "é essa síntese, que, embora inconsequentemente ainda, vai dar à sensibilidade a sua sujeição às categorias" (163). E porquê "inconsequentemente"? Porque o seu sistematismo o

levou "a pôr essa actividade como mera forma" (164).

Creemos que é muito importante que se compreenda bem a análise crítica de Leonardo nesta passagem. Uma observação atenta do que Leonardo realmente diz vai evidenciar bem, de um ângulo novo, o que o separa de Kant. Como é que Kant põe essa "irredutível actividade do pensamento" que é "a síntese da apercepção", "a unidade aperceptiva da consciência", como "mera forma"? É que essa actividade, conhecida em si *como simples consciência de ser*, só é possível de determinar como existência *dentro do tempo* (165). Dentro, portanto, da sensibilidade; ou seja, aprisionada na sensibilidade. Eis a referida inconsequência. Eis também, por conseguinte, a origem da "importância da apercepção para unir os diversos absolutos" (166). Pergunta então Leonardo: "Que poder terá, efectivamente, a síntese aperceptiva sobre as intuições puras? Pois então não começamos por sujeitar tudo, incluindo o nosso ser pensante, à tirania dessas formas?" (167)

Leonardo Coimbra viu no kantismo a maior proximidade do criacionismo mas, ao mesmo tempo, a frustração desse impulso quase realizado. "O que fez a unidade entre os diferentes planos do pensamento Kantista (168) foi a unidade da consciência aperceptiva, realidade que Kant afirmou para sempre. É essa mesma unidade, que percorrendo, como seiva, todo o pensamento, lhe dá realidade dialéctica e o mantém novo e simples, desde o mínimo das relações geométricas ou mecânicas até ao máximo das relações sociais e cósmicas" (169). É o traçado do movimento espiralado da dialéctica do pensamento, observável em *O Criacionismo*, que aqui encontramos. Até este momento, Kant é compatível com Leonardo Coimbra. Mas prossigamos: "É assim que Kant, começando a tentativa da unificação da sensibilidade com o entendimento, pela ligação da unidade da consciência aperceptiva, é logo obrigado a procurar essa unidade na própria *intuição formal*" (170). Ainda há acordo? Ainda. A intuição formal não é a forma da intuição. A *intuição formal* é a inscrição da forma, digamos, no próprio movimento intuinte do pensamento, no próprio movimento da actividade pensante. A *forma da intuição* é que já é um "cousismo", uma cristalização do movimento vivo do pensamento, o congelamento dessa lava fluida que é o pensamento criacionista — um pensamento quente, com fogo e entranhas. Se Kant tivesse estabelecido a unidade do pensamento pela unidade da própria intuição formal, teria sido "a sua filosofia (...) uma dialéctica criacionista" (171). Mas Kant "desdobrou" o sistema, mantendo "ao lado da *intuição formal* a *forma da intuição*" (172). Esse desdobramento foi-lhe fatal, do ponto de vista do pensamento criacionista.

Em que tornou Kant, com tal desdobramento, a unidade aperceptiva da consciência? Em "mais uma forma" (173). Temos agora o sistema formal

da sensibilidade, o sistema formal do entendimento e a forma da unidade aperceptiva. Não já dois mundos diferentes e separados para unir, mas três mundos diferentes e separados, competindo ao terceiro unir os outros dois. "Como fazê-lo"? (174) Por meio de um novo desdobramento: a unidade aperceptiva da consciência, que é agora uma forma e uma forma aprisionada na sensibilidade, desdobra-se "numa apercepção intelectual, determinando-se como uma na afecção interna da sensibilidade" (175). O criacionismo tendencial de Kant reaparece. Na verdade, este desdobramento mais não é — pensa Leonardo — que "a imagem do trabalho dialéctico sempre em esforço, animado pela unidade interna dum pensamento" (176). E logo acrescenta: "É mais um ponto em que a unidade íntima é *postulada* e é ela, que, ocultamente, une o que só à superfície é separado" (177). Quer dizer: mesmo aprisionada dentro da passiva sensibilidade, mesmo cristalizada e congelada como forma, a irreduzível actividade que é a unidade aperceptiva da consciência renasce sempre, como Fênix, das cinzas, coração latejante mesmo no silêncio do sétimo círculo sepulcral. De toda esta análise ressalta, com extraordinária nitidez, a visão leonardina da consciência pensante e cognoscente: pura actividade, pura liberdade, gravidez e avidez de realidade e pensamento.

De qualquer modo, a salvaguarda daquele último reduto de livre actividade pensante vai permitir a Kant penetrar no mundo físico e permitir que a natureza lhe seja dada, não de fora para dentro, mas — por assim dizer — de dentro para fora, "dada em contorno pela projecção do interior" (178). É, seja como for, um objectivismo: "o parco objectivismo do subjectivo humano!", como escreve Leonardo — exclamativamente e menorativamente (179). Objectivismo de que Leonardo vai imediatamente revelar "toda a (...) insubsistência" (180). E é o termo da sua análise crítica da *Crítica da Razão Pura*, que portanto se cingiu à "Introdução", à "Estética Transcendental" e à Primeira Divisão da "Lógica Transcendental", a "Analítica Transcendental". Ainda assim incompleta, pois Leonardo vai terminar, como veremos, com a primeira analogia da experiência, que é o princípio da permanência da substância.

Temos, pois, que o sensível se une ao intelectual por meio da imaginação produtiva. É por meio dos esquemas (doutrina kantiana do *esquematismo* do Entendimento puro) que a imaginação produtiva une o sensível ao intelectual e desse modo é a natureza determinada pelas condições do conhecimento. Escreve Leonardo: "Assim Kant penetra no mundo físico e a natureza em vez de ser dada de fora para dentro, é, por assim dizer, dada em contorno pela projecção do interior" (181). Porém, que consistência tem

tal penetração? Bem precária ela é, pois que, nada mais sendo todos os princípios constitutivos e reguladores da natureza do que a determinação do tempo segundo as categorias do entendimento *humano*, bastaria o aniquilamento da humanidade para que se desse o aniquilamento da natureza (182). O que, para a viva consciência realista de Leonardo Coimbra, é impossível de aceitar, é verdadeiramente inconcebível.

É neste ponto que Leonardo vai analisar, de todos os grandes princípios kantianos, aquele que — pelos mais ilustres discípulos de Kant — tem sido reclamado como a grande glória do mestre, o traço que verdadeiramente abriu "as veredas da ciência moderna" (183). Esse princípio é a primeira analogia da Experiência: "a substância é permanente em toda a vicissitude fenomenal e a sua quantidade não aumenta, nem diminui na natureza" (184).

Leonardo concorda com Kant em que "a substância é presente a todo o pensamento, desde o primeiro pensamento ingênuo, onde é a vontade do agir, até ao mais profundo pensamento filosófico, onde é a luz de que a *aparência fenomenal* é a sombra" (185). Portanto, "presente a todo o trabalho científico, que procure invariantes" (186). Até aqui a concordância. Mas a discordância manifesta-se imediatamente: a doutrina espinosista e leibniziana da substância afigura-se a Leonardo mais conforme com as exigências profundas do pensamento do que a de Kant. No fundo, "a substância é na pesquisa científica um postulado racionalista e nada mais" (187). É o invariante sob todas as variações, o que se conserva estável sob todas as mudanças. Leonardo diz: "É claro que damos à substância o vago sentido de invariante" (188). Esse sentido — pensa Leonardo — é o da monadologia leibniziana. Mas não será também — surpresa das surpresas — o da metafísica aristotélica? O problema da substância assedia Leonardo desde cedo e jamais deixará de o obsidiar. A sua conversão ao catolicismo decerto está intimamente relacionada com a obsessão leonardina da substância. Quando fala uma linguagem filosófico-científica — e a tentação de falar uma linguagem filosófico-científica é nele permanente — Leonardo diz, por exemplo, "princípio da conservação da energia" (189). Mas é sempre a substância que está presente, a invariabilidade real do variável aparente, a imutabilidade profunda do mutável de superfície. Poincaré mostrou com toda a evidência que o princípio de conservação da energia se reduz, no fim de contas, "à tautologia de que há qualquer constante no fluxo dos fenômenos sujeitos a leis" (190).

Mas então o necessitarismo científico não é capaz de ir mais longe do que estas "banais afirmações tautológicas" (191)? Nem mesmo a boa

filosofia científica de Poincaré pode satisfazer Leonardo, apesar de nela latejar, a todo o momento, "o trabalho racionalista do pensamento" (192). É que qualquer *constante* que encontremos é necessariamente "procurada em trabalho de concreta dialéctica" (193); muito realisticamente mergulhando "a liberdade pensante na complexa oposição envolvente" (194), a actividade formal do pensamento na rica matéria objectante. *O pensamento de Leonardo Coimbra é sempre real e profundamente dialéctico.*

A substância kantiana não pode, pois, satisfazer às exigências da lógica dialéctica de Leonardo. A lógica de Kant — escolástica, comum, formal — não pode garantir a realíssima substância que palpita no pensamento dialéctico de Leonardo. Ele escreve assim: "Que substância é esta garantida pelo formalismo kantista? Nada mais que a consciência empírica que sempre acompanha a apreensão do tempo" (195). Há a apreensão do tempo, que é já uma actividade da consciência. E há a consciência empírica dessa consciência; a consciência envolvente, ou continente, dessa consciência. A apreensão do tempo dá-se dentro da permanente consciência dessa apreensão. A substância kantiana é, pois, "um subjectivismo que mal atinge a exígua objectivação do subjectivismo colectivo" (196). Quer dizer: Leonardo acaba por acusar Kant quase de solipsismo. Refere neste ponto, significativamente, Fichte.

Leonardo não aceita, de modo nenhum, o subjectivismo kantiano. Pergunta: "Como supor o *Cosmos*, fora da representação humana?" (197) Pergunta ainda: "Estaremos assim tão longe do noumeno, que não o atinjamos por vezes, através do fenómeno?" (198) E acrescenta: "Em linguagem criacionista diríamos — o pensamento humano será tão longe do pensamento cósmico, que nunca atinja o âmago do Ser?" (199) Eis aonde leva a radical disjunção kantiana da forma e da matéria: é a um pensamento completamente desencarnado que chega Kant, a uma mera consciência de consciência. Leonardo conclui: "A analogia de Kant reduz-se à tautológica tese — que o fenómeno percebido implica a sua percepção" (200). Como diria Husserl: que toda a consciência é consciência de; que toda a consciência de é consciência dessa consciência. E com todos os princípios se concluirá o mesmo, ou seja, com o princípio da sucessão no tempo segundo a lei de causalidade e com o princípio da simultaneidade segundo a lei da acção e da reacção ou da reciprocidade.

A análise crítica da filosofia de Kant levada a cabo por Leonardo Coimbra, no sentido de determinar rigorosamente, à luz do criacionismo, a gnoseologia kantiana, incide também sobre a doutrina kantiana do belo e do sublime. Para o efeito, debruça-se Leonardo Coimbra, minuciosamente, so

bre a *Crítica do Juízo*, obra fundamental publicada em 1790 (201). Não consideramos necessário para o nosso propósito seguirmos Leonardo Coimbra na sua análise. Basta que assinalemos — assim pensamos — a persistência da conclusão do filósofo português quanto ao erro fundamental do kantismo: a cisão da matéria e da forma. Relativamente ao problema nuclear da finalidade, escreve Leonardo: "Se Kant não tivesse cindido a matéria e a forma teria visto que a finalidade é inerente à Natureza; não o é para ele, porque a sua Natureza é excessivamente nua, mais possível que real" (202). O formalismo de Kant só o pôde levar a uma Natureza possível, a uma Realidade possível, a uma Beleza possível: tudo possível em determinadas condições. Leonardo Coimbra, ao contrário, sempre quis a Natureza real, a Realidade real, a Beleza real. Por isso ele escreve: "Desde a mecânica, no miolo e nos métodos, no conteúdo e na forma, a eterna harmonia livremente ondula, vibra e *é*" (203). Atentemos bem: "e *é*". E esta eterna harmonia que livremente ondula, vibra e *é*, é o motivo metafísico da beleza natural. O problema do Belo não é, deste modo, distinto do problema do Ser. O Ser mostra-se Belo — eis, porventura, uma síntese da dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra (204), bem diferente da kantiana. Pois escutemos bem: "Aqui, em frente ao mar, eu vejo o céu côncavo de silêncio onde, do astro ao átomo, tudo realiza a sua perfeita trajetória; eu ouço o resfolegar do Oceano, onde cada gota encontra a harmonia do seu movimento e da sua fala. E em parte alguma está a exterioridade absoluta, a quantidade pura, o movimento desentranhado e oco" (205). Mas sempre a exterioridade relativa à interioridade, a quantidade concretamente determinada em qualidade, o movimento com entranhas e habitado de realidade.

Para Leonardo, o finalismo é na Natureza. Para Kant, "é possível que o finalismo não seja na Natureza, mas antes nos nossos processos de conhecimento" (206). O juízo final de Leonardo Coimbra é implacável: "O kantismo é logicamente incapaz de resolver o que acontece e tanto que Kant não é coerente dentro do seu critério de finalidade" (207).

É já no problema moral que nos introduz Leonardo. Como sabemos, Kant reservou, na doutrina da ciência, o terreno do noumenal, o qual irá servir os interesses da razão prática. Fê-lo, usando o princípio da finalidade como determinante — nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* —, ao passo que na *Crítica do Juízo* o juízo teleológico não é determinante, sendo suposto, por conseguinte, subjectivo (208). É, pois, na moral que o formalismo kantiano vai revelar "as suas necessárias incoerências" (209).

A posição de Leonardo Coimbra relativamente à ética formalista de Kant vai ser de frontal oposição (210). São dois os textos de Kant que

que Leonardo utiliza visivelmente na análise crítica a que procede: a *Crítica da Razão Prática* e os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* (211). Começa o nosso filósofo por distinguir, dentro da ética kantiana, os imperativos hipotéticos dos imperativos categóricos. Só estes podem conter a essência da moral, "porque só estes ordenam uma acção *boa em si*" (212). Ficam desde logo excluídos da moral todos os actos condicionais, pois que "qualquer acto condicional revela uma heteronomia, se a condição é estranha à vontade" (213). Para Kant — e nisto Leonardo Coimbra concorda com ele — "a vontade é absoluta, incondicional, põe o *seu* acto, e é, assim, autónoma" (214). Esta descoberta de Kant, da autonomia da vontade, é para Leonardo "genial" (215). Só que o formalismo do seu sistema a desfez em contradições (216).

Que vontade é esta de Kant, tão alheia à vida moral pessoal e à vida moral colectiva, consubstanciada nos costumes? Que objectividade pode ter uma tal moral? A boa vontade do cristianismo é objectiva, pois é "a vontade em acordo com o perfeito amor do Pai celeste" (217). Ela é "uma vontade real", uma vontade "ritmada pela intrínseca realidade universal" (218). Mas a vontade de Kant pode alcançar, quando muito, uma objectividade humana. E nem essa alcança, pois a crítica prévia da ciência a tornou entretanto impossível. O dever de Kant não é realmente universal, absoluto e categórico, mas "meramente humano" (219). E num dever meramente humano, onde encontrar o absoluto que tem de se exprimir num imperativo categórico?

A resposta de Kant é das mais características da sua ética: é na autonomia da vontade legisladora, ou seja, é na liberdade que se encontra a essência da moral. "Só é moral o acto livre; os mandamentos dogmáticos são imorais, a obediência à Autoridade é heteronomia aniquiladora" (220). Mas afirmar a autonomia da vontade, a plena liberdade do sujeito moral, é afirmar a eminente dignidade do *eu* em face do Universo. O acto livre é a afirmação absoluta de um eu. Esse acto é, no entanto, e do mesmo passo, a afirmação absoluta de todo o eu, da idêntica eminente dignidade de tudo o que é um eu. Afirmar o eu é afirmar o outro, porque o outro é um outro eu. O problema é o seguinte, nas palavras de Leonardo: "Porque posso dizer *eu*, em face do Universo, e a seguir *quero* dizer *nós*, é que sou um ser moral" (221). O outro não se afirma, por conseguinte, como uma fatalidade do eu. O eu diz *nós* porque *quer*. Afirmar o *eu do outro*, afirmar o *outro no seu eu*, é um acto de liberdade e não de necessidade. Só por isso é um acto moral.

Mas afirmar o outro, o que é no kantismo? Não é sair do fenómeno

para o nũmeno? Sempre o mesmo oco formalismo a revelar a sua inanidade! É que a vontade livre e autõnoma "nãõ é o oco formalismo do agir duma facultade; é antes o esforço dum pensamento, que, desde o inũcio, é uniãõ mecãnica, tendẽncia animal, atẽ que é desejo livre de universal harmonia e entendimento" (222). Quer dizer: o outro estã presente a todo o pensamento em toda a realidade. E à medida que esse pensamento sobe em altura, sobe em altura a realidade que no pensamento se dã, atẽ chegar ao cume que é o desejo livre de universal harmonia e entendimento. Ou seja: atẽ chegar ao amor, palavra mais de Leonardo que de Kant. A ètica de Leonardo é, naturalmente, criacionista.

O pensamento — diz Leonardo — realiza a Natureza. Nessa actividade de a realizar é livremente determinado pela elegãncia, pela beleza, por solicitações da sua intimidade sistemãtica, atẽ chegar a uma final vontade de universalidade livre, eficaz e criacionista. Nãõ hã, pois, incompatibilidade entre o dever e o poder, entre o dever ser bom e o nãõ poder sê-lo. Como diz Leonardo, "sõ assim é que o *dever*, nãõ inutilizado por um *nãõ poder*, é sedutor e belo". *Dever ser* é, assim, *poder ser* e em verdade *ser*. Escreve Leonardo: "Quando realizamos um acto verdadeiramente livre temos a clara consciẽncia do nosso *ser absoluto*" (223). É isso possível ao homem? É. Ainda que certamente possível a raros e em raros momentos. Mas é a incontãvel experiẽncia dos lãbios que tocam a frescura virginal e original da prõpria fonte do Ser. "É nesses momentos raros, porventura nulos para a maior parte, que se firma a nossa certeza da substãncia lidade do nũcleo absoluto, que é a consistẽncia da nossa minguada vida" (224).

O acto livre instala-nos, portanto, no prõprio coraçãõ da realidade. O acto livre é o acto de boa vontade, "mas sõ hã boa vontade quando o homem actua de olhos no Todo, quando no cõputo da sua açãõ colaborou o firmamento e o planeta" (225). Viver segundo o dever é viver no reino da Graça: "Dever, divino concerto da vontade do homem com o imenso coraçãõ oculto, que a tudo sustenta e em tudo flutua e sorri!" (226) O homem que vive segundo o dever transfigura-se em absoluto e resplende numa luz sem sombras: "Dever, claridade infinita que anula toda a sombra do homem incerto e tímido!" (227) É a plenitude humana.

Este dever nãõ cabe no formalismo ètico de Kant. "A simples forma de lei nãõ darã princĩpios prãticos reais e vivos, mas novas formas" (228). Teria de ser, alẽm disso — e mau grado o princĩpio prãtico supremo da ètica kantiana ("Actua de molde que possas *querer* que a tua mãxima seja uma lei universal", na traduçãõ de Leonardo) (229) — , um dever encerra-

do na vontade humana e mesmo numa vontade humana individual: a do sujeito moral. E este, por sua vez, encerrado no absoluto condicionalismo do mundo fenomenal. Ora a boa vontade "só existe quando o homem só vê o *eu* à luz do *nós*, quando se *faz* sócio de todo o cosmos" (230). A boa vontade é, pois, totalizante: ela visa o Todo, é no quadro do Todo. "A boa vontade, e até a vontade, é uma realidade de alto nível, bem cheia de esforço e riqueza interna" — explica o filósofo (231).

Toda a doutrina da ciência laboriosamente construída por Kant na *Crítica da Razão Pura* se desfaz. Como pode uma vontade livre, sendo e agindo no reino do numenal, ser e agir no mundo dos fenómenos? Como pode a liberdade ser dentro da necessidade? Mais: que precisão tem então essa liberdade da necessidade, tem então a razão prática da razão teórica, o númeno do fenómeno, o acto único de liberdade do seu plural e ineficaz desenvolvimento fenomenal? (232) Problemas para que o formalismo radical de Kant não tem soluções. Mas problemas tão fundos e tão pesados sobre nós, que o próprio Kant, fugindo ao seu sistema, "é por vezes claramente concreto e realista" (233). É-o mesmo "sistematicamente quando conclui os postulados da razão prática", em que "a sua inconsequência é dupla: *teorizando* no noumeno e exigindo eficácia fenomenal à vontade" (234). Tais e tantas são as contradições em que o formalismo do seu sistema se desfaz!

4. O IDEO-REALISMO LEONARDINO

A grande diferença entre *O Criacionismo* e *O Pensamento Criacionista* é que no primeiro se intenta demonstrar o criacionismo científico por meio da análise das ciências, e no segundo se pretende demonstrar o criacionismo gnoseológico por meio da análise das condições das ciências. Como o próprio Leonardo escreveu, "o criacionismo científico é demonstrado na análise das ciências, como o criacionismo gnoseológico o foi na análise das condições das ciências" (235). *O Pensamento Criacionista* é, pois, uma obra influenciada directamente pelo criticismo kantiano na sua metodologia. É certo que temos ainda de distinguir, em *O Criacionismo*, entre a sua primeira parte e a segunda parte. Mas só *O Pensamento Criacionista* nos dá, de facto, um criacionismo gnoseológico. *O Criacionismo* salta directamente do criacionismo científico para o criacionismo filosófico.

Que grandes teses estabeleceu Leonardo ao longo da sua análise crítica do materialismo de Mill e do formalismo de Kant? Ele próprio as sintetiza antes de dar início à análise e apresentação do que considera serem

"os grandes problemas filosóficos", a que procederá à luz do que entende ser "a nova Crítica" — que é, note-se, a sua (236).

Começou Leonardo por mostrar que só uma análise do conhecimento podia ser norma segura para a classificação dos diferentes sistemas de pensamento. Sob este ponto de vista, os sistemas foram classificados em materialistas e formalistas. Nenhum sistema filosófico foi alguma vez completamente materialista ou completamente formalista. Materialismo e formalismo são apenas "limites teóricos" (237). O melhor de todos os sistemas materialistas é o de Stuart Mill. O melhor de todos os formalismos é o criticismo de Kant, porque é o único em que aparecem formas puras. A análise de Leonardo ao materialismo de Mill e ao formalismo de Kant permitiu evidenciar as dificuldades e inaptações internas de ambos os sistemas, as suas estreitezas e exclusivismos, bem como os implícitos postulados que, "tornados explícitos, quebram as barreiras dos sistemas" (238). A análise crítica de Leonardo não foi apenas uma refutação dos sistemas analisados, mas do mesmo passo um motivo e uma oportunidade de afirmação da sua própria doutrina criacionista, "subindo enleada aos dois robustos robles" (239).

Porque recusou Leonardo o materialismo puro? Porque ele "seria a passividade pura, o nosso ser mental reduzido, por assim dizer, a uma estrita ecolália" (240). E porque recusou o formalismo puro? Porque ele "seria o nosso espírito limitado a um certo automatismo de acção, que não se compreende como efectivamente mergulhe numa realidade, que nos abranja" (241). Foi já, portanto, de uma terceira filosofia que Leonardo recusou o materialismo puro e o formalismo puro. Que filosofia? Uma filosofia que não separa a matéria da forma: que dá uma matéria com forma e uma forma com matéria.

Essa filosofia é o criacionismo: "um activismo prático, um esforço permanente de adaptação do nosso ser ao ser integral, das margens da nossa consciência ao seu núcleo director, do nosso pensamento quase gratuito e imediato a um mais vasto pensamento, que tudo sustenta e efectiva" (242). "A forma e a matéria invadem-se" reciprocamente (243). Este hilemorfismo é, no entanto, um idealismo: "Nunca encontramos uma matéria de pensamento e uma forma de pensamento, olhando-se isolados sem possível penetração e entendimento; em todos os momentos somos pelo pensamento e no pensamento" (244).

A doutrina fundamental de Leonardo de transcensão da matéria e da forma é contínua e variamente afirmada: "matéria e forma são simples abstracções de linguagem" (245); "matéria e forma são fases contínuas duma

atitude, que incessantemente se renova" (246); "a forma é o adquirido, a matéria é a riqueza a adquirir" (247); "a matéria e a forma são distinções duma atitude de conjunto, relativas ao sujeito do conhecimento" (248); a forma é o molde do esforço, o conquistado, o autónomo; a matéria é o apoio do esforço, o estranho (249).

Esta transcensão dá-se, como já fizemos notar, dentro dum fundamental idealismo: "só conheço o pensamento, só é real o pensamento"(250). Na recusa do formalismo kantiano encontramos a afirmação do idealismo kantiano. "As coisas — diz Leonardo — são concreções de pensamento, que desde o início as corta no espaço e limita no tempo, até que as dilui em cósmica interacção, em fluídico, omnipresente agir" (251). O idealismo leonardino é dialéctico. A actividade de pensamento sobe desde as mais humildes bases até aos mais exaltantes cumes.

Leonardo afirma com uma transparência sem mácula o seu idealismo: "Se a natureza fosse um ser fora do pensamento, como compreender a miraculosa e bizarra eclosão do pensamento? Como compreender que as mais puras obras do pensamento sejam constitucionalmente os elementos dessa natureza?" (252) Não são as matemáticas porventura o maior argumento do idealismo? Não são elas os alicerces das ciências da natureza? Leonardo escreve: "A matemática é a ciência do pensamento constitutivo. Deus, antes de mais, tem de ser o supremo geômetra" (253). Logo conclui: "Por isso a matemática atinge a realidade em plena intimidade e substância" (254). Aos olhos de muitos, as matemáticas passam por ser um estrito formalismo, mas "é exactamente por tanto penetrarem na realidade que, sendo os seus últimos elementos, nada pode existir sem elas" (255). De resto, não é apenas a matemática; "toda a ciência é um baluarte irrefutável do idealismo"(256).

A filosofia criacionista é, pois, uma filosofia da matéria com forma e da forma com matéria. Formalista, ela é uma doutrina do "pensamento activo, circundante, livre" (257). Materialista, ela afirma um pensamento pleno "duma liberdade apoiada em provisórios e contínuos estorvos" (258). A única liberdade que conhecemos e somos é a deste formalismo materializado e a deste materialismo formalizado. "A verdadeira abstracção — escreve Leonardo — dá uma realidade de pensamento e um pensamento de realidade, carne, osso e alma" (259).

A teoria do conhecimento exposta por Leonardo Coimbra em *A Razão Experimental* serve para mostrar a profunda fidelidade do filósofo ao essencial da sua gnoseologia criacionista inicial. Vamos evidenciá-lo a propósito da sua análise das gnoseologias não-euclidianas e do conhecimento científico em geral.

O que Leonardo Coimbra pretende, com a sua análise das gnoseologias não-euclidianas, é ver, "ao vivo, em pura actividade, o pensamento científico pondo as três métricas, hiperbólica, elítica e parabólica, em consequência das dúvidas e discussões sobre os postulados de Euclides; primeiramente sobre o quinto e depois sobre o quinto, segundo e sexto" (260). Que concluiu o filósofo dessa como que análise fenomenológica da pura actividade do pensamento científico? Concluiu que "o pensamento liberto do dogma euclidiano, em vez de se perder no impossível esforço de demonstrar o indemonstrável dentro daquele sistema lógico, caminha *construindo* com outros postulados" (261). O pensamento humano é, pois, *construtivo*, e mesmo, como em outros contextos escreve Leonardo, *hipotético-construtivo*. Ele nunca trabalha "em pura criação no vazio", mero sistema de formas. Trabalha sempre sobre uma matéria, que se lhe opõe. E é por isso que, no caso vertente, ele encontrou três métricas, e não um número indefinido de métricas (262). No seu trabalho hipotético-construtivo o espírito "pode libertar dum sistema a sua *forma* para a aplicar a outra *matéria*, pois que uma só *forma* jamais sairia da matéria com que aparece soldada", porque tem a propriedade de "substituir, a um sistema de relações, indefinidos sistemas" (263). O trabalho hipotético-construtivo do espírito consiste, na verdade, em *informar efectivamente* um número finito de *matérias* por meio das formas (264). O espírito é activo, mas de uma actividade com conteúdo; mas de uma actividade incessantemente, e intrinsecamente, informadora de um conteúdo que lhe é matéria.

As três métricas "estabelecidas" por Leonardo Coimbra não apresentam entre si mais que a diferença de serem construções lógicas diferentes. "As noções basilares são diferentes, mas qualquer dos edifícios apresenta a mesma harmonia lógica" — escreve Leonardo (265). Três ordens de suspeitas se levantaram contra as três métricas não-euclidianas: "a sua irrepresentabilidade", "a possibilidade da contradição lógica vir a aparecer", a então correlativa "falta de verdade" (266). A suspeita que desde já se pode analisar criticamente é a da irrepresentabilidade. Leonardo diz que "a representabilidade apresenta dois aspectos diferentes, conforme a referirmos à imaginação ou ao entendimento" (267). Vejamo-la sob o aspecto do entendimento; o que é, neste caso, irrepresentável? "Tudo o que ofereça uma matéria à inserção da actividade de pensamento" (268). Como escreve o filósofo, "há sempre um resíduo sensível em que se *insere* a actividade pensante" (269). Mas como se exprime essa actividade pensante? A resposta de Leonardo é: por meio de uma simbólica. Que simbólica? A simbólica verbal? Leonardo diz: qualquer simbólica pode servir para a expressão da ac-

atividade pensante exercida sobre o resíduo sensível. "O pensamento — explica — existe independentemente das palavras, mas precisa delas para se actualizar" (270). No entanto, para a actividade pensante se inserir no mínimo sensível que se lhe opõe e se actualizar e exprimir não são necessárias exactamente as palavras, mas "bastam os sinais de qualquer simbólica" (271). Mas, "sobre este ponto de vista, as métricas não-euclidianas são tão representáveis como as outras" (272). Vejamos agora a representabilidade sob o aspecto da imaginação: o que é, neste caso, representável? A imaginação é intuitiva. A verdade é, para a imaginação, "a justaposição possível do objecto e da imagem mental" (273). Há-de haver, por conseguinte, "um objecto geométrico e será verdadeira a geometria que der a imagem mental coincidente com esse objecto" (274). Existe esse objecto, para as geometrias não-euclidianas? Não é nada fácil responder. Leonardo recorre a Kant: "Quando o *objecto* é forma do sujeito, como em Kant, a verdade perfeita (de que as verdades empíricas são aproximações) será não a coincidência do objecto com a imagem mental, mas a construção da imagem mental no quadro da *forma sensível* do sujeito" (275). Isto é: no quadro da filosofia crítica de Kant a imagem mental resulta já, ela mesma, de importante actividade construtiva, formadora, do sujeito. Se esta representabilidade kantiana existisse, "seria a demonstração da verdade de qualquer das métricas, umas em face das outras" (276). Há um ponto em que Leonardo, naturalmente, concorda com Kant: toda a percepção está já embebida de muito pensamento, e mais ainda a percepção científica que a percepção vulgar. A percepção euclídiana do espaço parece vulgar; mas é científica e está, portanto, embebida de muito pensamento. De qualquer modo, é ela que "é o concreto do que Kant encontrou para a sua hipótese das formas apriorísticas" (277). Kant utilizou esta percepção, "que finge muito bem de ciência" (278), para resolver os problemas com que se confrontava. Que fez? "Encontrou na aproximação desta certeza com aqueles problemas a chave de toda a sua *Crítica*" — responde Leonardo (279). No entanto, e contra o procedimento de Kant, é "na concepção, e não na intuição, que está a singularidade da métrica euclídiana" (280). Métrica que é, portanto, ela própria já um momento avançado de um processo evolutivo de representação, que as métricas não-euclidianas apenas continuam e a que, no fundo, podem sempre referir-se. De modo que as métricas euclidianas e não-euclidianas "são igualmente representáveis pelo pensamento intelectual e igualmente representáveis pela imaginação científica, visto que é sempre possível traduzir as formas de qualquer métrica em formas da métrica euclídiana" (281). Dentro da continuidade do movimento do processo representativo, o que se

passa é o seguinte: "As noções *primitivas* duma métrica aparecerão como noções secundárias ou *derivadas* das outras métricas; mas será sempre possível encontrar uma *forma comum* que relacione e traduza" (282). Fica, pois, salvaguardada a unidade do pensamento representativo do homem, e afirmado o carácter hipotetico-constructivo do pensamento científico. A análise crítica das métricas não-euclidianas permitiu concluir, sem dúvida, que "a geometria é um sistema *hipotetico-constructivo*" (283).

É certo que se pôde já concluir relativamente a todo o conhecimento científico, e não apenas em relação ao conhecimento científico geometrico-matemático. É útil, não obstante, proceder a uma análise crítica mais geral, que explicitamente diga respeito a todo o conhecimento científico. É o que se pode fazer com a doutrina das "convenções cómodas", de Henri Poincaré, a qual serviu de guia a Leonardo Coimbra desde os seus *verdes* anos de filósofo (284). Leonardo distingue, como já vimos, entre *certeza* e *verdade* (285). Diz ele agora: "O sábio em critério estritamente científico dirá que as suas construções a partir dos princípios fundamentais são *certas* e, por isso mesmo, verdadeiras" (286). Como é feita a escolha destes princípios fundamentais? Responde Leonardo que "por uma qualidade irreduzível e que constitui o valor singular de cada sábio no progresso de cada ciência" (287). Aqui aparece Poincaré, porque "é a essa escolha que se pode aplicar melhor o critério das convenções cómodas de Poincaré, onde a palavra *convenção* marca o *indeterminismo* da escolha e a palavra *comodidade* marca a maior *fecundidade* científica duma dada escolha particular" (288). A importância da hipótese indagadora é máxima: "Cada ciência progride, com efeito, pela fecundidade da hipótese indagadora" (289). É, assim, das "convenções iniciais[que] vai sair toda a ciência que, *dentro do condicionalismo original*, será de perfeita e indiscutível certeza" (290). É a convenção inicial inteiramente arbitrária? Poincaré diz: "convenção cómoda". Leonardo explica: "A convenção cómoda é aquela que, sem ser imposta pela experiência, é por esta sugerida" (291). Há, pois, uma abertura, um contacto fundamental do espírito do sábio com a realidade. Há uma "influência da experiência" na escolha dos princípios e elementos e na construção da hipótese indagadora. A ciência é hipotetico-constructiva: a matriz da actividade científica do espírito é a experiência do real. E as certezas a que chega não são as "certezas absolutas e fixas da velha Ração tirânica", mas "a graça da harmonia, a opção e elegância ou beleza, o livre e tolerante acordo da maior ou menor probabilidade" (292). Como, numa bela síntese, diz Leonardo, "nenhuma necessidade pesa sobre a certeza científica, mais que aquela aí posta pela liberdade do espírito científi-

co" (293). A certeza não coincide, e ainda bem que não coincide, com a verdade: "Uma ciência cuja certeza coincidissem com a verdade, seria uma ciência em que os sábios se tivessem desinteressado das suas condições basilares: seria, pois, uma escolástica" (294). A ciência é sempre aberta à realidade, "à penetração da realidade perceptual", sendo por isso que "uma revisão dos princípios é o grito que aparece nos arraiais científicos sempre que a experiência veio pôr problemas alarmantes" (295).

O método científico não é, pois, nem indutivo nem dedutivo, mas hipotético-construtivo. A alma de toda a obra científica é a liberdade do juízo. "A essência desse juízo, antes, dessa actividade de julgar, revela-se no carácter próprio de todo o método científico: o hipotético-construtivo" — é o que pensa Leonardo (296). Na análise de Kant há juízos analíticos, juízos sintéticos e juízos sintéticos *a priori*. Kant, no entanto, e depois dele Poincaré, inutilizaram o juízo sintético *a priori*: o primeiro deu-lhe "a passividade de imagens da 'estética transcendental'"; o segundo deu-lhe "o valor do simples facto de se poder indefinidamente repetir a mesma operação mental" (297). Excluída a indução de Stuart Mill ("o empirismo de Mill é um jogo de lógicos ainda meninos") e a pura dedução tautológica, "o verdadeiro juízo que fica é o *juízo construtivo* da ciência, como já o fora assim o juízo da percepção, como a própria percepção é já o trabalho de selecções e sínteses das experiências da vida" (298).

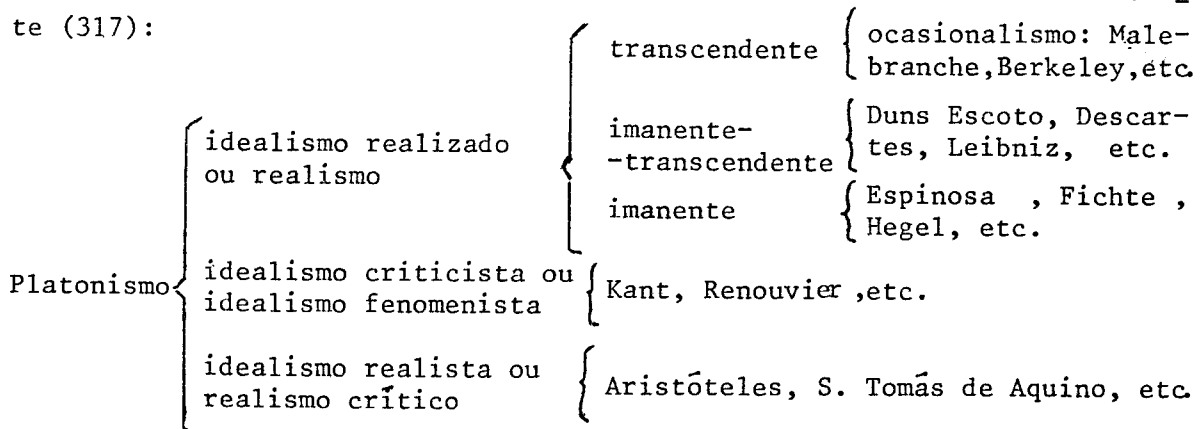
A posição gnoseológica de Leonardo Coimbra é assim, como vemos, em *A Razão Experimental*, fiel ao seu ideó-realismo fundamental. Observemos bem estas palavras claras: "Chamemos *espírito* à *actividade funcional do conhecimento*, chamemos *matéria* a todo o *conhecido* considerado independentemente da actividade que conhece, chamemos *experiência* à *interacção do espírito e da matéria no acto de conhecer*" (299).

Em 1924 Leonardo Coimbra continua convencido de que "o problema filosófico fundamental é o problema do conhecimento" (300). Eis os problemas em que se desdobra este problema: "Como conhecemos? Que valor tem o nosso conhecimento, que relação tem com a realidade: proporção, analogia, simbolismo, identidade?" (301). A primeira resposta será "a atitude dos jónios e até dos pitagóricos, dos pensadores gregos até à primeira crise do saber" (302): "a ideia de que a realidade é dupla, existe em si, e projecta em nós imagens das suas formas de ser" (303). Doutrina que, todavia, nem é um dado imediato, nem uma evidência imediata, antes é "uma hipótese implícita na vida espontânea do nosso pensamento e que para tornar-se explícita precisa da reflexão" (304). É, no fundo, "a implícita teoria dos que não teorizam, dos optimistas dum primitivo realismo que julga virtual

mente ilimitado o seu poder de conquista" (305). Ora tal interpretação é insubsistente.

Com Heraclito é posta "a antinomia fundamental: a *pluralidade* e a *unidade*" (306). Como superá-la? Parmênides tentou fazê-lo negando um dos extremos da antinomia: a pluralidade (307). A pretensa solução não solucionou, como os sofistas bem evidenciaram. Sócrates vai fazer uma nova tentativa, com "o apelo para uma explicação da *pluralidade unificada* pelo *conceito*" (308). A tentativa de Platão será um prolongamento da de Sócrates: ela consiste no esforço de "estender a todo o Real uma participação unificante" da natureza da de Sócrates (309). "Platão substitui ao conceito de ordem moral a ideia pura que é pura unidade dos arquétipos do Ser" (310). O problema fica a ser este: "como conseguir (...) a fusão da multiplicidade sensível com a unidade ideal?" (311) Dois caminhos são possíveis: ou se duplica "o mundo real dum mundo de ideias-tipo que se ordenam em relação ao supremo domínio de uma ou de um centro criador de ideias"; ou se admite "ao lado do ser a virtualidade de ser", o que "daria o plural pela intensidade das participações nos arquétipos ou pelo lugar na sua hierarquia" (312). Platão aponta para os dois caminhos, "sendo ele aqui a origem das correntes idealistas modernas as mais diversas" (313). Quem anuncia ele pelo esboço do primeiro caminho? "Anuncia o idealismo cartesiano, espinosista e leibnetziano bem como o idealismo de Berkeley pondo a unidade das ideias no seu divino centro criador" (314). Quem anuncia ele pelo esboço do segundo caminho? Anuncia Aristóteles, a quem entrega "o fulcro de todo o sistema que será, por S. Tomás de Aquino, o grande sistema filosófico medieval, hoje renascendo nos belos esforços da escola neo-tomista" (315). Platão é, pois, o grande gnoseólogo. Com ele, o problema fica definitivamente equacionado. "Não que ele tivesse sentido o problema em toda a sua trágica profundidade, mas sim porque ele tocou todas as possibilidades de solução, que podem existir" (316).

Leonardo traça o quadro da descendência platônica. É ele o seguinte (317):



Leonardo vai agora valorizar muito o idealismo realista de Aristóteles e S. Tomás. A chave está na doutrina do movimento: "no movimento há um sujeito de acção, uma forma, uma origem e um fim" (318). Eis o que há no movimento: "a passagem da potência para o acto, o movimento é o próprio acto da potência, é o vir a ser da virtualidade ou potência de ser" (319). Precisamente, a *potência* e o *acto* são "as duas realidades metafísicas, que nos vão dar a ligação do uno e do múltiplo", pois que "o acto é uno e a potência é a própria multiplicidade" (320). O Ser pleno dos Eleatas é agora o *Acto Puro*. Quanto à "pura potência de ser" ela seria "o nada" e eis porque "só um acto verdadeiramente criador será a razão do ser de qualquer indigente realidade" (321). É o encontro explícito do criacionismo leonardino com a filosofia aristotélico-tomista. Leonardo não deixa, por isso, de ser um platónico, porque platónico foi Aristóteles. "Potência e acto, matéria e forma são as fundamentais implicações de experiência do movimento, base de toda a experiência" (322). Em Aristóteles vai ainda Leonardo encontrar mais uma posição fundamental da sua própria gnoseologia: o paralelismo do Conhecer-Ser, da Gnoseologia-Ontologia. Entre o Ser e o Conhecer não há nenhum abismo: "*Conhecer é, com efeito, mais um grau de ser*" (323). Assim, ele compraz-se em salientar as linhas da ontologia aristotélica, que são compatíveis com as da sua ontologia criacionista. Há ser eis uma primacial e irrecusável constatação. *Como há?* Aí temos a noção aristotélica "da potência ou da matéria, que vem a ser a carência activa, a *aflitiva carência de ser*, como que o molde de ser, em oco, e que o acto vem preencher, (...) noção que permite unificar o plural, insinuar a ideia ou forma na matéria ou diversidade" (324). O mundo em que somos e estamos é o dos seres escalonados em pluralismos organizados, isto é, unificados — eis outra correspondência com a ontologia hierarquizante de Leonardo — mundo colocado "entre os limites do nada ou absoluta potência e o Acto puro ou plenitude de Ser" (325). Porque é *este mundo* um mundo graduado? Porque "o acto não penetra integralmente a potência senão será Acto puro que manda de pronto toda a potência de ser" (326). De resto, "é, por isso, que o Acto puro, que é aliás plenitude do Ser, é transcendente à Realidade experimental" (327). Estamos em plena onto-gnoseologia: "*Eis a metafísica do Ser e nela se vai colocar a do conhecer: uma e outra se sustentam pela reciprocidade ontológica que as une*" (328).

Explicuemos, pois, o conhecer pelo ser de que é um grau. Leonardo faz uma leitura kantiana da gnoseologia aristotélica. Diz assim: "Em primeiro lugar a sensibilidade dá-nos o plural e o entendimento julga do ser pela unidade: teria, pois, de haver uma primeira unificação do entendimen

to" (329). Sempre kantianamente, prossegue: "Em segundo lugar as unidades ou ideias do entendimento são ainda seres, que ontologicamente terão de fundir-se no Ser como subjectivamente terão de fundir-se na unidade da Razão" (330). Como se resolve aristotelicamente o problema? Pela doutrina da potência e do acto. Com efeito, "a sensibilidade oferece à inteligência as imagens ou formas da matéria sensível"; por seu turno, "o intellecto passivo que em parte também é potência, é levado ao acto de conhecer pela actividade do intellecto agente" (331). A proporção entre o ser e o conhecer existe sempre, pois que o conhecer é um grau do próprio ser. Não há conhecimento que o não seja do ser: "Todo o conhecimento contém ser, é ontológico" (332). A teoria aristotélica do conhecimento — tal como a de Leonardo — "é ao mesmo tempo uma metafísica, uma teoria do Ser" (333).

Creemos que fica perfeitamente evidenciado que a evolução do pensamento gnoseológico de Leonardo Coimbra — ou, para sermos mais rigorosos, a *descoberta* do aristotelo-tomismo por parte de Leonardo — o levou a uma visão muito mais compreensiva e valorizadora do aristotelismo e da escolástica tomista e neo-tomista do que a sua visão inicial. Isso não significa que Leonardo considerasse que a sua gnoseologia criacionista era uma repetição da gnoseologia aristotélica. Para Leonardo, Aristóteles e S. Tomás pertencem ao grande lago materno do idealismo platónico. Como pertence Kant, que Leonardo continua a considerar um filósofo a superar, pois pôs problemas não resolvidos dentro da grande corrente do ideo-realismo aristotelico-tomista. De modo que a possibilidade e necessidade do criacionismo inscreve-se nesta interrogação: "Será possível fundir estas duas atitudes num novo ideo-realismo, que tenha em atenção tudo o que há de valioso na Crítica ao mesmo tempo que explique toda a metodologia científica e até o conteúdo da ciência moderna?" (334) Leonardo define-se como herdeiro da grande tarefa que nos foi cometida por Platão. Mas é agora mais do que um filósofo implicitamente cristão: é agora um filósofo a caminho de um catolicismo explícito.

5. PARA UMA TEORIA LEONARDINA DA RAZÃO POÉTICA

No Prefácio ao seu livro *Arte de Ser Português* (335) declara Teixeira de Pascoaes "haver sempre orientado o seu espírito num sentido poético" (336). Diz mesmo "acreditar que a sensibilidade vibra, como nenhuma outra, ao contacto da Realidade, e a conhece, por assim dizer, em primeira mão" (337). Eis, pois, delineada por Pascoaes uma faculdade original e

autônoma de conhecimento: a sensibilidade poética. Essa faculdade é o pórtico obrigatório de entrada da verdade no mundo dos homens: "Uma verdade, quando aparece no mundo, é por intermédio do poeta" (338). Aí se encontra "a recompensa" de todas as dores e trabalhos do poeta: "conhecer a Verdade na sua infância, nos seus floridos anos de Idealismo ou ... de Mentira" (339).

Pudemos concluir, até aqui, que o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra é um pensamento racionalista. De uma Razão aberta, móvel, criadora — Razão criacionista, Razão experimental, Razão dialéctica. Já isso basta para que a consideremos uma Razão poética — ou poética, se mais rigorosamente nos quisermos alçar sobre o sentido aristotélico do termo. Em *A Razão Experimental* pudemos verificar que uma teoria integral da Razão não pode reduzir esta a uma Razão teórica, ou a uma Razão prática, mas que tem que dar conta, superiormente, da Razão teórica e da Razão prática: tem que ser uma Razão da experiência integral, ou seja, tem que ser uma Razão Experimental. Mas esta Razão não pode excluir da Realidade "a dimensão espiritual". Daí, talvez, a necessidade que Leonardo Coimbra terá sentido de uma mais adequada designação, que seria, como nos deixou indicado Delfim Santos (340), a de *Razão experiencial*. O *experimentável* não esgota a totalidade da Experiência, só o *experienciável* — de resto inclusivo daquele — o poderá fazer. A actividade criadora inesgotável da Razão não pode terminar no ponto de fronteira da dimensão cósmica com a dimensão espiritual; tem de prosseguir — e prossegue — para além desse ponto, que é de fronteira e de contacto. A Razão criacionista, que é Razão dialéctica, não se cumpre como Razão Lógica, tem de prolongar-se e cumprir-se em Razão Poética.

Em *A Razão Experimental* Leonardo faz um certo número de interrogações fundamentais — no quadro das suas filosofias da Matéria, da Vida e da Consciência — a que não se julga capaz de responder no plano da Ciência e da Metafísica. A essas interrogações "só a Revelação ou o lirismo metafísico — escreve — podem tentar resposta" (341). Quais são essas interrogações? Ei-las: "O que são os átomos de acção física?"

"O que significa a sua queda para a morte?"

"A que distância deles fica a vida invasora, que afinal não detém aquela morte?"

"O que é a consciência que se afirma no juízo, se liberta do fluxo na memória e aparentemente se apaga com o desaparecimento da vida em que se insere?"

"Que relações entre esta consciência e aquela vida e, por conti-

nuidade, aquela matéria, que da vida já tanto se afastara?"

"Como será a Vida da consciência no *volume espiritual*, que a dimensão em nós apreendida, contactando o universo físico, faz supor?" (342). Tudo isto é, para Leonardo, um "mistério, mistério a que só a Revelação ou o lirismo metafísico podem tentar resposta" (343). É, pois, em *Trans-Metafísica*, ou então em explícita Religião, que a reflexão do filósofo culmina. É para outro abismo que ela se abre. O último momento da reflexão filosófica "é o momento do salto no vértice da montanha" (344). Salto para onde? "Para a fluidez duma atmosfera que nos não segure? para o nada? para o todo?" (345)

Qual é, exactamente, esta superior visão de Leonardo, na qual a insuficiência das categorias da Razão Lógica é patente? Da Razão Lógica menor, evidentemente; porque nos parece que Leonardo aponta para uma Razão Lógica maior, a que chamaremos a Razão Poética. Leonardo escreve: "Não há (...) transformação, mas a acção-reacção do contacto físico espiritual" (346). Dois mundos, portanto: duas ordens, ou planos, *distintos* de realidade. Mas que, não obstante, contactam e agem-reagem. Mas, também, irreduzíveis: o primeiro não se transforma no segundo, o segundo não se transforma no primeiro. Perfeita coerência, e compatibilidade, com o criacionismo judaico-cristão de Leonardo Coimbra: o mundo físico só pode ter surgido, só pode ter sido criado, do *nada*.

Matéria, Vida, Consciência: três planos da Realidade assentando e insinuando-se os mais altos nos mais baixos. Leonardo relembra: "Já vimos a vida inserindo-se *originalmente* nas dimensões físicas e o espírito libertando-se da transitividade da natureza" (347). Que há agora para ver? Há Deus: "Deus é (...) já um voo em pleno *lirismo metafísico*; o metafísico do que chamamos a *positividade filosófica* é apenas a apreensão da dimensão espiritual contactando o volume físico e, dentro do real, das três correntes, da matéria, da vida e da memória em pé, heroicamente o homem afirma ..." (348). O *lirismo metafísico* é, pois, um momento de *transpositividade filosófica*. A positividade filosófica pode *apreender* a dimensão espiritual, mas não pode *determiná-la*, mas não pode *compreendê-la*. Passar da apreensão para a compreensão implica um salto: "o salto da dimensão espiritual para o volume ou hiper-volume espiritual e para o monismo transcendente" (349). Esse salto para o monismo transcendente, o qual só ele explica e gera as três tendências divergentes, "é a última e mais aventureira hipótese, a reacção total da alma do filósofo, o seu íntimo colóquio, o perfume de seu pensamento, a névoa lírica da sua meditação" (350). Desse salto não se cai na imobilidade, porque Deus não é imobilidade: "Deus não

é lugar, nem espaço, mas simplesmente *caminho*, ascensão de glória, branca estrada de luz e amor" (351). Eis porque afirmamos que a Razão Poética que visionamos em Leonardo Coimbra é verdadeiramente *Razão Poética*.

Para mais minuciosamente pôrmos à vista o que foi o esboço de uma Razão Poética em Leonardo Coimbra convém analisarmos a relação que ele explicitamente estabeleceu entre a poesia e a filosofia (352). Esta análise servirá também alguma coisa para determinar o que o filósofo pensava da vocação filosófica portuguesa, da expressão filosófica portuguesa, da direcção filosófica do pensamento português e do sentido do seu próprio esforço filosófico.

Para Leonardo Coimbra, como virá a suceder com Heidegger, a poesia e a filosofia têm entre si um íntimo laço de parentesco. Esse profundo parentesco vê-o Leonardo presente, no pensamento português, sobretudo na poesia. "O pensamento de largas curiosidades — escreve —, ávido de ser e universalismo, aquele pensamento que busca o coração da Realidade e só aí encontra a perspectiva que interesse, aparece, desde sempre, implícito na poesia portuguesa" (353). Leonardo, que se quer filósofo, não se importa de dizer: "A maior criação intelectual dos portugueses é a poesia" (354). Dentro dessa poesia lateja, no entanto, um vigoroso e alto pensamento metafísico. Nela se encontra, com efeito, "um vago panteísmo amoroso, tocado de saudosa ternura" (355). Esse panteísmo poético "não é a unidade abstracta, a totalização dialéctica", mas "a unidade do amor na comunicação das almas" (356). Onde o melhor pensamento metafísico português reside é na poesia, não na filosofia — pensa Leonardo Coimbra. Ele explica "A filosofia propriamente dita procura-se, é menos interessante, por mais detalhada, como em Amorim Viana, nas críticas de Antero e na teologia de Sampaio Bruno" (357). Poderemos perguntar: e a filosofia do próprio Leonardo Coimbra? Ele responder-nos-á: "Filosofia sistemática temo-la tentado nós; não nos compete, pois, referi-la. Apenas diremos que nos nossos livros — *O Criacionismo, O Pensamento Criacionista, A Morte; A Alegria, a Dor e a Graça* — ela está exposta e que seria interessante compará-la com o que dissemos sobre o pensamento poético" (358). Eis, pois, desvendado por Leonardo Coimbra o segredo da sua filosofia: ela é, explicitamente e intencionalmente, uma *filosofia poética*. Leonardo Coimbra quis ligar, de uma maneira diferente e mais íntima do que qualquer outro pensador português, a Filosofia e a Poesia. Ele o explica: "O seu anti-cousismo, o seu pluralismo social, o carácter do equilíbrio social, permanentemente reinventado pelos seres sociais, o poder criador do pensamento, a realidade metafísica das memórias, o princípio da conservação e evolução da memória,

tudo isto é de molde a fazer pressentir o seu parentesco espiritual com o pensamento poético português" (359).

Quais são os poetas que Leonardo Coimbra expressamente menciona como os mais altos representantes da poesia metafísica portuguesa e, portanto, do pensamento metafísico português? São os seguintes: Antero de Quental; Guerra Junqueiro; João de Barros; Teixeira de Pascoaes. João de Barros — que era o director da *Atlântida*, revista na qual era publicado o texto de Leonardo — aparece referido como exemplo de uma corrente, a corrente activista dos poetas da Realidade, movimento que tinha, para Leonardo, "interesse filosófico" (360). O Poeta "mais complexo de todos" é, nas palavras de Leonardo, Teixeira de Pascoaes. "Com Pascoaes — diz o filósofo — há acção e contemplação e uma especial sensibilidade representativa" (361). Pascoaes é panteísta: "o seu panteísmo é o monismo radical do seu ser" (362). É importante assinalar que Leonardo não menciona Fernando Pessoa, nem qualquer poeta de *Orpheu*, como grande poeta ou como poeta metafísico digno de nota. Talvez haja mesmo uma referência obscura e oblíqua, profundamente negativa, a Fernando Pessoa-Álvaro de Campos, quando Leonardo fala de certos casos de poetas da Realidade e da acção. Diz assim: "Aparte os casos patológicos da acção transformada em vertigem, ou dispersa em sensações perspectivadas, este movimento tem interesse filosófico" (363). João de Barros tem, por conseguinte, interesse filosófico; mas Fernando Pessoa não tem. Curioso juízo, cujas raízes profundas e secretas valerá a pena alguém um dia perscrutar!

Leonardo dá-nos alguns elementos para uma teoria da *Razão Poética*. Diz, por exemplo: "Na imaginação poética há um maravilhoso equilíbrio entre a sensibilidade e a representação" (364). Esse equilíbrio pode ser rompido. Leonardo vê em Antero um predomínio da representação e em António Nobre um predomínio da sensibilidade. Esta constituição da *Razão Poética* — expressão que, lembramos, é da nossa responsabilidade — é analisada por Leonardo em Guerra Junqueiro. "Guerra Junqueiro — diz-nos —, cõscio do pecado original, começa representativa e intencionalmente a análise do materialismo social" (365). A sua evolução em termos de *Razão Poética* vai ser, pois, de uma acentuada representação para uma mais visível sensibilidade. No entanto, a representação tende sempre a predominar em Guerra Junqueiro. No prometido — e até hoje não publicado — livro de filosofia *A Unidade do Ser*, vê Leonardo mais uma arremetida da dimensão representativa da imaginação poética junqueiriana (366). Eis o retrato de família — de família filosófica — de Guerra Junqueiro: "J. Jaurès, Platão, Spinoza serão os companheiros do Poeta" (367).

A comparação com Pascoaes é muito esclarecedora da *filosofia poética* de Leonardo Coimbra. Leonardo compara-se com Pascoaes para procurar determinar bem as diferenças existentes no idealismo de ambos. Tem instantâneos luminosos; "Quando converso com Pascoaes, sinto-me por vezes um espectro da sua Imaginação" (368). A *realidade e os outros* têm para Pascoaes apenas o relevo de existência que ele lhes consente. Com efeito, "pinta a branco e preto, com luz ou sem ela; as cores dariam demasiada realidade às suas criações, demasiada independência da sua imaginação" (369). No fundo, "quando fala em cores é para consentir amigavelmente na existência dos outros e falar por eles, por esses outros" (370). Leonardo Coimbra quase se sente a realidade em si, dentro de si. Em Pascoaes, é a realidade que é ele, que é uma projecção de si. Escreve Leonardo, a este respeito: "Sinto que, de mim, partem fios para todos os seres e que sou um pouco o que me cerca; sinto que, para Pascoaes, o que o cerca é bastante Ele. O pinheiro entra na minha alma com verdura e resina, o pinheiro só existe para Pascoaes com o mocho piando solidão e tristeza" (371). Pascoaes para Leonardo: "É tudo psicologia na alma deste Poeta" (372).

Sabemos que a teoria leonardina da Razão está desde sempre presente no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra. Na verdade, é já ela que vive na teoria leonardina da cultura. Vejamos como, já em 1913, Leonardo exprime um pensamento que vai desenvolver amplamente anos depois, primeiro em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, depois em *A Razão Experimental*. Diz ele: "O pensamento individual vai alargando o voo além dos horizontes domésticos numa permanente harmonização com o pensamento objectivo, que a todos vai obrigando com a sanção da sua superior realidade, do seu mais vasto alcance e legitimidade" (373). É já a doutrina do "acordo social", em que tanta ênfase Leonardo vai pôr. É este movimento de abertura e é esta atitude que é a verdade. O ideal de Verdade, como ideal que é — diz Leonardo —, não é uma propriedade mas uma atitude do pensamento: "Não pode a verdade ser mais que a atitude dum pensamento perante toda a vida do Pensamento" (374).

A teoria leonardina da Razão Poética tem de compreender-se dentro do seu idealismo integral. Esse idealismo integral não é em contradição com o ideo-realismo em que vimos a gnoseologia de Leonardo Coimbra consistir. O Universo resolve-se em pensamento, ou seja, o que há e se nos oferece no pensamento é ele mesmo pensamento. O idealismo de Leonardo é, neste sentido, um idealismo integral: nada é deixado fora do pensamento; nada há, nada é, fora do pensamento. Assim sendo, nada pode sair fora do pensamento. Ou seja, o pensamento é um pleno parmenideano, que não pode

começar a ser nem pode deixar de ser. Não há o Não-Ser, quer dizer, não há o Não-Pensamento. O Ser é o Pensar na sua absoluta plenitude.

E como o Pensar é o movimento de pensar, segue-se que não pode haver qualquer fissura, qualquer solução de continuidade nesse movimento. Mais uma vez, seria o haver o não-haver, seria o ser o não-ser, seria o Nada quando o que há é o Pleno. Não pode haver a mínima perda. "Nada se perde", pois "a mais simples perda traria, com efeito, a discontinuidade desse pensamento e o Universo iria dissolver-se na absoluta loucura ou caos" (375). Ou seja, o pensamento é um fluxo heracliteano. Mas não vemos nós perdas? Sim. Mas são perdas aparentes, por sob as quais se ocultam muitas vezes admiráveis processos de exaltação criadora. O "princípio da universal conservação" é, pois, a grande lei da Realidade. Esse princípio está presente "na mínima parcela do mundo físico", na qual sempre encontramos "uma conservadora memória actualizada"; está presente "na mínima parcela de vida"; na qual sempre encontramos "uma criadora memória inventiva implícita e impessoal"; está presente "no mínimo de vida moral", na qual sempre encontramos "uma explícita memória criadora, pessoal e livre" (376).

O "princípio da universal conservação" não significa, pois, a impossibilidade criadora do pensamento, mas sim que o pensamento cria conservando e superando todo o pensado. Nada se perde do já pensado no movimento inesgotavelmente criador do pensamento — eis como entendemos Leonardo Coimbra. Vejamos o caso do materialismo. O materialismo apresenta o Universo como Universo material e como sendo apenas um *resultado* dos sistemas materiais isolados. Como pode ele então explicar a excedência do mundo mecânico no seu todo, como totalidade, relativamente às partes que dele *isolamos*? E como pode explicar a excedência da vida em relação à mecânica e a excedência da moral em relação à vida? Não pode. A ilusão de que a decomposição do mundo mecânico em parcelas e a recomposição destas no conjunto mecânico nos dá a totalidade da realidade mecânica é própria do pensamento filosófico ingênuo. Essa ilusão não pode o pensamento filosófico maduro aceitar. Ele tem o sentido exacto da totalidade do real, e sabe que "nada pode existir à parte e fora do sistema integral, que é a realidade" (377), e que nenhuma parte explica o todo, porque é o todo que explica cada parte e o conjunto de todas as partes. É por isso que a excedência desse Todo nos aparece sempre como pairando por sobre qualquer parte, ou qualquer todo de partes, que consideremos. Escreve Leonardo: "O pensamento poético não se ilude, quando embebe o universo físico numa atmosfera de facilidade e divino excesso" (378). Não se iludiu Teixeira de Pas

coaes. O próprio mundo físico é, efectivamente, cheio de superfluidade e graça: no hálito da Terra casam-se "os ritmos dos elementos com os primeiros murmúrios da vida", como com estes se casam os primeiros murmúrios da pessoa. Por sobre tudo o que é mecânico, o que é vivo, o que é moral humana há sempre "um pensamento mais alto e liberto" (379), "É uma difusão do pensamento pelo universo físico, reencontrando-se e reconhecendo-se na harmonia do conjunto" (380).

E "esse pensamento mais alto e liberto", o que é? É a "centralização absoluta da memória moral como força necessária para a criação e conservação do Universo" (381). Não há dúvida que essa força infinita é Deus e é Deus-Pessoa, presente em tudo e sempre. As palavras de Leonardo são bastante claras para nos permitir afirmá-lo: "No sítio e no conjunto, em cada momento e no sistema, é sempre presente o excesso infinito, livremente unindo todas as forças conservadoras, todos os panteísmos, num centro ideal de pensamento" (382). Leonardo pode chamar-lhe transnatureza, ou Ser, é de Deus que está realmente falando. "Nada seria a natureza sem a transnatureza", pois que a natureza será apenas "o mínimo real, o necessário pensado", só a transnatureza sendo "o ser pleno, o infinito excesso, o pensamento livre e criador" (383). No entanto — e nunca o devemos esquecer — *a natureza é necessária à transnatureza*, ou seja, o pensamento pensado é necessário ao pensamento pensante; ou seja ainda, o criador necessita do seu mundo criado. Já em *O Criacionismo* esta ideia aparece em Leonardo como uma das suas mais importantes posições teodíceicas (384). Por isso ele diz: "Nada seria a natureza sem a transnatureza, *como esta só poderá existir por aquela*" (385). E insiste: "Não há acção sem agente, mas o agente só existe pelas suas acções" (386).

"O universo visível, imediato universo pensável" é, pois, "penetrado do pensamento que nele se exprime" (387). Toda a natureza é "penetrada de intimidade, aspiração platónica para o supremo bem, indeterminismo ávido, ausência divina" (388). Temos, assim, que Deus está presente com a presença mas está também presente como ausência. A Ele aspira a natureza d'Ele carecida e desejosa. É essa carência susceptível de ser preenchida, é esse desejo susceptível de ser satisfeito? Sim. Uma universal libertação é possível, "porque a memória pessoal central garante uma continuidade inesgotável às memórias pessoais solidárias" (389). É possível e justo que essa libertação seja plena, até ao ponto de que "as parcas consciências hesitantes acendam a claridade plena", até ao ponto de podermos reaver os beijos perdidos", até ao ponto de que "um novo Sol rasgue toda a névoa da derrota e do esquecimento" (390). Será então a "plena redenção de

todas as impotências, de todas as maldades e erros!" (391) Será então a "libertação conquistada e conservada na fraternidade activa", e não "rendição recebida gratuitamente" (392). O homem, e o próprio universo físico, tem de ganhar a sua libertação. Subir é conquistar.

É toda esta grandiosa e exaltante visão o cenário delirante de uma consciência desejosa? Não. Tem ela real e sólido fundamento? Tem. Esta grandiosa e exaltante visão é o ponto aonde "convergem a ciência e a moral na apologia da experiência" (393).

Tem o máximo interesse e o máximo significado esta apologia da experiência, no sentido de encontrarmos o fio condutor da mais alta ideia da Razão que mora dentro da filosofia de Leonardo Coimbra. Leonardo não quer apenas pintar um belo quadro de opulentas e atractivas cores. Leonardo quer a Verdade e quer dizer a Verdade. O que disse é a Verdade? Ele afirma que sim; que o que acaba de dizer é o ponto de convergência da ciência e da moral "na apologia da experiência" (394). Uma breve, mas luminosa, teoria da experiência é, pois, a sua palavra final de triunfo sobre a morte. Nesse sentido, a sua teoria da experiência é uma teoria da certeza, ou seja, uma teoria da evidência de que o que diz é a Verdade.

O que é a experiência? "A experiência é a atenção duma consciência à vida das consciências solidárias" (395). Pensar é estar atento ao pensamento. Experimentar e experimentar é estar atento à realidade que é pensamento. Sendo "a atenção duma consciência", a experiência é "o pensamento pessoal" (396). Mas sendo "a atenção duma consciência à vida das consciências solidárias", a experiência é "o pensamento pessoal, integrando-se no pensamento social" (397). A solidariedade das consciências é possível porque há "um centro ideal do Universo", "a memória pessoal central". Aí se enraiza a possibilidade da integração do pensamento pessoal no pensamento social. O eu pessoal é solidário dos outros e com eles integrável porque há o Eu absoluto. Termos que Leonardo não utiliza, mas que derivam naturalmente do seu pensamento.

Já vimos como Leonardo defende a radical continuidade da realidade que é pensamento. Vemos agora como defende, de igual modo, a radical experiencialidade dessa realidade. Escreve ele: "O desprezo da experiência é duplamente um acto de imoralidade: porque diminui o poder sintético da consciência apreensora e porque a estreiteza das sínteses individuais se reflecte numa desarmonia de conjunto, apoucadora da memória pessoal" (398). O desprezo da experiência "produz contemporaneamente a morte da ciência e da moral integral ou religião" (399). Poderíamos acrescentar: e da arte. Mas atenção: a apologia leonardina da experiência não se confunde

com a dos aparentes idólatras da experiência, os falsos sacerdotes da ciência experimental. Há nesses um real desprezo da experiência por sob uma aparência da sua absolutização. É que eles proclamam "o valor absoluto da experiência, mas, tomando *dogmaticamente* para modelo único de realidade experimental, a realidade sensível de mais imediata representação" (400). Ou seja: eles reduzem a experiência a um tipo, ou a um horizonte, de experiência. Não é de admirar que depois só encontrem a realidade que lá se pode encontrar. Distinto, e incomparavelmente mais *compreensivo*, é o pensamento de Leonardo Coimbra.

Deixemos que a realidade venha à experiência, isto é, deixemos que a experiência seja atenção total duma consciência à vida total das consciências solidárias. A integração do pensamento pessoal no pensamento social será então a máxima possível; pensar será então pensar segundo "o princípio da máxima racionalização" (401). E isso coincidirá — dizemos nós — com o princípio da máxima realização das consciências; o máximo de *ser* com o máximo de *deixar ser*. É a *gelassenheit*, a serenidade, de Heidegger. Conforme diz Leonardo, "a experiência resulta da presença de liberdades perante liberdades", pelo que "seguirá, por assim dizer, o contorno da liberdade apreensora" (402). A cúpula da teoria da experiência é, deste modo, a liberdade de ser. Liberdade de ser que inclui, necessariamente, a liberdade dos outros de serem, a liberdade de ser dos outros. E esse ser é uma construção dessa liberdade. "Eis porque o sábio, o poeta, o filósofo não poderão receber dogmas, tombados do pensamento moral central como frutos amadurecidos. Eis porque o homem livre tem de construir o sistema de pensamento, que o liberte e centralize no Cosmos" (403). Aqui alcança o homem o mais alto da sua dignidade. O pensamento filosófico é a "única oração eficaz, porque tudo envolve e levanta" (404). Ele compreende e ama a matéria bruta, a vida e as pessoas. E "não receia a Morte", porque está cheio daquela "ausência" que mora e fala no silêncio da sua intimidade meditativa.

É desta eficácia do pensamento que flui a eficácia da palavra. E é por o pensamento ser oração que a palavra é oração. Por isso a palavra pode *levar as almas para a verdade*. Ela chama a si o pensamento que chama a si a realidade que é verdade.

Nada mais difícil do que a palavra de Leonardo. Mas não valerá a pena escutar a palavra de Leonardo sobre a palavra? Há uma filosofia da palavra em Leonardo. É uma pedagogia. Uma filosofia da palavra poética, uma pedagogia da palavra poética. O orador é, em Leonardo, realmente o que ora, no sentido que acabou de se explicitar. Tem-se atentado o suficiente nis-

to? É o coração do Ser, é o centro ideal do Universo, que a palavra *evocadora* de Leonardo Coimbra quer alcançar. Tem-se atentado o suficiente nisto? Os que *ouviram* a palavra de Leonardo sabiam-no: Pascoaes, Sant'Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro, mesmo José Régio... (405) Nós não ouvimos Leonardo, apenas o lemos. Mas é bom que aprendamos a ouvi-lo no que lemos, para compreendermos na sua escrita a oração que ela é.

Eis como Leonardo "ora" no final da sua conferência sobre a Morte "Pelo que o meu pensamento possa ter alcançado de universal terei eu levado as vossas almas para a verdade, pelo poder evocador que a minha palavra atinja deixarei em ondulados ecos de harmonias cômicas a memória deste momento" (406). E tanto poder evocatório, "tanta confiança, tão ardente desejo, tão divina humildade" pode essa palavra adquirir que Leonardo admite que ela chegue a insinuar-se em todas as almas, a perder-se em indefinidos planos de evocação, a abrir os próprios misteriosos lábios da Morte. Como voz do pensamento, a palavra pode arrancar o segredo dos elementos e transformar-se na harmônica consonância da informe dissonância da realidade que quer exprimir. Já não é então Leonardo que fala, a palavra que fala, são as formas que falam. E é a Morte, de que falou, que fala em Leonardo. E tudo fala nela (407).

Os "grandes problemas filosóficos" são, para Leonardo Coimbra, "primeiramente os problemas da ciência e da moral e posteriormente o problema do Ser e de Deus" (408). Esta ordem não é arbitrária, mas "imposta pela dialéctica criacionista" (409). Porquê primeiro os problemas da ciência e da moral e só posteriormente o problema do Ser e de Deus? Porque "só possui o Ser o pensamento pleno da ciência, porque só atinge Deus a vontade livre amorosa, e por isso, activa, heróica e esforçada" (410). O homem simples pode ter ciência e uma alta vida moral; o bacharel pode não ter a primeira nem a segunda. O sentido em que o nosso filósofo emprega a palavra *ciência* é o "vasto sentido de activa e livre inquirição" (411), e não o sentido limitado da ciência oficial. "Sob este ponto de vista — explica Leonardo — é sábio o pastor que medita e interroga e não é o *bacharel* que decora e não debita" (412). Leonardo valoriza — e isso é cheio de significado — o "sábio" popular, o homem simples do povo "que sabe". É o caso de um lavrador de uma remota freguesia da Póvoa de Varzim que um dia encontrou e que era "sábio, como hoje quase não há, por curiosidade directa" (413). Desse "sábio" desenha assim o perfil: "Tinha de ser, como é, sábio, filósofo e poeta" (414).

O problema filosófico que obriga Leonardo a postular uma Razão mais alta que a Razão Teórica ou que a Razão Prática — Razão a que vimos

chamando Razão Poética — é o problema de Deus. Sô o pensamento pleno da ciência pode possuir o Ser; sô a vontade livre amorosa e activa pode atingir Deus. A Razão é dinâmica. Ela funde em indissolúvel intimidade a forma e a matéria juntas. Não há qualquer "miraculosa transfusão das coisas no pensamento", pois antes "a cada momento científico, nos aparece uma espontânea actividade e uma bruta resistência" (415). E como a Razão é dinâmica, ela não dá nenhuma "necessidade científica cega, obrigatória, em absoluto escravizante; mas somente necessidade estética, de beleza e elegância" (416). Não se trata, pois, kantianamente, de qualquer Razão pura teórica ou prática — Razão formal absolutamente descarnada —, que separe radicalmente não apenas a forma e a matéria, mas também o que é e o que vale. A Razão de Leonardo é total, concreta e dinâmica. E é por isso que "a mesma doutrina que funda a ciência, demonstra a liberdade, a espontaneidade do pensamento" (417). "Ciência e moral são unidas" (418), saem ambas do mesmo movimento da Razão. Razão que, ao pensar, *cria*, pois que a sua liberdade "não é uma mera liberdade de indiferença, mas um activismo apoiado na acção" (419). A unidade do ser e do valor, da ciência e da moral, fica, assim, garantida: "Filhos do mesmo esforço, são os dois aspectos da intimidade do Ser, que, veremos, é liberdade social, quer dizer, harmónica, fraterna, cooperante" (420). Conclui o filósofo: "O criacionismo funda, portanto, a ciência e a moral" (421), no mesmo movimento construtor.

Confirma-se, em novo contexto, que o idealismo de Leonardo Coimbra é um claro e profundo realismo: "Para nós o realismo é o pensamento idealista, dialéctico-sistemático, mas para fácil compreensão empregamos (...) realismo e idealismo no sentido vulgar" (422). Sentido vulgar que é o seguinte: o realismo é o "sistema em que o pensamento copia e reproduz *coisas*" (423); o idealismo é o "sistema em que o pensamento organiza e efectiva as realidades" (424). A ciência e a moral que a dialéctica criacionista funda são, pois, "bem realistas, pois o real é a sua obra de conjugado esforço" (425). O criacionismo alcança o próprio cerne da realidade, "voga em pleno idealismo substancial, onde o real, o núcleo da existência, é a ideia moral, isto é, a consciência" (426). É que a mais alta realidade não é a bruta realidade do materialismo, nem a vazia realidade do formalismo integral. Há um pensamento universal que é o elemento do pensamento humano, e há um pensamento divino que é o elemento do pensamento universal. O pensamento criacionista deve mover-se do primeiro para o segundo e do segundo para o terceiro: deve deixar o homem e mergulhar num Universo "onde o pensamento é consciência moral criadora" (427). É então

ao cume que ele chega: " Em Deus ficamos, pois, nesta positivíssima altitude a que chegamos" (428).

Eis a caminhada da Razão dinâmica, criacionista: do racional ao trans-racional. Escreve Leonardo: "Aqui o Mistério surge, não mistério de pura e impenetrável sombra; mas o mistério do infinito, do além, da transcendência, da prodigiosa e incontestável maravilha do quer que é, que a si mesmo se excede, embeleza e sublima" (429). Há, pois, algo que não apenas excede a Razão, mas se excede a si mesmo. Como Leonardo explica, "o Mistério existe porque o Ser é insondável, pois, pela profundidade, toca o Infinito" (430).

Compreende-se que tanto nos preocupemos em afirmar — e tanto tentemos em demonstrar — a existência, na filosofia de Leonardo Coimbra, de uma Razão que quer dar conta do que infinitamente a transcende: de uma Razão que quer falar do que é para ela já inefável, que quer envolver o que dela mesma é envolvente, que quer dialecticamente pôr o que para além de toda a dialéctica a põe a ela. Sempre a filosofia de Leonardo Coimbra é atravessada por um vivo sentimento do Todo, por uma aguda percepção da realidade das ligações de tudo a tudo e de tudo ao Todo. É deste sentimento e desta percepção que se eleva a sua antropologia, a sua doutrina do homem Contra "filosofias de dogmatismos exaustivos" (431) que definham o homem por não aperceberem a misteriosa dimensão que, através do animal, o une ao todo; contra filosofias mutiladoras e apoucadoras, que não alcançam a oculta dimensão em que o homem toca Deus; o criacionismo leonardino quer dar o homem de *carne, osso e alma* (Unamuno dissera *de carne e osso*) (432).

É neste ponto que, nas próprias palavras do filósofo, se entra na metafísica de Leonardo. "Para esse Mistério, que dum certo modo podia chamar-se a nossa metafísica, dando à palavra o sentido da acção mais heróica do pensamento, caminhemos agora" — diz-nos ele (433). O pensamento criacionista subiu, até aqui, ao ponto de perceber que "em Deus se move o nosso pensamento" (434). Trata-se agora de fazer o supremo esforço para cima, erguendo-se "a procurar-lhe a frente" (435): o rosto infinitamente e indizivelmente luminoso de Deus. É este o ponto de contacto, e de separação — pensamos nós —, da Razão Lógica e da Razão Poética.

Em *Do Amor e da Morte* (436) começa Leonardo a delinear, com grande nitidez de traços, a sua ideia de que há dois modos perfeitamente distintos de conhecimento. Com efeito, Célio fala, na sua intervenção final, de duas *visões* diferentes e opostas: a *visão material* e a *visão etérea* (ou *espiritual*, ou *amorosa*). A primeira é a que permitem os olhos carniais, ou materiais; a segunda é a que permitem os olhos espirituais. O olhar dos

olhos carnis é o da superfície de tudo, o da opacidade material. O olhar dos olhos espirituais é o das profundezas. O olhar de Marcos é o dos olhos materiais: é o olhar dos que não olham — ou melhor, dos que olham com os olhos de não-ver —, dos que teimam em "verrumar" com seus "olhos carnis a opacidade da matéria" (437), fazendo com que "as trevas interiores" se adensem, "tapando os fulgores do abismo" (438). Por força desse olhar "a visão etérea se esconde e some sob a expansão invasora da simples visão material" (439). Marcos é o que "somos todos habitualmente": "tão fundo descemos nas entranhas da acção material, tanto é o esforço de adaptação materialista que os olhos do Amor se nos cerram como inúteis lâmpadas abandonadas" (440). O olhar de Cêlio é o dos olhos espirituais; é o olhar dos que olham e vêem, "no fluxo do que transita, (...) a estável presença dum sol firme e imutável: estrela fixa e certa do (...) destino glorioso" (441). É o olhar reflexivo, o olhar dos que se dobram sobre si mesmos e olham "o abismo das trevas" e delas vêem nascer o mais claro dia (442).

Esta concepção, que na realidade vem de longe (443), aparece aflo^rada num texto do filósofo sobre Antônio Nobre (444). Aí apresenta Leonardo a poesia como a percepção espiritual das coisas. Mas o que é esta *percepção espiritual das coisas* senão a *visão etérea*, que acabámos de mencionar? E o que é ela ainda senão a *visão ginástica* e a *visão nocturna* de que Leonardo falará anos depois? (445)

Este Leonardo menos patente — que é o Leonardo mais alto — é o que alcançou a sua plenitude filosófica em *A Alegria, a Dor e a Graça*, como esperamos ser capazes de mostrar (446). É o que vê a vida como um caminho de perfeição: um itinerário para a altitude e o cume. É o que vê o conhecimento necessariamente como conhecimento da Realidade, e o conhecimento da mais alta Realidade como implicando uma *conversão total* do ser de quem conhece. Esse conhecimento é *transfigurador* de toda a Realidade — mesmo da aparentemente mais insignificante — porque tudo ilumina e redime com a luz e a virtude da Graça. O caminho ascensional da vida é o que vai da Alegria para a Graça pela Dor. Este caminho é o segredo da gnoseologia de Leonardo Coimbra: gnoseologia que é ontologia; gnoseologia que é vivência graciosa e gratificante do Ser.

Não analisaremos no presente contexto *A Alegria, a Dor e a Graça*. Queremos, de momento, apenas ir criando as melhores condições de ressonância dessa análise, que faremos noutra contexto. Veremos então que, em *A Alegria*, Leonardo estabelece uma clara oposição entre a *Noite* e o *Dia*. Aproximemos a oposição de uma outra que Leonardo fará doze anos depois entre a *visão nocturna* e a *visão diurna* (447). O *Dia* e a *visão diurna* repre

sentam a visão intelectual, o conhecimento intelectual, face à visão espiritual, ao conhecimento espiritual, que representa a *Noite*.

Visões de quem e de quê? Quem vê, e o que vê quem vê? Leonardo Coimbra tem uma concretíssima ideia do homem situado no Cosmos e, dentro do Cosmos, no planeta Terra, o qual está dentro do sistema solar. O homem-situado de Leonardo é um homem concretissimamente situado: nas terras do Douro, em Portugal, na Hispânia, na Europa, na Terra, no sistema solar, nas imensidades cósmicas, no próprio seio de Deus. O homem que o olhar filosófico de Leonardo Coimbra vê é *esse*; o homem que propriamente vê, que vê tudo o que se lhe apresenta ao olhar, é *esse*. Toda a filosofia de Leonardo é uma filosofia do homem-em-situação. Leonardo está a pensar na mesma orientação fundamental de Heidegger: em termos de "Dasein", em termos de "in-der-Welt-sein". É por pensar nesses termos que ele escreve assim: "A simples posição do homem, no planeta onde habita, marca-lhe duas visões completamente diferentes, pelo menos na aparência: a *visão diurna* e a *visão nocturna*."

"Se habitasse algum dos prováveis planetas de certos sistemas iluminados por mais de um Sol, poderia a sua visão directa e espontânea ser reduzida a uma diurna policromia das coisas e dos seres" (448). Nestas palavras vemos nós Heidegger; mas um Heidegger português, que é um Heidegger-Max Scheler, porque Leonardo tem um sentido cósmico mais intenso que o de Heidegger e um sentido interior mais cósmico que o de Scheler.

Que nos diz a *visão diurna*? Diz-nos "que habitamos um mundo limitado e estreito, vestido da luz dessa lâmpada magnífica, que é o Sol" (449). Que nos diz mais a *visão nocturna*? Diz-nos "as páginas dum livro imenso em que as letras são estrelas, notas da formidável harmonia que Pitágoras ouviu com seus nocturnos ouvidos de sonâmbulo" (450). Devemos atentar em que a *visão diurna* não é a *visão de dia*, mas a *visão do Dia*. Toda a visão humana é *de dia*. Porém, a *visão diurna* é a *visão do Dia* e a *visão nocturna* é a *visão da Noite*. Haveremos de analisar com cuidado o que é o Dia e o que é a Noite, em *A Alegria, a Dor e a Graça*. Afirmemos agora que Leonardo mantêm, passados doze anos, essa ideia de Dia e essa ideia de Noite. Diz ele do Dia: "O Dia é a segurança, a firmeza, a cor e a forma, a música de sons amigos, começando na doce voz levantina, crescendo na alacridade do Meio Dia para fechar, como abelha de asas carregadas de pólen, na surdina saudosista do poente" (451). Diz ele da Noite: "A Noite é o Silêncio activo, como diria Maeterlinck das asas que se fecham, dos lábios que acabam um beijo para se abrirem suavemente no ritmo misterioso da prece" (452). O Dia e a Noite são, pois, realidades diferentes, com diferente

estatuto ontológico. O homem pode ver o Dia, e é o que vê habitualmente; e pode ver a Noite, e é o que vê raramente.

Qual é a Realidade mais alta: o Dia ou a Noite? É a Noite: "A Noite é o manto imenso do Mistério, esburacado, de olhos inquietos que palpitam no Silêncio..." (453). O Dia é a Terra do Exílio, do *ruído diurno* da luta e das paixões que soterrou as almas. Estamos no Dia, ou seja, estamos na Vida. "Ora a Noite da vida é a Morte, o lado nocturno da vida é a face que ela volta para as trevas da Morte" (454). Como *ver* a Morte desde a Vida, de dentro da Vida? "Quem desvendou jamais os sombrios arcanos da Morte?" (455) Quem viu jamais a Noite de dentro do Dia? Viram. Alguns viram. O Silêncio da Noite falou, por exemplo, "aos nocturnos ouvidos de Pitágoras" (456). E como nos fala Platão da reminiscência? É que também ele viu a Noite.

Na alma de todos nós existe, escondida, a face nocturna da alma, aquela que pode tocar e ver a Noite. Mas ela existe *escondida*. E assim é que nos entregamos "à triunfal confiança de nosso diurno olhar" (457). Leonardo diz: "Somos assim quase todos e quase sempre" (458). Porém, "quase nunca deixamos também de ter sentido, uma vez, na Noite da nossa alma, atravessar o silencioso fantasma da Morte" (459). É uma experiência que deixa um rasto indelével: "é um *sentido de eternidade* que nos fica na alma em recordação" (460). É um instantâneo de *visão nocturna*. Ora "sem *conversão* do olhar, sem *visão nocturna*, jamais sairá o homem do ciclo das sobrevivências para o *sentido da eternidade*" (461). Esse instantâneo de *visão nocturna* é, pois, uma experiência verdadeiramente *fundamental*. "Sem um estranho e absurdo contacto com a Eternidade, jamais pode acordar a *visão nocturna das almas*" (462). O que foi a experiência de Paulo de Tarso na estrada de Damasco senão esse instantâneo, senão esse contacto, senão *essa experiência fundamental* — experiência que lhe abalou os fundamentos de si e lhe permitiu tocar nos fundamentos do Ser? "Paulo de Tarso caminha na estrada de Damasco ardendo na sua cólera sagrada de judeu, eis um relâmpago que o cega, e seus olhos diurnos abrem-se sobre o grande mistério da Noite... Abrem-se debaixo do imenso oceano dos mundos e dos seres que a Morte há tanto levara, e, quando volta do mergulho insondável, é com nocturnos olhos de *renascido* que vai passar por entre os homens como meteoro do Além, iluminando..."

"Quem poderá dizer o que foi a *visão* desse homem, nascido para a *certeza da Eternidade*?" (463) Sim! "Que poderá o homem diurno dizer sobre esta Noite que Paulo contemplou?" (464) Vão as almas em seus destinos de superfície e hábito, "quando de repente um contacto as toma e as devolve

renascidas" (465). Singular inversão! "A Morte é então a Vida, porque se passou da luz diurna das finitas claridades clássicas para o infinito Mistério duma Noite fulgurante de meigas pupilas amorosas" (466). E os olhos nocturnos da Morte são os olhos refulgentes do Amor. Como deixou dito Dos toievsky, "o estranho louco, que encontra para além da Perdição, da mais negra Perdição, os olhos nocturnos do Amor e da Morte" (467).

Vê-se como Leonardo pensa que é possível viver nesta vida duas vidas: a do Dia e a da Noite, a da Superfície e a da Profundidade, a do Tempo e a da Eternidade, a da Inteligência e a do Espírito, a do Aqui e a do Além. "A eternidade — diz ele — não pode ser uma repetição, em outros relógios, da história desta ou de outra vida" (468). Não. "A eternidade é uma nova dimensão que as almas descobrem" (469). Pitágoras anunciou-a, Platão descobriu-a: Leonardo pitagórico-platónico sauda-os a ambos. Ménon, o escravo, tem a ideia de igualdade perfeita, mas nunca viu *aqui* duas coisas iguais. Onde foi, então, que as viu? Viu-as "noutra dimensão (fora do sensível)" (470). Ora aqui temos "clara e evidente a *realidade espiritual*, diferente da diurna realidade dos sentidos" (471). Os filósofos têm descrito esta passagem a *outra dimensão* de muito diversas maneiras. Isso é secundário. O que importa, entende Leonardo, é que se dê o contacto; que a dimensão espiritual *tangencie* o mundo diurno; que a alma toque o eterno; que nela se abra *o sentido da eternidade* (472). O Dia é o Exílio e o homem comum o Exilado. A Noite é a Terra da Promissão e o homem nocturno o homem reintegrado no Solo Pátrio.

É na visão franciscana da vida que nós encontramos a culminância do pensamento trans-racional, ou racional poético, de Leonardo Coimbra. A visão franciscana da vida é a paulina "loucura da cruz". Escreve Leonardo "(...) este louco de Assis é como o louco de Tarso, como os mártires de Roma e de Lião, um contagiado da infinita 'Loucura da Cruz'" (473). Esta visão é o oposto da visão comum, da visão corrente, que é a do *bom senso*. Por isso S. Francisco, chegado para lá da linha fatal de fronteira, "não mais conhece limites", quebra "os muros do *bom senso* e das conveniências sociais, e será como um vendaval de insensatez varrendo as almas..." (474). A vidência-outra implica, no fim de contas, a vivência-outra; implica, mais radicalmente, a vida-outra e o homem-outra. O trans-conhecimento traz consigo o trans-ser.

Francisco de Assis vai a Roma, ele "o arauto do Grande Rei" (475). "Que vai pedir o louco arauto até Roma?" (476) Diz Leonardo: "Francisco de Assis vai pedir uma alta dama em esponsais: a nobre Senhora Pobreza" (477). A visão franciscana é indissociável da Pobreza: é a visão da Pobreza, da

Indigência radical do homem e do mundo perante a Infinita Riqueza de Deus. A Pobreza do Ter é a Riqueza do Ser. O *senso comum* é a visão do Ter; o *senso franciscano* é a visão do Ser. É, relativamente ao Mundo e ao Ter (o Mundo é Mundo do Ter), fome de Dor: "A sua fome de Dor é devoradora e insaciável: Francisco é um glutão de sofrimento, um perpétuo esfaimado da Dor" (478). É que — lembramo-lo e antecipamo-lo — a vida é via sacra, o homem é realmente *homo viator*; a Dor é o segundo momento da sua Paixão, o segundo passo do seu itinerário viático.

Francisco de Assis *conhece*. O que ele conhece é inacessível ao homem do *senso comum*. Por sobre a *gnoseologia comum* vai Leonardo construir, meditando Francisco de Assis, a *gnoseologia franciscana*. O conhecimento de que Leonardo Coimbra nos quer falar não é já o conhecimento *objectivo, experimental*, de gnoseologias mais ou menos *comuns*. "O *senso comum*? O mundo *objectivo*?" — interroga (479). Que é isso? "(...) Qual a garantia destas realidades mais do que as suas próprias afirmações?" (480) Pois, o que é o *objectivismo*? "O *objectivismo* é o sindicalismo universal das inteligências e a socialização por todos os homens da vida universal" (481). Dele nos fala largamente, como lembramos, *A Razão Experimental*. Porém, "não haverá nada de *insindicável* nas almas? São elas então iguais e indistintas a ponto de suportarem uma integral *sindicalização*?" (482) Leonardo aponta para um conhecimento que é experiência pessoal, única, íntima — relação de uma consciência pensante, de uma pessoa moral, com o Ser. Ele rejeita que o Ser seja "todo ele um *objecto* do sujeito impessoal que é o *homem* — tipo intelectual de todos os homens" (483). A Razão mais alta não é, pois, a *Razão Experimental*; chamemos-lhe, mais adequadamente, *Razão Experiencial*. Leonardo ataca deste modo o racionalismo vulgar e suficiente: "(...) quem mediu já os limites da Razão? Kant? Não deixou ele então de fora a vontade e o dever?" (484) Leonardo reencontra-se com Platão e Kant: "O numenal de Kant saiu da alegoria da caverna de Platão" (485). Digamos que em Leonardo, como em Platão, o *conhecimento noético* acaba por prevalecer sobre o *conhecimento dianoético*. Por isso o conhecimento é *visão*: "(...) Platão sabia que só a *Anamnese*, a reminiscência do plano espiritual, explica a existência no plano sensível" (486). O prisioneiro da alegoria da caverna é o homem do *senso comum*; o liberto dos grilhões é o outro, o que vê o que é no seu ser. Terrível é o poder do *senso comum*, pesadamente oprime ele a consciência pensante dos homens. "O próprio cristianismo tem o seu *senso comum*, um *senso comum* de verdades cristãs, que é, em suma, um certo equilíbrio entre as *obras* e a *Graça*, que é o apoio suficiente para a prática daquelas obras" (487). O platonismo teve-o também (tem-no também) —

decerto. O que o *conhecimento franciscano* dá é, não apenas o Ser, mas o halo envolvente da Graça flutuando por sobre toda a Realidade. É já a Graça que o liberto da caverna contempla. É a Graça que Francisco de Assis atinge pela Dor. Mas não se pode contemplar a Graça sem mudar de ser, sem ser outro, sem transmutação de si e de tudo. "É por isso que, para o cristão, tudo é *transmutado*: tudo, desde o homem às coisas" (488). A visão da Graça mostra tudo como "criação (...) feita de *palavras vivas*", mostra o Universo "*suspensão da palavra de Deus*" (489). O que é o segredo do Evangelho joanino, "o sentido profundo do <<Logos>> do quarto Evangelho" (490).

Esta visão é a *visão ginástica* de que falou Chesterton: é a visão inversa da do *senso comum*. O *senso comum* vê "os seres como subsistentes por si, quando eles apenas vivem da *esmola de ser*, que lhes vem do Infinito" (491). O homem iluminado pela Graça vê inversamente: vê as árvores, os telhados, etc., miraculosamente suspensos do Infinito (492). "Sim; o apoio de *nada* requer a suspensão, a *dependência* do Infinito" (493). Leonardo conclui: "É esta, com efeito, a visão iniciática do cristianismo, como é a grande renovação trazida pelo franciscanismo" (494). A Pobreza tem agora outro nome, porque "este sentimento de total dependência (...) constitui a humildade" (495). O conhecimento *franciscano* contra o conhecimento do *senso comum*, é o *conhecimento humilde*.

A este conhecimento chega o Vassili de Tolstoi. Quando Vassili tem a sua *experiência crucial*, na sua estrada de Damasco que é a imensa estepe russa branca e gelada, "o seu mundo perdeu o *valor*" (496). Que mundo? O mundo do Ter, do Tudo, da Suficiência — em que vivia. É ao fundo da Dor e do Nada que chega Vassili. Mas a caminhada continua: Vassili vai aprender que *há outro mundo*. No momento em que se descobre "um *nada* ao lado do outro *nada* que é Nikita, como ele agonizando, diluindo-se, deixando de ser", nesse momento Vassili, "feito outro, *pobre e abandonado*, vendo-se *mendigo do ser*, percebe uma Alegria de que jamais sequer desconfiara" (497). Vassili que não é Vassili, mas "o próprio Tolstoi procurando a nudez para que, sentindo a *esmola de ser*, que é a vida, pressentisse a Mão donde tomba, silenciosa e contínua, essa *esmola infinita*" (498). Vassili que pode ser qualquer de nós que deixe a visão directa, ou *aginástica*, pela visão inversa, ou *ginástica* (499).

A experiência do conhecimento é — dissemos nós — radicalmente pessoal, única, íntima. A visão franciscana é visão solitária. Mas não será também visão solidária? É. Francisco de Assis, Vassili, Tolstoi vêem-se *um nada irmão dos outros nada*s, todos suspensos do Infinito. "Se a humildade é o sentimento da total dependência, se a pobreza é a homenagem

prestada ao doador da vida, a escolha do verdadeiro ponto de vista sobre as relações dos seres e das coisas com o Criador: a Caridade é a fraternidade vista na origem, rios, que os montes separaram, lembrando-se, no serviço das sedes, da fonte originária donde partiram" (500). A visão franciscana é visão de humildade, de pobreza, de caridade. Caridade que é "o convívio das criaturas com a consciência da presença do Criador", "o viver de companhia sob a benção do olhar de Deus" (501). O conhecimento franciscano é assim, contra o conhecimento do *senso comum*, o *conhecimento da Caridade*, ou seja, o conhecimento da universal fraternidade das criaturas sob a infinita paternidade do criador. Fraternidade que é uma criação contínua da sua paternidade: "Tirai a poeira da banalidade de sobre as coisas, olhai-as em sua infinita dependência e todas elas são o permanente milagre da Criação" (502).

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "Escerto", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, vol. I, nº 3, de Fevereiro de 1912, pp. 49-55.
- (2) Idem, "O Problema do Conhecimento - Perspectiva Histórica: a Grécia", in *A Águia*, Porto, 3.^a série, vol. IV, nºs 21-22, de Janeiro e Fevereiro de 1924, pp. 76-90.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (4) Idem, "Escerto", in *A Águia*, Porto, 2.^a série, vol. I, nº 3, de Fevereiro de 1912, pp. 49-55.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (7) Idem, *ibidem*, pp. 49-50.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 51.
- (16) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 9.
- (17) São eles: *O Creacionismo (Esboço de sistema filosófico)*, Renascença Portuguesa, Porto, 1912; *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913.
- (18) Referimo-nos a "Escerto", inserto in *A Águia*, Porto, 2.^a série, vol. I, nº 3, de Fevereiro de 1912, pp. 49-55.
- (19) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 12.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (22) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 15.

- (29) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (30) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (31) Idem, *ibidem*, p. 21.
- (32) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (33) Idem, *ibidem*, pp. 17-18.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (35) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (36) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (37) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (38) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (39) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (40) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (41) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (42) Idem, *ibidem*, p. 20.
- (43) Idem, *ibidem*, p. 21.
- (44) Idem, *ibidem*, p. 21.
- (45) Idem, *ibidem*, p. 21.
- (46) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (47) Idem, *ibidem*, p. 22.
- (48) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (49) Antecipamos já que, em nosso entender, a gnoseologia exposta em *A Razão Experimental* (Renascença Portuguesa, Porto, 1923) não acrescenta nada de essencial a esta doutrina, como tentaremos demonstrar adiante.
- (50) Idem, *ibidem*, p. 24.
- (51) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (52) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (53) Idem, *ibidem*, p. 25.
- (54) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (55) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (56) Talvez Platão não seja exactamente um ramo, mas o próprio tronco da árvore. Adiante procuraremos mostrar que o *ramo* em que Leonardo verdadeiramente se situa é o aristotelico-tomista.
- (57) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (58) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (59) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 30.

- (62) Idem, ibidem, p. 111.
- (63) Idem, ibidem, p. 111.
- (64) Idem, ibidem, p. 111.
- (65) Idem, ibidem, p. 111.
- (66) Idem, ibidem, p. 112.
- (67) Idem, ibidem, p. 111.
- (68) Idem, ibidem, p. 112.
- (69) Idem, ibidem, pp. 111-112.
- (70) Idem, ibidem, p. 112.
- (71) Idem, iibdem, p. 112.
- (72) Idem, ibidem, p. 112.
- (73) Idem, ibidem, p. 112.
- (74) Idem, ibidem, p. 112.
- (75) Idem, ibidem, pp. 112-113.
- (76) Idem, ibidem, p. 113.
- (77) Idem, ibidem, p. 113.
- (78) Idem, ibidem, p. 113.
- (79) Idem, ibidem, p. 114.
- (80) Idem, ibidem, p. 114.
- (81) Idem, ibidem, p. 116.
- (82) Idem, ibidem, p. 117.
- (83) Idem, ibidem, p. 115.
- (84) Idem, ibidem, p. 115.
- (85) Idem, ibidem, p. 118.
- (86) Idem, ibidem, pp. 118-119.
- (87) Idem, ibidem, p. 120.
- (88) Idem, ibidem, p. 120.
- (89) Idem, ibidem, p. 121.
- (90) Idem, ibidem, p. 121.
- (91) Idem, ibidem, pp. 124-125.
- (92) Idem, ibidem, p. 129.
- (93) Idem, ibidem, p. 138.
- (94) Idem, ibidem, pp. 138-139.
- (95) Idem, ibidem, p. 139.
- (96) Idem, ibidem, p. 139.
- (97) Idem, ibidem, p. 139.
- (98) Idem, ibidem, pp. 139-140.
- (99) Idem, ibidem, p. 142.
- (100) Idem, ibidem, p. 152.

- (101) Idem, *ibidem*, p. 152.
- (102) Idem, *ibidem*, p. 153.
- (103) Idem, *ibidem*, pp. 157-158.
- (104) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (105) Idem, *ibidem*, p. 158.
- (106) Idem, *ibidem*, p. 159.
- (107) Idem, *ibidem*, p. 161.
- (108) Idem, *ibidem*, p. 160.
- (109) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (110) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (111) Idem, *ibidem*, p. 164.
- (112) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (113) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (114) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (115) Idem, *ibidem*, p. 31.
- (116) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (117) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (118) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (119) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (120) Idem, *ibidem*, pp. 34-35.
- (121) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (122) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (123) Idem, *ibidem*, p. 35.
- (124) Idem, *ibidem*, pp. 36-37.
- (125) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (126) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (127) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (129) Idem, *ibidem*, pp. 37-56.
- (130) Idem, *ibidem*, pp. 56-65.
- (131) A edição da *Crítica da Razão Pura* utilizada por Leonardo Coimbra é a 3.^a edição em língua francesa, Tissot, conforme indicação do próprio filósofo. Vide a nota nº 2 da página 68 de *O Pensamento Criacionista* (Renascença Portuguesa, Porto, 1915).
- (132) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 56.
- (133) Idem, *ibidem*, p. 43.
- (134) Idem, *ibidem*, pp. 46-47.
- (135) Idem, *ibidem*, p. 40.

- (136) Idem, ibidem, p. 40.
- (137) Idem, ibidem, p. 40.
- (138) Leonardo vai reencontrar-se quase plenamente com Aristóteles e S. Tomás de Aquino após a publicação de *A Razão Experimental* (Renas-
cência Portuguesa, Porto, 1923). Haveremos de falar mais demorada-
mente disso.
- (139) Idem, ibidem, p. 40.
- (140) Idem, ibidem, p. 56.
- (141) Idem, ibidem, p. 56.
- (142) Idem, ibidem, p. 58.
- (143) Idem, ibidem, p. 59.
- (144) Idem, ibidem, p. 57.
- (145) A palavra "involução" não tem em Leonardo Coimbra o significado
corrente de *evolução regressiva*. Significa, bem diversamente, *e-
volução interior*, em oposição a *evolução exterior*. Ou melhor: *e-
volução para o interior*, *evolução centrípeta*, em oposição a *evo-
lução para o exterior*, *evolução centrífuga*.
- (146) Idem, ibidem, p. 59.
- (147) Idem, ibidem, p. 59.
- (148) Idem, ibidem, p. 64.
- (149) Idem, ibidem, pp. 64-65.
- (150) Idem, ibidem, p. 62.
- (151) Idem, ibidem, p. 78.
- (152) Idem, ibidem, p. 65.
- (153) Idem, ibidem, p. 65.
- (154) Idem, ibidem, p. 65.
- (155) Idem, ibidem, p. 66.
- (156) Idem, ibidem, p. 66.
- (157) Idem, ibidem, p. 66.
- (158) Idem, ibidem, p. 66.
- (159) Idem, ibidem, pp. 66-67.
- (160) Idem, ibidem, p. 67.
- (161) Idem, ibidem, p. 67.
- (162) Idem, ibidem, p. 67.
- (163) Idem, ibidem, p. 67.
- (164) Idem, ibidem, p. 67.
- (165) Idem, ibidem, p. 67.
- (166) Idem, ibidem, p. 67.
- (167) Idem, ibidem, p. 67.

- (168) Leonardo dissera "níveis", explicativamente, em *A Morte* (Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 29, p. 37, p. 40, por exemplo).
- (169) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, pp. 69-70.
- (170) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (171) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (172) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (173) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (174) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (175) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (176) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (177) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (178) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (179) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (180) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (181) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (182) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (183) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (184) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (185) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (186) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (187) Idem, *ibidem*, p. 73.
- (188) Idem, *ibidem*, p. 73, nota de rodapé.
- (189) Idem, *ibidem*, p. 74, socorrendo-se de Hannequin.
- (190) Idem, *ibidem*, pp. 74-75.
- (191) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (192) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (193) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (194) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (195) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (196) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (197) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (198) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (199) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (200) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (201) As *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, publicadas por Kant em 1763, não foram, aparentemente, do conhecimento de Leonardo Coimbra. De resto, é um facto que a Leonardo só interessa o Kant "crítico", não o "pré-crítico".

- (202) Idem, ibidem, pp. 95-96.
- (203) Idem, ibidem, p. 99.
- (204) A ideia leonardina do Belo filia-se, aparentemente, em Plotino: *O Belo é o resplendor da Verdade*, Heidegger coincidirá aqui com Leonardo e Plotino, em *Holzwege* (Francfort, 1950). Utilizámos, de Plotino, a edição da Aguilar, Madrid - Buenos Aires, 1964-1967, 6 volumes, tradução de Jose Antonio Miguez. Utilizámos, de Heidegger, a edição da Editorial Losada, Buenos Aires, 1969, 2.^a edição, tradução de José Rovira Armengol.
- (205) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 99.
- (206) Idem, ibidem, p. 100.
- (207) Idem, ibidem, p. 100.
- (208) Idem, ibidem, p. 100.
- (209) Idem, ibidem, p. 100. Leonardo fala aqui de "incoerências". Para nós, a palavra mais adequada para a doutrina da ciência e a doutrina estética kantistas talvez seja "insuficiências".
- (210) É inevitável relacionarmos neste ponto Leonardo Coimbra e Max Scheler. Foi em 1916 que se publicou em Halle a obra fundamental de Max Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, a qual já havia aparecido, no entanto, em 1913 e 1916, no *Jahrbuch* de Husserl. Max Scheler foi aluno de Rudolph Eucken em Jena. Eucken, que Leonardo Coimbra (e também Fernando Pessoa) muito admirou, foi o principal guia da formação filosófica e espiritual de Max Scheler. Este, por seu turno, influenciou muito e foi muito admirado por José Ortega Y Gasset, que impulsionou a tradução das suas obras em Espanha. É improvável que Leonardo tenha conhecido o pensamento de Scheler em 1914. Na década de 30, é certo que dele teve conhecimento e até o cita (*Vide: O Homem às mãos com o Destino*, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, vol. IX, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, p. 179). Do que não temos dúvida é que já em 1914 ambos estavam envolvidos na mesma atmosfera filosófica e espiritual e caminhavam orientados pela mesma luminosa estrela. Um e o outro se confrontam com a ética formalistade Kant e a recusam. Um e outro se movem em direcção a uma filosofia de matriz cristã e Leonardo, tal como Scheler, deve ser considerado um dos fundadores da Antropologia Filosófica e um dos anunciadores da filosofia personalista.

- (211) A *Crítica da Razão Prática* é utilizada, comentada e criticada por Leonardo Coimbra, mas não é expressamente mencionada em *O Pensamento Criacionista*. Já os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* são expressamente mencionados, em nota de rodapé na pág. 100, com o título em francês, sem indicação de edição.
- (212) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 101.
- (213) Idem, *ibidem*, p. 101.
- (214) Idem, *ibidem*, p. 101.
- (215) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (216) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (217) Idem, *ibidem*, pp. 101-102.
- (218) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (219) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (220) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (221) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (222) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (223) Idem, *ibidem*, pp. 103-104.
- (224) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (225) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (226) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (227) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (228) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (229) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (230) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (231) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (232) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (233) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (234) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (235) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (236) Idem, *ibidem*, p. 167.
- (237) Idem, *ibidem*, p. 167.
- (238) Idem, *ibidem*, pp. 167-168.
- (239) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (240) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (241) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (242) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (243) Idem, *ibidem*, pp. 168-169.
- (244) Idem, *ibidem*, p. 168. Esta doutrina é confirmada em *Do Amor e da*

Morte (Livraria Chardron, Porto, 1922), na bela análise a que o filósofo aí procede do "cogito" cartesiano, a páginas 39-43.

- (245) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (246) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (247) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (248) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (249) Idem, *ibidem*, p. 184.
- (250) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (251) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (252) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (253) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (254) Idem, *ibidem*, p. 171.
- (255) Idem, *ibidem*, p. 179.
- (256) Idem, *ibidem*, p. 179.
- (257) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (258) Idem, *ibidem*, p. 183.
- (259) Idem, *ibidem*, p. 184.
- (260) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 126. O quinto postulado de Euclides é o seguinte: "Se uma linha recta intersecta duas linhas rectas, e forma ângulos internos do mesmo lado, inferiores a dois ângulos rectos, as duas linhas rectas, se se prolongarem até ao infinito, encontram-se do lado em que ficamos ângulos inferiores a dois rectos" (In *Hélade* (*Antologia da Cultura Grega*), organizada e traduzida do original por Maria Helena da Rocha Pereira, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra - Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1963, 2.^a edição, p.443).
- (261) Idem, *ibidem*, p. 126.
- (262) Idem, *ibidem*, p. 126.
- (263) Idem, *ibidem*, p. 127.
- (264) Idem, *ibidem*, p. 127.
- (265) Idem, *ibidem*, p. 135.
- (266) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (267) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (268) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (269) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (270) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (271) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (272) Idem, *ibidem*, p. 136.
- (273) Idem, *ibidem*, p. 136.

- (274) Idem, ibidem, p. 136.
- (275) Idem, ibidem, p. 136.
- (276) Idem, ibidem, p. 137.
- (277) Idem, ibidem, p. 137.
- (278) Idem, ibidem, pp. 137-138.
- (279) Idem, ibidem, p. 138.
- (280) Idem, ibidem, p. 138.
- (281) Idem, ibidem, p. 138.
- (282) Idem, ibidem, p. 138.
- (283) Idem, ibidem, p. 145.
- (284) Ela já aparece no artigo "O tempo científico", in *Ilustração Popular*, Porto, nº 11, de 10.1.1909, pp. 15-16. Leonardo toma mesmo posição crítica perante a famosa doutrina de Poincaré, preferindo-lhe a doutrina bergsoniana do tempo, exposta em *Les Données immédiates de la conscience*.
- (285) Cf. supra, p. 92.
- (286) Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 203.
- (287) Idem, ibidem, p. 203.
- (288) Idem, ibidem, p. 203.
- (289) Idem, ibidem, p. 204.
- (290) Idem, ibidem, p. 204.
- (291) Idem, ibidem, p. 205.
- (292) Idem, ibidem, p. 208.
- (293) Idem, ibidem, p. 208.
- (294) Idem, ibidem, p. 208.
- (295) Idem, ibidem, p. 208.
- (296) Idem, ibidem, p. 293.
- (297) Idem, ibidem, p. 294.
- (298) Idem, ibidem, p. 294. Atente-se bem no facto de que Leonardo Coimbra recusa expressamente a identificação do seu método hipotético-construtivo com o método hipotético-dedutivo, que Louis Rougier, por exemplo, havia afirmado já como "o método próprio da geometria" (Vide: *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 295).
- (299) Idem, ibidem, p. 209.
- (300) Idem, "O Problema do Conhecimento - Perspectiva Histórica: a Grécia", in *A Águia*, Porto, 3.^a série, nºs 21-22, vol. IV, Janeiro e

Fevereiro de 1924, p. 76.

- (301) Idem, ibidem, p. 76.
- (302) Idem, ibidem, p. 77.
- (303) Idem, ibidem, p. 76.
- (304) Idem, ibidem, p. 76.
- (305) Idem, ibidem, p. 76.
- (306) Idem, ibidem, p. 77.
- (307) Idem, ibidem, p. 77.
- (308) Idem, ibidem, p. 78.
- (309) Idem, ibidem, p. 78.
- (310) Idem, ibidem, p. 78.
- (311) Idem, ibidem, p. 78.
- (312) Idem, ibidem, p. 78.
- (313) Idem, ibidem, p. 78.
- (314) Idem, ibidem, p. 78.
- (315) Idem, ibidem, pp. 78-79.
- (316) Idem, ibidem, p. 80.
- (317) Idem, ibidem, p. 86.
- (318) Idem, ibidem, p. 87.
- (319) Idem, ibidem, p. 87.
- (320) Idem, ibidem, p. 87.
- (321) Idem, ibidem, p. 87.
- (322) Idem, ibidem, p. 87.
- (323) Idem, ibidem, p. 88.
- (324) Idem, ibidem, p. 88.
- (325) Idem, ibidem, p. 88.
- (326) Idem, ibidem, p. 88.
- (327) Idem, ibidem, p. 88.
- (328) Idem, ibidem, p. 88.
- (329) Idem, ibidem, p. 88.
- (330) Idem, ibidem, p. 88.
- (331) Idem, ibidem, p. 89.
- (332) Idem, ibidem, p. 89.
- (333) Idem, ibidem, p. 89.
- (334) Idem, ibidem, pp. 89-90.
- (335) Relembramos que a primeira edição de *Arte de Ser Português* foi publicada em 1915. Em 1920 foi publicada uma segunda edição, com anotações e correções inéditas do próprio autor. Seguimos a ter-

ceira edição (Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978), que reproduz o texto da segunda.

- (336) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978, 3.^a edição, p. 11.
- (337) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (338) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (339) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (340) Delfim Santos, "Leonardo Coimbra e o sentido da sua contribuição filosófica", in *Obras Completas de Delfim Santos*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, vol. II, p. 282.
- (341) Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, p. 376.
- (342) Idem, *ibidem*, p. 376.
- (343) Idem, *ibidem*, p. 376.
- (344) Idem, *ibidem*, p. 377.
- (345) Idem, *ibidem*, p. 377.
- (346) Idem, *ibidem*, p. 380.
- (347) Idem, *ibidem*, p. 380.
- (348) Idem, *ibidem*, p. 383.
- (349) Idem, *ibidem*, p. 383.
- (350) Idem, *ibidem*, p. 383.
- (351) Idem, *ibidem*, p. 384.
- (352) Idem, "A poesia e a filosofia moderna em Portugal", in *Atlândida*, nº 25, de 15.11.1917, pp. 224-226.
- (353) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (354) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (355) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (356) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (357) Idem, *ibidem*, p. 226.
- (358) Idem, *ibidem*, p. 226.
- (359) Idem, *ibidem*, p. 226.
- (360) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (361) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (362) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (363) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (364) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (365) Idem, *ibidem*, p. 224.
- (366) Idem, *ibidem*, p. 225. Leonardo Coimbra teve acesso aos papéis de

Guerra Junqueiro, e chegou mesmo a ajudá-lo na sua arrumação e classificação para publicação em livro. Vide Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, pp. 63-64.

- (367) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (368) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (369) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (370) Idem, *ibidem*, p. 225.
- (371) Idem, *ibidem*, p. 226.
- (372) Idem, *ibidem*, p. 226.
- (373) Idem, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 56.
- (374) Idem, *ibidem*, p. 56.
- (375) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (376) Idem, *ibidem*, pp. 106-107.
- (377) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (378) Idem, *ibidem*, p. 108.
- (379) Idem, *ibidem*, pp. 108-109.
- (380) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (381) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (382) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (383) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (384) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, vol. II, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, pp. 80-81.
- (385) Idem, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 109. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (386) Idem, *ibidem*, pp. 109-110.
- (387) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (388) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (389) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (390) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (391) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (392) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (393) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (394) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (395) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (396) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (397) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (398) Idem, *ibidem*, p. 111.

- (399) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (400) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (401) Idem, *ibidem*, p. 112.
- (402) Idem, *ibidem*, p. 112.
- (403) Idem, *ibidem*, p. 112.
- (404) Idem, *ibidem*, p. 112.
- (405) Em *Leonardo Coimbra - Testemunhos dos seus contemporâneos* (Livraria Tavares Martins, Porto, 1950) encontramos significativas referências a este problema. Trataremos da *pedagogia da palavra* de Leonardo na III Parte desta dissertação, pelo que nos dispensamos de justificar agora mais demoradamente as nossas afirmações.
- (406) Leonardo Coimbra, *A Morte*, Renascença Portuguesa, 1913, p. 113.
- (407) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (408) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 184.
- (409) Idem, *ibidem*, p. 184.
- (410) Idem, *ibidem*, pp. 184-185.
- (411) Idem, *ibidem*, p. 184.
- (412) Idem, *ibidem*, p. 184.
- (413) Idem, *ibidem*, p. 208.
- (414) Idem, *ibidem*, p. 208.
- (415) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (416) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (417) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (418) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (419) Idem, *ibidem*, p. 185.
- (420) Idem, *ibidem*, pp. 185-186.
- (421) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (422) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (423) Idem, *ibidem*, pp. 188-189.
- (424) Idem, *ibidem*, p. 189.
- (425) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (426) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (427) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (428) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (429) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (430) Idem, *ibidem*, p. 187.
- (431) Idem, *ibidem*, p. 187.
- (432) Idem, *ibidem*, p. 188.

- (433) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (434) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (435) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (436) Idem, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Lello & Irmão Ld.^a, Porto, 1922. Trata-se de um diálogo em que intervêm três personagens: Marcos, Antônio e Célio. Marcos, Antônio e Célio são três nomes romanos (ou latinos). Marcos é - julgamos - Lucrécio. Lucrécio - que vem de Leucipo, Demócrito e Epicuro, e vai até Comte, Haeckel, Buchner, Darwin, Marx, Nietzsche. Antônio é Platão: representante de uma filosofia altamente idealista e religiosa, mas que não chega ao cume da Montanha, que é Deus e é Cristo. Célio é Leonardo: o Platão culminante em cristianismo. É por isso que, no diálogo, Marcos está de um lado e Antônio e Célio do outro lado. Nesse lado, Antônio está no baixo e Célio está no alto, Antônio é Célio deficiente, É quase-Célio, como Platão foi quase-Paulo (ou quase-João). Porém, há um ponto de vista que coloca Marcos e Antônio do mesmo lado, É que Marcos e Antônio são o mundo clássico pagão e Célio é o mundo cristão. Agora é Marcos que está no baixo e Antônio no alto. Antônio é o plano superior da filosofia clássica pagã. Na outra margem, que é um transcendente plano, fica o cristianismo que Célio representa. Interpretamos, como se vê, diversamente de José Marinho, in *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, pp. 89-93.
- (437) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (438) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (439) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (440) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (441) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (442) Idem, *ibidem*, pp. 98-99.
- (443) Ela está presente no início de *A Morte* (Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 8), quando Leonardo distingue entre a superfície e a profundidade da alma, num contexto que parece ainda bastante bergsonianos,
- (444) Leonardo Coimbra, "Ligeira notícia sobre os cadernos de Antônio Nobre", in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, n.ºs 1 e 2, 1920, pp. 137-148.
- (445) Leonardo fala da *visão ginástica* em *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*, conferência realizada no Teatro de Matosi-

nhos, em 1927, e que a editorial Marãnus do Porto editou nesse mesmo ano. Fala dela também na colectânea *Em Louvor de S. Francisco*, editada pela Tipografia do Boletim Mensal, Braga, 1927, texto intitulado *S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida (Os dois pólos limites: o Nada e o Infinito)*. Utilizaremos aqui os textos incluídos no volume IX das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964. Quanto à *visão nocturna*, Leonardo refere-se-lhe no artigo intitulado "O Mundo da Noite (Paisagem Russa)", publicado na revista *Portucale*, Porto, nº 2, Março-Abril de 1928, pp. 94-106.

(446) Na III Parte desta dissertação, quando tentarmos a leitura filosófico-pedagógica de *A Alegria, a Dor e a Graça*.

(447) Leonardo Coimbra, "O Mundo da Noite (Paisagem Russa)", in *Portucale*, nº 2, Março-Abril de 1928, pp. 94-106.

(448) Idem, *ibidem*, p. 94.

(449) Idem, *ibidem*, p. 94.

(450) Idem, *ibidem*, p. 94.

(451) Idem, *ibidem*, p. 94.

(452) Idem, *ibidem*, p. 94.

(453) Idem, *ibidem*, p. 94.

(454) Idem, *ibidem*, p. 95.

(455) Idem, *ibidem*, p. 95.

(456) Idem, *ibidem*, p. 95.

(457) Idem, *ibidem*, p. 96.

(458) Idem, *ibidem*, p. 96.

(459) Idem, *ibidem*, p. 96.

(460) Idem, *ibidem*, p. 96.

(461) Idem, *ibidem*, p. 99.

(462) Idem, *ibidem*, p. 99.

(463) Idem, *ibidem*, p. 100.

(464) Idem, *ibidem*, p. 100.

(465) Idem, *ibidem*, p. 100.

(466) Idem, *ibidem*, p. 100.

(467) Idem, *ibidem*, p. 102.

(468) Idem, *ibidem*, p. 104.

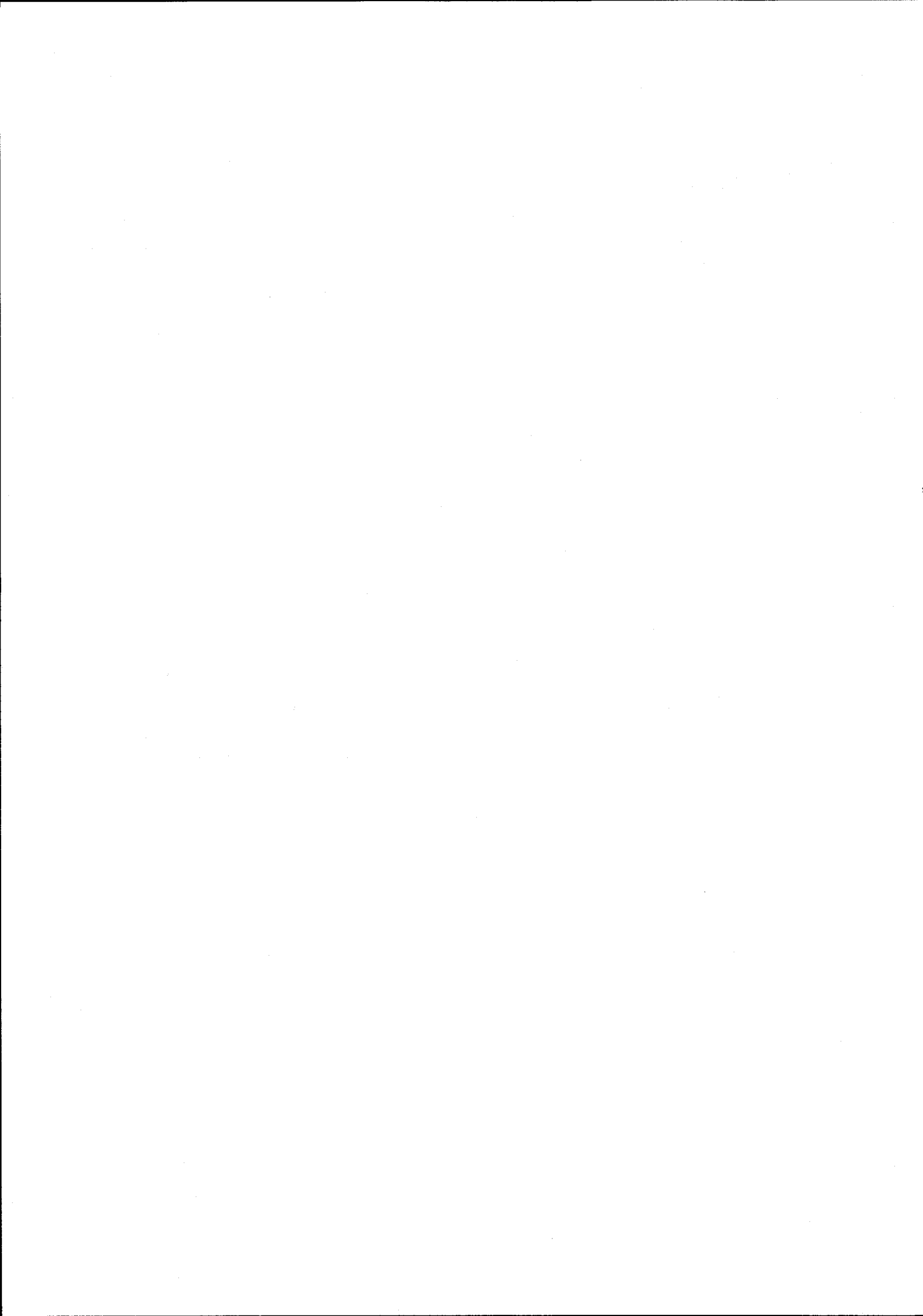
(469) Idem, *ibidem*, p. 104.

(470) Idem, *ibidem*, p. 104.

(471) Idem, *ibidem*, p. 104.

- (472) Idem, ibidem, p. 105.
- (473) Idem, *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)*, in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, volume IX, Livraria Tavares Martins, Porto, 1964, p. 58.
- (474) Idem, ibidem, p. 58.
- (475) Idem, ibidem, p. 57.
- (476) Idem, ibidem, p. 59.
- (477) Idem, ibidem, p. 59.
- (478) Idem, ibidem, p. 60.
- (479) Idem, ibidem, p. 62.
- (480) Idem, ibidem, p. 62.
- (481) Idem, ibidem, p. 62.
- (482) Idem, ibidem, p. 62.
- (483) Idem, ibidem, p. 62.
- (484) Idem, ibidem, p. 63.
- (485) Idem, ibidem, p. 63.
- (486) Idem, ibidem, p. 63.
- (487) Idem, ibidem, p. 64.
- (488) Idem, ibidem, p. 64.
- (489) Idem, ibidem, p. 65.
- (490) Idem, ibidem, p. 65.
- (491) Idem, ibidem, p. 66.
- (492) Idem, ibidem, p. 67.
- (493) Idem, ibidem, p. 67.
- (494) Idem, ibidem, p. 67.
- (495) Idem, ibidem, p. 67.
- (496) Idem, ibidem, pp. 69-71.
- (497) Idem, ibidem, p. 71.
- (498) Idem, ibidem, p. 72.
- (499) Idem, ibidem, p. 74.
- (500) Idem, ibidem, p. 78.
- (501) Idem, ibidem, p. 80.
- (502) Idem, ibidem, p. 124.





CAPÍTULO II - A DIALÉTICA CRIACIONISTA

1. DO "IRRACIONALISMO CRISTÃO" AO "CRIACIONISMO MORAL"

Seguindo Leonardo Coimbra com atenção, vemos que o seu irracionalismo — que sempre preferimos designar, contra as palavras mais habituais no próprio filósofo, por *trans-racionalismo* — se manifestou muito cedo. Já em Janeiro de 1911 Leonardo se declarava, limpidamente, anti-intelectualista e irracionalista — lembramos (1). Opondo o intelectualismo helênico ao cristianismo, desde logo o jovem pensador se colocava do lado do cristianismo. Antecipando, para nós visivelmente, a sua obra maior — *A Alegria, a Dor e a Graça* —, o helenismo é mais ou menos a *Alegria*. O cristianismo será então a *Dor* e a *Graça*. Já há Dor no paganismo helênico, naturalmente. Mas essa Dor não é ainda a Dor cristã: "Apenas o *Destino* guarda um pouco do Mistério e, por isso, só o Destino causa e justifica a tragédia grega" (2). A Dor plena, essencial, profunda, só aparece com o cristianismo: "O cristianismo nasce de um movimento de profundidade. O homem desceu ao abismo da sua alma e viu a face de uma nova vida" (3). A Dor é, pois, já o limiar da Graça: "O reino do espírito aspira à realidade plena e gloriosa" (4). A Graça é a Irração, é o mundo trans-racional da Perfeição, da Plenitude e da Glória. O cristianismo trouxe "esse irracionalismo, quer dizer *essa nova realidade incomensurável com os conceitos existentes*" (5).

O próprio cristianismo se deixou em parte infiltrar pelo intelectualismo helênico. Antecipando já — estamos em 1911 — o Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Leonardo pensa, opondo-os, num cristianismo imobilista (estático) e num cristianismo mobilista (dinâmico). O primeiro deixou-se dominar pelo intelectualismo helênico; o segundo é o cristianismo irracionalista, sempre vivo apesar de tudo. Como diz Leonardo, "a erupção espiritual do cristianismo não morreu, apesar de afogada pelo classicismo intelectualista" (6). Mais: "O irracionalismo, por vezes, irrompe mesmo dentro da Igreja e dá Francisco de Assis, S. Teresa, etc." (7). A visão franciscana da realidade já desponta no jovem Leonardo.

A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra nasce de uma sua meditação e interpretação do cristianismo. Leonardo opta pelo cristianismo contra o helenismo: pelo cristianismo irracionalista contra o helenismo intelectualista. Ele parte do que considera ser o *verdadeiro sentido do*

cristianismo. Esse verdadeiro sentido é a Liberdade (8). Porém, em seu juvenil entender, *a Liberdade* "está fora do catolicismo e de todos os reformismos"(9). Onde está então? "Está actualmente na grande corrente bergsoniana do pensamento humano e está em todas as obras de amor, que criem ou aumentem os domínios do Espírito"(10). Leonardo considera-se "herdeiro" do cristianismo vivo, dinâmico. Diz: "nós, herdeiros do verdadeiro cristianismo, temos o frêmito dionisíaco (...) da vida que nasce e se expande gloriosa e exuberante pelo espaço, pelos mundos, pela vastidão do cosmos. E essa expansão da vida nova é o Amor"(11). Religião da *Liberdade*, o cristianismo é também para Leonardo, no dealbar de 1911, Religião do *Amor*.

Embora o filósofo expressamente se considere um *irracionalista*, o seu criacionismo anuncia-se já iniludivelmente.

A palavra "creacionista" aparece utilizada — tanto quanto pudemos investigar, pela primeira vez. O contexto em que esse aparecimento ocorre é o seguinte: "O moderno mobilismo creacionista do paradoxal Bergson continua o movimento irracionalista chegado até Kant, e eleva-o a novas riquezas, a mais amplos horizontes"(12). A ligação do futuro criacionismo leonardino à filosofia de Bergson é aqui explicitamente sugerida pelas palavras do próprio filósofo. Do "irracionalismo" expresso de Leonardo começam já a emergir as linhas principais de contorno do seu "criacionismo", que sempre reterá, no entanto, o irracionalismo inicial — presença, no relativo, da trans-realidade do absoluto: "O Reino espiritual existe na virtualidade do nosso poder criador"(13).

O relativo é o finito; o absoluto é o infinito. Somos, homens, finitos. Porém, podemos pensar o Infinito. Exemplifiquemos com o infinito matemático. Para Leonardo a garantia do infinito matemático é (...) o infinito real"(14). A realidade mora, pois, dentro da matemática. Escreve Leonardo: "O real introduz-se pela continuidade (e assim introduz o Ser de duas maneiras — pela actividade do espírito e pela resistência da intuição) na mais pobre e afastada das ciências"(15). Reencontramos o idealismo realista de Leonardo Coimbra, porque a intuição resiste à actividade do espírito por todos os dados e por todos os modos. Contra Kant, Leonardo afirma a legitimidade e possibilidade gnoseológico-epistemológica da metafísica: "A metafísica é invulnerável e nenhuma abstracção a consegue arredar de todo. E nem de outro modo podia ser: os estados, os actos, os modos, são efeitos da actividade omnipresente da criação"(16). É neste contexto que afirma: "O infinito matemático é, pois o infinito real"(17).

Já neste período pré-criacionista Kant está profundamente medita

do por Leonardo Coimbra, mas superado no horizonte metafísico da sua reflexão. Ele não quer negar Kant, mas afirmá-lo superiormente, mas ser mais kantiano do que o foi o próprio Kant. Há talvez alguma coincidência do seu propósito com o que tiveram Fichte, Schelling e Hegel — os grandes idealistas alemães. Esta presença espessa de Kant vê-se na exigência de impregnação moral do real. O real não é apenas Ser, mas Bem-Querer ou Boa Vontade. A *Crítica da Razão Prática* (e os *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*) é algo que Leonardo sempre põe a envolver a *Crítica da Razão Pura*. Mas aqui aparece também Schopenhauer, que deixou influências indelévels e certamente precoces em Leonardo Coimbra. Há um voluntarismo fundamental neste agustiniano que foi Leonardo Coimbra. A Vontade pulsa no centro, e desde o centro, do coração do Ser. Não deve espantar-nos, por conseguinte, que Leonardo escreva, a respeito do infinito real: "(...) bem insignificante seria um infinito se não o conseguíssemos penetrar de moralidade. Então já não seria o infinito, mas Deus"(18). O infinito real é distinto do Infinito. O infinito real é penetrável de moralidade; O Infinito é impenetrável de moralidade. O Infinito tem de ser Infinito de Moralidade, e o Infinito de Moralidade é o próprio Deus.

Está encontrado o criacionismo moral de Leonardo Coimbra (19). Leonardo escreve: "a moral não é um dado, mas uma aspiração da Razão a dominar a intuição, do amor a penetrar as almas, da liberdade a procurar liberdades"(20). Estas afirmações são, se bem as interpretamos, extraordinariamente ricas de conteúdo. Atente-se, por exemplo, nesta implicação: a Vontade, ou infinito Bem-Querer, que vimos pulsar no próprio coração do Ser, pulsa afinal no centro da nossa própria Razão. Porque é ela essa "aspiração da Razão", é ela o princípio do movimento da Razão, que é, como movimento de aspiração, um movimento aumentativo e criacionista. É por isso que Leonardo logo acrescenta que a moral "é um facto, não da forma dos outros factos fenomenais, porque é a criação"(21). Na verdade, "é um facto que aparece excedendo-se e exaltando-se, que se afirma quebrando limites e fórmulas"(22). Trata-se, pois, de "crescimento moral". O que é que cresce? É, obviamente, a Razão aspirante que é, no fundo, a Vontade do Ser residente na Razão de cada pessoa moral. A vontade de ser é, bem vistas as coisas, a Vontade do Ser. E cresce para quê? Para si, como não pode deixar de ser. "Este crescimento moral — escreve Leonardo — tem a sua razão única n'uma plena finalidade moral do Universo, isto é, em Deus"(23). Isto, que é simples e talvez paradoxal, é no entanto essencial desde sempre e para sempre em Leonardo Coimbra. O filósofo teve sempre a convicção inabalável de que Deus habitava dentro de si e era o princípio e o fim

de todo o seu movimento racional. O *criacionismo* é apenas o desenvolvimento, ou a explicitação, desta convicção. Nem o criacionismo nem a conversão ao catolicismo acrescentaram, a nosso ver, nada de essencial a esta posição metafísico-religiosa de base, que aparece em Leonardo quando para nós nos aparece Leonardo. O que quer dizer: desde sempre.

O criacionismo moral de Leonardo Coimbra é, em si mesmo, uma doutrina da finalidade. Que finalidade? Da mais alta finalidade: "Só a finalidade perfeita é a verdadeira finalidade. No sentido moral só o infinito amor pode ser razão intrínseca da ascensão moral, porque só ele é o verdadeiro amor"(24). O criacionismo moral leonardino está indiscutivelmente presente nestas palavras: "No próprio homem a moral é esforço e não acto, aspiração e não quietitude, excesso continuado do eu criador sobre o eu criado"(25). O criacionismo descendente — de Deus para as criaturas — e o criacionismo ascendente — das criaturas para Deus — aparecem perfeitamente desenhados nos seus distintos e complementares movimentos: "Todo o universo é suspenso da palavra de Deus, que é essa finalidade d'amor que o ergue e sublima. Todo o universo é confusão e treva, porque as almas se ignoram ainda, e raras procuram o sentido da vida no esforço moral"(26).

Encontramos confirmação de que o criacionismo que em Leonardo vai germinando é um criacionismo moral num pequeno escrito seu sobre Basílio Teles (27). Nele quer Leonardo falar de Basílio Teles "perante o problema do mal"(28). A posição conferida por Leonardo ao problema do mal não pode ser mais importante: "O problema do Mal — escreve — dá a medida das almas"(29). Protágoras disse que o mal é a medida de todas as coisas. Leonardo diz-nos que o Mal é a medida do homem. "Quereis conhecer o macisso duma alma? Interrogai-a sobre o Mal.

"Vereis como não há habilidades dialécticas que salvem"(30). Leonardo aceita o que disse Jaurès: "que o problema do Infinito se põe de novo para cada ser"(31). Porém, "a alma do problema é na moralidade ou a amoralidade do Ser, isto é no problema metafísico do bem e do mal"(32). Esse problema é, no fundo, "o problema de Deus, a dualidade Espírito e Natureza"(33). É — interpretamos nós — o problema do sentido da totalidade do Existente: de haver Realidade e de haver a Realidade que há. Só debater esse problema "é, já, erguer o Espírito criador e amante em frente à Matéria indiferente e inerte"(34). Resolvê-lo? "As religiões não o resolveram e a ciência não o resolveu, porque religiões e ciência só possuem Matéria"(35). Nem o cristianismo. "O cristianismo foi um afloramento do Irracional incriado e criador, uma erupção espiritual, mas logo aprisionada na imobilidade do dogma"(36). O problema conserva-se, pois, sem solu-

ção: "Religião e Ciência são impotentes perante um Bem e um Mal, para elas irreduzíveis e absolutos" (37). Leonardo quer, no entanto, mais do que *de-*
bater o problema: quer *resolvê-lo*. Como? Por uma filosofia que seja um criacionismo moral. Escreve: "Um *creacionismo* verã, na dualidade Espíri-
to-Natureza, o motivo da sua acção e o valor da sua realidade.

"Na continuidade vivida do esforço moral encontrará Deus, isto é, o incessante acréscimo dos domínios espirituais" (38). Termina nesse encon-
tro o esforço moral do homem? Evidentemente que não. "Até onde irá a efi-
cácia desse esforço moral?" — pergunta (39). Quando se casará a fria luz
do Cosmos com a luz amorosa do homem? (40) Responde: "É todo o problema
da onnipotência divina" (41). Seja como for, a eminente dignidade do ho-
mem consiste em ser ele uma pessoa moral: "O homem tem a responsabilidade,
livremente tomada, de moralizar a Natureza, isto é, as paixões, a inteli-
gência, os instintos, a cegueira" (42). É essa a sua nobilíssima condi-
ção; "é essa a sua linhagem divina" (43). Condição extremamente difícil,
linhagem sumamente exigente de humildade e heroísmo: "Raros olhos resis-
tem à luz do Sol, bem menor é o número das almas que resistem à luz de
Deus" (44).

2. A RELAÇÃO PENSAMENTO - REALIDADE DENTRO DA DIALÉCTICA CRIACIONISTA

O problema da relação entre o Pensamento e a Realidade é fundamen-
tal dentro da dialéctica criacionista. Leonardo parte do Pensamento para
a Realidade e não da Realidade para o Pensamento. Ele não pergunta exac-
tamente: "o que é a Realidade?", ou "o que é o Ser?". E não faz essa per-
gunta porque essa pergunta passa por outra: "qual é a verdadeira *noção* de
Realidade", ou "qual é a verdadeira *noção* de Ser?". O idealismo fundamen-
tal de Leonardo Coimbra revela-se neste ponto com toda a nitidez. A sua
dialéctica é, realmente, uma dialéctica de *noções*, ou *nocional* (45). Leo-
nardo quer sondar a intimidade do Ser", quer mergulhar nas "entrañas da
realidade" (46). Com que olhos vai sondar? Com que mãos vai mergulhar? Com
os olhos do pensamento, com as mãos do pensamento. Aqueles é que vão pers-
crutar, estas é que vão tactear, minuciosamente.

A realidade dá-se-nos sempre na *noção*. E essa *noção* é mais sim-
ples ou mais complexa, mais pobre ou mais rica, mais afastada ou mais pró-
xima do que poderá ser a realidade *real*. Leonardo procederá a uma análi-
se ascendente que lhe permitirá construir palmo a palmo, e plano a plano,
o seu idealismo dialéctico.

Qual é "a mais simples noção de realidade"? É "a dum sistema de objectos e qualidades, modelos das nossas sensações e ideias, que passivamente os reproduzem"(47). O que é, a esta luz, o eu cognoscente? "Um espelho consciente das suas imagens"(48). Esse espelho teria, assim, duas distintas propriedades: pela primeira, ele reflecte passivamente e inconscientemente dois tipos de modelos a si mesmo exteriores, que são objectos e qualidades de algum modo seleccionados; pela segunda, ele sabe que reflecte isso, ou seja, ele reflecte essa reflexão para si. Claro que esta noção de realidade não é assim tão simples como poderia parecer à primeira vista. Mas Leonardo quer sobretudo ver nesta "mais simples noção de realidade" o fruto da atitude naturalista: a realidade como um conjunto paracamente sistemático, porém como um todo opulento e inesgotável. Aparentemente, o espelho é inteiramente passivo. Na verdade, o espelho é activo, pois só há sensações e ideias dos modelos que são os objectos e as qualidades *porque o espelho é consciente das suas imagens*. E esta espantosa propriedade é que é o segredo e a fonte real da noção. *Só há noção de realidade por o espelho ser consciente das imagens de realidade*.

Por diversos caminhos prova Leonardo que o naturalismo não pode deixar de nos dar uma realidade que é uma reconstrução da realidade. Normalmente num nível muito baixo, que é o do sensualismo incrítico, o mais acabado tipo do "cousismo", reconstruindo a realidade com as representações musculares, tácteis, dinâmicas e outras representações sensoriais.

Mais alto que este "sensualismo incrítico" seria o "sensualismo que tudo referisse às sensações depois de as ter racionalizado"(49). Aqui, "uma larga parte seria feita à actividade espiritual", pois "o sensível apenas valeria pelo pensamento que o tivesse organizado"(50). Mais alta seria neste sistema, por conseguinte, a *noção de realidade*, e mais próximo se estaria, pela mão de tal noção fundamental, da realidade.

Conclui-se, no entanto, que seja qual for a modalidade, ou o nível, do sensualismo considerado, trata-se sempre de uma atitude filosófica inferior. Não há mundo sensível que não seja sustentado pela ossatura e a substância do pensamento racional. É Platão quem sempre aparece a refutar o naturalismo.

Mas há algo mais que a análise do naturalismo nos permite concluir: algo sobre *o modo como o pensamento trabalha*. Como é que o pensamento sempre trabalha o sensível? Desde o princípio analisando *o dado*, "produto de inconscientes mas profundas sínteses", e daí reconstruindo a realidade por meio de representações modelos(51). *O dado é o dado sensível* que é já, portanto, produto de uma actividade pensante sintética, incons-

ciente e profunda. O sensível, como se vê, não está apenas suspenso do pensamento; está de igual modo enraizado no pensamento. O pensamento trabalha-o por cima e por baixo, como seio de acolhimento mas mais primordialmente como seio de origem. A esta luz se deve compreender a afirmação fundamental de Leonardo: "O pensamento é sempre um progresso sintético"(52).

"A realidade não é então a natureza"?(53) Claro que não é, pois "a natureza é ainda uma reconstrução, por modelos, duma primeira natureza, construída nos inconscientes longes da nossa actividade sintética psicológica e da nossa ancestral adaptação biológica"(54).

Não satisfaz o naturalismo, como não satisfaz o positivismo. Augusto Comte não aceitou a realidade como matéria nem aceitou a realidade como forma. Ele receou a matéria por amorfa e as categorias por ocas. É desse duplo receio que vem o seu privilégio gnoseológico e ontológico do *facto*, "que é já a matéria informada, a forma substancializada e real"(55). Porém, o que é um *facto*? "Um *facto* é, pelo menos, um acontecimento no espaço e no tempo e subordinado às leis da causalidade"(56). Vê-se bem que "o *facto* só é pela interpretação que o refira a uma realidade anterior, que é a do nível conceptual do pensamento"(57). Eis como o positivismo falha, ao pretender pôr o *facto*, entendido inconscientemente como *facto científico*, como princípio da realidade e daquela particular realidade que é o conhecimento. Afinal o pensamento aparece e impõe-se como o princípio do *facto* e, portanto, como o princípio da realidade. Por isso a condenação genérica de Leonardo: "Todos os sistemas que cortem o movimento dialéctico que gera a realidade, que amputem a continuidade orgânica do pensamento serão amarrados à mesma impossibilidade"(58). O seu erro é o seguinte: "Em todos eles a actividade pensante se sume por entre o pensado, como certos rios que desaparecem de repente pelos interstícios do areal"(59).

Encontramo-nos aqui no próprio centro do idealismo dialéctico de Leonardo Coimbra. Vale a pena determo-nos um pouco e observarmos muito atentamente o que ele diz. Não é obviamente por acaso que Leonardo se serve da metáfora da água para nos falar do pensamento. Trata-se de uma sugestiva metáfora heraclíteana, que desde logo nos dá o pensamento como o movimento líquido de um rio. Como acontece esconder-se a água viva do pensamento no arenoso leito do rio?"Da forma que esse trabalho milenar da água a esconde e filtra, assim os conceitos, os princípios, os pensamentos, em suma, escondem por vezes a criadora fluidez do espírito"(60). O resultado da actividade do pensamento esconde, portanto, às vezes, a própria actividade do pensamento. Vê-se a obra, mas não se vê o

escondido ou ocultado obreiro. E diz-se que a obra é, afinal, também o obreiro. Eis como são separados os pensamentos, que são frutos, do pensamento, que é a actividade frutificante. É como se o pensamento e as suas obras fossem dois irmãos que, separados desde a infância, se falassem numa absoluta incompreensão, se olhassem na mais estranha mudez (61). "A obra é a matéria, e o pensamento uma inútil reedição dessa matéria. Assim se geram todos os absurdos problemas da matéria e da forma, da causa transitiva e da causa ocasional, da necessidade e da liberdade, da alma e do corpo, etc." (62).

Kant deu, "na construção da realidade, o principal papel à forma" (63). Mais: não viu essa forma como "um estrato passivo de factos ou objectos brutos", mas antes como "a forma da nossa actividade cognitiva, a estrutura das nossas faculdades" (64). Para Kant, "realidade e natureza são funções do "eu penso"": é afirmada "uma irreduzível actividade de síntese psicológica em toda a natureza ou realidade" (65). A acção unificadora do pensamento é evidenciada, demonstrando-se irrefutavelmente que "a realidade é sempre o resultado da apreensão sintética da consciência pensante" (66). O erro de Kant consistiu em ter olhado apenas "as realidades superiores das superfícies de nível", admitindo como *facto* primordial "o plano matemático-físico do pensamento humano", ao nível a que Newton o elevou (67). Deste modo veio a determinar "um formalismo demasiadamente puro para unificar uma matéria excessivamente informe e ignorada" (68). Não há dúvida, no entanto, de que Kant "viu perfeitamente que o momento essencial do pensamento humano é o juízo", sabendo, pois, furtar-se "à redução do conceito cristalino, do pensamento estático" (69). Na verdade, a realidade não apenas é pensamento, como é "pensamento móvel e activo" (70). Kant viu isto em parte, mas não totalmente. Ele teve "a suprema visão de que a realidade só pode ser atingida no condicionalismo do pensamento, mas tomou esse pensamento em fases atingidas e, tratando-o pelos processos químicos dos precipitados, isolou, duma maneira ainda não vista, o pensamento e o ser, reflexos hipostáticos do entendimento e da sensibilidade ou ainda da matéria e da forma" (71).

Distinta é a posição de Leonardo, mais consequentemente idealista e dialéctica. Para ele, "desde o princípio e sempre, a realidade é pensamento activo, quer dizer, assimilação por núcleos centrais das obscuras representações imediatas" (72). A separação kantiana da matéria e da forma não faz sentido dentro do idealismo dialéctico de Leonardo, que une com a máxima intimidade da identidade a matéria e a forma, a realidade e o pensamento. Ele não aceita, pois, o sensível puro e o intelectual puro de Kant.

A realidade "não é sensível puro e intelectual puro, mas pensamento escravo e caótico e pensamento harmonioso e livre"(73). Contra a filosofia kantiana, ele afirma que "a realidade não é um extracto do pensamento com propriedades estereotipadas, é o próprio pensamento movendo-se em círculos alargados desde o centralismo egoísta do animal, até ao desvairado voo excentralizante do panteísmo estético, até à nova centralização moral dum pluralismo socialista"(74)

Matéria e forma unem-se indissolúvelmente no idealismo dialéctico de Leonardo Coimbra. No movimento dialéctico do pensamento "nunca o pensamento se encontra perante uma matéria absolutamente estranha, nem com formas absolutamente nuas (75) ou faculdades"(76). O que a pretendida "matéria" realmente é consiste em conceitos, juízos cristalizados ou solidificados, de um certo nível. A pretendida "matéria" é, portanto, pensamento pensado, ou seja, o pensado do pensamento. Quanto às pretendidas "faculdades" ou "formas puras", elas são "a concupiscência funcional dum certo nível dialéctico, o prazer de um exercício sem finalidade, num sentido de resistência mínima"(77). O cerne do pensamento de Leonardo está aqui: "A mais elementar realidade é unificação sintética, selecção, tendência, sistema"; "o mais elevado planalto da elaboração formal é o cume movediço dum pensamento com entranhas"(78). Ou, noutra fórmula porventura mais clara: "A realidade é, pois, obra do pensamento"(79). Como é, então, possível excluir o pensamento da realidade, pôr uma realidade sem pensamento, considerando este como um epifenómeno de ordem material, e como é também possível pôr um pensamento puro sem realidade, como de diverso modo fizeram Kant e Schopenhauer? Fúteis tentativas foram e serão essas. A *contemplação* da obra não pode nunca fazer-se no esquecimento do obreiro (80).

A explicação, ou reconstrução, da realidade não pode fazer-se apenas em termos de pensamento pensado, mas sempre em termos de pensamento pensante, porque o pensado mais não é do que momento e obra do pensante. "Dar ao pensado realidade absoluta é ver, na árvore, os frutos e esquecer a seiva", pelo que deve ser permanente o esforço de referir "o pensado" ao pensamento, o fruto à seiva, o conceito ao juízo ou concurso de juízos"(81). Só "então alcançaremos a primeira e indestrutível conquista dum *efectiva* actividade pensante"(82), não mingudadamente formal mas plenamente real.

O que é a realidade? "A realidade é esta mobilidade assimiladora" do pensamento. E esta mobilidade assimiladora é sempre totalizante, pois "não poderemos isolar realidades parciais, antes teremos sempre de refe-

rir a parte ao todo, tendo em vista que parte e todo não são blocos de matéria, mas ciclos de pensamento"(83).

Vemos, pois, que não é possível separar a realidade da actividade de pensante, como não é possível separar a actividade pensante da realidade. Não há realidade que não implique uma síntese pensante, como não há síntese pensante que não implique uma realidade. Não há nada de mais estranho ao pensamento de Leonardo Coimbra que a materialidade, a fixação material, do estático. Não há nada de mais intrínseco a esse pensamento que a permanente mobilidade construtiva do dinâmico, que o permanente dinamismo criacionista do pensamento.

Atentemos nestas extraordinárias palavras: "Se a realidade é um pensamento criacionista, ela será um sistema que, sobre um equilíbrio de extensão, erga um permanente excesso, uma facilidade flutuante. Pensamento que subirá, pois, da unidade exterior ou mecânica, à unidade interna da Vida, a uma superior unidade transcendente, que, envolvendo a criação, a possa exceder infinitamente e sempre"(84). A realidade é, pois, "um pensamento criacionista". Luminosa e quase deslumbrante definição! A realidade é o que o pensamento pensou e criou ao pensar. Mas o pensar é actividade de pensar, o pensar é contínuo pensar. Logo, a realidade é uma criação contínua, porque o pensamento pensa continuamente. E ao pensar conserva o pensado e aumenta-o pensando. O pensamento criacionista tem de ser, é, um pensamento conservativo e aumentativo.

Já não estamos agora ao nível dialéctico científico, ou estético, ou mesmo filosófico. Estamos absolutamente mais alto. Estamos num nível em que a realidade já não é "conjunto" mas "sistema", porque ela é agora não apenas *um todo*, mas *o Todo*. Díz Leonardo: "Ela (a realidade) será um sistema"(85).

Será um sistema *criado*? Não. Ela tem de ser um sistema *criado - criante*. Esse sistema será "um equilíbrio de extensão"(86), ou seja, será a ordem das coexistências leibniziana. Mas cada momento dessa ordem, cada aparente sistema-equilíbrio de extensão, é um ponto móvel de um processo aumentativo. E aumentativo porque conservador de todas as ordens das coexistências sidas e inédita ordem de coexistências a ser. Momento novo que inclui todos os momentos havidos e é já ele próprio o momento havido do momento a haver. Eis porque esse sistema é ainda — e continuamos a mover-nos na filosofia de Leibniz — a ordem das sucessões. O haver sucessão é a prova de que "sobre um equilíbrio de extensão" se ergue realmente "um permanente excesso, uma facilidade flutuante". É a Graça — dirá Leonardo três anos depois.

Mas não há apenas uma ordem das sucessões, em sentido leibniziano. Porque a ordem das sucessões leonardina é *ascensional*. O pensamento criacionista que é a realidade não se limita a crescer, a aumentar: ele *sobe*. O seu crescer é subir. Não apenas ser mais, mas ser melhor, ser mais perfeito, ser mais alto: cada vez mais próximo de Deus.

3. O QUADRO FUNDAMENTAL DO IDEALISMO DIALÉCTICO CRIACIONISTA

O pensamento é dialéctico: avança por superação das oposições que permanentemente — porque essencialmente — se lhe apresentam. Pensar é pôr, opor, compor, transpor. O pensamento dialéctico cumpre-se plenamente no momento da transposição. Compor ainda não é verdadeiramente ir além da posição ou da oposição. Compor é ainda apenas conciliar, ou reunir num todo integrativo, a posição e a oposição. Só transpor é ir além: é pôr u ma posição verdadeiramente *nova*. De onde se vê que é neste momento da di nâmica do pensamento que o pensamento é criacionista.

Leonardo Coimbra escreve a abrir a *síntese filosófica* da sua dissertação, que "desde o número às representações sociais, o pensamento, que fundamenta e garante a realidade, encontrou sempre a presença duma oposição a solicitar a sua acção elaboradora"(87). Essa oposição é, pois, presente em todo o pensamento. E ela é o motor da "acção elaboradora" do pensamento. Há então no pensamento três qualidades fundamentais: a positividade, a negatividade, a transpositividade. Pela primeira, o pensamento fundamenta e garante a realidade; pela segunda, nega essa realidade como suficientemente fundamentada e garantida; pela terceira, fundamenta e garante a realidade num nível superior. Não há, por conseguinte, qualquer dúvida de que o pensamento é dialéctico. Este ponto é fundamental adentro da teoria do pensamento, e da teoria do conhecimento, de Leonardo Coim - bra. Dissemos *qualidade* onde poderíamos ter dito *momento*. Leonardo escre ve *momento* (88): Mas quer significar com isso *qualidade de movimento*, ou *qualidade dinâmica* do pensamento.

Esta forma dialéctica do pensamento não exclui a existência de planos do pensamento. Ela própria determina a concretização de três planos de pensamento: o plano do pensamento vulgar, ou dum "sincretismo vago onde o objectivo e o subjectivo se fundem, onde o pensamento é actual, imediatamente prático"(89); o plano da análise científica, que é o da construção de "uma dialéctica de noções científicas"(90); o plano da síntese ou reflexão filosófica, que é aquele em que o pensamento se completa "na

última noção irreduzível"(91).

O plano do pensamento vulgar corresponde ao momento da positividade da própria forma dialéctica do pensamento; o plano da análise científica corresponde ao momento da negatividade; o plano da síntese ou reflexão (re-flexão) filosófica corresponde ao momento da traspositividade. De modo que a dialéctica científica desempenha, no movimento criacionista dos planos de pensamento, a já assinalada função de "acção elaboradora" do movimento ascensional do pensamento. Ela, a dialéctica científica, utiliza as noções do pensamento vulgar, mas como matéria-prima, ou impulso, para noções mais altas: "precisamente para as purificar e elevar à dignidade da dialéctica científica"(92). Isto é: nega-as como tal, para as afirmar a um nível superior. Por outro lado, não pode a dialéctica científica fixar-se complacentemente no seu próprio nível de pensamento. Isso seria destruir a própria essência do pensamento, que é ser movimento para um pensamento superior. Ela deve, pois, negar-se a si própria para que o pensamento se a firme a um nível superior, que é o da reflexão filosófica. Pensar não pode ser anti-pensar, isto é, pensar não pode ser *cousar*. *Cousar* é imobilizar o pensamento, é *pousar* o pensamento no pensado, substituir o movimento criador do pensamento pela obra criada do pensamento. O pensamento humano não tem, como Deus, o seu sétimo dia da criação. Tem apenas os seis dias da criação activa, sem o sétimo dia do repouso contemplativo. O sétimo dia é o pecado mortal das "filosofias vulgares", "equivadas do vício coisista" (93). Nas palavras de Leonardo, elas "são-no duplamente, porque *coisam* a dialéctica científica, isto é, fazem filosofia antes do momento filosófico, e porque *coisam* na dialéctica científica, no momento mais agradável para a sua táctil inteligência"(94).

Por tudo isto parece correcto reafirmar que a teoria do pensamento e da realidade de Leonardo Coimbra tem as características essenciais de um idealismo dialéctico. Aparentado ao de Hegel, sem dúvida. Distinto do de Hegel, sem dúvida também. Ângelo Alves designou-o de "idealismo criacionista"(95). Não se contesta, ao nível a que tratamos o problema neste momento: porque a dialéctica leonardina é *dialéctica criacionista*, e não meramente sintética ou progressiva.

Leonardo Coimbra passa em rápida revisão quase toda a filosofia do século XIX à luz da sua doutrina da dialéctica do pensamento. A sua conclusão é sempre a mesma: todas essas filosofias *cousaram* a dialéctica científica, ou por terem feito filosofia antes do momento filosófico, ou por se terem imobilizado na dialéctica científica, aí congelando a água viva do pensamento. Assim é que passam ante os nossos olhos: o materialismo, o e-

nergetismo, o naturalismo, o monismo, o kaeckelismo, o dantequismo, o evolucionismo de Bergson, o evolucionismo de Spencer, o cientismo, o positivismo, o pragmatismo, o contingencialismo (96). Também a família idealista é submetida à dura revisão crítica de Leonardo: o idealismo absoluto de Berkeley, o idealismo crítico de Kant, o idealismo de Fichte, o de Hegel (97). Schelling escapa ao bisturi implacável de Leonardo. Será uma interessante investigação averiguar porquê, ele que estava tão presente em *A Ideia de Deus* de Sampaio Bruno.

É uma afirmação banal a de que Leonardo Coimbra foi desde sempre, e foi sempre, um filósofo anti-materialista. A afirmação é banal, mas é certa. Não pretendemos analisar aqui, em todos os seus aspectos, o anti-materialismo de Leonardo e os seus respectivos fundamentos. Temos apenas o propósito de evidenciar um postulado fundamental desse anti-materialismo. Esse postulado pode formular-se assim: o inferior explica-se pelo superior e não ao invés. O pensamento dialéctico de Leonardo move-se da matéria para o espírito, de baixo para cima, do menos-ser para o mais-ser. Ele garante e fundamenta em movimento ascensional a realidade que se põe e se lhe opõe e reconstrói-a em planos de ser cada vez mais elevados. Esse pensamento vai descobrindo, no seu movimento dialéctico, que o menos é pelo mais, que o inferior é pelo superior, que a matéria é suspensa do espírito. Assim, a física não se explica pela mecânica, mas explica (e contém) a mecânica; a vida não se explica pela física, mas explica (e contém) a física; a consciência não se explica pela vida, mas explica (e contém) a vida. Leonardo pergunta: "Supondo que o materialismo falante sabe o que diz, como irá ele construir a vida, a consciência e a sociedade com as suas noções?" (98) O materialismo tentará, para explicar a vida, "todo o direccionismo biológico pela adaptação às condições de existência" (99). Erro: "ainda e sempre, o problema está na possibilidade de seres adaptados, no aparecimento de seres viáveis, e que isto implica virtualidades que excedem a pura inércia" (100). O materialista "dirá ainda que, na sociedade, tudo se passa entre os estômagos" (101). Erro: a evolução biológica não é "suficientemente explicada pela luta pela vida", além de que "nas sociedades os fenómenos de ordem moral e religiosa são os primaciais" (102). O materialismo dirá, ao nível da psicologia, que "a consciência é uma secreção ou uma função do cérebro" (103). Mas onde e qual o peso dessa secreção? E quanto à função, como explicá-la dentro do próprio sistema cerebral material, sem recurso a algo que o há-de exceder? Não. O materialismo não é capaz de explicar a realidade que está aí: ele não explica a "d direcção biológica, porque o sistema material dirigido postulava massas

directoras e estas, outras, etc."; ele não explica "o pensamento, porque, além da impossibilidade de uma consciência, cujo direccionismo postula infinitos movimentos anteriores, o Universo seria o Caos, a realidade um absoluto acosmismo"(104). Sem pensamento que algo garantisse e fundamentasse, "nada seria"(105). O materialismo não explica, por conseguinte..., a própria matéria. Que haja em vez de não haver, eis uma pergunta que o materialista não põe, nem se põe. É, no entanto, *apenas* a pergunta fundamental, porque *é a pergunta pelo fundamento*.

As filosofias mais limpas do vício coisista são, para Leonardo Coimbra, a de Fichte e a de Hegel: "As filosofias que menos pecam do vício coisista são a de Fichte e a de Hegel"(106).

Em Fichte há "*coisismo* de uma actividade abstracta", aquela "irreductível actividade" que ele procura apreender, a qual "põe o empírico pela posição dum não-eu, para simples pretexto do esforço moral"(107). Essa abstracta actividade "*é coisada* em Deus, misteriosa e indefinível actividade moral"(108). Sucede, assim, que a moral não fica suficientemente garantida nem fundamentada e a vida moral do homem mais não é, então, do que "um jogo de heroísmo sem intenção e eficácia, pois o mundo não seria mais que o *teatro* da moral"(109). Vida moral illusória, sem existência real e, portanto, *sem sentido*, eis o saldo do *coisismo* fichteano. A moral exige a existência da pessoa individual consciente, livre e responsável. Eis ao que a filosofia de Fichte não satisfaz, dissolvendo o eu empírico no eu absoluto. A moralidade implica a socialidade: "em sociedade de seres reais, é que a moral terá sentido e virtude"(110). O pensamento tem que ser pluralista para ser dialéctico.

Também Hegel peca, apesar de tudo, de *coisismo*. Ele "*coisa* todo o conhecimento e o dinamismo é puramente uma dialéctica de pensamentos já feitos"(111). O devir hegeliano reside, por conseguinte — na interpretação de Leonardo Coimbra — no interior do ser parmenideano. A espera perfeita e plena do grande Eleata é o habitáculo da dialéctica heraclítica de Hegel. Tudo é móvel adentro das fronteiras da Imobilidade. Em Hegel não há real movimento criacionista do pensamento. Não há, portanto, real liberdade. Também aqui, por conseguinte, a vida moral autêntica, que tem de ser vida moral pessoal, é illusória e sem sentido.

É curioso como são um sentimento e uma atitude kierkegaardianos, os que conduzem profundamente Leonardo a recusar o idealismo de Fichte, como o de Hegel. Leonardo deve ter tido uma extraordinária sensação de reconhecimento de si mesmo ao encontrar-se com Kierkegaard, já na encosta descendente da sua vida de homem e de pensador. Até nos *estádios de vida*

kierkegaardianos, que para ele se chamam *graus dialécticos do sentimento*.

Leonardo Coimbra afirma o carácter radicalmente *anti-coisista* do criacionismo: "O criacionismo, sem *coisar* nenhuma noção científica, chegou à pessoa moral" (112). O eu pensante, na sua actividade de pensar, chega a garantir e fundamentar a totalidade da sua actividade, com todas as formas dessa actividade. Por aqui se vê que a actividade pensante do eu está longe de ser uma actividade meramente representativa. O eu pensa como representação, como sentimento e como vontade. A pessoa moral é o eu na sua tripla integridade, chegado pela representação aos níveis do sentimento e da vontade. Eis porque a dialéctica do pensamento não se esgota no mundo da representação e porque o pensamento criacionista não *coisa* no topo das noções científicas. "Na pessoa moral, o sentimento e a vontade pedem novas coordenações e assim aparecem as artes e a filosofia" — escreve Leonardo (113). "O pensamento científico levou à pessoa; e a pessoa exige, para a sua vida essencial de acção moral, as duas novas dialécticas artística e filosófica" — explica (114). A dialéctica artística é a do sentimento. A dialéctica filosófica é a da vontade. "O sentimento (...) tem a sua dialéctica. Essa dialéctica é a Arte" (115). Quanto à dialéctica da vontade, ou filosofia, escreve Leonardo: "A vontade terá de se servir de todos os determinismos, dominando-os. Por isso só será verdadeira e livre, quando pela filosofia puder reflectir sobre tudo, incluindo a própria coordenação moral" (116).

Leonardo apresenta-nos, como se vê, a totalidade do quadro dialéctico do pensamento. Inclui ele: a dialéctica científica, a dialéctica artística e a dialéctica filosófica. A dialéctica científica deu-nos os conhecimentos verdadeiros de todos os determinismos e levou-nos, no ponto mais mais alto do seu movimento, à pessoa moral. A dialéctica artística conduz a pessoa ao domínio "da continuidade da vida do sentimento", desde "a tonalidade emotiva simples" até "à emoção religiosa", "tornando presentes e eficazes" à pessoa "as grandes ideias de beleza", dando "a força persuasiva da beleza a todas as grandes ideias, a todos os nobres entusiasmos" (117). A dialéctica filosófica vai consumir "a plena liberdade, a plena posse dos determinismos" (118). Ela é, deste modo, o movimento dialéctico mais amplo e mais elevado, engolfando-se desde o finito no infinito, desde o relativo no absoluto, desde o temporal no eterno. Nas palavras de Leonardo Coimbra, a dialéctica filosófica vai "prolongar numberóico esforço a sua vida até ao absoluto; (vai) unir ao beijo o coração, ao amor a própria eterna fonte do amor, à lágrima a alegria da promessa, da bondade e da íntima compreensão de tudo" (119).

É altura de dar mais um passo e dilucidar melhor a totalidade do quadro dialéctico do pensamento, tal como é possível extrai-lo do texto de Leonardo. Escreve o filósofo: "O sentimento (...) percorre vários graus dialécticos" (120). Leonardo refere principalmente os seguintes: o grau familiar ("sentimentos de família"); o grau nacional ("sentimentos de pátria"); o grau humano ("sentimentos de humanidade"); finalmente, o grau cósmico (sentimentos religiosos) (121). Leonardo refere ainda os "sentimentos profissionais", mas trata-se de um grau derivado, de menos interesse para o problema que agora nos ocupa (122). É feita uma distinção essencial entre o grau cósmico, ou dos sentimentos religiosos, e os restantes. Não nos explica o filósofo exactamente porquê. Interpretamos — na linha do que entendemos ser o permanente trans-racionalismo de Leonardo Coimbra — que ele encara como radicalmente diferentes os círculos dos sentimentos relativos do círculo dos sentimentos absolutos. Os sentimentos relativos sentem *o relativo*. Os sentimentos absolutos sentem *o absoluto*. Pelos primeiros, o pensamento conserva-se no ponto de vista humano; pelos segundos, salta além do ponto de vista humano. Escreve Leonardo: "O pensamento eleva ainda a emoção, quando do ponto de vista humano salta ao ponto de vista religioso" (123). E prossegue: "O homem cidadão da humanidade é pessoa moral no Universo, e os laços, que à humanidade o prendiam na aspiração dos grandes ideais, prendem-no agora ao todo" (124).

Este salto é tão importante para Leonardo que ele fala da dialéctica religiosa como de algo distinto da dialéctica artística, isto é, como de uma dialéctica autónoma, lado a lado com a científica e a artística, e as três subsumidas pela dialéctica filosófica (125). A dialéctica científica apresenta-se-nos, assim, como o plano dialéctico básico; sobre ela assenta a dialéctica artística, que é, no seu momento mais elevado, a dialéctica religiosa; tudo subsume a dialéctica filosófica, cujo movimento ascensional a engolfa no próprio absoluto (126). Não há entre estas dialécticas qualquer relação de oposição, de recíproca exclusão. Elas cumprem, no seu todo e pela ordem indicada, o movimento integral do pensamento dialéctico. É o que expressamente diz o filósofo: "No criacionismo, Arte e Filosofia são postas pelo pensamento e não opostas ao pensamento científico" (127). Ou então, mas agora a outra luz: "O pensamento científico levou à pessoa; e a pessoa exige, para a sua vida essencial de acção moral, as duas novas dialécticas artística e filosófica" (128).

Mas não se dá então, como sucede com Fichte e com Hegel, a dissolução da pessoa moral nesse absoluto em que o pensamento se engolfa? Já vimos que o mergulho do pensamento filosófico no absoluto é a *transfigu-*

ração desta vida e não a sua supressão. O quotidiano terreno não é eliminado, mas promovido: ele torna-se o depósito do valor e do significado do eterno. O mergulho do relativo no absoluto é o ingresso do absoluto no relativo; é a glorificação do relativo; é o florescimento do reino da Graça no reino da Dor (antecipando já o Leonardo de 1916). A elevação do pensamento filosófico ao absoluto é correspondente à elevação do sentimento humano ao sentimento religioso (129). A qual, para o homem — diz Leonardo —, "não é a simples situação material de parcela do mundo, é a situação em que o pensamento o coloca"(130). É ainda, e sempre, uma determinação do pensamento pessoal.

A existência de três planos fundamentais na marcha dialéctica do pensamento, por sobre o plano do pensamento vulgar, é confirmada por estas palavras, claríssimas, de Leonardo: "Se a dialéctica científica nos coloca no caminho da dialéctica artística, por estas duplamente, somos levados à filosófica"(131). Há aqui, no entanto, uma palavra que nos exige alguma reflexão: trata-se da palavra *duplamente*. E a pergunta que importa fazer é esta: duplamente como? É que podemos ser *duplamente* levados à dialéctica filosófica *de dois modos*: simultaneamente ou sucessivamente. Isto é: a dialéctica científica pode levar à dialéctica artística e esta, integrando no seu seio aquela, levar à dialéctica filosófica; ou então a dialéctica científica pode levar à dialéctica artística e depois as duas, conservando a sua independência relativa ao mesmo tempo que relacionando-se, levarem, cada uma de per si ou as duas conjuntamente, à dialéctica filosófica. No primeiro caso teríamos uma dialéctica unilinear. No segundo caso teríamos uma dialéctica inferiormente unilinear, mediamente bilinear e superiormente unilinear. E isto porque, como já vimos, a dialéctica filosófica se engolfa no absoluto. Mas se engolfa então unilinearmente.

Este esquema dialéctico de *O Criacionismo* pode e deve ser aproximado do esquema dialéctico que Leonardo apresenta em *O Problema da Educação Nacional*. A lei sociológica da cultura que é o quadrinômio de Roberty é um esquema dialéctico semelhante ao que se expõe em *O Criacionismo*. A semelhança é, talvez, maior no desenho geral que no real conteúdo do movimento dialéctico. O termo final do quadrinômio de Roberty é a técnica. Além disso, o momento filosófico segue-se imediatamente ao momento científico e dele recolhe a sua substância e a sua atitude metodológica. A arte é nesse esquema, por conseguinte, um momento posterior (superior também?) à filosofia, a qual é, de resto, caracterizada expressamente como "científica". A religião tem neste esquema uma posição e uma natureza al

go indefinidas. A unilinearidade do movimento dialéctico é talvez mais explicitamente acentuada em *O Problema da Educação Nacional*. Mas ainda assim com muitas hesitações, com muitas imprecisões e alguma confusão. Este é um problema fundamental. Mas estamos em crer que é um problema sobre o qual o pensamento de Leonardo Coimbra teve oscilações, não chegando a ser definitivamente claro. A sua filosofia é talvez mais uma *filosofia do movimento dialéctico* que uma *filosofia com itinerário dialéctico* preciso. Isto é: o movimento dialéctico aparece-nos como imperfeita e porventura inconsequentemente determinado; as determinações concretas do movimento dialéctico não chegam a ser perfeitamente convincentes nem coerentes, não alcançando definir-se um nítido e consequente itinerário dialéctico. Isto comparando *O Problema da Educação Nacional* (1926) com *O Criacionismo* (1912).

Vejamos mais de perto como expõe Leonardo o conteúdo concreto da sua dialéctica. Depois de se referir ao duplo caminho por que somos levados à dialéctica filosófica, escreve o filósofo: "Temos diante de nós múltiplas noções reais" (132). Essas noções têm exactamente a realidade que a dialéctica lhes confere (lhes garante e fundamenta), porque "todas as noções têm a realidade, que de direito dialéctico lhes pertence" (133). É o momento de a realidade até então garantida e fundamentada "receber a sanção filosófica" (134). Nas palavras de Leonardo: "A realidade vai receber a sanção filosófica" (135). Ora bem: é o próprio Leonardo que nos expõe de maneira sintética e harmoniosa o essencial do seu pensamento dialéctico. Escreve ele: "A dialéctica científica, nos capítulos conexos e inseparáveis 'O Espírito' e 'A Sociedade', levou-nos até à pessoa religiosa; a dialéctica artística leva-nos até à vida religiosa das pessoas; a filosofia encontra-se em frente de noções científicas e artísticas diferentes e vai ordená-las em última e definitiva síntese" (136). Quer dizer: a dialéctica científica leva-nos até à fronteira da pessoa, em tangente exterior com ela; a dialéctica artística dá-nos a vida da pessoa por dentro, no seu conteúdo, dá-nos a vida interior da pessoa, que é de essência religiosa; a dialéctica filosófica vai fazer a síntese do exterior e do interior, da ciência e da arte, síntese última e definitiva. Não há aqui, portanto, qualquer dúvida de que o caminho da dialéctica científica à dialéctica artística é unilinear; mas que o caminho destas duas dialécticas à dialéctica filosófica é bilinear, realmente duplo, assumidas ambas em um único acto dialéctico pela filosofia. A ciência é a tese, a arte a antítese, a filosofia a síntese.

Esse único acto, que é o acto de um único movimento filosófico, cumpre-se, no entanto, em dois momentos: o momento positivis-

ta final e o momento metafísico. Dê-se a palavra a Leonardo Coimbra, porque a questão é das maiores dentro da sua filosofia criacionista: "Este movimento filosófico consta de dois momentos. No primeiro momento apresentará a coordenação que a ciência e a arte impõem. Este primeiro momento é o ponto final do movimento positivista. O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como *mônada*; é o momento metafísico e último" (137). Este parágrafo é de uma riqueza de pensamento filosófico assombrosa. Não só se justifica, como se impõe, analisá-lo com alguma profundidade.

Um ponto importante a salientar é o que já evidenciámos: o momento hegeliano da síntese é desdobrado em dois momentos por Leonardo. O primeiro desses dois sub-momentos, se assim nos é lícito dizer, é o da *composição*. O segundo desses sub-momentos é o da *transposição*. O primeiro é de mera coordenação. Só o segundo opera o salto qualitativo verdadeiramente criacionista; só no segundo se pro-duz realidade, só no segundo a realidade cresce, isto é, só no segundo nós crescemos em realidade. Por isso, na dialéctica filosófica, é nesse momento "que a pessoa se apreende em Deus" (138).

E é precisamente aqui que nasce o segundo ponto importante a salientar: a pessoa apreende-se em Deus *como mônada*, isto é, como indivíduo, irredutível a qualquer outro indivíduo e irredutível ao mesmo Deus. No mais alto momento dialéctico do pensamento, a realidade individual radical da pessoa moral é categoricamente afirmada por Leonardo Coimbra: a pessoa não se dissolve em Deus, mas apreende-se em Deus *como mônada*.

O Ser é, pois, social: "Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, é a última palavra, que, como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo, a entranha metafísica do Universo" (139). E aqui temos como a dialéctica de Leonardo Coimbra, tal como a de Kierkegaard que então a Europa começava a conhecer e Leonardo desconhecia, se cumpre em personalismo: a realidade é, no mais alto nível que o pensamento pode dialecticamente garantir e fundamentar, uma sociedade de pessoas, uma sociedade de puras actividades pessoais, com Deus pessoalmente confrontadas e no seio de Deus banhadas. A dialéctica de Leonardo Coimbra é, deste modo, tão frontalmente anti-hegeliana como a de Kierkegaard ou como o pensamento de Max Stirner. É tão fácil de compreender, a esta luz, o personalismo cristão kierkegaardiano de Leonardo como o seu individualismo anarquista.

4. DE UMA FILOSOFIA MONADOLÓGICA A UMA FILOSOFIA PERSONALISTA

Temos razões para afirmar que o personalismo de Leonardo Coimbra se inspira forte e directamente na filosofia monadológica de Leibniz. Há dois textos de 1911 particularmente importantes para determinar a gênese da monadologia leonardina, ambos publicados em *A Águia* (140). Estes dois textos devem ser lidos e questionados em íntima relação um com o outro. Na verdade, o primeiro parece ser um passo para o segundo. É curioso que, movendo-se o pensamento de Leonardo, nesse primeiro escrito, fundamentalmente em torno de Kant, a palavra que lhe dá o título - "O Mistério" - e toda a atmosfera do texto são, de facto, leibnizianas. Pensamos muito concretamente, ainda que não exclusivamente, em duas obras de Leibniz: nos *Princípios de Filosofia ou Monadologia* e no *Discurso de Metafísica*. No capítulo VI desta última obra escreveu Leibniz: "(...) não pretendo de modo algum explicar por aí o grande mistério de que depende todo o Universo" (141). É este, precisamente, o tema do breve escrito de Leonardo Coimbra "O Mistério". O Universo tem ou não tem sentido? Tal como a de Leibniz, a resposta de Leonardo é optimista. O Universo só aparentemente é contraditório; há nele, na verdade, uma socialidade e uma solidariedade profundas e essenciais. Ele é algo assim como uma família, desunida à superfície, mas una e amante na profundidade. Ele é a ordem real por sob a desordem aparente. É a concepção leibniziana do espaço como "ordem das coexistências", e mesmo a do tempo como "ordem das sucessões", que está subjacente à crítica que Leonardo faz ao Kantismo. O Espaço não é o denominador comum de que precisam os indivíduos para trocar ideias, sentimentos e energias, mas "a fraternidade universal ou Deus" (142).

A visão social do Universo assim traçada deixa ainda duas ambiguidades fundamentais: a de esboçar o pensador uma filosofia monológica ou monadológica; a de apontar o pensador para uma filosofia naturalista ou espiritualista. No segundo texto a que fizemos referência - "Uma Monadologia" - Leonardo precisa com nitidez os contornos de uma filosofia monológica, por um lado, e espiritualista, por outro lado. Com efeito, o panteísmo de Espinosa é refutado, e com ele o carácter naturalista desse panteísmo. Escreve Leonardo: "No *Universo-oceano* nem movimento poderia haver, porque o infinito da inércia equilibraria o infinito da força; o perfeito homogéneo (sob pena de introduzir o indeterminismo com formas heterogéneas iniciais) seria o *Nada*" (143). A visão leonardina é bem outra: a de um Universo plural, social e hierarquizado: "Resta a hipótese do Universo sociedade de mônadas. Os seres hierarquizam-se, desde o inerte ao

homem" (144). Tudo no Universo é um composto de inércia e de actividade, subindo-se de um nada de actividade espontânea e livre com um tudo de inércia, para um nada de inércia com um tudo, ou infinito, de actividade livre. O que é Deus? "Deus é a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo" (145). E o que é o Universo? "O Universo é uma sociedade de consciências que se buscam e se ignoram" (146). Falta definir o homem: "O homem é a consciência do estorvo corporal" (147). Há aqui muitas ideias que virão a revelar-se fundamentais no "esboço de sistema filosófico" que é *O Criacionismo*. Por exemplo: o personalismo espiritualista de Leonardo Coimbra; o carácter individual da pessoa; o carácter radicalmente hierarquizado das realidades, inclusive das próprias pessoas humanas. Lembremos que a igualdade dos homens de que Leonardo falará em *O Problema da Educação Nacional* é a igualdade do "homem social", não do homem da antropologia. Diremos nós, completando: não do homem da metafísica. A hierarquia da realidade espiritual ou da consciência atravessa a própria humanidade. Não é a mesma em todos os homens a relação inércia-actividade livre, matéria-espírito (ou corpo-espírito). Escreve Leonardo Coimbra: "Quando classificamos de calhaus certos homens, dizemos mais do que uma metáfora" (148).

No entanto, ser homem é para Leonardo - sempre - ser um excesso sobre o inerte, ser uma sede de mais ser, um movimento para a liberdade, a alma e o espírito. A visão que Leonardo já nesta data nos expõe da prodigiosa riqueza interior da vida do homem, do fremente dinamismo da sua existência em cada instante, da condensação de espírito que num ponto de vida se pode atingir, do instante eterno que a sua existência sempre realmente é, patenteia-se nestas palavras: "O homem vive no passado pelas *obras do espírito*, no presente pelo corpo, no futuro pela liberdade, alma e espírito" (149). A Eternidade pode habitar o instante, o Absoluto pode comparecer no relativo, porque o momento presente pode ser inundado pelo amor, vértice do espírito. Um momento da vida pode ser a morada da Eternidade. "O amor é a actividade original, intemporal, absoluta" - escreve Leonardo (150). "Assim, pelo amor (presença divina) [o homem] vive na Eternidade e no Absoluto, isto é, em Deus" - conclui (151). Palavras extraordinariamente iluminadoras de todo o pensamento de Leonardo Coimbra! A mônada humana é de tal modo aberta ao Absoluto, e tão intensamente ávida de Deus, que ela pode viver no Absoluto, isto é, encher-se de Deus. Ao atingir desse modo o cume do Espírito, ela envolve num abraço que diríamos infinito o espaço e o tempo, a ordem das coexistências e a ordem das sucessões. Então, o máximo da plenitude individual coabita,

ou coincide, com o máximo do amor social, o máximo da individualidade com o máximo da socialidade. Este é o limite para que o Universo tende, o horizonte da actividade do espírito, a luz na noite em direcção à qual o homem se move. A velocidade com que cada homem caminha para essa luz é diferente. O equilíbrio dinâmico do interior da vida de cada um é diferente: um vive predominantemente no passado pelas *obras do espírito*; outro no presente pelo *corpo*; outro (o melhor) no futuro pela liberdade, a alma e o espírito. O *homo viator* caminha, não obstante, num sentido e numa direcção precisos: para Deus, a única actividade a que o Mundo não faz obstáculo. Viver é obra criacionista, de criacionismo moral, para que o Universo cresça de uma sociedade de consciências que se buscam e se ignoram até uma sociedade de consciências que se encontram e se sabem. Se bem interpretamos, é Leonardo em plena atmosfera leibniziana.

O capítulo XXXVI do *Discurso de Metafísica* (penúltimo da obra) tem este título: "Deus é o monarca da República mais perfeita, composta por todos os espíritos, e a felicidade desta Cidade de Deus é o seu principal desígnio" (152). Nos *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, depois de ter estabelecido as diferenças entre as almas vulgares e os espíritos ou almas racionais ("sendo cada espírito como uma pequena divindade no seu departamento"), e de ter declarado que os espíritos são "capazes de entrar numa espécie de sociedade com Deus", escreve Leibniz (parágrafo 85): "Donde é fácil concluir que a reunião de todos os espíritos deve compor a Cidade de Deus (...)" (153). E acrescenta (parágrafo 86): "Esta cidade de Deus, esta monarquia verdadeiramente universal, é um mundo moral, no mundo natural, e o que há de mais elevado e mais divino nas obras de Deus" (154). Esse "mundo natural" é "o reino físico da natureza", e esse "mundo moral" é "o reino moral da Graça" (parágrafo 87) (155). Em 15 de Abril de 1911 vemos anunciado, mais imediatamente *O Criacionismo*, mas mais longinquamente também *A Alegria, a Dor e a Graça*. Leibniz é uma fonte maior do personalismo monadológico de Leonardo Coimbra.

Confirmemo-lo mais solidamente, bebendo no próprio Leibniz. Escreveu ele (156): "Assim, nada há inculco, estéril, morto no Universo; nada de caos, nada de confusão a não ser aparentemente (...)". Tudo no Universo é, portanto, vivo; tudo no Universo é, portanto, animado, ou seja, possuidor de alma. Para Leibniz, por conseguinte, tudo o que existe no mundo natural é vida e "no fundo existe a mesma coisa em todos os vivos e animais" (157). Eis-nos perante um mundo totalmente animado: animado no todo e em cada uma das suas mais pequenas partes até ao infinito (158). A mónada é uma unidade de vida. Os compostos são compostos de mónadas, is-

to é, de substâncias simples, sem partes (159). Os compostos são amálgamas ou agregados dos simples (160). O Universo é, portanto, uma pluralidade incontável de mônadas agregadas numa pluralidade incontável de compostos. Porém, tudo - mônadas e agregados de mônadas - cheio de vida, tudo vida. "Por onde se vê que existe um mundo de criaturas, de vivos, de animais, de enteléquias, de almas na menor porção de matéria" - conclui Leibniz (161).

Esta pluralidade é uma pluralidade social, pois que há uma *ligação* ou *acomodamento* "de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras" (162). Essa universal *ligação* ou *acomodamento* é de tal modo plena que "faz que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras" (163). Uma simples mônada "é, por consequência, um espelho vivo e perpétuo do Universo" (164).

Vemos, por esta rápida consideração da filosofia monadológica de Leibniz, como algumas das suas posições fundamentais foram incorporadas por Leonardo Coimbra, de maneira decisiva e definitiva, no seu próprio pensamento. Uma dessas posições é a da essência espiritual da realidade cósmica ou natural. A matéria existe. Porém, ela é totalmente repassada, impregnada de espírito e por ele explicada e governada. Outra importante posição que deve ser considerada neste momento é a que afirma a radical e completa socialidade da mesma realidade cósmica ou natural. O Universo existente é um universo de seres possíveis explicados e sustentados na sua existência por uma única e a mesma razão suficiente. Essa razão suficiente da escolha de Deus - em cujas ideias existe, de resto, uma infinidade de universos possíveis (165) -, não é apenas uma razão suficiente, mas realmente uma razão suficiente solidária. Desde os primórdios do pensamento de Leonardo Coimbra que vemos surgir como fundamental esta ideia da perfeita unidade e solidariedade do cosmos. Aquela essencial relação a que Leonardo chama o "acordo social" vive em todo e qualquer plano, em toda e qualquer região ou sector, da realidade cósmica. Aqui encontramos realmente o cerne do pensamento "democrático" de Leonardo Coimbra. O conceito de democracia não é, em Leonardo, um conceito primariamente político. É, na verdade, um conceito metafísico: um conceito metafísico aplicado, ou estendido, à política. E é por tudo isto que a liberdade morano coração do pensamento filosófico, pedagógico e socio-político de Leonardo Coimbra. Para Leibniz, o Universo existente foi ele próprio determinado por um acto livre de Deus: uma razão suficiente que levou Deus a escolher este Universo de entre uma infinidade de universos possíveis nas Suas ideias. Esta ideia da liberdade plena de Deus é aceite por Leonardo

Coimbra. Mas cada uma das mōnadas é realmente, não apenas a unidade de vida a que já fizemos referência, mas mais profundamente uma unidade de liberdade. E todo o composto não pode, portanto, ser outra coisa senão uma *composição* (*com-posição*) de liberdades. E é neste ponto que encontramos a raiz do que vai ser um *leit-motiv* do pensamento de Leonardo Coimbra: a liberdade como necessidade e possibilidade do acordo social.

Este Universo não é, no entanto, absolutamente perfeito. Ele tem apenas a máxima perfeição *possível*. A mōnada é, nesta perspectiva, uma unidade de perfeição possível. E como nenhuma mōnada é igual a outra, infinitos são - podemos dizer - os tipos e os graus de perfeição existentes no Universo. Há, por conseguinte, uma hierarquia das criaturas, dos vivos, dos animais, das entelêquias, das almas.

É neste contexto que Leibniz distingue entre "almas vulgares" e "espíritos" ou "almas racionais" (166). As "almas vulgares" são meramente "almas ordinárias ou sensitivas". Os "espíritos" ou "almas racionais", porventura beneficiando da graça ("aqueles que são eleitos, por assim dizer"), alcançam a natureza humana e as suas almas sensitivas elevam-se "ao grau da razão e à prerrogativa dos espíritos" (167). Essa elevação nunca se dá, segundo Leibniz, por meio de metempsicose ou de transmigração das almas. É de supor que Leibniz entende que ela se dá por metamorfose (168).

Grande parte do essencial desta doutrina da hierarquia das almas encontra-se em Leonardo Coimbra. Vimos mesmo já que Leonardo estabelece uma hierarquia das almas no interior da própria humanidade. Isto é: há, para Leonardo, homens que sō o são pelo corpo, que não pelo espírito.

É, no entanto, bem importante comparar neste ponto o pensamento dos dois filósofos, para determinar com o possível rigor as áreas de coincidência e as áreas de diferença. Para Leibniz, o que distingue uma alma vulgar de uma alma racional ou espírito é a respectiva capacidade de conhecimento ou representação. Toda a mōnada é um espelho da realidade. Ora a realidade apresenta-se a Leibniz como dupla: há, por um lado, o universo das criaturas; há, por outro lado e acima, o Criador (169). O espelho que a alma vulgar é está limitado ao poder de reflectir, ou exprimir, ou representar, apenas o universo das criaturas. Sō desse universo esse espelho vivo pode reflectir imagens. A alma racional ou espírito tem um poder representativo, ou reflexivo, superior: ela reflecte a própria divindade, da qual é uma imagem viva. Mais: ela dispõe mesmo, de algum modo, do poder criador do autor da Natureza, porque é capaz "de conhecer

o sistema do Universo e de o imitar nalguma coisa por amostras arquitectónicas" (170).

Esta doutrina de Leibniz não colide, no essencial, com a doutrina correspondente de Leonardo Coimbra. Afigura-se-nos mesmo como extraordinariamente curiosa - nesta rápida aproximação de Leonardo Coimbra a Leibniz - a eminência que Leibniz atribui à técnica, mais alta, na verdade, que a própria eminência do conhecimento científico e só comparável ao poder demiúrgico do autor da Natureza (171).

5. Linhas gerais do personalismo de Leonardo Coimbra

É em plena doutrina da pessoa que culmina a dialéctica de Leonardo Coimbra. O movimento do pensamento dialéctico conduz-nos da necessidade à liberdade, conduz-nos do determinismo das noções inferiores à própria noção de pessoa livre. Escreve Leonardo: "A ciência não pode *cois*ar em nenhuma das suas noções, mas, quando chega à pessoa, o dinamismo dialéctico da actividade moral deixa de ser o determinismo das noções inferiores para ser a própria noção de pessoa livre, que põe para si a sociedade por meio dos determinismos inferiores como instrumentos, a acção moral eficaz, fecunda e generosa" (172).

Leonardo patenteia aqui, com luminosidade meridiana, uma das traves-mestras da sua dialéctica criacionista: o inferior explica-se pelo superior e não ao invés. Afirma ele: "A tentativa de deduzir as noções superiores das inferiores é inútil e equívoca, só pode levar a *coisismos* mais ou menos viciosos e incompletos" (173). Não devemos, chegados a este ponto, confundir a dialéctica das noções com a dialéctica da realidade. Leonardo Coimbra não identifica as noções reais a que chega o pensamento dialéctico com as próprias realidades nocionadas. As noções são a reconstrução da realidade pelo pensamento e são, por isso mesmo, a garantia e a fundamentação ideal do real. Porém, o movimento dialéctico do pensamento humano percorre ao invés o movimento dialéctico real. Todo o real é pensamento, mas pensamento que desce do nível supremo ao nível ínfimo, desde o absoluto de pensamento até ao mínimo de pensamento que é aquilo a que chamamos matéria. Mas esse mínimo de pensamento é ainda pensamento. Esta é a escada descendente do pensamento real, que é o pensamento criador da realidade. No nível mais baixo do pensamento real se inicia o movimento dialéctico ascensional do pensamento, que constitui, no seu todo, o pensamento do real. A dialéctica criacionista de Leonardo

Coimbra é este movimento ascendente do pensamento que progressivamente toma consciência de si, reconstruindo grau a grau, pelo pensamento do real, o pensamento real, e chegando na noção suprema ao real supremo. Quando Leonardo Coimbra escreve que "todas as noções têm a realidade, que de direito dialéctico lhes pertence" (174), está a afirmar que as noções não criam a realidade, mas que sim a garantem, a fundam e legitimam dialecticamente. A mesma interpretação se deve dar a esta proposição: "A realidade vai receber a sanção filosófica" (175). A filosofia não vai, portanto, criar a realidade, mas sim sancioná-la. Ao seu próprio nível dialéctico, evidentemente.

Hã, pois, em Leonardo Coimbra uma dupla ordem: a "ordo rerum" e a "ordo idearum". Só que para ele as coisas também são ideias. Não se atraiçoa o seu pensamento se dissermos que a "ordem das coisas" é "Ordo Idearum" e que a "ordem das ideias" é "ordo idearum". O movimento dialéctico dessas ordens é de sentido inverso: descendente o primeiro, ascendente o segundo. Ainda que não se deva esquecer - e isso é verdadeiramente principal - que o pensamento do real é o próprio real a pensar-se, até alçar-se ao pensamento da Ideia Suprema, que é, no sistema de Leonardo, a plenitude espiritual do Universo.

O quadro dos planos da realidade reconstruídos pelo pensamento dialéctico é-nos apresentado, claramente, por Leonardo: o mais baixo é o da matéria; acima deste é o da vida; acima da vida é a consciência; acima da consciência é a pessoa; acima da pessoa é Deus. Diz-nos ele: "A vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direcção dum sistema material" (176); "a consciência é uma realidade superior à vida", pois é a direcção de um sistema vital (177). E pergunta: "não temos de admitir um período em que a Terra existiu sem vida?" E responde: "A vida existia, visto que apareceu" (179). Relativamente à consciência e à pessoa escreve Leonardo: "A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a *realidade* mais verdadeira e completa.

"As pessoas desaparecem como as vidas, mas a Vida e a Consciência não desaparecem" (180).

As pessoas desaparecem? Eis enunciado um problema magno da filosofia de Leonardo Coimbra. Como responde ele à tremenda pergunta? Assim: *a pessoa empírica desaparece, mas a pessoa do sistema moral cósmico não desaparece* (181). São suas palavras: "A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa é uma irreductível realidade essencial; é, pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza" (182). Como garante e fundamenta dialecticamente o nosso fi-

lôsofo uma tão arriscada afirmação de realidade? Ele diz que "se assim não for, estas realidades, que jamais sairão das realidades inferiores, jamais serão" (183). Ora estas realidades são. Logo...

Como concluir? Não terá Leonardo Coimbra cometido o pecado de que acusa Kant, que já sabia na *Crítica da Razão Pura* que iria postular Deus na *Crítica da Razão Prática*? Não postulou ele Deus desde o princípio da sua dialética? Não foi Deus o íman escondido que atraiu desde o ponto de partida o movimento dialético do seu pensamento?

Vejamos como esse pensamento dialético garante a realidade da eternidade da pessoa (que não apenas da sua imortalidade). Diz ele: "Sim. A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna. É eterna, ou em si, ou numa permanente fonte criadora que, por isso mesmo que a contém, a realiza" (184). Que força se esconde nestademonstração, que aparentemente afirma sem realmente demonstrar? A resposta a esta pergunta conduz-nos - cremos nós - àquele problema que Martinho Heidegger considera o problema de todos os problemas filosóficos: *porque é que há alguma coisa em vez de não haver? Porque é que há algo em vez de nada?* Leibniz sentira também com extraordinária clareza o problema do haver, o problema de haver. *Porque há!* nem que seja só o pensar que há! E o pensar que há, há. Essa foi a intuição genial de Descartes. É desse núcleo de realidade indiscutível que, se bem interpretamos, parte imparavelmente Leonardo Coimbra. *Há. E há a pessoa.* É mesmo a partir da pessoa que se dá o haver. É ela que recolhe o haver, e mais o que no haver há. Há e não pode deixar de haver. Mesmo o pensar que não há é ainda pensar o haver: é pensá-lo como não-haver, é pensar o deixar-de-haver. Leonardo Coimbra vê-se impotente para vencer a barreira do haver. Pôr o problema é perguntar assim: o que é que pode haver para além de haver e, portanto, o que é que pode haver para além do que há? E ele não vê sentido a esta pergunta. É por isso que diz: "Sim. A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna" (185). Uma realidade essencial? Sim. Uma realidade essencial à *matéria*. Ora "a consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa" (186). Logo, a consciência é uma realidade essencial à *vida* e a pessoa é uma realidade essencial à *consciência*. A pessoa "é, pois, eterna" (187). O problema está apenas para Leonardo em saber se o é "em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza" (188). Mas pôr este problema é já resolvê-lo. A dialética de Leonardo Coimbra é, não o esqueçamos, *ontológica*. Se é verdade que "a mais insignificante determinação do tempo exige a existência do

mundo" (189), então a mais insignificante determinação de Deus exige a existência de Deus. Ora o pensamento dialéctico tem que garantir e fundamentar a pessoa por uma noção real superior. Logo, Deus existe. E a pessoa não é, então, eterna em si, mas "numa fonte de eternas águas, que a realiza" (190).

Já vimos que esta "pessoa" que é eterna em Deus não é a *pessoa empírica*, mas a *pessoa do sistema moral cósmico* (191). Mas porquê eterna? Não é toda a realidade *por Deus*? Porque tem então Deus de ser com a realidade da pessoa? Leonardo responde, afirmando que esse é verdadeiramente o problema de Deus: "O problema de Deus é o problema do significado humano ou super-humano mais finito e do significado absoluto da moral. A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais entranha realidade e essência? Eis o problema de Deus" (192). O que é que funda o absoluto da exigência moral? Que medida aplico aos meus actos morais? Em nome de quê, ou de quem, julgo o bem e o mal? Eis, para Leonardo, o problema de Deus. Esse absoluto moral, esse imperativo categórico, é o próprio rosto da liberdade, foco de todas as liberdades pessoais: "Deus, o foco de todas as almas" (193). Por isso a filosofia criacionista "é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora" (194). Essa liberdade, esse poder de criar, seriam ilusórios se Deus pudesse "eliminar as criaturas" (195). Se assim fosse, "seriam as criaturas determinismos sem autonomia, máquinas tombadas da absoluta vontade divina. E, como o querer absoluto fora do saber e amar coincide com o capricho, as criaturas seriam caprichos divinos, o que equivale a dizer que não seriam" (196).

Aqui encontra Leonardo Coimbra a razão profunda por que a sua filosofia merece o nome de *criacionismo*. É que ela é realmente uma filosofia da liberdade: da liberdade da pessoa humana (criatura) e da liberdade da pessoa divina (criador). Deus não cria nem elimina as criaturas por necessidade, mas por liberdade; não por decreto inviolável de uma vontade livre que a si mesma se excluísse, mas por livre e amorosa escolha. A pessoa não é um autómato suspenso da vontade absoluta de Deus, mas co-partícipe da sua liberdade e, portanto, do seu poder de criação moral. A pessoa é, realmente, livre e criadora. E o universo "uma sociedade de consciências" (197).

6. O conteúdo personalista da dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra

Começamos por evidenciar, num primeiro momento, o idealismo dialéctico de Leonardo Coimbra. Num segundo momento, verificamos que esse idealismo dialéctico é criacionista. Num terceiro momento, esse idea-

lismo dialéctico criacionista definiu-se-nos como personalista. É talvez a altura de, expostas as grandes linhas da dialéctica leonardina, aprofundarmos um pouco o conteúdo dessa dialéctica.

Devemos reafirmar, em primeiro lugar, que essa dialéctica é uma dialéctica nocional. "Ficou demonstrado - escreve Leonardo - que sô conhecemos a realidade do pensamento de noções" (198). A dialéctica criacionista é, pois, uma dialéctica de noções. É-o - atente-se bem - logo com as sensações: "Nenhuma coisa é em si e por si. A sensação é já um sistema de noções" (199). Confirma-se, portanto, com toda a nitidez, o carácter radicalmente anti-substancialista do pensamento criacionista. As palavras de Leonardo não deixam dúvidas: "Nenhuma coisa é em si e por si". Onde começa então o pensamento criacionista? Resposta: na sensação. Mas numa sensação que é já um sistema de noções. O pensamento não inicia, por conseguinte, a dialéctica a partir da sensação que se lhe dá e ele pensa. Não. *A sensação é já pensamento dialéctico, é posta ao pensamento já como pensamento dialéctico.*

Leonardo afirma mesmo que seria interessante fazer "uma metafísica das sensações" (200). No entanto, "para o conseguir, seria preciso penetrar mais de perto na intimidade do real" (201). A famosa dissertação de Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, que lhe foi entusiasticamente apresentada por Guerra Junqueiro, influenciou poderosamente Leonardo Coimbra neste ponto. Referindo-se a Jaurès, e a essa sua obra, escreve Leonardo: "As sensações são ideias, e o mundo sensível é já uma realidade íntima e profundamente racional. A esse trabalho, aliás cheio de eloquência e grandeza moral, enviamos o leitor ávido de beleza" (202).

A conclusão que se impõe é esta: o pensamento criacionista é racional e racionalizador *já na própria sensação*. Aquele princípio que tanto relevo virá a ganhar, desde *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* até a *A Razão Experimental* - "o princípio da máxima racionalização" - está desde logo presente na sua acção racionalizadora no primeiro grau do pensamento dialéctico, que é a sensação. Essa sensação é já fundamento e garantia da realidade, *da realidade do mundo sensível*, pois que "a realidade é o máximo racional da sistematização das noções" (203). Seja qual for o plano dialéctico a que essas fundamentação e garantia são dadas, o importante "está em a realidade ser sempre garantida pela máxima racionalização" (204). Mas não é isso o mesmo que afirmar *o carácter pessoal da realidade*? Não é isso afirmar que o máximo

racional da sistematização das noções é a realidade e também a própria actividade pensante pessoal? Não é isso afirmar que a máxima racionalização é necessariamente a máxima personalização? Natural é, pois, que Leonardo Coimbra afirme: que a realidade é sempre garantida pela máxima racionalização e é, *ao mesmo tempo*, uma pessoa (205).

Temos, pois, que o plano da dialéctica científica assenta nas sensações, que são já sistemas de noções. A dialéctica estética, com os seus dois momentos artístico e religioso, assenta na dialéctica científica. Quanto à dialéctica filosófica, com os seus dois momentos positivo e metafísico, assenta em todos os planos dialécticos que lhe são inferiores.

Devemos declarar que nem sempre a clareza de linhas deste esquema está presente no texto de Leonardo. Com efeito, nós encontramos algumas dificuldades em articular com perfeita transparência os diversos planos da dialéctica criacionista, como em graduar dialecticamente com precisão cada um dos planos. O sentimento, por exemplo, percorre vários graus dialécticos (206). Leonardo apresenta o círculo dos "sentimentos profissionais" como bem demonstrativo da "dialéctica do sentimento" (207). Diz: "Os sentimentos profissionais são bem uma demonstração da dialéctica do sentimento. Assim, ao lado dos hábitos profissionais ou da *mímica* profissional, vemos aparecer todos os sentimentos filosóficos" (208). Analisemos. A dialéctica dos sentimentos é a dialéctica artística. A dialéctica filosófica é a da vontade livre. A expressão "sentimentos filosóficos" é, pois, algo confusa. Aparentemente, ela só poderá referir-se à envolvência filosófica do sentimento. Mas, nesse caso, também a expressão "ao lado de" não é rigorosa, mas sim algo falseadora da relação que a dialéctica do sentimento necessariamente tem com a dialéctica da vontade livre. Não é *ao lado* dos hábitos profissionais ou da *mímica* profissional, mas acima deles, que se situa o momento dos "sentimentos filosóficos", que outra coisa não pode ser senão o momento filosófico do pensamento criacionista, que é inclusivo e transcendente do momento científico e do momento artístico (artístico humano e artístico religioso).

O movimento dialéctico do pensamento tem na arte um dos seus momentos. Esse movimento é anagógico; daí, o significado e a capital importância pedagógica da arte. "Nós vemos - escreve Leonardo - em toda a arte uma marcha dialéctica, onde as ideias novas se afirmam. É este o motivo da acção recíproca da arte, da ciência, da filosofia e de todas

as ideias, em suma" (209). Há uma transição dialéctica transparente da ciência para a arte: "A ciência garante a pessoa, e a arte é a continuidade viva da pessoa sob todos os aspectos" (210). Acima, temos depois a filosofia. A *Renascença Portuguesa* jogou a fundo na regeneração da Pátria Portuguesa pela arte. Leonardo Coimbra, homem de sempre da *Renascença Portuguesa*, empenhou-se totalmente na obra de pedagogia nacional por ela levada a cabo. Não trabalhou exactamente ao nível da arte (dialéctica artística), mas ao nível superior da filosofia (dialéctica filosófica), que, de resto, inclui e subsume a arte. Talvez que isto devesse ser mais pensado, e mais tomado em consideração, quando se fala - frequentemente com intuitos depreciativos - do carácter "artístico" da expressão filosófica (e porque não da filosofia?!) de Leonardo Coimbra. Não é, pois, de admirar que o nosso filósofo se detenha numa larga análise dos poetas portugueses do seu tempo. Não que a sua dialéctica do sentimento se torne nacionalista. Não. "A arte - escreve Leonardo - não se subordina a fins estranhos; não é nacional, nem social, nem humana, nem religiosa, porque sirva disciplinas estranhas" (211). Não. E, no entanto, a arte "é tudo isto, porque o sentimento passa por todos estes momentos" (212). Passa, portanto, pelo momento nacional. A arte dos artistas portugueses há-de passar, portanto, pelo momento português. E, neste momento, importante é que estejam, e que dele comunguem e participem, os portugueses. Eis o intuito profundo, porventura dela própria algo escondido, da *Renascença Portuguesa*. Por parte de Leonardo Coimbra, parece evidente que ele sabe o que está a fazer e que *não coisa* no momento nacional do sentimento. Nos poetas novos de Portugal vê ele "a confirmação e o exemplo da natureza dialéctica da arte" (213). Nesses "verdadeiros poetas" encontra "as próprias entranhas da dialéctica artística" (214).

A dialéctica artística cumpre-se, como já vimos, em dois momentos: um momento inferior humano, o primeiro; um momento superior religioso, o segundo. Como diz Leonardo: "Já vimos no estudo da dialéctica artística que o seu máximo estava no momento da emoção religiosa" (215). Pergunta Leonardo: "O que constitui este momento?" (216) A sua resposta vai permitir-nos compreender melhor, não apenas o concreto e rico conteúdo da dialéctica artística no seu todo, como o próprio problema da finalidade da educação na sua *totalidade*, melhor do que fará em *O Problema da Educação Nacional*.

Já vimos que o momento científico do processo dialéctico do pensamento nos deixou no limiar, ou na linha tangente, da pessoa. A dia-

lética artística, ou estética, introduz o pensamento dentro da pessoa, no seu interior. Ela é "o progresso vivo da personalidade" (217). Ora a "pessoa" de Leonardo não é a mônada sem janelas de Leibniz. Bem ao contrário, ela é aberta, dinamicamente aberta, ao mundo das pessoas. Esta abertura dinâmica deve entender-se como movimento da pessoa para as pessoas: movimento de encontro, de intensa e extensa relação, de recíproco e fecundo envolvimento. Por isso é que Leonardo explica que o progresso vivo da personalidade tem que ser *social*, dado que a pessoa "é para uma série de concêntricos abraços sociais" (218). Assim, a pessoa "em cada momento vive para a sociedade e possui toda a riqueza social" (219). Entenda-se: a pessoa vive em todos os momentos *para* a sociedade das pessoas e *da* sociedade das pessoas, manancial riquíssimo a ser assimilado pela sua intimidade. Esse vivo sentimento do outro, consigo e para si, como uma riqueza a ser apropriada pessoalmente, não leva ao desejo de aniquilamento do outro, mas à sua *valorização*. O outro é fonte da minha riqueza. Leonardo escreve: "A emoção resultante do íntimo contacto das pessoas de forma a tornar-se palpável o seu valor social é uma emoção profundamente altruísta e susceptível de indefinida ampliação" (220). Que círculos vai definir no sentimento esse movimento criacionista do pensamento? Os seguintes: o círculo das representações do grupo; o círculo das representações humanas; o círculo das representações cósmicas. Este último é o círculo mais largo em que o pensamento dialéctico pode ampliar o sentimento. Daqui para cima move-se o pensamento já no plano da dialéctica filosófica. Deixemos que seja o próprio Leonardo Coimbra a explicar: "Essa ampliação [da emoção ou sentimento altruísta] vai fazer-se, quando o pensamento subir das representações do grupo a representações humanas e de humanas a representações dum pensamento desinteressado que perscruta as entranhas do Ser; quando o sentimento, pelo progresso do pensamento, se estender à raça, à nação, à humanidade, ao cosmo. Esse sentimento cósmico, socialização absoluta que o pensamento efectuou e, por isso, justificou, é o sentimento religioso" (221). E eis que se cumpre o momento estético e dele já levanta voo o pensamento para o momento filosófico: "Assim tem o sentimento religioso de acompanhar o pensamento filosófico sob pena de *coisar* num momento dialéctico inferior" (222).

Tínhamos referido a existência de dificuldades de articulação dos diversos planos da dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra. Evidenciáramos então a dificuldade de aceitação da expressão "sentimentos

filosóficos". Ora aqui temos o próprio filósofo confrontado como problema: o sentimento religioso não deve *coisar* num momento dialéctico inferior e, por isso, tem de acompanhar o pensamento filosófico. "É claro que, sendo a evolução do sentimento mais complexa e demorada que a do pensamento, o sentimento religioso é sempre em atraso relativamente ao pensamento filosófico. E, como este se vai, desde o início, colorindo emotivamente, as almas serão divididas em contradições latentes, debilitadas pelo oculto trabalho da dúvida" (223).

Devemos confessar que vemos neste texto dificuldades hermenêuticas importantes. Tentaremos basicamente equacioná-las, que não resolvê-las. Ao equacioná-las, seremos levados, no entanto, a arriscar uma interpretação. São as seguintes as principais dificuldades que as palavras de Leonardo nos levantam: a dialéctica filosófica é apresentada como paralela à dialéctica religiosa; mais do que isso, a dialéctica filosófica é apresentada como susceptível de ficar em atraso em relação à dialéctica religiosa. Contraria isto tão obviamente o esquema dialéctico leonardino que procurámos evidenciar, que não pode esta contradição ser iludida. Será possível eliminar a contradição, no quadro do pensamento de Leonardo? Parece-nos que sim. Teremos então que distinguir entre *dialéctica do pensamento pessoal* e *dialéctica do pensamento social*. A nosso ver, é possível estabelecer três estratos dialécticos no pensamento social: um *estrato dialéctico científico*, um *estrato dialéctico estético* e um *estrato dialéctico filosófico*. Determinada sociedade dividir-se-ia, deste modo, em três níveis do pensamento dialéctico social: uma parte da sociedade estaria a pensar ao nível da dialéctica científica; uma outra parte elevar-se-ia já ao nível da dialéctica estética; uma terceira parte situar-se-ia no nível dialéctico mais elevado, o da dialéctica filosófica. Tendo nós procurado mostrar anteriormente que o pensamento nos leva à dialéctica filosófica *duplamente* pela dialéctica científica e pela dialéctica artística (224), não há neste ponto dificuldade especial em admitir que um segmento muito vasto da sociedade esteja pensando simultaneamente ao nível da dialéctica científica e ao nível da dialéctica artística sem ser capaz de se alçar suficientemente ao nível da dialéctica filosófica. A divisão das almas em contradições latentes, a que se refere Leonardo Coimbra (225), teria então a sua expressão social. Encontraríamos por esta via em Leonardo - talvez inesperadamente - qualquer coisa como uma *sociologia do saber* à maneira de Max Scheler. Em 1912. Teríamos assim que ver, à luz do pensamento dialéctico de Leonardo Coimbra,

uma sociedade hierarquizada pelo pensamento. Cremos, efectivamente, que o personalismo do nosso filósofo envolve essa consequência; e que o seu democratismo, indiscutível, está suspenso dum aristocratismo fundamental (226).

Continuemos, no entanto, a tentar penetrar o difícil pensamento de Leonardo neste ponto. Tanto a dialéctica do pensamento pessoal como a dialéctica do pensamento social são ainda o que podemos designar de dialéctica subjectiva, que entendemos como dialéctica do pensamento pensante. Mas Leonardo vai ensaiar um breve voo num campo novo: o do que podemos designar de dialéctica objectiva, que entendemos como dialéctica do pensamento pensado, ou seja, como dialéctica das obras do pensamento humano. Fã-lo-á referindo-se, em primeiro lugar, às *religiões tradicionais* e, em segundo lugar, às *instituições religiosas*, isto é, às *igrejas*. Vejamos no que se refere às religiões tradicionais: "Às religiões tradicionais, raras vezes o reformismo tem penetrado a medula. Por isso trazem o resultado de antigas sistematizações da realidade.

"Daí, terem uma ciência e uma moral próprias. A sua metafísica, sem risco mortal, não pode deixar livremente introduzir modificações na sua ciência ou na sua moral. Daí, novo factor (227) de luta entre as realidades que o pensamento vai construindo e as noções religiosas que são longínquos momentos, *coisados* em absoluta realidade" (228). Em linguagem hegeliana, não é do *espírito objectivo* que Leonardo Coimbra nos está a falar? De qualquer modo, as religiões são obras do pensamento, que podem entravar o livre desenvolvimento do pensamento. Prossegue o filósofo: "A tudo isto acresce a própria defesa da instituição, que, na diferenciação social, é representada por verdadeiras castas especiais. De forma que a instituição é inimiga do pensamento filosófico livre, que a contraria. A tudo isto vem ainda adicionar-se a sua organização secular que lhe permite uma educação sistemática, colocando o próprio pensamento na tranquilidade dum ciclo dialéctico próprio, donde, como de inexpugnável cidadela, saberá defender-se das agressões exteriores" (229).

O quadro é, portanto, aparentemente este: há o movimento dialéctico do pensamento pessoal, que é o que domina *O Criacionismo*; há, ainda como forma da dialéctica subjectiva ou do pensamento pensante, o movimento dialéctico do pensamento social, que é exterior à grande linha de rumo de *O Criacionismo*; há, finalmente, uma dialéctica objectiva ou do pensamento pensado que, além de ser um substancialismo, é também um

realismo. Cremos que este quadro está implícito nas seguintes palavras de Leonardo: "Todos os fanatismos representam *coisismos* da dialéctica religiosa. Estes *coisismos* são de duas origens. Uns resultam da exposta diferença do ritmo evolutivo do pensamento e sentimento e dos fenómenos da própria vida das instituições religiosas. Outros, os mais interessantes para a nossa teoria, resultam do *coisismo* de qualquer dos momentos inferiores da dialéctica religiosa" (230).

Os exemplos de fanatismo, isto é, de pensamento religioso *coisado* que Leonardo nos apresenta são exemplos de pensamento social. É o caso das antigas lutas entre os *futricas* e os estudantes, em Coimbra; do culto dos heróis e das guerras santas de freguesia com freguesia, em muitas aldeias do nosso país (231).

Esta abertura para a dialéctica do pensamento social é comprovada pelas seguintes palavras, curiosamente anti-positivistas e anti-católicas: "Um povo pode ter a religião da sua pátria sem que um grande movimento do pensamento o tenha já percorrido. Mas nenhum povo chega à noção de humanidade sem ser pela acção dum poderoso pensamento desinteressado. É possível a religião do grupo ou da pátria; e é impossível a religião da humanidade" (232).

Ao apresentar as religiões tradicionais como obstáculos ao livre desenvolvimento do pensamento dialéctico, tanto como corpos de pensamento quanto como corpos institucionais, Leonardo introduz o elemento realista no seio do seu pensamento idealista. Mas é o idealismo que absorve o realismo, e não ao invés. Assim, escreve ele: "Uma pessoa, isto é, uma consciência livre de posse destes equivalentes [trata-se da ciência, da filosofia e da arte como substitutos ou equivalentes da religião], será uma consciência religiosa" (232). O que, em nosso entender, Leonardo Coimbra tem em vista é a *posição* das religiões constituídas e das igrejas pela própria dialéctica do pensamento pessoal. As associações religiosas são dialecticamente necessárias, pois há "uma virtude, que só a associação religiosa pode dar" (233). Que virtude é essa? É "a multiplicação indefinida da força do sentimento religioso, e a orientação desse sentimento num fim, suprema e dominadoramente moral" (234). Leonardo é, pois, levado a concluir que "a igreja, ou associação religiosa, é uma realidade viva e fecunda; e o problema religioso abrange a existência das instituições ou igrejas" (235). As religiões e as igrejas não existem nem se mantêm por acaso. Com efeito, como se poderiam "manter instituições, que são pensamento, pois tudo é pensamento, em guerra ou antagonismo com o pensamento" ? (236) Não será necessário de-

morarmo-nos a justificar que o pensamento dialéctico social é compreendido na análise do filósofo. Dêmos ainda, no entanto, a palavra a Leonardo: "Como hão-de resistir os mais estagnados espíritos às ondas do pensamento em que são envolvidos? Quem não vê, no progresso industriale vitórias palpáveis da ciência, o motivo do pensamento das cidades se adiantar ao dos campos, na dissolução a que assistimos, dos sentimentos católicos" ? (237) Parece-nos evidente que Leonardo Coimbra postula a transcendência do pensamento pessoal, e, portanto, o realismo do pensamento pessoal, ao afirmar jubilosamente que *tudo é pensamento*. Interroguemos: *tudo* o quê? *Tudo o que há*? *Tudo o que o pensamento pensa*? O postulado é porventura, na sua integridade silogística, o seguinte: o pensamento pensa pensamento; o pensamento pensa tudo o que há; logo, tudo o que há é pensamento. Não é, portanto, a pessoa individual pensante que faz haver o pensamento. Não. Ela apenas pensa o pensamento que há; e o pensamento que há é tudo o que há. Logo, o pensamento que a pessoa individual pensante pensa é transcendente à pessoa individual pensante que o pensa: Leonardo afirma a transcendência do pensamento ao pensamento da consciência individual pensante. Não será exactamente a consciência pessoal, ou pessoa moral, que pensa o pensamento, mas mais exactamente o pensamento que se quer pensado na pessoa.

Uma consciência não se pode pôr suficientemente a si se não puser *em si e consigo* a consciência do outro. A ligação de uma consciência às outras consciências é, deste modo, essencial à própria consciência: ela não é sem essa ligação. E essa ligação não é, portanto, apresentada como um mero laço que ata exteriormente as consciências, mas como uma presença central, um residente intrínseco, na consciência individual pensante. O social é, pois, no pessoal. Berkeley está em Leonardo Coimbra, mas não a suspeita solipsista do seu pensamento. Em ambos entra Deus na consciência individual percipiente, mas por diferentes portas. Em Leonardo, essa entrada é facilitada pela já aberta sociedade das consciências humanas. São duas dialécticas do *eu*, bem distintas. A de Berkeley é uma dialéctica descendente: o *Eu divino*, ou Espírito, é posto absolutamente de cima para baixo, dele ficando suspenso o *eu humano*, ou espírito. A de Leonardo, pelo contrário, é ascendente: Deus é encontrado no momento mais alto do pensamento criacionista. "Uma pessoa dada absolutamente é uma coisa" - escreve (238). Ora Deus não é "uma coisa", mas sim "a expressão das relações que unem as pessoas religiosas ao todo" (239).

O problema do *eu* e do *outro* aparece reiteradamente em Leonardo Coimbra. É, para ele, um dos grandes problemas filosóficos, um dos problemas magnos da filosofia perene, verdadeira raiz dos problemas da ciência e da moral e do problema do Ser e de Deus (240). Esse problema vê-o Leonardo esplender já na filosofia helênica. Com efeito, a filosofia grega - entendia Leonardo - classificou o problema dos seres como o problema de *o mesmo* e de *o outro*. Não pretendemos determinar se a interpretação leonardina da filosofia helênica estará certa, mas determinar tão só a própria interpretação leonardina da filosofia helênica e, do mesmo passo, o pensamento do próprio Leonardo. Eis como o nosso filósofo formula o problema: "sou e sois"; "eu e vós"; "como o *mesmo* conhece o *outro*, seu o assimilar, tornando-o *mesmo*?"; "como se põe o *outro* em face do *mesmo*?" (241).

Este é, para Leonardo, o *problema dos seres*. Os "seres" de que fala são "seres pensantes"; são, como disse Descartes, "coisas que pensam". O *mesmo* é um ser que pensa, uma coisa que pensa. E o *outro*? O *outro* pode ser um *outro mesmo* ou não. Porque pode ser uma coisa que não pensa. Mas será sempre o que for a partir do mesmo, desde o ponto de vista do mesmo, nunca poderá aparecer como outro senão para o mesmo e no mesmo. Não ouviremos já aqui a voz, em 1914-15, do Heidegger de *Sein und Zeit*? O *mesmo* de Leonardo Coimbra não é o *Dasein* de Martin Heidegger? "Como o *mesmo* conhece o *outro*, sem o assimilar, tornando-o mesmo? Como se põe o *outro* em face do mesmo?" - pergunta (242). Afirma: "A dificuldade é insanável em pensamento realista" (243). Outra não foi, pensamos, a resposta de Heidegger, como outra não foi a de José Ortega y Gasset (244).

Tentemos seguir nos seus meandros a análise de Leonardo Coimbra. Afirma o filósofo, como vimos, que o realismo - tal como vulgarmente entendido - não tem resposta para as interrogações formuladas. Diz: "Se, com efeito, a realidade se compõe de coisas, como podem nascer as relações e os sistemas? Coisas avulsas, sem ordem, nem relação, nem conta? Como sabemos, então, que são coisas?" (245). Mesmo que colocássemos um Deus arquitecto por sobre uma matéria coeterna, seria ainda mais trágica e difícil a união do perfeito *mesmo* com o absoluto *outro*. Reapareceria o problema, já superado, da impossível informação da pura matéria pela pura forma. Por isso Leonardo declara: "O mesmo e o outro são relações do pensamento, dialécticas e evolutivas. Nunca ficarão, pois, o mesmo e o outro em absoluta oposição; mas sim, em relação de posição por um mesmo

pensamento, que os determina e realiza" (246).

A análise de Leonardo percorre os domínios da psicologia humana e da psicologia animal, no propósito de confirmar, psicologicamente e etologicamente, o que deduziu filosoficamente. É, de qualquer modo, uma profunda *filosofia do eu* que desenvolve com materiais psicológicos e etológicos (247).

A criança - diz Leonardo - começa por mal distinguir o *mesmo* do *outro*: "O seu corpo é um *outro*, que ela, pouco a pouco, conquista e faz *mesmo*" (248). Há, pois, na criança um ponto central de pensamento que é o núcleo criacionista da criança. A criança não cresce do corpo para esse pensamento, mas desse pensamento para o corpo *que é seu* e acaba por ser *eu*; que é *outro* e acaba por ser *mesmo*. Há em Leonardo Coimbra uma psicologia genética anterior à de Piaget e de que ninguém fala. "A criança - diz - é como um pequeno mundo, um total de relações; há, nela, uma invisível unidade avassaladora, assediada de pluralidades resistentes" (249). Como cresce e evolui a criança, como vai nela sendo gerado o homem? Numa resposta que pressupõe não apenas leituras, mas atentas e minuciosas observações pessoais, diz-nos Leonardo: "Aos quatro meses começa uma metódica exploração do corpo, o *mesmo* como que parte dum centro invisível a assimilar resistências" (250). Eis como se desenrola esse movimento de conquista e apropriação: "Um ponto de pensamento, primeiro núcleo da mônada, primitivo esboço do *eu*, parte a envolver, em ondas, os núcleos de pensamento da espécie, que são os órgãos" (251). Ou seja: esse movimento de conquista e apropriação é um movimento de personalização, é o movimento de geração de uma íntegra pessoa. Leonardo exprime-se assim: "Pode dizer-se que, neste momento, *assistimos à posse que a alma vem tomar do corpo*" (252).

É já o *eu*? Não. É o movimento de construção do *eu*: "A arquitectura desse *mesmo*, subida até um pleno *eu*, é bem mais tardia. A criança, ainda por muito tempo falará de si na terceira pessoa" (253). Mas é sem dúvida um *eu* nascente a difundir-se por um corpo, a impregná-lo todo do pensamento crescente que ele mesmo é. "É o *mesmo*, o inextenso, a insinuar-se através do *outro*, da extensão" - conclui o filósofo (254). Eis desenhada a grande linha da gênese psicológica e do pleno desenvolvimento da pessoa. Essa linha é o desenho de um movimento dialéctico, criacionista: a pessoa começa num "ponto de pensamento" que não é um *eu*, mas apenas "um primitivo esboço do *eu*", até chegar a um "eu pleno". É esse *eu*, chegado à perfeição da sua individual nitidez, que vai confron-

tar-se com *os outros*. E temos então, com igual nitidez, a realidade da socialidade: um *eu* frente aos *outros* e com eles confrontado e articulado.

A psicologia animal, ou etologia, não nos dá um quadro tão claro desta relação individualidade-socialidade. Enquanto no homem o máximo da socialidade é posto pelo máximo da individualidade, nos animais a individualidade aparece subordinada à socialidade. "Há animais - escreve Leonardo - em que a vida social é tão importante que a distinção individual é mais uma superficial classificação das nossas noções de espaço e forma que uma autêntica realidade. Eles são antes órgãos do corpo social que indivíduos" (255). Reportando-se a Fabre, afirma Leonardo que "nas abelhas, em algumas vespas e em todos esses insectos sociais, o *mesmo* de cada indivíduo prolonga-se a toda a sociedade" (256). Mas esse *mesmo* pode prolongar-se até ao corpo do inimigo ou da vítima. É o que presumivelmente acontece com os insectos paralisadores: "Assim o himenóptero, que paralisa a tarântula, começando por lhe inutilizar os gânglios venenosos e só depois as patas, não conhece bem a anatomia da vítima?" (257). Não será ousado arriscar que a "conhecerá afectivamente", que "sentirá como de dentro o corpo da tarântula" (258).

Esta excedência do *mesmo* individual pelo *outro* social ou biológico é uma realidade sempre presente no mundo animal. E ela não se manifesta apenas no sacrifício do *outro* pelo *mesmo*, mas igualmente no sacrifício do *mesmo* ao *outro*. O utilitarismo de Bentham, que vê no egoísmo o motivo inicial a transformar, por miraculosa alquimia, em altruísmo e abnegação, nem sequer no mundo animal se vê confirmado (259). É pensar na maravilha que faz o escaravelho com a pera, onde guarda o ovo e a alimentação da larva. É pensar no "minotauro Tiphén, notável por sua fidelidade conjugal mais que humana, pois resiste até seis solicitações", mostrando assim "o prolongamento do *mesmo* no além, nos futuros filhos, duma maneira sublime; deixando-se morrer de fome, ao lado da fatura armazenada para a prole" (260). É a espantosa unidade internada vida, a flutuar "sobre todos os seres, tamisando os *mesmos* individuais numa longínqua e profunda intimidade" (261).

A mais perfeita forma de fusão humana do *mesmo* e do *outro* é a que se alcança no amor. O amor sexual permite unir, na pessoa, o que nela é o *mesmo* (o seu *eu*) e o *outro* (o seu corpo). A este respeito, diz-nos Leonardo: "As duas faces do amor revelam-se no próprio ritmo do desejo. Ora é a identificação por uma diluição do *mesmo* no *outro*, a posse;

ora a troca de duas liberdades, a dādiva" (262). O abraço do amor sexual é o abraço do pensamento livre e individual com o instinto escravo e biológico, é o abraço do que na pessoa é o singular humano com o que nela é o universal humano e mesmo animal. Como escreve Leonardo, "nos dois tempos do ritmo do desejo encontramos a fusão panteísta e a fraternização teísta" (263). De qualquer modo, "em ambos os casos o *mesmo* envolve o *outro* e tão intimamente que a individualidade é diluída e esparsa névoa a evolar-se, sob o sol duma superior unidade" (264).

O problema do panteísmo e do teísmo tem no seu centro o problema da compatibilidade ou incompatibilidade entre a identidade universal e absoluta e a absoluta identidade individual. É o problema da compatibilidade ou incompatibilidade entre a unicidade do Todo e a radical unicidade de cada mônada. O panteísmo será "a imanente identidade divina de todo o Ser"; o teísmo, "o pluralismo imanente do Ser, transcendentemente unificado pela fraternidade das consciências, que, na suprema consciência divina, se penetram" (265). Há a unidade do Ser e há a pluralidade dos seres. O teísmo, ao contrário do panteísmo, é compatível com a pluralidade e individualidade dos seres. Leonardo escreve: "O *outro* é real como o *mesmo*", pois "um movimento de expansão cindiu os seres, criou as individualidades" (266). Como se terá dado esta "cisão" (como o termo foi caro a José Marinho!) e, conseqüentemente, a criação das individualidades? Como se terá feito o mundo? Talvez como conta a poesia religiosa da Índia, "que Deus, na sua imensa solidão, suspirou — Ah! se eu fosse *muitos*!" (267). Eis a opinião de Leonardo: "Tiremos a esta linguagem a sua contingência temporal, e aí temos o único motivo da existência das criaturas" (268). Efectivamente, porque *são* as criaturas? "Elas são, porque a simples unidade é uma abstracção estéril; a verdadeira unidade é a que se faz por entre resistências e estorvos" (269). Mas elas são ainda por outra fundamental razão: "para se darem, porque só a dādiva atinge a unidade concreta e plena da vida moral e meritória" (270).

José Marinho bebeu, certamente, muito — no seu livro *Teoria do Ser e da Verdade* — nesta passagem de Leonardo Coimbra. A sua doutrina da cisão relaciona-se de perto com ela. Há nos seres, e há no próprio amor humano, o duplo movimento do fluxo-refluxo, do centrípeto-centrífugo, do amor-ódio. Que resultou do movimento centrífugo? "A expansão deu a repulsa dos seres, que é a indiferença das cousas e o ódio intranho da vida" (271). Que resultou do movimento centrípeto? "A unidade primitiva conservou a atracção, que é a inércia das cousas, mostrando que elas em si são nulas e só existem pela reciprocidade das relações, até ao intranho amor da vida, que serve o individuo à espécie, a espécie à evolução da vi

da" (272). Em resumo: " O homem e os seres são constantemente batidos em marés de atracção e repulsão, de ódio e de amor" (273).

A doutrina do amor que aqui se configura tem em Leonardo, naturalmente, profundo significado pedagógico. Leonardo é levado a pensar na sexualidade infantil e juvenil, como momentos importantes na construção do amor humano. Individualidade e sexualidade andam a par. Antes do sexo predomina " a primacial unidade panteista", a qual se afirma numa vaga necessidade de identificação (274). Com o primeiro alvor da sexualidade aparece " um pré-sexualismo activo, que é, por assim dizer, o sexo sonhado e ainda sem forma definida" (275). Após a clara definição do sexo, " aí temos nós a atracção e a repulsa, a identificação e a afirmação de si" (276). É o duplo movimento para a unidade e a pluralidade, para o centro do Ser e para a periferia dos seres. "O amor humano — pensa Leonardo —, sobre o qual tanta banalidade se tem dito, é bem um motivo trágico e profundo, pois é um ponto de contacto com o Mistério, único que todas as almas vivem e sentem" (277). Atenemos bem no que diz Leonardo: o amor humano é uma experiência fundamental comum e acessível a toda a humanidade — a única, *o único ponto de contacto com o mistério que todas as almas vivem e sentem*. São extraordinariamente importantes estas ideias. Elas constituem uma chave indispensável para abrir a uma superior compreensão *A Alegria, a Dor e a Graça*. São estes três "núcleos de realidade" possíveis e efectivos sem o Amor?

Fernando Pessoa escreveu que "todas as cartas de amor são ridículas" (278). Fernando Pessoa escreveu mesmo ~~cartas de amor~~ cartas de amor ridículas. E, no entanto, tudo isso foi sempre, e tudo isso é sempre, profundamente sério. Leonardo disse-o, em palavras líricas e solenes: " Quando à beira-mar o mais enfiado janota namora com a mais estúpida burguesinha, há, para além do ruído das suas palavras, alguma cousa de majestoso e solene. É a presença da ideia directora da espécie, que, entre eles, se veio insinuar; é, através das suas ~~importantes~~ palavras, o Universo que, em silêncio, os liga na primordial e originária vontade de Unidade" (279). Tal como Max Scheler, Leonardo afirma a dimensão e profundidade cósmicas do amor.

Mas o amor clássico — entende Leonardo — é um amor apenas trágico. Só o cristianismo vem dar ao amor a plenitude do seu sentido e da sua realidade (280). O amor clássico não consegue dissolver a opacidade do *outro*: a liberdade vive prisioneira e suspensa da necessidade. O diálogo eu-tu não chega sequer ao balbucio: " A opacidade do *outro* veste à natureza uma máscara de indiferença e incompreensão, que me faz o mudo solitário do cosmos" (281). Nem o cosmos nem os outros chegam, por conseguinte, a ser um tu para o eu. O amor trágico é o amor da solidão irreme-

diável. Sô o perfeito amor cristão pode afastar, pode dissolver, a opacidade do outro. "Sô este amor pode vencer a Morte que é o *absoluto outro*", porque então " a Unidade essencial é vista em sua divina plenitude" (282). A comparação entre o mundo clássico e o mundo cristão é constante na obra de Leonardo Coimbra: vai desde as suas primeiras palavras até às últimas. A insuficiência do mundo clássico e a sô suficiênda do mundo cristão foram sempre afirmadas por ele: " O gênio grego balbucia o Cristianismo , sem ainda poder olhar fora da tangibilidade corpórea" (283). A Grécia não chegou a conhecer o espírito e a sua liberdade, sô pôde conhecer o destino e a sua necessidade. É que " a tragédia do Destino é a opacidade do mesmo, sô a tragédia cristã atinge plenamente a tragédia do outro" (284). Porque sô então o outro é irmão, filho do mesmo amoroso pai; porque sô com o cristianismo o outro se torna " o próximo " (285).

A tragédia grega foi, pois, longe: afirmou o absoluto outro. Mas não foi suficientemente longe, pois sô o afirmou sob a forma da opacidade do mesmo. Mais longe foi o semitismo — considera Leonardo —, pois é já " um incompleto teísmo " (286). Ele excedeu " a unidade imanente" , mas não chegou a atingir " a unidade transcendente" (287). Sô o cristianismo "é o verdadeiro momento teista; ultrapassada a simples imanência , afirmado o *outro*, ele é colocado na Unidade do originário amor" (287).

Confirma toda esta análise a dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra? Sim. E num sentido que tem muito de hegeliano, pois é a própria história universal da humanidade que é iluminada no seu movimento dialéctico, constituindo um desenvolvimento do *mesmo* face ao *outro* e sendo o crescimento da liberdade da pessoa sobre o anônimo destino. O *mesmo* e o *outro* semita é dialecticamente mais alto que o helênico, mas sô o cristão alcança os cumes da pessoa moral absoluta. Como escreve Leonardo, " assim se vê que o *mesmo* e o *outro* o são diferentemente, como todas as realidades dialécticas, únicas realidades" (289).

A análise do problema de o *mesmo* e o *outro* é, como se tem vindo a ver, extremamente esclarecedora do personalismo leonardino. A doutrina da pessoa é, antes de mais nada, central na filosofia de Leonardo Coimbra desde a sua primeira obra. Ela culmina, igualmente, *O Pensamento Criacionista*. Em segundo lugar, Leonardo Coimbra diz com nitidez que personalismo não é o seu e que personalismo é o seu. O seu personalismo não é o helênico — consubstanciado , de maneira superior, na tragédia grega ou no socratismo — , nem o judaico — consubstanciado este, para Leonardo , em Jeová e no Antigo Testamento. O seu personalismo é o personalismo cristão. Sô ele banha as coisas e os indivíduos — os termos da relação — na

actividade relacionante (290). Sô ele, atingida a realidade superior da vida moral, não deixa as *personas* abandonadas de pensamento criador e, portanto, ~~as não desce~~ a puros indivíduos e até a cousas" (291). Sô ele as coloca "no pensamento que as construiu", no qual "elas sô são *personas* pela reciprocidade da acção moral, pela cooperação, pela unidade superior da pátria, da raça, da humanidade, do ser religioso, da liberdade cômica" (292). Pluralidade e Unidade não são antagônicas mas mutuamente necessitantes: "a pluralidade existe para enriquecer a unidade" (293), mas a unidade necessita que a pluralidade a enriqueça. O Criador — esta é uma ideia fundamental em Leonardo — *precisa das criaturas*. É que "o mesmo e o outro fundem-se na unidade de um pensamento criacionista, que, um pelo outro, os determinou e fez" (294). É o momento de perguntar: "mas para quê?" (295). "Eis o problema da finalidade, que é o verdadeiro problema de Deus" — diz o filósofo (296). Nós diríamos antes: eis o problema do *sentido* de tudo e do próprio Todo.

8. A necessidade, a liberdade e a pessoa

Abismático é esse problema — para nós o problema englobante de todos os problemas que o homem se põe, ou que ao homem se põem. Problema que é o *cume*, em nosso entender, do *criacionismo* personalista de Leonardo Coimbra. Mas é ainda cedo para o acometer frontalmente. Continuemos, pois, a aproximarmo-nos dele, de problema em problema. Ponhamos, como oportuno problema aproximativo, o problema da aparente oposição liberdade-necessidade. Aparentemente, a pessoa é sem sentido, e tudo é sem sentido para a pessoa, se não houver a liberdade da pessoa. Estamos, pois, seguramente, na direcção do abismo.

Leonardo analisa demoradamente este problema no decurso do exame a que submete, e da refutação em que culmina esse exame, as antinomias, ou teoremas opostos, de Kant: no caso vertente, a terceira oposição. Enuncia a *tese* deste modo: "A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que se possa derivar todos os fenómenos do mundo; é necessário admitir ainda uma causalidade por liberdade para a explicação desses fenómenos" (297). Enuncia a *antítese* deste modo: "Não há liberdade; mas tudo acontece, no mundo, segundo leis naturais" (298). Kant, segundo Leonardo, errou exemplarmente na terceira antinomia, estabelecendo na *tese* a causalidade pela liberdade, e na *antítese* a exclusiva causalidade das leis naturais (299). "Aqui — escreveu — o vício do kantismo vai produzir todos os seus erros" (300). Como? Não se limitando o pensamento de Kant "a explicar a antinomia por um *coisismo* do mundo fenomenal", mas pondo ainda, "ao lado um do outro, o mundo fenomenal e o mundo numenal com duas causalidades opostas" (301). Isto é: o kantismo é mais uma vez um dualismo,

e mais gravemente um dualismo *coisista*, pondo frente a frente dois mundos separados, cuja comunicabilidade o pensamento não é capaz de estabelecer e garantir. É assim que Kant acaba por conseguir "*uma liberdade ineficaz e uma causalidade vazia demasiadamente eficaz, pois abrangeria toda a natureza*"(302). Mas o pensamento dialéctico de Leonardo Coimbra opõe-se ao de Kant. Para o filósofo português, "*é impossível uma liberdade sem um determinismo que a sirva*"(303). Liberdade e causalidade nada são uma sem a outra, elas necessitam-se dialecticamente. De forma que o problema não está, para Leonardo, onde Kant o coloca: opondo o mundo numenal ao mundo fenomenal, para sobrepor a liberdade daquele à causalidade deste. Põe Leonardo à vista a inconsequência do pensamento crítico de Kant: "*Isto é uma contradição do próprio pensamento fenomenista, suficiente para o mostrar erroneo*"(304). Kant não chega a apresentar a verdadeira antinomia, porque essa "está em demonstrar (no mundo dos fenómenos) a causalidade e ao mesmo tempo a impossibilidade da causa" (305).

Leonardo Coimbra considera necessário interpretar univocamente a noção de causalidade, não oscilando entre afirmá-la "absolutamente como suprema normado real" e defini-la como "o resultado duma acção finalista" (306). Para o criacionismo, a causalidade "é um momento do progresso racionalizante"(307). Momento encontrado e logo superado na dialéctica científica: "Os determinismos científicos, que (...) encontrámos, são mais e menos que a causalidade. Mais, porque a envolvem, menos, porque o trabalho científico raras vezes apreende a realidade tão de perto que penetre até à causalidade" (308). É um encontro de Leonardo com a filosofia da crítica da ciência de Boutroux, de Duhem, de Poincaré: "O trabalho científico acha, a maior parte das vezes, simples relações funcionais, os simples e longínquos invariantes de um sistema de modificações, como as energias, etc."(309). Caso em que "o pensamento achou menos que uma relação causal, porque essa lhe ficou oculta e distante, e mais porque todo o determinismo envolve a causalidade"(310). O pensamento criacionista encontra no seu movimento dialéctico, por conseguinte, o menos que a causalidade, a causalidade e o mais que a causalidade. Com efeito, "a causalidade como todos os momentos do pensamento é sintética, em relação às noções que ainda a não postulam, e analítica, em relação às noções superiores"(311). O que mostra a implicação dialéctica da causalidade e da liberdade, pois que "essas noções superiores não seriam sem a causalidade"(312). O quadro é este: "A causalidade é superior ao número, ao espaço, ao tempo, etc. e inferior à liberdade"(313).

É, pois, vitoriosamente que Leonardo Coimbra conclui o seu exame

e refutação da terceira antinomia kantiana. Contra Kant, ele afirma uma causalidade que "dispõe do espaço e do tempo, sem ter de se pulverizar ao longo do espaço e do tempo sem fim" e que, portanto, "pode existir contra a argumentação da tese" (314). Ele afirma, também, a necessária existência da causalidade como condição da existência de "uma liberdade eficaz", a qual, "servindo-se dela, não será, por ela, negada (contra a antítese) e expulsa para o nada numenal" (315). Eis um belo exemplo de como Leonardo Coimbra procurava *uma filosofia sem subterfúgios*. Há ou não há liberdade — eis o problema na sua crua forma alternativa. A liberdade, para o ser para a pessoa, tem de ser efectiva aqui e agora. Ou o pensamento dialéctico a fundamenta e garante como tal, ou não. Um "nada numenal" não serve a Leonardo Coimbra, e o seu pensamento rejeita-o sem ambiguidade.

9. Personalismo individualista e socialista

Delineados estão os fundamentos — pensamos — do criacionismo personalista de Leonardo Coimbra. Sobre esses fundamentos assenta uma pedagogia personalista criacionista. Personalista, porque centrada radicalmente na pessoa. Criacionista, porque a pessoa só o é plena e autenticamente na actividade livre e criadora. O personalismo de Leonardo Coimbra evidencia-se bem nestas palavras: "A trajectória do pensamento científico inflecte-se naturalmente para a irreductível realidade — a pessoa" (316). De igual modo se evidencia, nestas outras, o seu criacionismo moral: "Também para realizar a pessoa não precisamos de sobrepor arbitrariamente uma Arte e uma Religião. A Arte e a Religião ficam construídas de passagem (...). Por isso mesmo que são construídas e *não recebidas*, serão estas disciplinas meios de acção, instrumentos de liberdade de que a pessoa se serve, e não absorventes substâncias místicas que, na sua bruta imensidade, diluam e desfaçam as conveniências individuais" (317). Leonardo nunca aceita a existência humana *coisada*. Por outro lado, Leonardo defende sempre a humanidade da existência humana *em cada individuo humano*. A vida humana é sempre, para ele, *caso pessoal*. O seu personalismo tem um visível carácter individualista. Leonardo não se preocupa com o *homem genérico* de Marx, mas com o *homem individual* de Kierkegaard e do cristianismo. De resto, é inegável o horizonte religioso do seu personalismo: "(...) nunca, como tem acontecido até hoje, a palavra religiosa será o verbo da escravidão e da cegueira, mas da liberdade e da luz. Nunca a sociedade política ou religiosa esmagará o individuo; porque, se muito pesa a sociedade humana, ela só vale e pesa pela e para a consciência individual, que a suporta; porque, se o Universo pesa sobre a consciência religiosa, esta o sustenta e imponderaliza na mais ligeira maré de espírito livre" (318).

Individualismo radical é este, mas individualismo cristão: cada

homem ligado directa e pessoalmente a Deus, por isso mesmo solidário de todos os homens. Não encontramos, no personalismo individualista de Leonardo Coimbra, o carácter de egoísmo absoluto de *o Eu e o Único* de Max Stirner. O indivíduo de Leonardo é o irmão de todos os indivíduos; é a pessoa em conjugação fraterna com todas as pessoas. Ao seu direito de ser pessoa corresponde o seu dever de ser com-pessoa. Diz o filósofo: " O direito não sucumbirá perante o dever, mas direito e dever igualam-se na consciência livre, no momento em que esta se põe em sociedade e para a sociedade" (319). E esta grande fraternidade humana vive suspensa de Deus, " o foco de todas as almas"(320), e só em Deus é plena e autêntica. " A fraternidade — que nenhuma dialéctica construiu ainda — só será para a consciência religiosa que encontre Deus; e, em Deus, o foco de todas as almas, o Amor, que pela sua inevitável sedução ampare, erga e exalte todos os corações"(321).

Eis como os valores humanos se estabelecem, ou seja, eis como o homem se estabelece em Valor. A dialéctica criacionista vai iluminar-se de uma luz nova, da luz que lhe transmite a realidade e a dignidade criadora da pessoa, definindo transparentemente o personalismo socialista e espiritualista de Leonardo Coimbra: " A verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, começa neste primeiro momento do criacionismo em que a reflexão filosófica demonstra, como máxima realidade, a sociedade universal das consciências; para acabar, perfeita e integral no segundo momento (Deus e as mônadas), quando do próprio coração do Universo, do mar subtil, inesgotável e infinito da Moral saírem, como mônadas, as consciências religiosas"(322).

10. Doutrina personalista da Memória

Esse " coração do Universo" é o centro ideal do Ser. A realidade é um pensamento criacionista. Porém, "que pensamento é este que seja pensado e pensante, a obra e o agente, a água e a nuvem"?(323). É todo o espanto milenar do pensamento filosófico que lateja nesta interrogação. De lá brota esta outra: " Qual será a síntese suprema?"(324). O arco de Leonardo está tenso e aparelhado para o grande disparo. O alvo obsidia a menina dos seus olhos. O filósofo vê que " se o universo é um sistema de pensamento, ele terá um centro ideal de onde todo o sistema dimanar"(325). A grande pergunta *Que pensamento é este?* converte-se nesta outra: *Qual é o centro do sistema de pensamento que é o universo?*. Haveremos de ver que ela nos vai obrigar a reconstruir todo o personalismo leonardino, através de uma teoria da memória, até de novo comparecermos perante a pessoa de Deus — a Infinita Memória.

Perguntar qual é o centro do sistema de pensamento que é o universo é afirmar, implicitamente, a existência necessária de um centro ideal do Ser. Leonardo diz muitas vezes " Natureza", "Matéria", " Vida", etc. Em

todas essas palavras a palavra que fala é *Ser*: " Às palavras bem vagas e por vezes contraditórias (visto que recebidas e não construídas) de *Natureza*, *matéria*, etc., substituirei a palavra *Ser* (...)"(326). E porquê? Porque, melhor do que as outras, ela pode significar " a realidade idêntica ao pensamento integral"(327). Pode esse *pensamento* ser o *nosso*? Não. Essa realidade total, ou pensamento integral, é algo que fica à mesma distância da *nostra* que o *nosso* pensamento fica à distância " desse absoluto pensamento ". Dessa realidade, efectivamente, " a *nostra* se aproxima tanto quanto o *nosso* pensamento se aproxima desse absoluto pensamento"(328).

Que é o *nosso* pensamento — que é o pensamento humano — face a esse pensamento? Simples, mas luminosa, "assíntota, focc", onde o pensamento ideal cósmico, o centro ideal do *Ser*, forma indefectível do seu contorno, a fonte original da sua essência cósmica, " se acende"(329). O pensamento humano é, pois, um ponto aceso do pensamento integral: ponto de luz e de calor, brasa rubra e quente na imensidade cósmica, olho emergente do *Ser*, da " superior unidade transcendente"(330). Sendo assim, pode o pensamento humano, o *nosso* pensamento, demonstrar a lei que define " o centro ideal do *Ser*", esse centro que há-de percorrer o sistema integral do pensamento e determinar a forma indefectível do seu contorno e a fonte original da sua essência cósmica?(331). É a definição dessa lei visível para nós e por nós demonstrável? É. E ei-la aqui, eis aqui o supremo princípio do *Ser*:" Nada se esquece"(332).

Este princípio, ou " lei fundamental do *Ser*"(333), é uma tese a demonstrar. Três são os passos da demonstração leonardina: três passos de uma caminhada ascensional. Primeiro passo: a *matéria*; segundo passo: a *vida*; terceiro passo: a *pessoa*. A demonstração caminhará, pois, da *memória material* à *memória biológica* e desta à *memória pessoal* (ou *memória moral*, ou *personalidade*). Este derradeiro passo tem a sua culminância na *pessoa divina*, que bem pode ser entendida adentro de um outro passo, ou momento: este o momento verdadeiramente final, o infinito englobante de toda a *matéria* de toda a *vida*, de toda a *personalidade*. Um nível dialéctico é sempre englobante dos anteriores. Só este é englobante sem ser englobado.

A argumentação de Leonardo relativamente à *matéria* é leibniziana — mais uma vez. Diz, a iniciar:" Ao começar esta demonstração lembram as geniais palavras de Leibnitz, quando ao referir-se à *matéria mecânica*, por ele reconstruída com o movimento, diz que o corpo é um espírito momentâneo"(334). No horizonte do idealismo leonardino tem esta ideia de Leibniz, efectivamente, um rico conteúdo e um profundo sentido. Em primeiro lugar, salta à vista que Leibniz reduz o corpo, a *matéria*, ao espírito:" um corpo é um espírito momentâneo". Mas há ali algo de porventura mais subtil e que é um

certo entrelaçamento do espaço e do tempo: "um corpo é um espírito momentâneo". Isto é: quando um espírito é considerado *sub specie temporis*, na unidade de um momento, ou instante, ele é ou é visto como um corpo. Interpretando assim, o corpo é a emergência momentânea de um espírito. Há, pois, um fluxo de que o corpo emerge momentaneamente, precisamente como momento desse fluxo. Esse fluxo é espiritual. O tempo é, pois, anterior e superior ao espaço. O espaço é, apenas, um momento do tempo. Ou seja, na linguagem de Leibniz: só há ordem de coexistências *dentro de* uma ordem de sucessões. O que há é um movimento de ser. Digamos, mais ousadamente: o que há é o movimento do Ser.

Há então instantes? Há então cortes na continuidade do fluxo? "O instante — diz Leonardo — é o limite dum fluxo contínuo"(335). É, pois, "um erro desarticular o tempo em instantes"(336). Neste quadro se põe o problema da memória em mecânica, ou seja, o problema da presença do "supremo princípio do Ser" na mecânica. Na mecânica não há propriamente memória"(337). Pois. Mas há então *impropriamente*. Leonardo diz assim: "Sim, na mecânica não há propriamente memória, *sem que isto implique perda ou esquecimento*"(338). Pois que significado pode ter a palavra perder adentro do *fluxo contínuo* que é o que há? Pois perdia-se para e em quê? E como esquecer é perder e o perder aqui é esquecer, claro que não há perda ou esquecimento na mecânica. Só isto basta a demonstrar a presença, ao nível da matéria, do supremo princípio, ou lei fundamental, do Ser. Leonardo escreve: "Não há um espaço feito, que um tempo feito venha perlar de reais instantes; *há um espaço envolvido por um tempo, que se integra e engloba indefinidamente, repercutindo-se nas mínimas porções do seu fluxo*"(339). Isto é "suficiente para mostrar a onnipresença da memória"(340).

Arruinados ficam o pessimismo e niilismo potenciais decorrentes da lei da entropia (2º princípio da Termodinâmica). Dizendo esse princípio que "num sistema energético o *coeficiente de transformabilidade diminui incessantemente*", o termo desse processo seria o esquecimento total, por perda total de realidade, seria o zero de realidade ou Nada. De resto, nem se quer haveria um universo, "mas uma série de criações de universos; sendo cada um abandonado, a seguir, a uma certa corrida para o aniquilamento, para novo acto criador erguer novo universo, e, assim, indefinidamente" (341). Nesta pluralidade de universos ainda se insinuaria, no entanto, a memória, pois não poderia existir tal série "sem a presença duma memória que referisse as criações aos aniquilamentos, que unificasse, portanto, num Ser, as suas indefinidas proliferações"(342).

É a entropia que aponta claramente para o nível imediatamente superior,

o da vida. Há memória, como vimos, no plano da mecânica, ou mundo físico. Mas não há nesta memória "efectiva herança", "excesso livre, que permita englobar um tempo, penetrado de qualidades intrínsecas"(343). Tal "efectiva herança", tal "excesso livre" aparece tão só com a vida. "Com a vida — diz Leonardo — aparece uma verdadeira herança, uma unificação luxuosa, implicando a existência de memória criadora"(344). Com a vida "o tempo possui-se, prolongando-se em novidade e invenção"(345). Eis a memória *propriamente* memória, "memória inventiva e criadora"(346). Com efeito, é com a vida que "aparece claramente o supérfluo, o excesso, a graça"(347).

É o momento de demonstrar "a lei fundamental do Ser" relativamente à vida. A "história da vida", ou evolução da vida, vai constituir o cerne da argumentação de Leonardo. Está presente em todo o texto leonardino — advertimos — *L'Évolution Créatrice* de Bergson. Leonardo escreve: "Se a vida é uma história, o que se diz da história da vida, verdadeiro é da própria vida, sempre e agora, no fluxo e no limite, *que lhe respeite a estrutura*"(348). Não têm razão "os inferiorizadores", que querem inutilmente achar uma continuidade, que apresente um momento como simples *resultado* dos antecedentes"(349). No entanto, "obra dum estria memória imanente, memória a nônima por enquanto, não pode a história da vida ser uma série de simples resultados"(350). Onde situar, então, o "permanente excesso" que ela é, a fonte jorrante e produtiva continuamente manando? Mas também não têm razão "os superiorizadores", que "inutilmente querem ver diversos actos criadores dum transcendência ou arbítrio, alheios entre si"(351). Como explicar, então, essa "multiplicidade de actos criadores, opacos uns para os outros"?(352). A memória biológica é contínua, e essa continuidade "ainda nos casos negativos se conserva"(353). Efectivamente, "a memória seleccionante exige (...) a omnipresença dos casos positivos e negativos"(354). Logo, nunca "há esquecimento, nem perda real"(355).

Esta memória biológica é, no entanto, "uma memória anônima", "uma memória impessoal"(356). É no parentesco das obras, não na individualidade das obras, que ela afirma a sua unidade e integralidade(357). A Vida é indiferente ao *indivíduo* vivo. "A clara omnipresença desta memória impessoal — escreve Leonardo Coimbra —, necessitada pela continuidade da vida, *explica a indiferença da natureza viva para com a Morte*"(358). E, no entanto, "a vida tumultua procurando a forma individual", mas logo "irrompe, sacrificando o indivíduo à espécie, talhando em cada egoísmo um destino específico, erguendo para além das folhas a viva promessa das flores"(359). Aqui encontramos "uma fusão bem profunda dos indivíduos na espécie, que é a dissolução do mesmo e do outro biológicos na universal me-

mória panteista, que os formula e conserva"(360).

Apesar de tudo, apesar de a obra da vida poder "aparecer-nos como um terrível disparate"(361), é aqui que "começa a Beleza"(362). Pois o que é a Beleza? A Beleza é a verdade com asas, é "a verdade alada"(363). E ela "só poderá abrir as suas asas de liberdade por sobre o ser integral ou universo supremo"(364). Coisa que, naturalmente, como simples vida, nunca poderá acontecer. O que pode acontecer é ela poder, já, fremir todavia de sonho, "no momento em que tudo é em excesso, superfluidade e graça"(365). É o botão da flor do indivíduo, da liberdade criadora da pessoa moral. É o embrião de uma realidade superior. Leonardo confirma: "Só um Universo pejado de sonho pode ser belo e só com a memória biológica aparece claramente, no sítio e no momento, um excesso inventivo e criador"(366).

O optimismo de Leonardo, que é de sempre, contrasta aqui vivamente com o pessimismo de Schopenhauer. É que "esta memória" é "providencial", e daí "um optimismo panteista mais lógico nesta altura que um pandemonismo pessimista"(367). A morte é "necessária para o aproveitamento de modificações inventivas"; "a morte é um rejuvenescimento, é um regresso às águas originárias"(368). O indivíduo que desaparece é porque não era ainda uma pessoa moral, uma memória moral, uma verdadeira personalidade ou alma. Como escreve o filósofo, "quando o indivíduo desaparece, nada se perde pois neste nada havia ainda de próprio, nenhuma unificação especial para além da vida"(369). A simples consciência não é ainda personalidade. A imortalidade pessoal não a vê Leonardo ao nível da memória biológica. Esse foi, de resto, o erro de Schopenhauer, que quis "exigir harmonia moral num momento, onde não há personalidade e onde portanto, a moral não é, nem pode ser"(370). Ele impôs "à memória biológica as exigências do personalismo, que ela não conhece"(371). Toda a sua metafísica é um equívoco que tem aqui a sua raiz.

Eis como Leonardo salta para o terceiro passo da sua demonstração: "O ponto essencial da nossa tese vai aparecer agora, com a existência de memórias pessoais"(372). É, pois, a pessoa que se dirige toda a argumentação do filósofo. A memória biológica, como se viu, "não tem liberdade e é anónima"(373). Pelo contrário, "a memória ética é livre e pessoal"(374). Esta distinção é verdadeiramente capital. Leonardo insiste nela: "A simples vida é anónima e nua", ao passo que "a autonomia de cada núcleo moral exige nome, isto é, personalidade"(375). O personalismo moral de Leonardo Coimbra é reafirmado com transparência: "Na simples vida há apenas pensamento implicado e memória completamente ocupada na conservação e invenção local; na vida ética há pensamento livre e memória em permanente ex

esso, pelo ser universal librada, em êxtase e desejo, pensamento e memória, que sempre referem o Universo moral a núcleos ideais cooperantes(376). A vida biológica não é ainda pessoal; só a vida moral o é.

Existem realmente as memórias pessoais? Leonardo põe três hipóteses de solução do problema: 1.^a: - as memórias pessoais têm de conservar -se e então está garantida a sobrevivência da pessoa; 2.^a - como condição do mundo, basta implicar uma memória impessoal, sendo as pessoas, em consequência, simples emergências efêmeras de imediato volvidas a essa impessoal memória; 3.^a - existe uma única memória impessoal, e todas as pessoas aparentes tendem a fundir-se nessa única memória ou Deus(377). Até ao momento, Leonardo procurou distinguir o mais claramente possível a "memória ética" da "memória biológica", acentuando, ao fazer e precisar essa distinção, a dignidade e o peso da pessoa moral. É agora necessário demonstrar qual das três hipóteses corresponde à real solução do problema.

Em primeiro lugar, não há dúvida de que "a própria existência de seres morais requer (...) uma unidade superior, que explique a multiplicidade, sem a suprimir"(378). Os seres morais existentes não explicam a sua própria existência, pelo que é necessário recorrer a algo de superior, a uma "unidade superior", que a explique. Essa "unidade superior" não pode deixar de ser uma pessoa. Alcançando o plano da pessoa, ele já não pode ser negado senão para ser integrado num plano superior e transcendente. Esse plano terá de ser o de uma trans-pessoa, que é a pessoa divina ou Deus.

Leonardo não pode aceitar a segunda hipótese de solução. Basta-lhe para isso recordar que "a pessoa excede a simples vida"(379). Ora a esse nível é que encontramos "uma impessoal memória criadora"(380). Mas tal memória, "nada mais sendo que a providência biológica, nunca atingiria a liberdade moral"(381).

Também a terceira hipótese é recusada. Suponhamos que tudo se diluía na personalidade divina. Que se seguia daí? Seguia-se que, "suprimindo o mundo, arbitrário fantasma dum ser que, com ele, nenhuma proporção guardasse, prejudicada estava a personalidade divina, pois o arbítrio anula a vida moral"(382). Quer dizer: se o mundo fosse suprimível por Deus, então o mundo era um "arbitrário fantasma de Deus", um seu capricho, o que é incompatível com a ideia que temos de possuir de Deus, a partir da nossa própria experiência de seres morais. Ora a vida moral, tal como a conhecemos, é livre mas não arbitrária: a liberdade gera, ou põe, a necessidade do acto livre. Um acto livre torna-se um acto necessário. A terceira hipótese é, pois, impossível.

Mas suponhamos que era possível. Que se seguia então? Seguia-se que Deus não poderia esquecer-se ou, como escreve Leonardo, que " não poderia haver esquecimento em Deus"(383). Deus seria então a " síntese dos múltiplos personalismos emergentes do cosmos"(384). O que significa que as memórias pessoais continuariam a existir em Deus. Portanto, " esta hipótese quase se funde com a franca afirmação da realidade essencial, e, num certo sentido, absoluta das pessoas"(385).

Excluídas a segunda e terceira hipóteses, resta a primeira:"(...) a memória pessoal como condição necessária e suficiente da vida moral"(386).

A memória pessoal, por conseguinte, *existe*. Porém, *o que é?* O que é uma memória pessoal? O que é uma pessoa? É uma consciência? Não é " uma consciência", e mesmo " a consciência humana" contém " uma grande parte de instinto e tendência, saber biológico, em suma"(387). Porque é que, tão frequentemente e tão delirantemente, o homem deseja, crê e afirma " a suprema vitória da imortalidade", ou seja, da sobrevivência física, como nos mostram os paraísos " cheios de orgias e concupiscências"?(388). É que a parte biológica da consciência humana quer fundir-se, num delírio de conservação, com a memória moral. Consegue-o sempre? Não: " Dando o nome de alma à memória moral ou personalidade, pode dizer-se que nem toda a consciência chega a alma e que, nas consciências que atingem, nem tudo pertence a essa memória moral"(389). Aparentemente, Leonardo Coimbra está com a linha orfico-pitagorico-platônica do pensamento helênico e com a linha paulina do pensamento cristão. Quanto ao primeiro caso, tratar-se-á da alegoria da caverna em linguagem leonardina. Leonardo está falando do " peso " da vida biológica sobre a vida ética, da prisão em que o animal tem encerrada a alma potencial. Como libertar a alma do túmulo, como sair da caverna, como librar o ético do biótico? Quanto ao segundo caso -, a linha paulina do pensamento cristão - tratar-se-á da classificação paulina dos homens em três categorias: os homens corporais ou materiais, os homens psíquicos e os homens espirituais (390). A identificação plena de Leonardo é com S.Paulo, no horizonte de uma grandiosa escatologia moral, que é a escatologia cristã: " Já se compreende que um posterior, ilimitado excesso vá até ao resgate de todo o pensamento atualizado, até à libertação da própria memória mecânica, e que, sobre o próprio mundo físico, venha a flutuar a gracilidade dum pensamento infinito" (391). O filósofo afirma, como se vê, não apenas a progressiva redenção da memória biológica, e mais ainda - ou seja, indo até ao fim - a progressiva e plena libertação da própria memória mecânica". O que é afirmar a redenção totalidade do pensamento pensado, da totalidade das obras do pensamento. Sobre toda a realidade flutuará então " a gracilidade dum pensa-

mento infinito".

" Sô a unidade universal constitui a pessoa, sô é moral, como disse Kant, a acção que possa ser feita regra do Universo" — escreve Leonardo (392). Atentemos na palavra " sô": apenas *essa* unidade é que constitui a pessoa, apenas *essa* acção é moral. Significa isso que o esquecimento é moralmente necessário. Ao contrário da opinião corrente, e em conformidade com o que pensou Bergson, a memória não é apenas faculdade de lembrar, mas também faculdade de esquecer: " o esquecimento é aqui uma face providencialista das relações entre a moral e a vida ", pois que " para atingir a universalidade moral tem a vida de atravessar meios e ocasiões particulares"(393). De onde se conclui que " há, portanto, esquecimentos benéficos, porque , apenas aparentes, são libertadores da memória moral"(394).

A vida moral é intencional, livre e solidária. Na verdade, " o mínimo que a vida moral exige é (...) a liberdade moral ou pessoal, que, por sua vez, só existe em sociedade de pessoas"(395). A pessoa define-se como liberdade moral. Mas pode haver liberdade moral, mas pode haver pessoa , senão frente a uma liberdade moral, senão frente a uma pessoa? Pôr a pessoa é pôr as pessoas, ou seja, é pôr a com-pessoa. *A pessoa existe necessariamente em sociedade de pessoas*. Mesmo a aparente pessoa solitária é uma real pessoa solidária. Reafirmamos que este princípio da essencial solidariedade das liberdades morais ou pessoas é algo de central na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra. É certo que cada pessoa é uma liberdade moral. Porém, é-o necessariamente *com* outras liberdades morais. Verdadeiramente, viver é conviver. Uma liberdade só é e cresce na conjugação harmoniosa — leibniziana — com as outras liberdades. O destino de *uma* liberdade é a unidade de *todas* as liberdades. É Leonardo quem o diz: " A unidade das pluralidades morais pode fazer-se intimamente, de liberdade para liberdade, de tal forma que o enlace seja o espontâneo prolongamento de todas as liberdades"(396).

Isso é, no entanto, um laborioso esforço construtivo, porque " o mínimo de memória pessoal é somente (...) a liberdade activa, isto é, excesso de poder unificante sobre o unificado, excesso que refere o particular ao universal, o contingente ao necessário, o necessário à liberdade necessitante"(397). A liberdade tem de construir-se. Qual o caminho dessa construção? O caminho é este: " A personalidade parte duma original liberdade indefinida e uma para uma liberdade definida e plena, dissolvida depois , para encetar novos e desligados inícios"(398). Sendo a morte essa dissolução, que sentido há para esse itinerário de cada liberdade, e de todas as liberdades morais, se o termo é o vazio sem depois da dissolução e da mor

te? Então toda a riqueza moral entesourada e acumulada por uma alma, por cada alma, pelas almas, perde-se irremediavelmente no silêncio abissal do Universo? Numa realidade que já vimos ser contínua surge aqui o abismo, o nada, de uma radical descontinuidade?

Não pode o filósofo aceitar esta descontinuidade. Por essa fissura poderia o Caos introduzir-se na moral e, pela moral, em toda a realidade, "visto ser ela a última garantia duma relação harmônica entre as multiplicidades do Ser"(399). Além disso, "a própria continuidade histórica implica a conservação dos valores morais, a proporcionalidade entre as suas criações"(400). Não é, pois, a foz morta de um inconsciente panteísta que pode receber as águas vivas das liberdades morais ou pessoas. Nada sobe para menos do que é. Então não subiria, mas desceria. A consciência moral não pode desaguar em nenhuma inconsciência. São de Leonardo estas palavras fundamentais: "Se procurarmos (...) as condições de certeza desse inconsciente veremos, como de resto para todas as manifestações do ser, que elas impõem um absoluto centro do Universo, que, garantindo a memória moral, seja a base de toda a harmonia cósmica. Não nos iludamos, pois, com o providencialismo moral, e não julguemos a vida moral insuficientemente garantida por um anônimo panteísmo. *Para um pensamento sistemático o panteísmo fica sempre no caminho do personalismo divino*"(401). A pessoa de Deus é, pois, o ponto de chegada de toda a dialética criacionista personalista de Leonardo Coimbra. Deus, ou seja, a Memória Absoluta. O princípio da conservação da Memória é, assim, realmente "o postulado implícito do mínimo da harmonia e sistematismo necessários para qualquer realidade"(402).

11. O personalismo criacionista é um personalismo moral fundado em Deus

Podemos afirmar que Leonardo contruiu já um pensamento que realiza o mundo, ou seja, "um pensamento que é o próprio mundo físico e moral" (403). Mas isso, que foi muito, foi apenas chegar ao limiar do verdadeiro problema da pessoa, que é o verdadeiro problema de Deus. Mas o verdadeiro problema de Deus é o "do valor absoluto ou relativo da moral, do significado cósmico e substancial, ou humano e limitado dos valores morais"(404). O verdadeiro problema de Deus é, pois, o do sentido moral do Universo em que a pessoa é.

A filosofia naturalista não vê nada para além e acima da Natureza. Aquilo a que chamamos a moral humana, aquilo que para o homem é desde sempre o problema do Bem e do Mal, tem que ser, por conseguinte, algo da própria Natureza. A posição de Leonardo Coimbra é bem diferente: ele chama natureza "a tudo que é propriamente fenomenológico", e apenas fenomenológico, "deixando de fora o que excede o fenómeno puro, porque o julga, orienta, utiliza e determina"(405). A isso que *excede* a natureza chama ele

" o moral"(406). Há, pois, *o natural* e *o moral*. O moral "excede" o natural: e julga-o, orienta-o, utiliza-o e determina-o. Ou seja: o natural é matéria-prima, meio e suporte para o moral. Este é precisamente o problema de Deus: saber se a moral humana é uma aparência, cuja realidade é pura fenomenalidade natural, ou se é uma realidade medular, própria, substancial(407). Dito de outro modo: saber se a moral humana é *natureza* ou se é algo presente *na natureza* mas superior e director dela. É Deus mera aparência? Então " é somente a Natureza, o panteísmo é o último momento dialéctico da realidade " (408). É o caso, por exemplo, do monismo panteísta de Ernst Haeckel, que Leonardo bem conhecia. Porém, " se realidade cósmica; Deus é a garantia dos nossos valores morais, o invisível coração onde haumos o alento da virtude, o sopro da nossa verdadeira vida"(409). O panteísmo não será então solução adequada e bastante, e " o último momento dialéctico da realidade será um teísmo, que, fazendo tudo obra de Deus, o faça moralmente"(410). Valerá então a pena viver e ser, e a obra ou criatura de Deus será dado um " destino próprio e diferente, conforme o mérito atingido no esforço dramático de vida total"(411). Deus será, pois, pesoa, actuando e respondendo como pessoa, exigindo e correspondendo como pessoa com pessoas.

Eis o problema. Como resolvê-lo? Responde o filósofo que " pelo processo por que todos os problemas se resolvem, pela constituição dialéctica e, portanto, pela experiência também"(412). Não, obviamente, a " experiência" dos empiristas, mas a experiência que é " o pensamento dialéctico", o qual não é indiferente, mas de actividade concreta entre oposições e estorvos. Bergson e William James, partidários da experiência pura, descobrem o *excesso* sobre a pura fenomenalidade da natureza e " são unânimes na admissão de forças transcendentais, que muito bem se podem chamar divinas"(413). Diz Leonardo de Bergson: " Bergson atinge (...) genialmente um Deus Natureza, concreto, activo e criador"(414). Quanto a William James, de" encontra, no imediato, um Deus, que é o perene encanto das almas bem nascidas, e que é a salvação e a superior harmonia das almas mal nascidas"(415), não lhe repugnando um certo politeísmo (416). Claro que " a experiência James-Bergson" não satisfaz a integral dialéctica do pensamento exigida por Leonardo Coimbra, considerando mesmo o nosso filósofo que " o bergsonismo se presta mal às necessidades da moral, à justificação das consciências morais e ao valor metafísico das suas obras", pelo que não era muito de admirar que não tivesse ainda mostrado, em nenhuma das suas obras, a sua filosófia moral (417).

Não serve a Leonardo a " experiência" de James-Bergson. Menos ain

da a "experiência" de Comte, que apenas pode chegar a um Deus que é a consciência colectiva, ficando-se, portanto, num simples humanismo, que é a religião positivista do filósofo francês (418). Também lhe não serve a "experiência vulgar", apesar de a preferir à "experiência idólatra de qualquer exclusiva ciência", por ser "uma reacção total da vida, sincera e valiosa" (419). Que experiência quer Leonardo? Ele diz-nos: "A experiência, que nos é precisa, é a experiência total; o Universo, em suma" (420). Leonardo quer "demonstrar" o Deus que procura: A Pessoa. Tem que o fazer com a "experiência" do seu idealismo dialéctico. E essa "experiência" não permite qualquer "justaposição entre os nossos pensamentos e modelos exteriores que lhe correspondam" (421). Essa "experiência" nunca poderá dar "o acordo entre o conceito de Deus e um modelo exterior correspondente" (422). "A nossa experiência— escreve Leonardo — terá de ser interrogada deste modo:

"A moral naturalista, e, portanto, o panteísmo, basta a consolidar um mundo de perfeito acordo, a guardar a proporção do Ser e a harmonia do Universo; ou é precisa uma moral transcendente, teísta, para a perfeita conservação e ordem do Todo?" (423)

Refutados estão o naturalismo físico e o naturalismo biológico. Resta refutar uma última forma de naturalismo: o naturalismo psico-social. "Já vimos — escreve o filósofo — que a natureza transcende os indivíduos, e, neles se inscrevem imperativos muito estranhos ao seu egoísmo" (424). Por outro lado, "em todo o animal existe o imperativo da espécie, que subordina, por vezes, despreza os egoísmos" (425). O que, se não ultrapassado, nos poderia deixar no nível de um naturalismo moral biológico. A consciência moral poderia ser então apenas "o imperativo da humanidade obrigando os egoísmos à transigência e até à completa negação" (426). Mas há "a relatividade da moral humana com os tempos, as regiões e as raças" (427). Não indica tal "a sua gênese sociológica"? (428) Não coloca isso a moral para além do biológico, não faz isso da moral "mais que um imperativo do grupo ou da humanidade"? (429) Nem o naturalismo físico nem o biológico podem, por conseguinte, explicar a moral humana. Poderá fazê-lo um naturalismo sociológico? Leonardo pensa que não. Porque se "a consciência moral se explica pela simples transcendência sociológica, é no naturalismo ou panteísmo que temos de ficar" (430). Mais uma vez, uma realidade superior e transcendente é vista e explicada como mero epifenômeno: "O vício do epifenomenismo vem aqui ainda complicar o problema" (431).

Como explicará esse naturalista que é "materialista teimoso" a Unidade social? Ele dirá que ela é apenas "uma ligação de pensamento e por isso sem significado mais que humano, sem realidade essencial" (432). Que

laço prende as pessoas? Um mero laço de palavras e sentimentos? É a humanidade "um isolado sistema, cujo dinamismo não é mais que a troca dos pensamentos individuais, pela palavra e pela acção"? (433) Pode o humano compreender-se sem o trans-humano? Pode-se ser humanista sem ser trans-humanista? A dialéctica de Leonardo Coimbra nunca encerra o pensamento e a realidade no círculo de ferro de um qualquer sistema fechado. O seu pensamento é sempre aberto, progressivo e ascensional. A curva que o seu pensamento desenha é sempre uma espiral que sobe. Por isso ele considera haver já demonstrado "a intrínseca e essencial realidade cósmica do pensamento" (434), que é quanto basta para envolver um humanismo do estritamente humano por um trans-humanismo cósmico. Mas o homem aspira a mais e é necessário dar conta dessa sua aspiração: "O homem quer o absoluto e todo o Universo entra no seu pensamento e nas suas acções" (435). Há no homem "o desejo oprimido da substancialidade da vida moral, do valor cósmico e absoluto da consciência" (436). A imensidade física, se for só isso, é nada. A perfectibilidade social, se for só isso, é nada. Porque há um desejo e um critério de perfeição pessoal. E esses têm o infinito por meta e por medida. É esse o sentido profundo do choro de Sólon pela morte de um filho: ele não chorava para disso tirar consolo, mas chorava "por isso mesmo que a sua dor era inútil" (437). Porém, esse choro era exigido pela sua consciência moral, nascia nas mais fundas entranhas dessa consciência, e era à sua fome de absoluto e de infinito que dava satisfação.

Tem então a acção humana um alto e profundo sentido? Tem. Mas não no quadro de qualquer naturalismo, mesmo de um naturalismo sociológico. Leonardo escreve que "uma civilização considerada como mero acréscimo de vantagens humanas não mereceria a nenhum homem sacrifício sincero e glorioso" (438). É sempre de além do relativismo de qualquer civilização que vem o sentido da vida e do agir humanos. Nenhuma moral verdadeiramente humana tem os seus fundamentos dentro de uma civilização. É certo que cada civilização sente e vive os seus valores como absolutos. Mas o filósofo olha de mais alto: "Para nós que as olhamos do nosso absoluto elas são relativas e ofuscadas do seu relativismo" (439). É que o absoluto do filósofo não é um "absoluto estático", mas sim "uma atitude, um ideal activo" (440). É para este absoluto, "para a mais perfeita harmonia, para a universalidade", que todos os povos tendem (441). Como toda a realidade, a humanidade é "dialéctica e progressiva" (442). Leonardo escreve: "Da família, da gens, da cidade, à pátria e à humanidade vai o crescimento social, que conjugado com o crescimento do cosmos, no mesmo esforço de unidade, alarga o Universo" (443). O Cosmos vai-se cosmizando; a humanidade vai-se humanizando; e é enlaçados que os dois movimentos se desenvolvem. Para onde?

Para Deus, que é o foco infinito de todo o movimento, o ponto nuclear e central que tudo aspira e a que tudo aspira. Interpretando talvez demasiado livre e pessoalmente Durckheim, escreve Leonardo: "E a família, a *gens*, a cidade têm um valor absoluto e divino, uma permanente consciência social que é, com Durckheim, o próprio Deus"(444). Essa consciência social é "uma unidade superior e transcendente", em permanente movimento, "em cuja composição entra também a reação sobre a natureza física"(445).

O naturalismo sociológico não é, pois, capaz de explicar a consciência moral. É que "não há um certo relativismo humano absolutizado, uma certa consciência social, mas a consciência absoluta e em plenitude de cósmica ou total realidade"(446). O cristianismo é bem a afirmação disso. Jesus e Paulo falam "ao homem cósmico e não ao judeu, ao grego ou ao romano"(447). O cristianismo tem penetrado em inúmeros povos, mas o que lhes tem dito e no que tem sido escutado é uma mensagem de universalidade, pois "o homem do cristianismo não é o tipo social do homem de qualquer dos povos cristãos"(448). O pensamento de Leonardo Coimbra é indiscutivelmente universalista. Nesta passagem evidencia-se bem o que, a este respeito, o separava de Teixeira de Pascoaes e de Fernando Pessoa, que entendiam o universalismo de maneira nacionalista, como uma extensão ou um aprofundamento de um psiquismo português. Leonardo aceita a cristianização do mundo, que é a sua real catolicização, ou seja, a sua ampla impregnação pelo universalismo e "o infinito cósmico do cristianismo"(449).

Ora, qual é a essência deste processo de cristianização do mundo? É o crescimento da mais alta realidade e do mais alto valor: *o crescimento da pessoa*. O cristianismo tem sido, no fim de contas, um "grande sopro de liberdade, que tornou a pessoa dum *valor inestimável*, porque absoluto", e que nesse sopro "levantou e levanta todas as sociedades para além do seu humanismo"(450). Leonardo não é, pois, um *humanista*, mas sim um *personalista*. Ele não quer o homem amalgamado com o seu Universo, mas bem destacado dele, para "a ele se unir por um mais íntimo e profundo laço"(451). Que "mais íntimo e profundo laço"? O laço da sua consciência de pessoa moral.

Eis como Leonardo Coimbra desenha o seu personalismo: "O homem compreende-se não como parcela dum Todo, ou elemento duma harmonia; mas como consciência representativa do Todo, e absoluta pelo quanto desse Todo representa. Adquire consciência cósmica, que lhe revela a excelência da sua dignidade espiritual. O Todo deixa de ser a simples justaposição de unidades, para querer ser o acordo, a penetração amorosa, o comum esforço para um Universo consciente de si e da sua harmonia"(452). O homem como ser *pensante*, como ser que se pensa e que pensa o Todo e que se pensa com o Todo,

é aqui afirmado por Leonardo em toda a sua grandeza, dignidade e mistério. A proximidade de Leonardo em relação a Eucken é real e grande, como de resto o próprio filósofo revela, ao citá-lo expressamente(453). Não é, portanto, a civilização que dá sentido à vida dos indivíduos. São antes os indivíduos, pessoas morais conscientes e livres, que dão sentido à civilização, a qual só "adquire claro significado espiritual, como obra desse espírito livre, dessa gratuita dádiva do melhor de cada um"(454). A sociedade é mais do que a sociedade, "a sociedade excede-se, porque são possíveis centros de invenção, que, vindos da profundidade, a alargam e penetram de íntima espiritualidade"(455). Esses centros de invenção, provindos do oceano da *continuidade moral* sem a qual o homem não se pode compreender, são as pessoas morais actualizadas e activas.

Não há dúvida de que o idealismo dialéctico de Leonardo Coimbra é um personalismo. O próprio filósofo o põe à vista, em quatro movimentos. Diz ele, num primeiro movimento: "Em moral, como em ciência, não pode o pensamento estático encontrar realidade vital evolutiva"(456). Diz, num segundo movimento: "Em moral, como em ciência, o pensamento dinâmico e criacionista organiza uma realidade própria, segura da sua intimidade e do seu valor"(457). Diz, num terceiro movimento: "A harmonia é a simples afirmação de ser, só a melodia penetra o drama da vida"(458). O que é afirmar que só o pensamento dinâmico, dialéctico, pode dar vida, movimento e verdadeira acção ao mundo que é obra do pensamento. Diz finalmente, num quarto e derradeiro movimento, o da trans-posição: "No sentido do Universo caminham todas as vidas"(459). O que é afirmar que o caminho das almas é para a Suprema Unidade, "em busca duma luz de além, que aqueça e ilumine o seu pobre e vão humanismo"(460). O caminho das pessoas é, pois, em direcção à pessoa moral de Deus.

Filosofar é, para o filósofo Leonardo Coimbra, percorrer esse caminho. Ele exige e espera da filosofia tão altíssimo prémio. Leonardo quer a Realidade Íntegra, plena. "Triste e precária realidade seria aquela — escreve —, que fosse retalhada por uma ciência deformadora, por uma arte independente e por uma filosofia de propósito feita para, juntando os fragmentos de tão disparatados conhecimentos, se dar a ilusão de uma realidade opulenta e verdadeira"(461). Leonardo não quer uma Realidade de ilusão, e por isso não quer uma Filosofia de ilusão. Daí considerar que "só será real a filosofia, que, em si e como seus momentos de pensamento, envolva uma ciência e uma arte reais"(462). Ora essa ciência chega ao limiar da pessoa, e essa arte (e, acrescente-se, essa religião) permite ao pensamento entrar no interior da própria pessoa. É tudo? Vimos que não é

tudo. Vimos que não é mesmo o essencial. É preciso chegar à raiz da pessoa, àquela realidade em que ela mergulha e de que ela nasce. Por isso diz que "essa filosofia deixa, em suspenso, o pensamento sobre essas últimas e essenciais realidades, únicas que existem, para si e em si, e que chamamos consciências e pessoas"(463). Hegelianamente, Leonardo define a consciência — e o seu ponto mais alto, que é a pessoa moral —, como aquela realidade de que é *em si e para si*. Nesta dupla qualidade da consciência é que reside a dignidade ontológica da pessoa. Leonardo pode, pois, escrever: "Sim. A realidade incontestável da pessoa e a sua dignidade superior foram demonstradas"(464). Seja qual for o seu matiz naturalista — evolucionista ou materialista; material, biológico ou sociológico —, derrotado fica "o erro de supor a consciência um acidente fútil na evolução natural"(465).

Mais fundo é perguntar: de onde vêm e para onde vão as pessoas ? qual a sua origem e qual o seu destino? Em *A Alegria, a Dor e a Graça* Leonardo dirá *as almas*: de onde vêm e para onde vão as almas? qual a sua origem e o seu destino? Os direccionismos da vida e da consciência "serão continuamente actuando, sem fim e sem termo, e, sem termo e sem fim, dirigindo a matéria?

"E essa fonte perpétua de consciência, beleza, esforço e amor? "E a acção das consciências sensíveis e criadoras?"(466). A grande pergunta que lateja nestas vibrantes e cruciais palavras é a que Leonardo não chega a formular — parece-nos — com a clareza com que a sentia e pensava: *como explicar o pensamento sem O Pensamento? como explicar a pessoa sem A Pessoa?* É o que vemos nesta outra dramática interrogação, a propósito das "consciências sensíveis e criadoras": "Como explicar o seu pensamento, que reconhece e garante consciências estranhas e que é pessoal e próprio?"(467) Milagre dos milagres e mistério dos mistérios, essas consciências sensíveis e criadoras podem ascender ao sentimento e ao juízo do valor. Elas não são abertas apenas ao que é, mas ainda ao que vale; elas não contemplam apenas a Verdade, mas ainda a Beleza e o Bem. Com efeito, "como compreender essa florescência de beleza, bondade e justiça, sem fim e sem obrigação, só pela religiosa comunicação das consciências, em permanente excesso de amor e desejo de virtude?"(468) Estas interrogações fundamentais apontam já para as respostas fundamentais. Como escreve Leonardo, elas *conduzem* à sua "metafísica, Fonte originária donde brotam os sonhos da beleza e as humildes e ocultas obras da bondade"(469). Donde brota também — ainda que Leonardo o omita neste ponto — o corpo solar da Verdade.

12. *A pessoa de Deus: Alfa e Ômega do criacionismo personalista de Leonardo Coimbra*

Vemos, assim, como todo o personalismo leonardino converge para Deus. O problema da existência de Deus é, deste modo, nuclear na filosofia a criacionista de Leonardo Coimbra. A análise crítica a que o filósofo procede dos argumentos físico-teológico e cosmológico da existência de Deus - basicamente na sua versão crítica kantiana - é um dos pilares do edifício do seu personalismo. Efectivamente, o alcance limitado destes argumentos abre o caminho à construção de uma prova que assente na "*realidade superior ou noção última*", a qual "é a mônada e nada mais" (470), isto é, a realidade capaz de actividade moral, ou pessoa moral. Considera Leonardo que o argumento físico-teológico provaria somente um Arquitecto, nada superior ao *directionismo biológico*" (471). Quanto ao argumento cosmológico, ele "deduz, da existência contingente, a existência absolutamente necessária", mostrando Kant "que esse argumento, para se concluir como prova da existência de Deus, tem de recorrer ao argumento ontológico para determinar esse ente necessário pelo simples conceito de ser perfeito, soberanamente real" (472). O filósofo de Königsberg tinha, no entanto, uma solução de reserva que merece a aprovação de Leonardo Coimbra: "Quando Kant fez a crítica iconoclasta das provas da existência de Deus, ele tinha o seu pensamento reservado, qual era o de Deus como postulado da razão prática. É, com efeito, só pela *actividade moral que se poderá chegar a Deus*" (473). Essa actividade é, como sabemos, a da pessoa.

Este é o segredo que já se esconde um pouco na prova cosmológica e que se guarda inteiro na prova ontológica. A prova cosmológica só por si nada demonstra, mas o seu sentido está, no fim de contas, "na construção da *realidade superior ou noção última*", realidade que - já o vimos - "é a mônada e nada mais" (474). Descartes, Leibniz e Kant debruçaram-se longamente sobre o argumento ontológico; os dois primeiros para o defenderem, o último para lhe recusar validade probatória, negando que a existência possa sair de um juízo analítico. Leonardo Coimbra dá razão aos primeiros contra Kant, e dá mais razão a Descartes do que a Leibniz. Porque Descartes sabe que a existência dum ser perfeito não se pode concluir *imediatamente da ideia* de perfeição. Descartes sabe que há para isso "um caminho mais demorado e valioso" (475). Esse caminho é o que ele tenta abrir na terceira meditação, quando pressente na imperfeição e finitude da sua pessoa, a perfeição e *infinitude* a que ela aspira e em cujo seio realmente vive. Para Descartes, "Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica a mônada *reli*

giosa"(476). Eis, para Leonardo Coimbra, "a máxima realidade que podemos atingir: as mônadas mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do in finito amor"(477).

Leonardo julga encontrar em Descartes o pressentimento da sua própria dialéctica criacionista. Assim é que transcreve, da terceira meditação, estas palavras, vindas após a análise cartesiana da diferença entre o *acto* e a *potência*: "...E mesmo não é um argumento infalível e muito certo de imperfeição no meu conhecimento, o facto dele crescer pouco a pouco e aumentar gradualmente?..."(478) Leonardo vê nesta interrogação de Descartes a ideia de um movimento do pensamento, aumentativo e criador, ido de noções mais baixas para noções mais altas até à ideia e à realidade da noção suprema ou infinita perfeição. E tudo isso, e issò sempre, tendo o *eu penso* como referência de todas as noções. É a pessoa como o verídico centro do pensamento: "Dê-se, ao pensamento filosófico, a sua única incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa", e ver se-á que "a prova de Descartes toma uma posição diferente, por ele talvez pressentida, quando falava do esforço gradual do pensamento"(479). Então, esse crescimento ou aumento "no meu conhecimento" é o crescimento ou aumento na minha liberdade, a qual só será plena quando eu vencer "todos os *coisismos*", isto é, quando eu vencer "as solicitações inferiores ou limites materiais"(480). O meu *eu* atingirá então o nível e a dignidade de mônada religiosa, pois "ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade"; "é ser o criador eterno de eterna beleza moral" ; "ser religioso é viver no Infinito"(481). A conclusão impõe-se: "O pensamento que serve a acção religiosa é (...) um pensamento emergido dum inesgotável continuidade de amor e fraternidade"(482). Esse Infinito de onde vimos é o Infinito para onde vamos. Provada fica a existência de Deus, nesta interpretação criacionista do argumento ontológico de Descartes: " Eis o Infinito que se afirma no nosso pensamento e para o qual seguimos, com alegre confiança e fecundo esforço"(483). Descartes terá sentido o permanentemente germinar de Deus na insuficiência sentida na intimidade do seu eu . De uma fonte oculta, a água viva da verdade, da beleza e do bem jorrava continuamente para a interioridade do seu pensamento. Fonte de Amor, porque "o amor infinito é essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo. Não é anterior, nem posterior às mônadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção"(484). Esta ideia de Deus como fonte fecunda da pessoa finita é tão forte e tão intensa em Leonardo Coimbra, que ele escreve a respeito palavras tão repassadas de mística emoção como estas: "Neste momento a vida religiosa atinge o máximo de realidade, e do

infinito divino podem irromper as grandes personalidades religiosas. *Neste sentido é Cristo um afloramento divino*"(485). Há acentos schellinguianos no discurso metafísico de Leonardo: "As forças espirituais encarnam, e uma nova voz irá dizer palavras de eternidade"(486). Aparentemente, Leonardo quer dizer que toda a pessoa é uma encarnação de forças espirituais divinas. Essa pessoa é uma nova voz de Deus, que irá dizer "palavras orectas, imediatas palavras do amor divino, e no barro terrestre e na terra humana ficam murmúrios de eternidade..."(487). Não encontramos aqui ressaibos fortes e quentes do vago panteísmo schellinguiano, tal como se apresenta, por exemplo, nos *Aforismos para introduzir à filosofia da natureza*, de 1805, e nos de 1806?(488) Voltemos a escutar Leonardo: "As forças espirituais avolumam essa frágil figura humana. *É um oculto crescimento interior, vindo de profundidades sem medida.*

"À superfície são conhecidas as correntes da vida, mas, *nas profundezas há nascentes, eternas origens criadoras*"(489). Não é o homem no seio de Deus e não é Deus no seio do homem a trabalhá-lo ocultamente por dentro? E não se explica assim que esta passagem estabeleça a preparação para *a ideia de Deus* que Sampaio Bruno apresentou em *A Ideia de Deus*? Não impregna Schelling — e, dentro de Schelling, Jacob Böhme — a exposição teodiceica de José Pereira de Sampaio? (490)

Leonardo Coimbra meditou profundamente o pensamento teodiceico de Sampaio Bruno. Ele é exposto, como se sabe, em *A Ideia de Deus*. Transcrevamos o momento crucial desse pensamento: "No princípio era a Perfeição, o espírito homogêneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogênea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogêneo. Assim, três são os instantes supremos do crescimento. Um: é o espírito homogêneo e puro, que foi e há-de voltar a ser. Eis o ponto de partida e eis o ponto de chegada. Outro: é o espírito puro mas diminuído actualmente, pelo destaque separativo do universo. Enfim, o outro ainda: é esse universo, que aspira a regressar ao homogêneo inicial"(491).

Impoẽ-se-nos a lembrança de Schelling, de Hegel e de Eduardo de Hartmann ao ser-nos apresentado um tal esquema metafísico. Sendo sabido que todos beberam bastante em Jacob Böhme — como, de resto, muitas importantes figuras do romantismo alemão, de que são exemplos Tieck, Novalis, Goethe, os irmãos Schlegel e Schleiermacher —, impoẽ-se-nos de igual modo a relação com este importante pensador místico. Schopenhauer — de resto, também um utilizador de conceitos böhmiãos — não deve ficar esque

cido. Assim temos definidos um espaço e uma atmosfera de pensamento em que aparentemente se move o português José Pereira de Sampaio (Bruno). Mau grado a análise de Amorim de Carvalho (492), pensamos que são Schelling , Hegel e Schopenhauer os filósofos que mais directa e profundamente influíram no pensamento metafísico de Bruno: Schopenhauer, pela viva e aguda consciência do mal; Schelling e Hegel pela visão ternária do processo ontológico; Schelling, de maneira principal, pela sua ideia da *queda cósmica* e pelo papel atribuído ao homem na redenção do mundo (493). O resultado de todo este conjunto de influências é um esquema pessoal, embora aparentado ao de Schelling (~~da fase~~ espinosiana e sobretudo da fase neoplatónica) e de Hegel (da maturidade do sistema). A comparação do pensamento onto-cosmológico de Böhme com o correspondente de Sampaio Bruno mostra-nos — estamos convictos — que não terá havido uma influência directa de Böhme sobre Bruno. Com efeito, são muito diferentes os dois sistemas. O próprio Leonardo Coimbra, ao sugerir o parentesco do pensador portuense com os deístas, situa as influências que terá sofrido no período histórico a que fizemos referência, aproximadamente.

Em *Do Amor e da Morte* procede Leonardo Coimbra à análise crítica das teses metafísicas de Sampaio Bruno. *Do Amor e da Morte* é um diálogo em que intervêm três personagens: Marcos, António e Cêlio. Marcos, António e Cêlio são três nomes romanos (ou latinos). Marcos é — julgamos — Lucrecio. Lucrecio — que vem de Leucipo, Demócrito e Epicuro, e vai até Comte , Haeckel, Buchner, Darwin, Marx, Nietzsche. António é Platão (494): representante de uma filosofia altamente idealista e religiosa, mas que não dega ao cume da Montanha, que para Leonardo é a Pessoa de Deus e é Cristo. Cêlio é Leonardo: o Platão culminante em cristianismo. É por isso que, no diálogo, Marcos está de um lado e António e Cêlio do outro lado. Neste lado, António está no baixo e Cêlio está no alto (está no céu, como o nome diz). António é Cêlio deficiente. É quase — Cêlio, como Platão foi quase — Paulo (ou quase — João). Porém, há um ponto de vista que coloca Marcos e António do mesmo lado: é que Marcos e António são o mundo clássico e Cêlio é o mundo cristão. Agora é Marcos que está no baixo e António no alto. António é o plano superior da filosofia clássica. Na outra margem, que é um transcendente plano, fica o cristianismo que Cêlio representa. Leonardo e Bruno estão, pois, em margens diferentes. Porque Bruno é apenas António, e Leonardo é Cêlio.

Aparece em *Do Amor e da Morte* uma curiosa teoria onto-cosmológica: a teoria dos ritmos. Essa teoria tem muito que ver com o problema de Deus. António e Cêlio aceitam a realidade da alma; Marcos nega-a como rea

lidade específica e afirma-a uma monstruosidade dentro do real (495). Tão nitidamente perfilados, frente a frente, têm os nossos jovens de discutir *o que é o que não é a alma*, ou seja, têm de discutir o problema do Real na sua integridade.

Para Marcos, é possível aceitar na pedra uma certa duração. A pedra evolui — de acordo. "Mas não diz *eu*" (496). Não é, digamos, monstruosa até esse ponto. E evolui porquê? "Porque as vibrações, que a atravessam, nela inscrevem a sua história" (497). Célio vai aceitar esta linguagem das vibrações. Marcos admite, portanto, a existência de ritmos e, com eles, a existência de leis de sucessão (498). O Universo há-de ser "uma luta darwinista de ritmos" (499). Luta sem fim? Ou luta que terá por termo "o império do ritmo dominador, que a si subordine todos os outros"? (500) Marcos acha que "é esse o Fim" (501). Diz: "A morte dos mundos, a entropia, nunca para mim significou outra coisa" (502). O nosso pessimista, que é Marcos, é, no fim de contas, optimista. Não haverá propriamente a morte dos mundos, mas sim "a vitória do grande ritmo" (503). Ele afirma: "No fim é o Grande Ritmo ou Deus" (504). António pergunta, ironicamente: "E no princípio? Era o Verbo?" (505) Não, não era o Verbo: "No Início era o Caos, no meio a Dor, no fim o Grande Ritmo ou Deus" (506). Sampaio Bruno anda, como vemos, por aqui.

Marcos afirmou que Deus é o Grande Ritmo. Mas tal afirmação pressupõe que há Universo e não Pluriverso, ou seja, que há um só Mundo e não Mundos inumeráveis. Ora a sua teoria dos ritmos leva a admitir a segunda hipótese. Um Universo é uma esfera de ritmos saídos do Caos inicial. Talvez — diz António — que "o mistério da criação esteja apenas na aproximação dos primitivos ritmos para que se guerreiem" (507). Outros Universos, além do nosso, terão então "o seu Grande Ritmo" (508). E ao entrarem estes ritmos finais em esferas secantes, "de novo a discórdia e a guerra irão animar um ciclo de existência" (509). Deus não é então — conclui Célio — "o Grande Ritmo; mas o eterno condutor de ritmos para a secância das suas formas, que é a manifestação e o desenvolvimento da vida" (510). Eis uma interessante combinação da doutrina dos "mundos inumeráveis", de Giordano Bruno, e da doutrina do "eterno retorno", de Nietzsche.

Marcos encontra aqui uma explicação para o Mal e para a Morte. "Tudo o que fuja da simples vibração é *doença*" (511). Obviamente, "morrer é perder o ritmo" (512). "O amor é também um ritmo; por isso mata e aceita a morte. Entre dois amantes, está sempre a Morte de pé" (513). Mesmo aquela inexplicável obra do Amor, que é um filho, é um ritmo. "Um filho é um ritmo de amor estremecendo por sobre o túmulo dos pais" (514). Um ritmo que flo-

resce sobre um ritmo que perece: íntimo abraço do Amor, da Morte e da Vida. A eurtmia é, pois, a Vida e o Bem, tudo o que é positivo; a arritmia é a Morte e o Mal, tudo o que é negativo.

A Antônio agrada a linguagem dos ritmos. Ela serve bem ao seu heracliteanismo e ao seu pitagorismo. Conjuga-os favoravelmente. Ele raciocina: "quem diz ritmo diz uma *forma* de movimento, uma *lei de sucessão*, antes, um tempo com uma *organização* interna"(515). Concluindo, "uma *sociedade de ritmos*"(516). Trata-se de um "atomismo dos ritmos", pois cada ritmo é um átomo de movimento e, como tal, "insecável como os átomos turbilhões"(517). A sociedade de ritmos é, por conseguinte, eterna e nela não há luta. E como actuarão então os átomos-ritmo? Como os átomos-coisa: "*recebendo* acções e *percebendo* a própria reacção com que a estas respondem" (518). Por *paixão* e *acção*, portanto: "O ritmo *sofre* no espaço, *actua* no tempo"(519). O pitagorico-heracliteano (e leibniziano!) que aqui se revela Antônio diz assim: "O espaço não é mais que o acordo social dos ritmos, o tempo é a sua *forma aristotélica*"(520). Pelo que "*a harmonia das esferas é uma autêntica realidade para a alma-ritmo que a possa abranger*"(521). A alma-ritmo: a mônada-ritmo.

Em *O Criacionismo*, como em *A Alegria, a Dor e a Graça*, tratou Leonardo Coimbra do problema do Bem e do Mal. Tinha de o fazer, porque o problema de Deus é para ele o problema moral. Concluiu, em ambas as obras, pela existência do Mal, mas por uma existência subjectiva do Mal: o Mal não é *em si*, mas *em nós*; o Mal é a consciência da distância que separa o real fruste que somos do ideal pleno a que aspiramos e que podemos ser. Há, pois, no Mal, de qualquer modo, uma certa objectividade, dado que essa *consciência* é real. E, em Leonardo, *pensar algo* é sempre *pensar algo que é*. Mas não emerge de *A Alegria, a Dor e a Graça* a negra figura do Diabo, a terrífica visão de Satã. Algo diferente é o pensamento de Leonardo Coimbra em *Do Amor e da Morte*. O Mal aparece aqui com perfeita objectividade. É, por exemplo, o sentido descensional dos ritmos, como decerto também a arritmia. O homem pode subir para os ritmos superiores da vida espiritual, como pode descer para os ritmos inferiores da vida animal. O homem pode caminhar para super-homem, ou para infra-homem. O que é determinante é o Amor com que ele ama. Se ele amar ascensionalmente, então o motivo dinâmico do seu amor "será o anseio da Beleza que parece atravessar o próprio discorrer das horas"(522). Essa tendência profunda para a mais alta Unidade é que é o Amor. Por isso ele é menos e mais do que o amor-paixão de Marcos. É menos, porque pode ser "simples tendência para a Unidade, tão simples e directa como a que traz a lua nos braços da terra, a terra nos braços gravíficos e magné

ticos do Sol"(523). É mais, porque "é o meio interior de todas as realidades psicológicas"(524). O Amor "pode muito bem ser o crescimento de uma alma, que, de relação em relação, quer fechar o magnético abraço que cinge e leva os mundos"(525). Não amplifica a criatura até a fazer Deus, mas é, na sua essência, "um transcendente apelo à Unidade"(526).

Neste apelo à Unidade vê Marcos "uma nova máscara do egoísmo"(527). Mas Antônio intervém em defesa do ponto de vista de Célio. "O egoísmo — diz — é uma criação secundária da evolução"(528). "Não há egoísmo sem *eu* e o *eu* é uma criação posterior ao *nós* da colônia, da colmeia e do clã"(529). Isto não significa uma desvalorização do *eu* em relação ao *nós*, do *individual* em relação ao *colectivo*. O *eu* é a raiz da "mais bela flor planetária — a liberdade, o mérito, o dever"(530). O egoísmo é, neste sentido, a doença do *eu*, "a degenerescência duma altíssima virtude "(531). Há no homem o *eu divino e luminoso*, que é o que sobe; e há o *eu episódico, o do sabor do corpo*, que é o que desce. O *eu descendional* é a caricatura satânica do *eu divino e luminoso*"(532). Antônio não fala da Unidade para que tende o *eu descendional*, mas daquela para que tende o *eu ascensional*. Antônio fala da Unidade de Célio.

Para onde tende o *eu ascensional*? Será para a absorção na alma universal? Essa alma existe, pensa Antônio, porque "o Universo físico tem uma direcção"(533). A absorção na alma universal não lhe repugnaria se, nela, o melhor de si mesmo ficasse "a estremecer de grandeza, afirmação e vitória"(534). É, de qualquer modo, uma doutrina que Célio não poderá aceitar, por equívoca na defesa da individualidade pessoal. O que é "o melhor de si mesmo"? É a pessoa na sua máxima perfeição possível, na plena realização do seu *eu*? Ou implica uma desintegração, uma dissolução nirvânica, para reintegração no Todo das minhas melhores partes ou aspectos? Para Antônio, aparentemente, assim podia ser. A existência já lhe era, deste modo, compreensível, porque o desequilíbrio se havia dado "para que o ser, pleno de sofrimento e sacrifício, regressasse *umentado* ao estado unitário"(535). Não é, como se vê, um regresso hegeliano ao Absoluto ou Ideia, nem um regresso schellingiano após a queda, ou idêntico regresso brunino ao Uno homogêneo e puro após misteriosa diminuição. É um regresso *umentado* à Unidade. É, pois, um progresso. Leonardo põe na boca de Antônio estas palavras: "o mundo é sempre uma evolução divina, uma *teofania* aumentativa e fremente"(536). O mundo é Deus a manifestar-se aumentativamente. Marcos, como Sampaio Bruno, inclina-se mais para que essa desintegração do ser inicial tenha sido uma diminuição. Antônio sintetiza deste modo as duas posições: "Para mim o mundo é uma evolução divina, para ti uma desintegração satânica. No princípio era o Caos tranquilo, no meio o Mal e Satanás, no

fim o novo Caos readquirido"(537). É Antônio que fala realmente, ou é Célio pela boca de Antônio? Talvez Célio não quisesse ser ele a fazer a Sampaio Bruno tão graves objecções. Diz ainda Antônio a Marcos: "Não vêes que se Satã pôde desintegrar os seres, ele será o seu dono e jamais estes terão forças criadoras que se possam voltar contra a pressão satânica?"(538) Em linguagem de físico, seria o absurdo: "No início o equilíbrio do potencial energético, no meio a misteriosa queda do potencial, no fim o nivelamento perfeito"(539). Mas de onde a misteriosa queda? Não! "A verdadeira Unidade da comunicação, da convivência social, da sociedade das sub-consciências na divina consciência cósmica "não é limite, "mas vida, progresso, concreta realidade estuante"(540). Não há ponto de chegada. Todo o ponto de chegada é sempre um ponto de partida para mais, melhor, mais alto e mais pleno.

A esta visão da Realidade como evolução divina, como "teofania aumentativa e fremente", contrapõe Antônio uma outra, metodologicamente: a nossa já conhecida "teoria dos ritmos de secância dada pelo Acaso"(541). Como é possível que a tela do pintor, a voz da cotovia, a máscara vitoriana do homem, a face da Mulher flutuando em graça e irisada espuma sobre a tenebrosa obscuridade dos mundos, sejam nada mais que "o Acaso de reencontros de átomos ou ritmos, que docemente se casam em misteriosa flor de harmonia"?(542) A alma humana, esse milagre sem par, "abrindo em olhos de inteligência, a própria consciência dos mundos"(543), não pode ser o fruto do encontro carnal de uma poeira de átomos dispersos. Que sentido teria este Universo? Pode Marcos afirmar que a Natureza lhe mostra "forças de bem e de mal em parcelamentos de vitórias e derrotas"(544). Que lhe mostra isso, mas *apenas* isso. Não lhe mostrará mais? Não lhe mostrará ainda "a grande beleza do amor", que é "a bandeira dos exércitos de Deus contra as ignaras multidões de Satanás"?(545) E não lhe mostrará também "o caminho", que é "a união, o anseio para o nostálgico regaço da alma universal"?(546).

Antônio faz agora à cosmo-teodiceia de Marcos (e já vimos que nela se encontra a de Sampaio Bruno) o último e decisivo ataque. É possível pôr e compreender o Bem sem o Mal? Haverá o tal "Caos tranquilo", ou "Início equilibrado"? Não é isso "isolar" o sistema divino do sistema satânico, "sistemas, que se não podem isolar por isso mesmo que actuam ou se influem?"(547) Mas, sendo assim, "tomando o sistema Deus-Satanás", teremos no final "o mesmo sistema e a Vida será o Eterno Retorno dos mesmos diabolismos. É sempre a vitória de Satanás"(548). Logo, Marcos não é pessimista, mas satanista.

A regra, porém, não é o mal, e a vida não é exclusivamente de Sa-

tanãs, pois o mal é compensado por um excedente de beleza. A história da experiência humana é a da transcensão permanente da dor "por uma nova esperança, uma renovada Alegria triunfante"(549). O caminho de Cristo é o calvário mas é, no fim, "a Ressurreição e o triunfo do Amor"(550). Antônio fala aqui como Célio. É, talvez, uma delicadeza subtil de Leonardo para com Sampaio Bruno, uma derradeira homenagem do discípulo ao mestre superado. De qualquer modo, a cosmo-teodiceia de Sampaio Bruno acaba de ser duramente refutada.

A monadologia é propriamente a metafísica de Leonardo Coimbra: ela é a dialéctica filosófica no seu nível mais elevado. É, portanto, na monadologia que encontraremos o personalismo criacionista de Leonardo Coimbra na sua forma mais elaborada. É da actividade dialéctica do pensamento humano que se olha toda a realidade. E que se vê? "Desde o ponto mais brilhante e afirmativo a que se elevou a realidade até aos seus mais humildes e apagados longes, é presente uma direcção consciente e biológica"(551). Ora o pensamento humano define dois horizontes: um olhando abaixo de si; o outro, olhando acima de si: "Em cima, a contínua criação de consciências e as contínuas criações das consciências; em baixo, o afloramento de adaptações dirigidas nas mais vagarosas e magras realidades, e a indefinida ampliação dos domínios da vida sem cessar acompanhando os progressos da nossa visão"(552). Distinguir o vivo do não-vivo, a vida da pura matéria, não é fácil dentro do idealismo criacionista de Leonardo Coimbra. Ele próprio pergunta: "Como distinguimos nós o anorgânico da vida?"(553) Não se manifesta na resistência dos aços-níqueis à estrição "a existência de adaptação, o afloramento da vida?"(554) É a direcção de um mecanismo que aqui temos perante os olhos. "Ora essa direcção dum mecanismo excede todas as realidades do mundo físico, o que só significa que a ciência não é de visão completa"(555). Ela é "real e verdadeira"; "é uma visão certa, mas parcial"(556). Mostrando-se neste ponto bergsonianos, afirma Leonardo que a ciência só pode medir "o morto, o solidificado, a expressão fisionómica e não o sentimento que traduz"(557). A matéria será, então, uma realidade encontrada, fundamentada e garantida pelo mais alto pensamento dialéctico, ou apenas pelo pensamento científico? E, portanto, ao mais alto nível dialéctico do pensamento *não há matéria?*

Analiseemos com cuidado. Ao aprofundar a sua análise da resistência dos aços-níqueis à estrição, define Leonardo a vida pela matéria e a matéria pela vida: a vida é o direccionismo da matéria; a matéria é o que é dirigido pela vida (558). Estas definições parecem formalmente viciadas. Não é isso o que se passa, porém. O que se passa é que, para Leonardo Coimbra, *não há matéria em sentido coisista*. Não a há no tempo, porque a vida

"é essencialmente imortal e porque, impossibilitada a geração espontânea, ela, se é, sempre foi"(559). Não a há no espaço, "porque os limites da exclusiva matéria recuam sempre, porque ela só por si é absurda e inexistente em sistema, porque toda a matéria cósmica conhecida é, ou será, susceptível de vida e porque um indeterminismo intrínseco (pelo seu energitismo) indica que toda a matéria cósmica é uma visão imediata de algo oculto"(560). A matéria é, pois, um modo de ver, isto é, um modo, ou um plano, do pensamento. Quanto à vida, a sua essência é monádica. Escreve Leonardo: " Chamemos mônada a todo o direccionismo de matéria, seja qual for a sua categoria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência"(561). A consciência humana é, pois, uma mônada de elevada categoria. Deus será a mônada das mônadas, a mônada suprema.

Não é este quadro posto em causa pelo segundo princípio da termodinâmica, ou lei da entropia? Leonardo responde negativamente. "O mundo físico — afirma Cêlio em *Do Amor e da Morte* — é para nós um sistema de potenciais energéticos. Todos os potenciais tendem para o nível mais baixo e o zero de potencial seria o seu destino, se aqueles não interferissem e se conjugassem, única razão por que o mundo físico é sistema e não caos " (562). Temos, portanto, que a interferência e conjugação dos potenciais energéticos evita, num primeiro momento, o zero de potencial. Mas sucede que, nos seus choques, os potenciais energéticos "têm ainda um destino: é que nas suas interferências a energia calorífica vai roubando as outras " (563). Daqui deriva que o mundo físico tende realmente para o zero de potencial, porque todas as energias "se hão-de trocar em calor que tombará no potencial limite, ou zero, e eis a morte do mundo físico"(564). O mundo físico está, pois, condenado à morte. Ele é "como a água que toda se fosse ao coração longínquo que a seduz"(565). O Universo físico não é progressivo, mas regressivo; não é evolutivo, mas involutivo. "Este esquema abstracto do mundo físico" — "o mundo físico no seu limite ideal, a matéria da ciência, em suma"(566). Mas será este o esquema adequado de toda a Realidade? O movimento da Realidade é regressivo, involutivo? Para responder a esta interrogação, que está implícita em toda a sua presente intervenção, Cêlio tem que construir de passagem uma sumária teoria do conhecimento. A "representação" científica, como disse Bergson, "acerta na matéria, o movimento que a cria é o mesmo em que se gera a matéria"(567). Ela revela-se "terrivelmente deformadora, quando aplicada às realidades mais afastadas da matéria"(568). O pessimismo de Schopenhauer deriva de ele ter visto na representação "uma terrível doença ou prisma deformador"(569). Mas a representação — pensa Leonardo por meio de Cêlio — não é necessariamente uma doen

ça. O que cumpre evitar é que ela parasite ou tente o exclusivismo da vida interior. Ela pode ser elevada ao nível da vida, não sendo então representação exclusivamente mecanicista (570). São reafirmadas posições básicas de *O Criacionismo*: entre a matéria, a vida e o espírito não há abismos intransponíveis, mas continuidade. Continuidade que — e deve isto fixar — se indelevelmente — explica o Universo de cima para baixo e não de baixo para cima. Leonardo reafirma, por intermédio de Célio: "*A matéria é espírito diminuído, vagaroso, lento.*"

"*A matéria é a alma mais afastada de Deus*"(571). Não é, por conseguinte — e aprecie-se devidamente a constância do pensamento de Leonardo, o espírito que se explica pela matéria, mas a matéria que se explica pelo espírito. A psicologia não é, portanto, uma mecânica complexificada, mas a mecânica é que não será, pois, "*mais que uma psicologia simplificada*" (572). O segundo princípio da termodinâmica refere-se apenas à matéria abstracta, ou matéria — limite. A representação da matéria concreta "*onde a vida se insinua e organiza*" dá-nos um bem diverso movimento da Realidade, "*em oposição, por vezes directa, à obstinação material*"(573). Com efeito, "*os seres vivos reagem contra as quedas energéticas, acumulando, reservando energias para acções próprias e mais calculáveis por simpatia telepática que pelos raciocínios da nossa lógica utilitária*"(574). Há, nesta visão, muito do Bergson de *L'Évolution Créatrice*. Há, por exemplo, a mesma visão pluralista da Realidade que é a da evolução divergente de Bergson. Mas há em Leonardo um claro espiritualismo, que em muito transcende o vitalismo de Bergson na mesma época. Para Leonardo, "*o amor é a própria essência da realidade*"(575). No Universo, "*tudo se compreende e abraça*"(576). O que verdadeiramente evolui é o espírito. Leonardo pensa que "*a ascensão só é verdadeira quando o espírito sobe e, mais rico e mais alto, melhor compreende Deus, mais radicalmente pratica o amor*"(577). Sobre o Amor "*tudo repousa*" (578). Acrescentemos: nele tudo é, e a ele tudo aspira. Por isso o Mundo tem que ser compreendido entre o Amor-Origem e o Amor-Fim. O evolucionismo, "*as nossas teorias genéticas*", têm que prolongar-se até este Amor incriado. Se o não fizerem, "*podem mostrar o seu caminho na viadolorosa dos mundos!*" mas "*jamais o irão encontrar puro e nascente em qualquer alquimia naturalista da selecção*"(579). O Amor é como a luz: "*jorra directamente do centro criador dos mundos, do Inominado invisível que é o seio onde nos encontramos*"(580). Ao problema de "*o que é, de onde vem e para onde vai o mundo físico*", a resposta de Leonardo Coimbra é uma meta-física, uma meta-biologia e uma meta-psicologia integrando uma superação do segundo princípio da termodinâmica, do evolucionismo naturalista e da psicologia mecanicis-

ta.

Não pretendemos analisar muito mais demoradamente este problema . Mas há um texto de Leonardo Coimbra que, pela sua concisão e pelo rigor do seu pensamento, não queremos deixar sem uma breve referência. Trata-se de uma pequena nota incerta em *A Águia* praticamente em cima da morte do poeta Guerra Junqueiro(581). É, a nosso ver, uma síntese perfeita do pensamento evolucionista de Leonardo Coimbra. Leonardo vê em Junqueiro a ilustração viva da real evolução: que é simultaneamente para baixo e para cima, para o nada de ser e o tudo de ser. A morte de Junqueiro é o chegar a nada do ser físico que ele era, mas é também a culminação, o chegar a tudo, do ser espiritual que ele era. Leonardo escreve: "Junqueiro morreu!"

"E morreu quando o seu pensamento cada vez mais límpido subia em esforço de compreensão da Vida"(582). Eis, só por si, o que dá que pensar. Dois movimentos, duas linhas de evolução: a da matéria e a do espírito. Para onde se dirigiam? "A linha de evolução espiritual, a curva da Consciência, após inflexões várias, subia e subia sempre: havia aí uma *realidade* em crescimento"(583). E a outra? A outra, "a linha da evolução fisiológica descia, descia sempre até à morte: havia aí uma *realidade* em decrescimento contínuo"(584). Conclusão: "Eis o que basta a mostrar que se trata de duas *realidades* diferentes e não de dois aspectos duma só realidade"(585). Extensão dessa conclusão: "É (...) o que acontece em toda a evolução planetária: a matéria vai *envelhecendo*, à medida que a revelação do espírito vai aumentando"(586). Ao segundo princípio da termodinâmica física corresponde um segundo princípio da termodinâmica espiritual: "A *matéria* vai *morrendo* à medida que o *espírito* vai *nascendo*: o final da primeira é o Nada, o final do último é o Infinito"(587). A grande lei da evolução do Mundo natural, em que estamos a ser, é esta: "Esta lei de continuidade da vida natural, e, se a graça pode exceder e excede a Natureza, é ainda para aumentar o Espírito e transformar, espiritualizar os corpos, glorificando - os "(588). Evolucionista, Leonardo é-o; mas este é o seu evolucionismo , onde o outro — ou cabe, ou não interessa.

É sempre para Deus — que transcende todas as realidades e todas as razões — que aponta o pensamento de Leonardo Coimbra. É sempre para Deus que o pensamento criacionista sobe. Deus é *O Irracional*. *O Irracional* porque? "Porque incomensurável com acções realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não, porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome" — escreve o filósofo (589). De onde resulta que não pode o homem aspirar a um conhecimento pleno de Deus, porque isso seria tornar comensurável com o pensamento humano o que lhe é de facto incomensurável. Qual é,

então, o máximo de conhecimento desse Irracional, qual "a máxima realidade de que podemos atingir?"(590) A resposta é: "as mônadas mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do infinito amor"(591).

"Uma dificuldade surge, que é a personalidade divina" — confessa Leonardo (592). É Deus cogmscível por nós? Não é: " Não sabemos, nem podemos saber o que seja essa livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, esse puro amor, que todo o Universo sustenta"(593). Mas algo sabemos: sabemos que essa actividade é amor. Leonardo escreve: "O que sabemos é que uma onda de amor imponderaliza o Universo"(594). A livre actividade que Deus é manifesta-se no mundo como amor. Com efeito, "o amor é a penetração recíproca, o recuar contínuo dos limites da acção"(595). E é-o por ser o amor infinito "essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo" (596). Deus, o amor infinito, não é anterior, nem posterior às mônadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção"(597).

Todos os frutos dessa livre actividade amorosa são, pois, frutos do amor divino e coeternos desse amor. Toda a criação é o amor divino que floresce. É na mônada religiosa que as mais altas flores podem brotar. É nelas que " a vida religiosa atinge o máximo de realidade, e do infinito divino podem irromper as grandes personalidades religiosas"(598). São estas palavras habitadas por um certo panteísmo? Não nos dá Leonardo Coimbra toda a realidade irrompendo do infinito e sendo, por conseguinte, ela mesma divina? Seja-nos permitido lembrar palavras de Leonardo que já evidenciámos: "Neste sentido é Cristo um afloramento divino"(599). E, explicando, prossegue o filósofo: "É o transcendente, o absoluto, o eterno mudando a rocha em fonte, exaltando a vida em desmedida certeza, vulcanizando esperanças, jorrand o universal dilúvio de fé. As forças espirituais encarnam, e uma nova voz irá dizer palavras de eternidade"(600). Cremos que o fundo panteista deste pensamento ressalta com suficiente clareza das palavras do filósofo . Mas é necessário evidenciar do mesmo passo a preocupação de Leonardo em colocar o pluralismo das obras do amor na unidade da infinita actividade amorosa. Há sempre em Leonardo, na verdade, a preocupação de conciliar o Uno com o Múltiplo, de multiplicar o Uno, de multiplicar o Ser em seres, que são reais palavras do Ser, que são reais seres sendo no Ser e pelo Ser . Assim, cada força espiritual encarnada é "uma nova voz" que "irá dizer palavras de eternidade". E essas palavras ditas por essa voz são "palavras directas, imediatas palavras do amor divino, e no barro terrestre e na terra humana ficam murmúrios de eternidade..."(601).

O idealismo de Leonardo Coimbra ganha às vezes as cores intensas dum radical espiritualismo. É nestas intensas cores que nós vemos sempre

transparecer a sugestão panteísta. Em 1923, a meio caminho de *O Criacionismo* e da conversão pública ao catolicismo, essa sugestão persiste vivamente em aparecer. Estamos pensando num escrito do filósofo que aparenta uma forte influência brunshvicguiana: espiritualista, imanentista e panteísta (602). Leonardo exprime deste modo o seu intenso espiritualismo: "O homem só entende o Espírito" (603). Complementarmente, mas no mesmo sentido, afirma: "O que o homem precisamente jamais poderá compreender é a matéria" (604). O que lhe permite concluir, no horizonte de uma metafísica saudosista: "O homem há-de sempre compreender-se como uma saudade de Deus" (605). Leonardo continua a afirmar — agora talvez ainda mais em relevo — que a matéria não existe: "A matéria não existe sequer, ela é um abstracto do nosso pensamento: é um limite que, se existisse, seria absoluta e total incompreensão" (606). Não há matéria; o que há é quase-matéria. "A matéria é na Evolução, que é a vida cósmica, um ritmo da existência tão insignificante que o homem pode supor-lhe a permanência e identidade como repetição indefinida do mesmo presente" (607). A matéria é, pois, sempre vida e consciência. O mais que acontece é ela ser "uma *consciência adormecida no hipnotismo dum ritmo*" (608). É que "a matéria não existe, mas sim a tendência materializante" (609). Na verdade, "a matéria é uma tendência que jamais se realizou e que leva no seu seio a vontade oposta a trazer para a Unidade a parcela que se afasta" (610). Tudo é, pois, em maior ou menor medida, psiquismo, alma, espírito: "O que existe de mais material são Almas afastadas, o corpo é espírito adormecido: eis porque nos *servimos* da matéria, deslocando-a, sem compreensão do que ela é" (611). Leonardo declara, sem qualquer ambiguidade, e reafirmando o seu juvenil leibnizianismo: "É tudo Vida" (612).

Neste pan-vitalismo, neste pan-psiquismo, neste pan-espiritualismo se insinua o panteísmo a que Leonardo por vezes parece aceder, ou ceder. Se é tudo Vida, então "a nossa vida actual é a superfície dum grande oceano de Vida que imbebe e permeia os gestos que da nossa alma tombam" (613). É tudo uma Vida excedente no abismo infinito do nosso interior e no abismo infinito do nosso exterior. O homem é superfície entre os dois volumes, momento entre as duas eternidades que através dela se penetram e unem: "O infinito da Altura e o da Profundidade" (614). O homem é "a boca de dois Abismos", ou melhor, "o encontro dos lábios da grande, da formidável realidade, que nesta vida se unem num beijo de dor e amor" (615). Algo panteísticamente, "assim somos todos nós no coração de luz da *Unidade*" (616).

É oportuno esclarecermos um pouco a posição de Leonardo sobre o evolucionismo, neste texto que é da mesma época do que o que atrás analisámos sobre Guerra Junqueiro. Leonardo afirma que a matéria só existe co-

mo limite ou tendência. Matéria total não há. Só há quase-matéria. É neste sentido que Leonardo diz que a matéria "seria compreensível como uma *consciência adormecida no hipnotismo dum ritmo*"(617). O que será, a esta luz, a entropia? Será o sono completo. Leonardo escreve: "o Universo físico vai a caminho da Morte precisamente porque o adormecimento se generaliza: *o sono completo é que é a morte*"(618). Eis uma primeira evolução, que é uma evolução negativa(619), que é uma evolução do mais para o menos: "O Universo físico é uma evolução e para a Morte, quer dizer, para o equilíbrio dos potenciais, para o segredo das energias em repouso"(620). A conclusão impõe-se: "o Universo meramente físico, desajudado dum socorro espiritual é a queda das energias, o correr dos acontecimentos pelas linhas geodésicas, ou caminhos da Morte"(621). Existe esse "socorro espiritual"? Existe: é a segunda evolução, a evolução positiva, a evolução da menos vida para a mais vida, do menos espírito para o mais espírito. Escreve Leonardo: "Em frente deste Universo mortal, vivendo a morrer vertiginosamente, a nossa alma, comunicando dessa vida do Universo pela duração da consciência e salvando-se da morte, que tudo invade, pela Memória que conserva e resgata"(622). Há, pois, "duas linhas de evolução paralelas e opostas: o Universo físico para a Morte, o Universo espiritual (a sua parte humana) para a consciência, para a vitória do esquecimento e da separação , para a Memória e para o Amor"(623). Esta dualidade e oposição evolutiva exigem uma Unidade superior, que a ambas contenha e explique. "Qual a nova *Unidade* que abranja esta oposição?"(624) A resposta está na filosofia do Espírito Absoluto que Leonardo vai esboçar.

As duas evoluções opostas — a negativa e a positiva — põem o problema do Mal e do Bem. A evolução negativa é para o Mal; a evolução positiva é para o Bem. Leonardo faz duas ou três perguntas tremendas: "como pode a *Unidade* dividir-se contra si mesma?"; "como pode a doença corromper a Divindade?"; "Satanás será um tumor maligno arrancado ao sofrimento de Deus?"(625) No quadro do fundamental espiritualismo panteísta em que aqui se compraz Leonardo, o Mal não pode existir: "Não existe Satan, porque não existe a matéria"(626). A matéria é apenas "a tendência sonolenta e separatista das almas"(627); o Mal será apenas "a vontade que anima essas tendências"(628). O "pecado original" é explicitamente negado: "Nenhuma religião admitiu (...) o absoluto do pecado original: Cristo é a *relação* amorosa do homem pecador com o homem *adâmico*. A vontade pura e ascendente do homem adâmico hesitou e desceu; daí o pecado"(629). O pecado não se transmitiu então de Adão a todos os seus descendentes? Não! O pecado dá-se "em cada consciência directamente, ou em ressonância moral", e nunca é "*herdado* (segundo o corpo) como *carácter adquirido* por o Pai Adão o ter transmi-

tido à descendência"(630). A queda do homem é "a descida nos raios de luz divergentes", é "o afastamento da vida", "menor presença", "ausência até ao quase limite do nada, onde chega, arrefecido mas ainda vivo, o abraço geométrico ou mecânico da Unidade"(631). O homem adâmico era o homem em *Unidade*: "Essa Unidade é o Inacessível, o Inominado, o Inefável seio de Deus" (632). Diz o filósofo: "A nossa primeira compreensão visiona a sociedade de *homem adâmico*, perfeita e unida, e tanto que a lenda já fria conta só um para revelar aquela Unidade"(633). Houve a queda. Porque houve a queda? "Porque não permaneceu o homem adâmico em sua perfeita sociedade de amor?

"Porque no primitivo ser adâmico (sub-consciência da Consciência divina?) se deu a queda?

"Quer dizer, com que fim, em cada *sub-consciência*, existe a dualidade das tendências?

"Para quê a *distância* entre as almas e a complexidade da vida e do mundo físico e a luta?"(634)

Estas *perguntas* compreendem *respostas* extraordinárias. Por exemplo: que a Consciência divina é cheia de sub-consciências, que o homem é sub-consciência da Consciência divina; que é, portanto, *dentro de Deus* que existem as duas tendências, que existem as duas direcções evolutivas. A partir daqui, fácil é *explicar* o Mal: " Bastava que uma alma *subisse* para que a distância viesse a aparecer"(635). Ora uma alma tinha que subir, porque Deus é Amor e o Amor "é invenção e crescimento"(636). Daí que "o que parecia nível ideal, a sociedade do homem adâmico, vai-nos aparecendo como incompatível com a própria alma do Amor que é invenção e excesso e crescimento"(637). Não houve, portanto, queda. O que se considera o momento da queda é o ponto em que se torna visível o movimento ascensional das almas, sub-consciências da Consciência divina. Como escreve Leonardo — em palavras de sabor panteísta, que parecem de Proclo ou de Plotino —, "cada alma partida desse nível pode e deve subir, e, só porque subiu, marcou *distâncias*, dualizou sua tendência em mais e menos amor: daí *sub-consciências* de segunda ordem e a processão do bem e do mal, da ascensão e da queda, da Presença e da ausência, do amor e do afastamento"(638).

Não há dúvida de que o criacionismo de Leonardo Coimbra não é na sua raiz um criacionismo cosmológico, mas um criacionismo moral. Não nos deixemos perturbar pelo aparente sabor panteísta de alguns textos seus. O que podemos chamar a *tentação panteísta* de Leonardo Coimbra é já visível n' *O Criacionismo*, mas desde logo teisticamente superada. O criacionismo moral personalista do filósofo português era realmente incompatível com o panteísmo porque era matricialmente um personalismo de vocação e destino

cristãos. 1923 é — tanto quanto nos foi possível investigar — o último momento de *tentação panteísta*. De ora em diante, Leonardo coincidirá cada vez mais conscientemente com o pensamento cristão. Debrucemo-nos ainda, no entanto, ainda que brevemente, sobre um outro escrito leonardino de 1923 sobre o problema de Deus(639). Nele analisa Leonardo, mais uma vez, os argumentos de Kant sobre a existência de Deus: o físico-teológico, o cosmológico e o ontológico. Todos, afinal de contas, acabam por ficar suspensos do argumento ontológico. Insistindo na interpretação moral deste argumento, conclui Leonardo: "Não é da ideia abstracta de perfeição, que concluo a existência do Ser perfeito; mas da *ideia viva*, realizando obras, de perfeição sem limites, que concluo uma longínqua fonte de perfeição, que alimenta as obras numa perfeição ascendente realizando-se em *vida*"(640). O que o homem conhece não é, por conseguinte, a perfeição, mas o aperfeiçoamento. Ou seja, a experiência de uma perfeição possível, crescente, aumentativa. Logo, o argumento ontológico valerá "precisamente até onde a *Experiência* o justificar"(641). O que quer dizer — conclui Leonardo — "que temos de estudar a experiência religiosa"(642). A análise dos argumentos físico-teológico e cosmológico levou o filósofo "até à hipótese da existência dum Deus criador", Deus esse que "aparece numa obra cheia de Beleza, mas beleza tocada do Mal"(643). Mais longe nos leva — pensa — o argumento ontológico: até "à hipótese da existência de um Deus, onde reside a essência dos nossos esforços de perfeição"(644). Qual o valor desta hipótese, é o que "à experiência compete resolver"(645). O filósofo deixa, pois, em aberto a sua análise, necessitada de um estudo da experiência religiosa. De qualquer modo, desde logo exige ao Deus-Perfeição do argumento ontológico que resolva "a aparente antinomia das suas perfeições, coexistindo com as obras do Mal"(646). O problema do Mal está sempre presente, como se vê — e obsidiantemente presente — na meditação de Leonardo sobre Deus e sobre a existência de Deus. É um ponto em que a lição de Sampaio Bruno actua persistentemente, com iniludível eficácia. "Sim, o mal existe" — quase grita Leonardo. O que ele não aceita é a explicação do Mal de J. Stuart Mill ou a "do nosso ilustre Sampaio Bruno"(647).

Já em 1912 — era ainda vivo José Pereira de Sampaio — Leonardo se confrontara longamente com o pensamento teodiceico de Bruno. Como acabamos de ver, não mais deixou de o fazer. Podemos afirmar, de resto, que a análise da teodiceia brunina a que Leonardo procedeu em *O Criacionismo* se revelou, no essencial, definitiva. Qual foi ela? Pois observemo-la. Leonardo procurou subtrair a argumentação de Bruno quanto à existência de Deus ao ácido corrosivo da crítica por si mesmo feita ao argumento físico-teo-

lógico. Embora já neste momento a teodiceia de Leonardo não coincida com a de Bruno — o afastamento explícito máximo, ainda assim ocultado, aparecerá mais tarde, no pequeno diálogo *Do Amor e da Morte* —, o jovem filósofo procura fazer a leitura mais favorável que lhe é possível do pensamento teodiceico do prestigioso pensador portuense. Referindo-se a *A Ideia de Deus*, escreve Leonardo Coimbra: "Um trabalho, que é honra do pensamento português conclui Deus da resolução do universo em ideias" (648). É, pois, um Bruno idealista — como Leonardo — que desde logo nos é apresentado. Mas o filósofo logo prossegue, aproximando Bruno de si mesmo o mais que lhe é possível: "Aparentemente, este trabalho repetiria o argumento físico-teológico de demonstrar Deus pela ordem do Mundo. Não é assim, e o honesto, escrupuloso cuidado do autor, perante o problema do mal, bem indica que o pensamento não ficou no vago Deus architecto do tradicional argumento físico-teológico" (649). Bruno é, pois, poupado à refutação que faz Leonardo do argumento físico-teológico da existência (com implicações quanto à essência) de Deus. Bruno é colocado no terreno de Leonardo: o terreno moral, o terreno do criacionismo moral leonardino. Por isso é feita a referência explícita ao problema do mal: verdadeiramente o problema de Deus, para Leonardo.

Na interpretação do nosso filósofo, Sampaio Bruno quase chegou à dialéctica criacionista. A análise probatória de Leonardo é muito curiosa e bem elucidativa de como o nosso filósofo foi ao mesmo tempo heracliteano, parmenideano e socrático: heracliteano, pela primazia sempre conferida ao movimento; parmenideano, pela identificação sempre feita do pensar e do ser; socrático, pela posição eminente conferida à pessoa moral. Afirmando a grandeza do pensamento de Bruno, mas ao mesmo tempo afirmando já também a superioridade do pensamento criacionista, escreve Leonardo Coimbra estas palavras: "Só faltava a este pensamento acrescentar que o mundo não só se resolve em ideias, mas é ele mesmo um sistema dialéctico de noções. Então, procurando as noções, o mundo seria, antes de mais nada, um pluralismo de mônadas; um socialismo cósmico seria, em acção e em sonho, a realidade fraterna do universo" (650). Faltava acrescentar, mas não acrescentou. De qualquer modo Leonardo não vê, nesta data, incompatibilidade substancial entre o seu criacionismo e a filosofia teodiceica de Sampaio Bruno. Leonardo vê-se, verdadeiramente como o continuador e completador de Bruno: a sua filosofia coroa a filosofia de Bruno. A esta luz devem ser compreendidas e interpretadas, ainda a respeito de Bruno, estas palavras fundamentais: "E tanto (...) o pensamento do autor é

prenhe de realidade que a presença trágica do problema do mal o leva a um Mundo involuntariamente criado" (651).

Um Mundo "involuntariamente criado" é tese que Leonardo Coimbra não pode aceitar. Seria aceitar um criacionismo *amoral* ou mesmo *imoral*. O seu criacionismo é um criacionismo *moral*. Não há moralidade sem responsabilidade: o próprio Deus *responde* pelo Mundo por si criado. Bruno escrevera: "No princípio era a Perfeição, o espírito homogêneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogênea, isto é, o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogêneo (...)" (652). Leonardo não pode aceitar esta doutrina. Deus não pode ser, no quadro do seu pensamento, uma arbitraria Perfeição inicial, arbitrariamente diminuída. Também não pode ser depois uma arbitraria exaltação, arbitrariamente estagnada na pura identidade da Consciência divina. Não pode ser também "aquela parte de espírito diminuído mas puro, que acode às fraquezas do espírito alterado" (653). A autêntica ideia de Deus não é compatível com a de uma "Perfeição diminuída": "porque, ou essa diminuição é voluntária, e apenas aparente, ou é uma diminuição sofrida" (654). Se é uma diminuição voluntária, ou activa, "o Deus infinito e espírito puro seria presente, mas ineficaz" (655). Se é uma diminuição sofrida, ou passiva, "Deus, contra a tese, nunca teria sido a Perfeição" (656). Mas há mais: como poderia um espírito diminuído, *por si*, aumentar-se? como poderia o Mundo regressar a Deus? A teocideia de Sampaio Bruno não explica o aperfeiçoamento do Mundo que se cumpre em Deus. "Há, com efeito, nesta reintegração em Deus, verdadeiro *criacionismo moral*, isto é o *nosso Deus*" (657). De resto, outra importante diferença assinala Leonardo relativamente a Sampaio Bruno: ao monismo expresso ou tendencial desopõe-se o pluralismo declarado de Leonardo Coimbra. "O Mundo — escreve Leonardo — é uma sociedade de mônadas e não uma degenerescência divina" (658). O monismo de Bruno — como o de Junqueiro — é uma expressão do que no seu pensamento há de panteísmo: a pessoa dissolve-se no seio do Uno. O pluralismo de Leonardo Coimbra, ao contrário, exprime o seu sentimento vivo e fundamental da dignidade da pessoa moral.

É este vivo e fundamental sentimento que afasta Leonardo de Hamelin, como o afastara de Bruno. Escreve o filósofo: "Igualmente inconcebível é o Deus de Hamelin, consciência de que as criaturas seriam subconsciências inferiores" (659). A reiterada tentação, ou hipótese, panteísta — que vimos bem presente em textos de 1923 — é inequivocamente vencida em 1912. Leonardo afasta-se, já em *O Criacionismo*, decisiva e

definitivamente, do panteísmo: pela evidência da dignidade real da pessoa moral, das criaturas de Deus, que não podem ser produtos da distração divina, porque é absurdo que a consciência divina possa sofrer de falta de atenção (660). O pensamento teodiceico de Hamelin, como o de Bruno, é um dogmatismo: "O Deus desses dogmatismos é um *coisismo* moral a que não é nada estranho o *coisismo* da matéria, pela imensidade da grandeza e da força física, etc." (661). Nenhuma dessas doutrinas resolve o problema do mal, o que quer dizer que nenhuma delas resolve o problema de Deus.

"O mal existe; sim" (662). Porém, o que é o Mal? O Mal "é o *coisismo* moral da pessoa. O mal existe, sim; é a actual ignorância dos determinismos da acção" (663). O Mal não é, pois, uma substância moral negativa, mas a substancialização do insubstancial, que é a livre actividade dialéctica do pensamento. E porque o pensamento é o caminhar paramais pensamento, "é, de infinitas promessas à vista, o futuro anunciado pela filosofia da liberdade" (664). O Mal é dialecticamente necessário; ele "existe porque o Universo é uma sociedade de almas, que se ignoram e que se buscam" (665). O Mal é, pois, dialecticamente necessário ao Bem: porque, "se o mal existe, infinito é o horizonte moral rasgado pelo bem" (666).

13. *Personalismo do Amor, do Encontro e da Redenção Cómica*

É para a pessoa, e a partir dela, que o horizonte moral é rasgado pelo bem. Encontramo-nos no centro da doutrina leonardina da pessoa. O seu criacionismo—criacionismo moral—é, na sua profundidade máxima, um personalismo. Desde o pensamento científico—e, certamente, desde o próprio pensamento vulgar—que a pessoa é o oculto, mas plenamente eficaz, alfa e ómega do pensamento. Como escreve Leonardo, "a trajectória do pensamento científico inflecte-se naturalmente para a irreductível realidade — a pessoa" (667). Temos, pois, que a dialéctica científica se dirige para a pessoa — como, na verdade, é já da pessoa que ela se dirige. Esse movimento é continuado pela dialéctica estética e cumprido pela dialéctica filosófica: "Essa inflexão dá a Arte, e completa o ciclo do pensamento, dando, pela reflexão filosófica, o último e su premo grau de realidade em si e para si, a pessoa, actividade livre, inteligente e amorosa" (668). Mas a pessoa de Leonardo não é — já o vimos — a mónada sem janelas de Leibniz. Actividade livre, inteligente e *amorosa*, ela é aberta às outras pessoas e aberta *para* as outras pessoas. É

por isso que o problema do Mal se põe à pessoa, a cada pessoa, mas não é rigorosamente um problema pessoal. É, na verdade, um problema com-pessoal; ou, no sentido particular que a palavra tem em Leonardo, um problema social. Explica Leonardo: "O mal existe, sim; e existe porque o Universo é uma sociedade de almas, que se ignoram e que se buscam" (669). Há, em cada pessoa, a carência das outras pessoas. O preenchimento dessa carência é o progresso no caminho do Bem. Leonardo Coimbra é socrático; também ele nos conta a história de Diótima, a mulher de Mantineia. E é assim que nada espanta que ele afirme que "se o mal existe, infinito é o horizonte moral rasgado pelo bem" (670). Leonardo é igualmente platônico, de um platonismo porventura situado para além da alegoria da caverna: o caminho para o Bem é um caminho comum, não o caminho solitário do liberto dos grilhões (que, não o esqueçamos, volta para libertar os agrilhoados antigos companheiros). O personalismo socialista de Leonardo Coimbra é bem desenhado por estas palavras: "Uma sociedade ideal de mônadas livres e amorosas, eis, o que é lícito desejar-se e até supor-se desde já realizado" (671).

Ponhamos agora um problema fundamental adentro da filosofia personalista de Leonardo Coimbra: está aberta a todas as pessoas, a todos os homens, a personalidade de atingirem a altitude da pessoa moral? Leonardo diz-nos que a sociedade ideal de mônadas livres é "aberta a todas aquelas almas que atingiram a divina altitude do puro amor, que é a perfeita liberdade" (672). Palavras que mantêm em aberto a pergunta. Porém, o pensador logo acrescenta: "Para essa sociedade aspiram todas as mônadas, e todas terão o direito e a possibilidade de a conquistar" (673). E porquê? Porque "essa possibilidade é o próprio Deus, a infinita actividade de bem, sempre pronta e dadivosa" (674). Mesmo as mônadas inferiores, mesmo o homem-penedo de que anteriormente falara, mesmo os "esboços de alma" de que falará em *A Alegria, a Dor e a Graça*, são absolutos desejos de Deus", e esse amor as pode aumentar em liberdade, inteligência e amor, isto é, em personalidade ou qualidade de pessoa. "Um dia — diz Leonardo — a fraternidade bate de chofre no corpo resistente e encerrado das mônadas inferiores, e elas se abrem e desentranham em esforço, progresso e virtude" (675). O personalismo criacionista de Leonardo Coimbra é, naturalmente, um personalismo optimista: "Confiança é a palavra que traz nos lábios a matinal alma dos homens" (676). O Mal existe, mas o oceano do Bem, que é um coração centro do Universo, é ilimitado, "eternamente florescendo beleza, virtude e amor" (677).

Esse oceano infinito não é o abismo dissolvente das gotas que

acolhe no seu seio. No pensamento personalista de Leonardo, a personalidade da criatura nunca se dissolve na pessoa do Criador. As mónadas perfectíveis não desaguardam no Nirvana ou no Todo indiferenciado. Como escreve o filósofo, "não é a uma absorção em Deus que as almas aspiram, mas a uma vida social ideal, de justiça e fraternidade perfectas. E que tristeza e desolação essa de um Deus solitário! Antes espírito diminuído e socorrendo os fracos, que perfeito, estagnado, idêntico e solitário!" (678).

Dizer isto é já, na verdade, afirmar a imortalidade pessoal. Mas essa imortalidade é em um céu criacionista. É essa visão de um céu perfectível, de um céu aumentativo de celestialidade, que Leonardo nos dá com a riqueza habitual da sua linguagem: "É para a sociedade universal de simples e verídica fraternidade que as consciências se dirigem, e, se um rasto de ignorado brilho a evolução cósmica vai traçando, não é ele um círculo luminoso, mas *uma permanente emersão de luz*, que, de profundidades sem fim, sobe em espiralados, alargados abraços" (679). O círculo é a linha representativa da filosofia do "Eterno Retorno" de Nietzsche, bem como da teodiceia de Sampaio Bruno. A espiral — e a espiral tridimensional — é a linha representativa da filosofia criacionista de Leonardo Coimbra. O próprio filósofo o deixou escrito: "Se o pensamento se movesse apenas em superfície, ele teria de se terminar em ciclos fechados, ou mover-se em um incessante e indefinido dinamismo. Daí os períodos de repetição, que desde os inícios da filosofia o pensamento traçou, daí a imagem da cobra mordendo a cauda, que seria a evolução: Deus, Mundo, Deus. Mas, se o pensamento se move em profundidade e superfície, isto é, em espiralada ascensão, ele se poderá apreender, voltando a si em abraços cada vez mais amplos" (680). Não a filosofia do "Eterno Retorno", por conseguinte. Não ao panteísmo de Schelling, de Eduardo de Hartmann, de Sampaio Bruno — que são formas da filosofia do eterno retorno. Sim a eterna novidade do criacionismo, ao eterno crescimento da pessoa da criatura na e para a pessoa do Criador. É por isso que o movimento para a vida eterna é um movimento ascensional, é um movimento anagógico: "A vida é bela e eterna; subamos a ela, à grande e eterna vida. Não há limites para a alma humana, como não há limites para nenhuma mónada" (681).

Leonardo vê o problema dos limites em termos de limites de atividade. Quer então dizer que a possibilidade de acção moral das mónadas é ilimitada. "Elas são, em Deus, isto é, na infinita possibilidade da sua acção moral, reais e ilimitadas" — escreve o filósofo (682). A

filosofia criacionista de Leonardo Coimbra é um activismo. As mōnadas são, com efeito, unidades de acção livre, inteligente e amorosa. E é neste ponto que inteiramente se esclarece o pensamento de Leonardo sobre o espaço e o tempo. Já vimos que bem diversa é a sua doutrina da de Kant. O espaço e o tempo não são, para Leonardo Coimbra, "formas a priori da sensibilidade", mas sim "formas apriorísticas da acção" (682). Escreveu ele, a propósito: "É este o profundo sentido da universalidade do espaço e do tempo, que ocupam, com o mecanismo, um lugar privilegiado na representação, abrangendo toda a possível realidade activa. São formas apriorísticas da acção. Kant mergulhou no âmago da realidade como ninguém, mas quebrou essa procurada realidade" (683). Leonardo tem perfeita consciência da importância do que o aproxima e o separa de Kant relativamente ao problema do espaço e do tempo. A mōnada é uma unidade de pensamento, no sentido de unidade ou centro pensante. A acção da mōnada é o pensamento. E como "nada, com efeito, podemos pensar fora do espaço e do tempo" (684), o espaço e o tempo não podem ser apenas formas *a priori* da sensibilidade, mas têm de ser "formas *a priori* da acção e, portanto, de todo o pensamento" (685). É à luz desta doutrina do espaço e do tempo que se deve compreender a monadologia de Leonardo Coimbra. A linguagem das mōnadas é o espaço e o tempo. E essa linguagem é ilimitada e inteiramente aberta e transparente: "O espaço e o tempo nem as limitam, nem as deformam" (686). "O espaço e o tempo não as limitam, nenhuma estranha fatalidade as limita" — insiste (687). Elas são, pois, realmente "activase livres". O mal é, por conseguinte, exterior às mōnadas, não lhe é essencial. O filósofo confirma: "Nenhum mal intrínseco as aflige" (688). Não há, de resto, mal em si, como não há bem em si. Há só a acção das mōnadas. E essa acção, se for livre e fluida, é boa, porque "o bem é o consentimento interior na ordem e na harmonia universais" (689). E essa acção, se se deixar *coisar*, é má, porque "o mal é a cegueira, a bruteza, o *coisismo* do pensamento ou sentimento" (690). O mal e o bem não são, portanto, intrínsecos às mōnadas, não pertencem ao *ser* das mōnadas, mas são *modos de ser* das mōnadas.

A essência das mōnadas é a actividade. Neste ponto dá Leonardo Coimbra o seu acordo a Schopenhauer: "Quando Schopenhauer nos mostra a realidade, numa voracidade insensata da vontade de viver, ele apreende esse ponto central e profundo da mōnada, que é a sua essência activa (691)". Percebe-se que também ao Nietzsche da "vontade de poder", na medida em que ele afirma a essência activa da mōnada, daria Leonardo o seu acordo. Já não pode é dá-lo ao pessimismo de Schopenhauer e ao niilismo de Nietzsche. E toda a evolução posterior do seu pensamento, com realce para

o seu pensamento da ciência e da técnica, irá acentuar a distância que o separa dos dois filósofos germânicos. Esse será mesmo o nódulo central do seu radical anti-germanismo. A essência da mônada não é, para Leonardo, a *vontade de viver* schopenhaueriana, e ainda menos a *vontade de poder* nietzscheana. A essência da mônada é, para Leonardo, a *vontade de bem* isto é, a *vontade de Deus*, a aspiração amorosa para Deus, o movimento para Deus. E essa vontade envolve todas as vontades, esse amor de Deus é o amor de todas as criaturas de Deus. Por isso Leonardo se opõe ao pessimismo de Schopenhauer: "O pessimismo é falso, porque a vontade, pelo consentimento, pode libertar-se, como esse sublime Epicteto. O pessimismo é falso, porque o tempo não existe em si, mas sendo o tempo pela actividade das mônadas, estas irão realizando a ideal sociedade da fraternidade perfeita" (692). O criacionismo, bem ao contrário, é uma "filosofia de alegria, coragem e conforto, ela é bem-vinda numa época de desânimo, desconfiança e actualização" (693). Ela é o remédio para a "vida moderna", "uma dispersão assustadora e mortífera", em que a alma "não se recolhe", antes vive "numa permanente exteriorização", pois "não há vida interior" (694).

O *Criacionismo* termina, portanto, pela doutrina da pessoa; isto é, culmina inequivocamente em personalismo. E a doutrina da pessoa termina por uma referência às difíceis condições civilizacionais (sociais, técnicas e políticas) de existência natural da pessoa. Leonardo sabe que há níveis de humanidade. A dialéctica científica não permite alcançar o nível superior de humanidade. Leonardo estabeleceu, no primeiro momento da sua filosofia, "a incontestável realidade da pessoa e a continuidade da vida e da consciência como a mínima realidade incontestável" (695). Não é muito, mas é por onde "devem ficar as pessoas prudentes e pouco ansiosas" (696). No segundo momento, o filósofo afirma "ter reduzido a realidade às mônadas e Deus" (697). Todas as almas sentem os efeitos negativos de uma época de exteriorização. Mais, sem dúvida, as mais capazes de interioridade. "Um vento de tempestade espalhou as almas e lançou a vida numa vertiginosa corrida de ambição e loucura" — escreve (698). O lar, a pátria, a humanidade, o Universo — já não são o seio acolhedor da alma ansiosa e amorosa, mas corações roídos e devorados pela vertigem do nada "É preciso levantar os corações abatidos"; é preciso "que as almas perdidas em caminhos negros, tortuosos e sem fim, sejam conduzidas ao peito humano, ao recolhimento doméstico" (699). É em sintonia com Heidegger e Max Scheler que, em 1912, pensa já Leonardo Coimbra. Max Scheler fá-lo-á em 1915, em *O Homem do Ressentimento* (700). Heidegger fá-lo-á mais tarde

(701). Leonardo é sempre pelo obreiro e não pela obra, pela acção de pensar e de fazer e não pelo produto do pensar e do fazer. O destino autêntico do homem é "encher a terra das obras do espírito" (702). Mas não pode o homem deixar-se fascinar pelas obras feitas, congelando a sua actividade criadora. Sim ao criacionismo, não ao coisismo. Porque "as obras realizadas perdem o valor e podem servir até para esmagar e oprimir, se lhes falta a presença do espírito criador" (703). E é porque a matéria prevalece sobre o espírito, o facto sobre o acto, o exterior sobre o interior, que "o progresso exterior é tantas vezes opressão e maldade", que "a vida moderna é material e materialista, de cinza, desânimo, tédio e morte" (704). É preciso que "o espírito corra em líquidas torrentes subterrâneas", que "os homens voltem a casa", isto é, que voltem a si mesmos, que é a maneira de subirem de novo até Deus. E é certo que os homens tudo podem, "porque as nossas almas se enleiam e banham em mais opulentas almas, até que se banhem no grande oceano, que é a nascente do Amor" (705). Pelo esforço dos homens o Universo pode ser "sociedade de monadas religiosas". Está à disposição e ao alcance de todos nós contribuir para a espiritualização do Universo.

Chegamos, assim, ao cume da dialéctica criacionista de Leonardo Coimbra. Ela começou por aparecer-nos como um idealismo dialéctico. Desde logo se nos revelou como um idealismo dialéctico anti-coisista e criacionista. Vimos, depois, que esse idealismo dialéctico criacionista culminava em personalismo monadológico, era uma real e integral doutrina da pessoa. Vemos, agora, que a filosofia idealista criacionista personalista de Leonardo Coimbra é uma filosofia do Amor: a essência da Realidade é o Amor. Amor que desce da Pessoa do Criador para as pessoas das criaturas e destas sobe, em movimento de aspiração, para a Pessoa do Criador. Cumpramos, pois, este último momento da dialéctica leonardina.

Em *O Criacionismo* Leonardo afirma-se insistentemente anticoisista. É tão vivo o seu sentido da radical mobilidade do pensamento que nem Spencer, nem Bergson, nem Fichte, nem Hegel lhe parecem suficientemente mobilistas. Todos, de algum modo e em algum sentido, "coisam". Por esta radical mobilidade se distingue a lógica dialéctica de Leonardo da lógica formal e de outras lógicas de intencionalidade e conteúdo dialécticos. O pensamento é, pois, intrinsecamente em movimento; pensamento é movimento. Qual é o princípio desse movimento que é o pensamento? É o Amor. O pensamento é movido pelo Amor e move-se para o Amor. O pensamento é o Amor em movimento. Toda a dialéctica criacionista é, pois, o movimento do pensamento que é Amor. Isso começa por ser verdade relativamente à dialéctica

científica. Com efeito, Leonardo não define a ciência como "o conhecimento da Verdade" mas, nas palavras de Cêlio em *Do Amor e da Morte*, como "o amor da Verdade" (706). A ciência não é *saber*, mas *amor*. E, pela mesma razão, a arte não é "o conhecimento da Beleza", mas "o amor da Beleza"; e a moral não é "o conhecimento do Bem", mas "o amor do Bem" (707). Leonardo não é, profundamente, intelectualista, mas voluntarista. Inteligir é, em Leonardo, amar. Bem, Verdade e Beleza não são os objectivos ideais do intelecto, mas "amorosas relações da vontade" (708). Esta visão do conhecimento como conhecimento-amante é essencial para compreender o conceito leonardino da Ciência. Conhecer a Verdade é querê-la, é mover-se em pensamento para ela. Tal como conhecer a Beleza e o Bem. Este é o platonismo heracliteano e augustiniano de Leonardo Coimbra. Este é o segredo do diálogo *Do Amor e da Morte*.

Marcos, com o seu realismo cientista primário, entende que "a Realidade melhor que conhecemos é a da Ciência, a Ciência é um sistema de leis", pelo que o que lhe interessa "é a lei dos fenómenos" (709). Cêlio vai erigir sobre esta posição a teoria leonardina da Ciência, como primeiro passo para *A Razão Experimental*. "A Ciência não é um sistema, é um conjunto" — diz (710). E porquê? Porque não sabemos se "a realidade é um mecanismo de ligações completas" (711). Se o fosse, as ligações estudadas por cada ciência iriam engrenando com as das outras ciências, e teríamos no fim "um sistema com um só grau de liberdade", o qual era "o fatalismo da evolução" (712). Visão que era talvez a de Guerra Junqueiro, com a sua anunciada *A Unidade do Ser*, mas que não é a de Leonardo, como o filósofo reafirmará no Prefácio da segunda edição de *Regresso ao Paraíso* (713). Que não é a de Leonardo em 1920. Tê-lo-á sido antes? Em *A Alegria, a Dor e a Graça* — havemos de o ver — a realidade é, indiscutivelmente, pela lei da inércia, "um mecanismo de ligações completas". Há neste ponto, aparentemente, uma mudança no pensamento do filósofo. Já iremos interrogar esta aparência.

Admita-se que a Ciência seja "um quase-sistema de leis" (714). Pergunta-se: "o que é uma lei"? (715) Suponhamos que é, como diz Marcos, "a forma de sucessão ou coexistência dos fenómenos" (716). Cêlio só conhece uma forma, que é a da sua vontade, "fixando-se no instante dos fenómenos coexistentes, perdurando no tempo dos fenómenos sucessivos" (717). É a ordem leibniziana das coexistências (o Espaço) e das sucessões (o Tempo). Essa ordem, ou essa forma, "é a da minha vontade" (718). Uma lei é então "um querer" (719). Querer "elementar ou complexo, mas sempre um querer" (720). Um querer o quê? Um querer a Verdade. A Ciência "é uma

grande obra do Amor" (721). Verdadeiramente, "ela não é mais que a objectivação histórica do amor da verdade" (722). As ideias, de que a Ciência é feita, são *quereres*. "A ideia é teleológica, é a própria finalidade da vontade" (723). Célio afirmara que não sabemos se a realidade é "um mecanismo de ligações completas". Estará isto realmente em contradição com o pensamento manifestado em *A Alegria, a Dor e a Graça?* Ou significará apenas que, sendo a realidade posta pelo pensamento, e apenas sendo garantida a realidade que o pensamento dialecticamente põe, não podemos afirmar que a realidade seja "um mecanismo de ligações completas" porque o pensamento científico *ainda a não põe* dialecticamente como tal? Se a ideia é "a própria finalidade da vontade", ela é o que a vontade *quer* e não o que a vontade *atingiu* já. Há aqui muito de bergsonismo. Célio diz: "Eu quero remover aquela pedra e não posso; o meu esforço impotente ensaia, e, sempre voltado para a acção, encontra a vitória numa forma especial da tentativa" (724). O conhecimento *inteligente* é um conhecimento *interessado* na realidade inteligida. Quer *utilizar*, ou seja, *tornar útil* essa realidade. O conhecimento científico não é outra coisa senão um elaborado, e sofisticado, conhecimento dos meios de utilização de uma realidade que se quer. O homem quer imediatamente a satisfação dos seus desejos de utilização da realidade. Soube, porém, para maior eficácia, "alargar a distância entre o desejo e a satisfação" (725). Diz Célio : "A ciência não é mais que esse demorado trajecto dos meios" (726). Ela é, por consequinte, "uma acção retardada" (727). Porém, os meios reduziram o homem ao ponto de se tornarem fins. E aí temos a ciência como uma sublime monstruosidade: "sublime monstruosidade do amor" (728). Disso revelam relembrada consciência "as modernas tendências pragmatistas" (729). Nietzsche e Schopenhauer são bem compreensíveis a esta luz. O destino da viagem deixa de interessar. *Viajar torna-se o único destino da viagem*. A ciência, pelo menos a ciência moderna, é uma perversão da vontade.

Tudo isto ilumina — assim o cremos — a dialéctica criacionista. Vimos que os grandes momentos dialécticos são três: o momento científico, que é a dialéctica do conhecimento; o momento estético, que é a dialéctica do sentimento; e o momento filosófico, que então dissemos, com alguma audácia, ser a dialéctica da vontade. Dialéctica da vontade que se levantava, simultaneamente, da ciência e da estética. Leonardo (ou Célio) não fala agora, desenvolvidamente, da estética. Refere-se apenas, de maneira sumária, à Beleza. O que o preocupa é, de momento, relacionar a ciência e a moral. Ou seja: a vontade mais baixa que é o conhecimento com a vantade mais alta que é o bem-querer. Porque, afinal, é sempre da vontade que

se trata; é sempre a vontade que está presente e se move do baixo para o alto. Há uma "continuidade qualitativa do querer", e é ela que "gera a ciência e a moral" (730). Que nos dá o *querer* ao nível da Ciência? Dá - nos "o sistema das existências, meio científico de acção" (731). Que nos dá o *querer* ao nível da Moral? Dá-nos "o sistema dos valores" (732). E como articular estes dois sistemas, ou *o que é* e *o que deve ser*? Pelo "arco-íris da aliança", princípio eterno e único da Beleza" (733). A Beleza não é apenas, como disse Platão, "o resplendor da Verdade; mas o arco-íris da aliança, subindo das águas torvas da existência à fonte límpida do Bem" (734). Tal como em *O Criacionismo*, a posição da Beleza no processo dialéctico é duvidosa e ambígua. É, *com* a Verdade, uma coluna para sobre ambas se assentar o Bem? É *entre* a Verdade e o Bem? A tendência parece ir sempre para a segunda hipótese. Célio diz (isto é, diz Leonardo): "A vida, vivida com muita atenção, de relações aumentativas e diligentes, deixa, na sua órbita de esforço, a ciência, a arte e a moral, seja, a verdade, a beleza e a bondade" (735). Na dialéctica voluntarista de Leonardo Coimbra (que é a dialéctica amorosa), a verdade é o degrau mais baixo, a beleza o degrau medial, e a bondade o degrau mais alto. São o degrau do Sábio, do Poeta e do Santo. Herói, ao contrário de Junqueiro, não há.

Célio ataca duramente a concepção da ciência defendida por Marcos. Em seu entender, "não há ciência sem sábio e não há sábio sem o amor da verdade" (736). O Amor é, pois, na raiz da ciência. A simples existência da ciência ultrapassa os valores naturalistas de Marcos. Por sob a pretensa objectividade da ciência encontra-se a subjectividade do amor. A Verdade, ainda antes de o ser e de se dar, começa por ser amada. O erro de Marcos a respeito da Ciência é o erro de Marcos a respeito da Mulher e do Amor humano: é como "vicioso consequente" que Marcos procede em todos os casos. A mulher pode ser "um meio de prazer" ou "um fim de prazer". Para Marcos, ela é meio; para Célio, é fim. Só com a Mulher tornada fim "nasce a sabedoria do prazer, a flor de beleza e encanto a cujo contacto brota o fogo do Amor incriado" (737). Também a Ciência pode ser meio ou fim. Se fim, há nela "o amor da verdade"; se meio, ela torna-se caricatura do amor da verdade, mera "concupiscência das hipóteses pelo simples prazer de associar e dissociar" (738). Amar a verdade é ser "original", e não apenas "esquisito"; é dar "o seu corpo ao incêndio do pensamento", deixar que o "divino verbo criador" flua pela sua obediente boca (739). Ser original é, portanto, abandonar-se à Origem: "O sábio que faz ou conscientemente refaz a ciência, repete em si o pensamento da finalidade cri

adora" (740). Ele conhece o *valor* das ideias, ele sabe que "as ideias nascem tanto no coração da realidade como as sementes e os mundos" (741). Por isso não confunde os meios com os fins. Por isso sabe que entre o Ser e o Dever-Ser não há nenhum abismo, porque "a realidade é sempre valiosa" (742). E não separando nunca "a *existência* ou meio e o *valor* ou fim da vontade" (743), ele sabe que é uma "indesraizável teleologia o fulcro e a alma do pensamento" (744). O grande pecado, o visceral satanismo da ciência naturalista, é esta inversão dos meios e dos fins, vindo no pensamento e na realidade mecânicas sem finalidade. O "satanismo separatista" da concepção de Marcos suprime ou deforma — afirma Cêlio — todas as relações do homem com o Universo (745). Oposta é a concepção de Cêlio (Leonardo): "Reatemos as relações e todo o corpo da ciência é penetrado de vontade amorosa e atenta, é a própria vida moral em crescimento, a flor da consciência abrindo e aumentando as pétalas na grande Unidade do Amor" (746).

Aproximemo-nos mais desse Amor, para melhor compreendermos a filosofia criacionista de Leonardo Coimbra. Marcos tem desse Amor uma visão muito estreita. Ele próprio o declara: "Dentro do meu agnosticismo sei claramente do amor sexual o que já vos disse" (747). Que dissera? Bem pouco e bem mau: "O Amor é uma simples ampliação do desejo sexual" (748). E a lealdade amorosa, tão superior ao bruto sexo? É, para Marcos "uma criação psicológica demasiadamente absolutista" para existir; "é uma quimera, um ideal vazio" (749). Bem diversas são as visões de Antônio e de Cêlio. A visão de Marcos reconhece no amor apenas a sua dimensão animal. Ele resume assim o seu pensamento: "Se, uma noite e de repente, se tornassem as casas transparentes, que vileza, que nojo, que horror!" (750) Antônio objecta que, ao contrário, o Amor é "para muitas almas e em muitas vidas, o único ponto de contacto com o invisível corpo da Beleza" (751). Objecção fundamental, que nos não deve passar despercebida. Cêlio, por sua vez, já havia afirmado que a lealdade não é o "absoluto morto" de Marcos, mas antes, para uma vontade, "o propósito de respeitar as leis do seu crescimento" (752). O que acontece, como exprime Antônio, é que Marcos tem duas ânforas nas mãos: "uma é de águas límpidas e frescas, coadadas pelas veias do planeta, outra é das águas negras da cidade correndo sob as vergonhas das gentes" (753). A que Marcos entorna sobre as coisas que pretende "lavar na cisterna" da sua Verdade "é sempre a segunda" (754). Marcos não sabe o que é o Amor, porque não ama. O de que precisa para mudar de visão é começar a amar, pois que do Amor só se fala com conhecimento sendo nele. Ou sendo ele em nós. É por falta intrínseca de Amor que

Marcos é, no fundo, um satanista.

Mas nem Antônio chega à exacta compreensão do que é o Amor. Precisamente, a diferença filosófica existente entre Antônio e Célio está bem patente na visão mais alta do Amor que ambos nos apresentam. Para Antônio o Amor não é "a própria divindade, mas um medianeiro e guia apontando o destino ao grande foco do Infinito" (755). É no quadro do pensamento helênico que Antônio se situa. O Amor é, para ele, o que "nos leva a todos pela mão neste grande vendaval da incerteza e nesta negra noite de derrota, que, sem ele, seria a vida" (756). O Amor é, pois, mão que nos leva pela mão, mas não exactamente a mão de Deus. Célio situa-se no quadro do pensamento cristão, e não já no do pensamento helênico. A sua posição é, inequivocamente, a seguinte: "O Amor é o próprio Deus" (757). Reafirmando posições fundamentais de *O Criacionismo*, diz agora Leonardo (pela boca de Célio): "Eu não compreendo Deus sem as almas, como não compreendo as almas sem Deus" (758). Portanto, Deus não pode ser sem as almas, nem as almas podem ser sem Deus. O Amor liga, essencialmente, o Criador e as criaturas: "O grande grito divino de amor: Ah! Se eu fosse muitos é coeterno com a divindade, sendo a sua mesma essência é também a própria essência do Amor" (759). Toda a realidade é social. A própria realidade divina é social. Vemos qual é a origem, verdadeiramente radical, da prevalência do *nós* sobre o *eu*, doutrina que Leonardo Coimbra vai expondo ao longo de toda a sua obra, em contextos e com intenções diferentes. Vemos o significado que se deve atribuir ao seu personalismo socialista (760). A socialidade de Leonardo Coimbra é a convivencialidade cósmica e ontológica: tudo está ligado a tudo, tudo se repercute em tudo, tudo convive com tudo: as vibrações mecânicas, os átomos, os animais, os homens, o próprio Deus. "Da matéria à consciência tudo é reciprocidade interactiva, relação de relações, convívio" (761). Leonardo não é pelo social contra o individual, nem pelo individual contra o social: "Suprime o social, no mesmo instante morrem os indivíduos" (762). Leonardo não é, identicamente, pela pluralidade contra a Unidade, nem pela Unidade contra a pluralidade: "Destrói a Unidade, logo se te irão sumir todas as pluralidades" (763). A visão mais profunda de Leonardo é relacional: "A primeira forma de existência é a coexistência dos singulares, seja, a relação da pluralidade com a Unidade" (764). Esta doutrina de Leonardo contém o segredo da sua teodiceia e, consequentemente, do seu criacionismo: não houve criação, porque a Unidade de Deus é coeterna da pluralidade das criaturas; há criação, porque "o mundo é teofania" (765), ou seja, manifestação contínua de Deus. Leonardo precisa: "Deus é imanente ao mundo ,

sem que isto signifique que ele se esgota na manifestação" (766). Dito de outro modo: "O mundo é teofania, sem que, por isso, seja o próprio Deus" (767). O que Leonardo afirma é que Deus não pode ser sem essa Sua manifestação que é o mundo. A Presença não é o mundo, como o mundo não é a Presença. Mas a Presença é no mundo e o mundo não pode ser sem a Presença. Nem só imanência, nem só transcendência: "Imanência e transcendência é ainda uma relação: a das relações feitas com a possibilidade infinita de relações a fazer" (768).

É esta teodiceia que separa Leonardo Coimbra de Platão. *O Banquete* é um diálogo mais importante para determinar o pensamento teológico de Platão de que poderia parecer. Em *O Banquete* Sócrates não foi capaz, por "respeito inibitório pela realidade divina", de "conciliar a consciência de Deus com a aspiração do Amor" (769). Ele viu no Amor uma carência, seguindo Diotima. Como podia Deus ser carente? Como pode o que é perfeito *desejar*? "O perfeito nada deseja, o amor é ansioso e insatisfeito, não é, por isso, divino" (770). Ao contrário, Célio-Leonardo pensa que "a perfeição não é um absoluto; a perfeição é antes a melhor, a mais íntima e vasta relação" (771). Esta teodiceia leonardina prolonga-se, naturalmente, na sua cristologia. Deus não mandou aos homens "a boa nova do filho" por "um remorso ou saudade" (772). Nenhum ser pode ser separado de Deus, pois que, "se isolamos os seres da divindade, teremos dois novos absolutos" (773). Se é verdade que "o mundo sem Deus pára, Deus sem o mundo adormece" (774), é verdade que a mesma necessidade de Amor liga Deus a Jesus e Jesus ao mundo. É que "o Amor (...) é a própria relação com Deus - abraço fechado através do amor de todos os seres" (775). Ao contrário da visão socrático-platônica, para Célio-Leonardo "Deus é a perfeição, porque é o infinito *amor-amante* e não porque, sendo o Amor, não deseja, nem ame" (776). Em Sócrates-Platão não se chega a Deus, nem — menos ainda — ao Filho de Deus. A Mulher de Manteneia "tinha o seu segredo; mas o Filho do Homem, esse revela o grande segredo do Amor na imitação do Pai celestial" (777).

Eis que reencontramos a *Razão Poética* leonardina. O Amor é o próprio Deus. A realidade mais alta que ao homem é dado ver é Deus, ou seja, o Amor. Deus que é presente a toda a realidade; que é presente, portanto, à própria realidade do pensamento humano. Só a *visão amorosa* pode ser, no fim de contas, a *visão de Deus*. A *Razão Poética* é essa *visão amorosa*. Célio fala disso, quando se refere a duas visões diferentes e opostas: a *visão material* e a *visão etérea* (ou *espiritual*, ou *amorosa*). O que é a *visão material*? É a que nos é permitida pelos olhos carnis ou materiais. O que é a *visão etérea*? É a que nos é dada pelos olhos espirituais. Com o

olhar dos olhos carnis não vamos além da superfície das coisas, da opacidade material. Só o olhar dos olhos espirituais nos permite alcançar as profundezas e os cumes. Dos olhos materiais é o olhar de Marcos: o olhar dos que olham para não ver, dos que teimam em "verrumar" com seus "olhos carnis a opacidade da matéria", fazendo com que "as trevas interiores" se adensem, "tapando os fulgores do abismo" (778). Por força desse olhar, "a visão etérea se esconde e some sob a expansão invasora da simples visão material" (779). Marcos é o que "somos todos habitualmente": "tão fundo descemos nas entranhas da acção material, tanto é o esforço de adaptação materialista que os olhos do Amor se nos cerram como inúteis lâmpadas abandonadas" (780). Distinto e superior é o olhar de Célia: o olhar dos olhos espirituais. É o olhar dos que olham e vêem. Vêem, "no fluxo do que transita, (...) a estável presença dum sol firme e imutável: estrela fixa e certa do (...) destino glorioso" (781). É o olhar reflexivo, o olhar dos que se dobram sobre si mesmos e olham "o abismo das trevas" e delas vêem nascer o mais claro dia (782). Esse mais claro dia é a presença radiosa do outro-amado: desse outro-amado humano supremo que é a Mulher, desse outro-amado infinito que é Deus. *O Amor é sempre o Encontro com a Presença*. O personalismo de Leonardo Coimbra vai desenhar para nós as suas derradeiras linhas.

A doutrina leonardina do Amor dá, com efeito, uma posição nuclear à Mulher — como sucede, aliás, com *O Banquete* platónico. O que é o Amor humano senão *o Encontro* do Homem com a Mulher? Mas o que é o Encontro do Homem com a Mulher senão uma modalidade — porventura a mais elevada no mundo cósmico — do *Encontro*? *O Encontro!* O que é *o Encontro*? O Encontro é um acontecimento cósmico, não puramente humano: o seu mais profundo significado é cósmico, e não apenas humano. Célia diz: "Vamos na vida às escuras, como astros mortos partidos de pontos afastados do Espaço e tendendo lá dos horizontes siderais para o *Encontro* que os há-de incendiar e pôr de novo a arder em labaredas de luz originária" (783). Tendemos, pois, para o Encontro, e "o *Encontro* dá-se" (784). É o Amor, que se dá no cruzamento dos caminhos. "Quem pudera morar no ponto de convergência de todos os caminhos"! — exclama Célia (785). Aí se encontraria o máximo possível de Amor. O que é, pois, a Mulher, nesta doutrina do *Encontro*? Havemos de ver que é um fundamental princípio cosmo-ontológico, inerente a tudo o que é. "A mulher — continua Célia a dizer — é (...) a branca fada dos caminhos" (786). Ela "vem ao nosso encontro" (787). Ela traz em si tudo o que é bom e nós desejamos. "Se o encontro de duas rochas é luz e calor, como o encontro de duas almas não há-de ser o acor

dar de todo o fogo da sua chama, o apelo a toda a beleza oculta para que rebrilhe?" (788) Marcos nada compreende deste Encontro, porque nada sabe do "grande significado cômico" do amor sexual. A vida é divina, mas o satânico Marcos não o vê. "Também o Amor cômico se insinua pelo estreme cimento do amor humano" (789), mas o naturalista Marcos não o vê. "Tudo no Universo significa pelo que possa exprimir de amor, tudo no Universo é alimento espiritual para a fome imortal do amor" (790), mas o materialista Marcos não o vê. E, no entanto, "*a flor, o astro e o beijo são pontos do mesmo relâmpago amoroso*" (791). O amor sexual recebe o seu sentido deste amplíssimo e profundíssimo amor cômico. A grande oferta que nos faz a Mulher é a da *visão amorosa* da Realidade. Célio diz: "É a Mulher que nos dá a visão etérea da vida, porque é o seu encontro que acorda e faz abrir nossos profundos olhos espirituais" (792). Por aqui se vê o altíssimo valor da Mulher dentro da filosofia de Leonardo Coimbra. É pela Mulher que o Mistério da Realidade se nos abre, e entramos dentro dele para dentro dele morar, e o mundo se faz "fluido amoroso, penetração e omnipresença" (793). "Porque tudo é alma" — diz agora Célio, como Leonardo ele mesmo o dissera em *O Criacionismo* e em *O Pensamento Criacionista*. É pela Mulher que chegamos a sentir Deus, porque é "a visão amorosa ou etérea" que nos abre "os olhos espirituais" e nos revela que "um novo sentido precinge os mundos" (794). Que novo sentido? "*O sentido da Presença*" (795).

A Presença! Eis o que lateja em tudo o que nos é presente! Eis a suprema dádiva do Amor! Marcos via o amor na posse física mais tangível, imediata e material. Célio vê-o, pelo contrário, no silêncio da presença, na ausência da presença, no "grande silêncio da distância" em que a presença é "mais completa e os movimentos da alma mais espirituais e amorosos" (796). Se o amor "fosse só a posse, como se explicaria este desejo de ausência" (797), este crescimento do espírito por sobre a falta da matéria? É que no Silêncio pulsa "a circulação espiritual do Todo" (798). É que "*no pulso do Silêncio bate o pensamento de Deus*" (799). O que o Amor nos dá é "a visão etérea da Presença" (800). Desde *A Alegria, a Dor e a Graça* que se desenvolve em Leonardo Coimbra a doutrina do Silêncio. Do Silêncio que é, em Leonardo, verdadeiramente *a casa do Ser*.

Heidegger escreveu, na sua *Carta sobre o Humanismo*: "A linguagem é a casa do Ser" (801). Leonardo diz, pela boca de Célio: "Andamos em busca das palavras cômicas" (802). Porém, "estas são tão rebeldes"! (803) É preciso recortar nitidamente as palavras no Silêncio e na Solidão, as palavras que "afligem, porque têm muita treva" (804), as palavras que o amor tem que exceder para serem luz, "puro cântico", "vibração espiritual",

"movimento de alma directamente repetido por outra alma" (805). Deus descansou no sétimo dia, depois da criação. O sétimo dia é o dia do Silêncio. É o dia melhor: o dia da contemplação. Pois o descanso do Silêncio "é a atenção mais profunda aos mais subtis movimentos do Espírito"(806). O Silêncio é a estrada real para "chegar até Deus" (807). Em Leonardo a Linguagem é a casa do Ser porque o Silêncio é a casa da Linguagem.

Platão apresenta, em *O Banquete*, no discurso de Aristófanes, o mito do andrógino. Também Leonardo procura interpretar, em *Do Amor e da Morte* — que é o seu *Banquete* —, a separação da humanidade em homem e mulher, em masculino e feminino. Leonardo aceita e explica essa separação: "*Deus separa para melhor unir*" — diz Célio (808). "O homem pressente os segredos do eterno feminino, sabe que até essa separação deve ter o seu significado cósmico" (809). Já vimos como Leonardo não compreende a Unidade sem a pluralidade, nem a pluralidade sem a Unidade. Não é de esperar encontrar nele, portanto, qualquer equivalente do mito do andrógino. Como Rilke (810), ele entende que a humanidade se compõe do homem e da mulher, do masculino e do feminino. "O homem deu a volta a um hemisfério da existência e a mulher ao outro: traz cada um consigo, para o *Milagre do Encontro*, a metade diferentemente luminosa dum mesmo mistério" (811). A Mulher é a passividade e receptividade: ela "partiu para o Levante a receber o Sol, levava em si o dever sagrado da humildade, de receber esmolas de luz pelo Espaço imenso" (812). O Homem é a actividade e a possessividade: ele "escalou o Olimpo e trouxe o fogo prometaico para guia dos seus passos e calor do seu lar" (813). Eis os seus diversos e opostos itinerários: "um vem das conquistas e audácias, frente a frente aos deuses; outro do acolhimento humilde da resignação" (814). Ao homem pertence "a procura do caminho" (815); à mulher receber, "dócil e obediente, como lira gemendo a todos os ventos do Mistério", "as visitas celestiais dos Arcanjos, anunciando os Mestres dos caminhos novos" (816). "Dos longes da existência "aproximam-se ambos "para o *Milagre do Encontro* e cada um traz a meia-visão do mistério, metade da *concha doirada* onde dorme a eterna semente dos mundos" (817). Não são, como se vê, as duas metades de um mesmo e inicial ser, mas os meios-peregrinos de uma só viagem, os portadores de duas meias-visões de um só mistério. Em Leonardo Coimbra, o homem e a mulher são dois seres distintos, e não as duas metades de um mesmo ser como o andrógino platónico. Em Leonardo Coimbra, o homem e a mulher falam "cada um a *meia-palavra*, que falta na linguagem do outro"(818). Dois seres distintos, mais uma vez, ainda que só encontrados façam pleno sentido: "O homem e a mulher são duas diversidades, cujo entendimento só

pode fazer-se pela compreensão de uma unidade concreta, que é o Amor " (819).

Em *A Alegria, a Dor e a Graça* fala-nos Leonardo de três núcleos fundamentais de realidade: a Alegria, a Dor e a Graça. Três experiências humanas fundamentais que são — cada qual em si mesma — portadoras de irrecusável certeza; três aberturas fundamentais do Homem para a Realidade e da Realidade para o Homem. Em *Do Amor e da Morte* o Amor é-nos apresentado como a experiência mais fundamental da Realidade que ao homem é dado ter — ao homem e a todo o homem. Diz Célio a Marcos, ou seja, diz Leonardo ao naturalismo e ao materialismo: "Procura o significado cósmico das realidades humanas e então verás que a grande iniciação no sentido cósmico da existência, aquela iniciação, que a todos é dada, a faz o amor, que tentas reduzir, e erradamente, ao simples abalo inicial do seu aparecimento" (820). O Amor é, pois, *antes* da Alegria, da Dor e da Graça; ele é já presente na própria Alegria, na própria Dor e na própria Graça. Tiremos todas as consequências de Deus ser, na sua essência, o Amor.

Não separemos, no entanto, o Amor e a Morte, porque só o seu enlace explica, para Leonardo Coimbra, a Vida. Ou seja: compreendamos o Amor até ao fim. "A Mulher — diz Célio — traz em seus lábios o beijo da Morte" (821). "Porquê? "Porque o Espírito freme das suas forças evolutivas e novas consciências precisam firmar-se para o seu voo ascensional " (822). Para os que têm dúvidas sobre o evolucionismo de Leonardo Coimbra, é esta uma passagem merecedora de cuidada reflexão. Aparentemente, Marcos é evolucionista da linha darwinista e haeckeliana. Marcos nega, em conformidade — no seu naturalismo materialista —, a teleologia. Ele é um assumido mecanicista. Contradição que Célio não deixa de explorar: "Vós, que negais a teleologia, dizei-me se a imortalidade das mais elementares formas adaptadas não era mais simples que um incessante proliferamento de novidades sempre inadaptadas, porque sempre a morte as vem ceifar " (823). Quer dizer: Célio entende — e Célio é Leonardo — que o pensamento materialista de Marcos é mais compatível com um fixismo do que com um evolucionismo. Ele, pelo contrário, vê a Vida a crescer "em Beleza e Consciência" (824). Não, de modo nenhum, em termos de darwinismo ou haeckelismo. A Vida não é apenas a tentativa da "vitória da adaptação", apenas "uma luta contra as diversidades do meio exterior" (825). No primeiro caso, "como não ficaria nas primeiras adaptações de si imortais e perfeitas"? (826) No segundo, "como (...) permanecem algumas formas primitivas"? (827) Não lamarckiana, nem darwiniana, nem haeckeliana, *mas evolucionista*, é a posição de Leonardo: "A Vida é um impulso, um esforço heroico

para a consciência e para que esta se não automatize e degrade são precis frescas e juvenis tropas de assalto" (828). Esta é, de resto, "a função cósmica da Morte": "o renovamento das forças da Vida para que a novidade aumente e a Consciência suba em poder de revelação planetária" (829). Leonardo é um filósofo do Devir, do Movimento aumentativo: do Amor, que é, a cumprir-se no movimento ascensional de amar.

A esta luz, qual é a função cósmica da Mulher, qual é a função cósmica do Eterno Feminino? É esta: dar "à Vida o novo fogo da Consciência" (830). Idêntica é a função cósmica da Morte — que é o Devir, que é o Movimento aumentativo do Ser —: a Morte existe "para que a Vida supere a vida" (831). A Morte é a fonte da Vida e da Consciência. "A Morte abriu (...) nos jardins da Vida a inundante, a avassaladora, a imensa flor da Consciência!" (832) A evolução só é da Vida por ser, e para ser, da Consciência: "a vida (...) é o solo onde o espírito firma o voo" (833). Célio sintetiza assim o seu pensamento: "Se o Amor é o próprio pensamento divino, o Amor e a Morte caminham de mãos dadas: o Amor abrindo o Mistério às almas, a Morte impelindo as almas para as novas alturas do Amor" (834). O pólo — o pólo que tudo atrai, e nos atrai — é Deus. Deus serve-se da Mulher para nos atrair a Si: "Sejamos obedientes ao magnetismo que nos polariza, e, pelos olhos da Mulher amada, poderemos descobrir o caminho que nos conduza a Deus!" (835) O Eterno Feminino do cosmos manifesta-se, para o homem, como a Mulher.

O pensamento de Leonardo Coimbra, que a sua opulenta e colorida expressão fielmente serve, é profundamente analógico. Nós diríamos, mais, que ele é intrinsecamente analógico, dado que a analogia é substancial nesse pensamento. Temos visto como o diálogo *Do Amor e da Morte* é tecido de uma riquíssima trama de analogias cósmicas: do Homem, do Mundo, de Deus. Deus aparece como a suprema analogia. Ele é o "*imperecível Sol imaculado*" para onde vamos e de onde vêm, "em eterno jorramento de glória e plena brancura, flamejantes ondas etéreas" (836): a criação contínua de Deus, Deus eterno *a ser continuamente*.

É no coração do cosmos que os três jovens — Marcos, Antônio e Célio — dialogam e encerram o seu diálogo. É aí que queremos encerrar com eles. É à hora do crepúsculo, quando o Sol mergulha "no além marítimo" (837), que Célio pronuncia as suas últimas palavras. Elas querem dizer a Grande Fonte da Realidade: o *imperecível Sol imaculado*. Segue-se o Silêncio o Silêncio que é a casa do Ser. É o Silêncio que, na Noite que chega, já anuncia o "imenso olho doirado" a abrir "em pálpebras de oiro na imensidade do azul" (838). É a operação final da Grande, da Suprema Alquimia, que

Leonardo nos quer mostrar: "A Íris era dum oiro candente, ainda em fusão, e alargava em poeiras de oiro pálido morrendo em violeta no longe das pálpebras enormes" (839). Às derradeiras palavras de Célio responde a Suprema Realidade do Céu: "Às últimas palavras, da pupila do olho solar, como de formalha ardente que se abrisse, saíram faíscas doiradas, e, do Sol reacendido, essas palavras rebrilharam cantantes na tranquilidade do Crepúsculo" (840). É no Silêncio que as palavras ressoam, porque é no Silêncio que nelas ressoa A Palavra. Ou seja: é na Morte que mais intensamente pulsa O Amor.

Toda a Realidade é em movimento de Redenção. A evolução da Matéria, da Vida e da Consciência é, pois, este movimento: "Do gelo de tanta ausência sobe o calor da vida, exaltando-se para a consciência, acordando no homem a luz oculta, o carvão, luz divina condensada que é a força propulsora para o Alto" (841). É por ser assim que "a vida, que eleva a matéria, a deixa degradar-se, pois essa degradação é o seu desaparecimento, o incêndio das suas trevas que fenecem" (842). A vida redime a matéria, e a entropia é o limite material dessa redenção. "E, ao chegar à memória universalizante e amorosa, é já vida flutuando sobre uma tênue camada de matéria a entoar cânticos do lado do Sol espiritual" (843). Eis, mais nitidamente desenhada, a linha do itinerário evolutivo: "A vida é o caminho para a consciência e, por ela, para o hiper-volume espiritual" (844). Caminho que é o Amor a arder. Com efeito, "tudo o que arde é o amor" (845). Que é a consciência? Responde Leonardo, clarissimamente: "(...) A consciência é a matéria a arder" (846). Profundamente escatológico é o pensamento criacionista de Leonardo Coimbra: pensamento do fim dos tempos, da redenção do tempo e de tudo o que é temporal: "O fim dos tempos é o incêndio da matéria ou separatividade, que é a face física do acordar das consciências em pura luz divina, de omnipresença ou amor" (847). Este fogo redentor, aparentemente material, é o amor cristão, verdadeiramente espiritual: "O fogo de Heraclito, o puro amor cristão, eis duas faces da mesma realidade" (848).

Somos em crer que Leonardo Coimbra pensava numa espiritualização integral do Cosmos. Ele não aceita "Deus e Satanás frente a frente, em guerra com os exércitos das almas", eternamente (849). E não aceita "porque a evolução o nega, porque o espírito de companhia vence e o próprio *nada* da mecânica é socorrido num abraço de conjunto" (850). O fim dos tempos tem que ser a vitória plena do Amor. Ora "Satanás sendo a separatividade pura não seria amor", mas sim "o único pedregulho incombustível nas labaredas do Amor" (851). O Amor não venceria realmente: "Quando muito te

ríamos a glória das almas e a única obstinação dum rochedo (...)"(852) .
Diversa parece ser a íntima convicção filosófica de Leonardo: o Cosmos
caminha solidariamente para a sua combustão integral no fogo redentor do
amor universal.

NOTAS

- (1) Leonardo Coimbra, "Natal e novo anno", in *A Águia*, Porto, Ano I, 1.^a Série, nº 3, de 1.1.1911, pp. 1 e 2. Trazemos aqui, agora em novo con texto e com diversa finalidade, a análise que fizemos deste texto no capítulo III da I Parte, pp. 112-113.
- (2) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (4) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (5) Idem, *ibidem*, p. 1.
- (6) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (7) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (8) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (11) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 2. A segunda vez que encontramos a palavra é no artigo "A Inquisição Positivista", in *A Vida*, nº 1, de 3.1.1909, na ex pressão "a hipótese criacionista". Deve ter sido, por conseguinte, no final de 1908 que Leonardo encontrou o termo que viria a marcar a originalidade da sua construção filosófica.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 2.
- (14) Idem, "O Infinito", in *Serões*, nº 73, Julho de 1911, p. 15.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (19) É interessante assinalar que, embora publicado em Julho de 1911, o texto que vimos analisando foi escrito em Março desse mesmo ano.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 16,
- (22) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (27) Idem, "Basílio Teles", in *A Águia*, vol. I, 2.^a Série, Porto, 1912, pp. 122-123.
- (28) Idem, *ibidem*, p. 122.

- (29) Idem, ibidem, p. 122.
- (30) Idem, ibidem, p. 122.
- (31) Idem, ibidem, p. 122.
- (32) Idem, ibidem, p. 122.
- (33) Idem, ibidem, p. 122.
- (34) Idem, ibidem, p. 123.
- (35) Idem, ibidem, p. 123.
- (36) Idem, ibidem, p. 123.
- (37) Idem, ibidem, p. 123.
- (38) Idem, ibidem, p. 123.
- (39) Idem, ibidem, p. 123.
- (40) Idem, ibidem, p. 123.
- (41) Idem, ibidem, p. 123.
- (42) Idem, ibidem, p. 123.
- (43) Idem, ibidem, p. 123.
- (44) Idem, ibidem, p. 123.
- (45) Somos inteiramente da opinião de Delfim Santos. Cf. *Prefácio a O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, pp. VII-XV.
- (46) Idem, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 15.
- (47) Idem, ibidem, p. 15.
- (48) Idem, ibidem, p. 15.
- (49) Idem, ibidem, p. 16.
- (50) Idem, ibidem, p. 16.
- (51) Idem, ibidem, p. 17.
- (52) Idem, ibidem, p. 18.
- (53) Idem, ibidem, p. 18.
- (54) Idem, ibidem, p. 19.
- (55) Idem, ibidem, p. 27.
- (56) Idem, ibidem, p. 27.
- (57) Idem, ibidem, p. 27.
- (58) Idem, ibidem, p. 27.
- (59) Idem, ibidem, p. 28.
- (60) Idem, ibidem, p. 28.
- (61) Idem, ibidem, p. 28.
- (62) Idem, ibidem, p. 28.
- (63) Idem, ibidem, p. 31.
- (64) Idem, ibidem, p. 31.
- (65) Idem, ibidem, p. 32.

- (66) Idem, ibidem, p. 29.
- (67) Idem, ibidem, p. 30.
- (68) Idem, ibidem, p. 29.
- (69) Idem, ibidem, p. 30.
- (70) Idem, ibidem, p. 39.
- (71) Idem, ibidem, p. 39.
- (72) Idem, ibidem, p. 39.
- (73) Idem, ibidem, p. 39.
- (74) Idem, ibidem, p. 39-40.
- (75) O texto diz "suas", mas é obviamente gralha.
- (76) Idem, ibidem, p. 40.
- (77) Idem, ibidem, p. 40.
- (78) Idem, ibidem, p. 40.
- (79) Idem, ibidem, p. 43.
- (80) Idem, ibidem, pp. 43-44.
- (81) Idem, ibidem, p. 45.
- (82) Idem, ibidem, p. 45.
- (83) Idem, ibidem, p. 46.
- (84) Idem, ibidem, p. 72.
- (85) Idem, ibidem, p. 72.
- (86) Idem, ibidem, p. 72.
- (87) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 1.
- (88) Idem, ibidem, pp. 1 e 2.
- (89) Idem, ibidem, p. 1.
- (90) Idem, ibidem, p. 2.
- (91) Idem, ibidem, p. 2.
- (92) Idem, ibidem, p. 2.
- (93) Idem, ibidem, p. 2.
- (94) Idem, ibidem, p. 2. Será interessante aproximar neste ponto de Leonardo Coimbra o Jacques Maritain de *Les degrés du Savoir*.
- (95) Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra - Idealismo Criacionista*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962.
- (96) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, pp. 3-42.
- (97) Idem, ibidem, pp. 42-49.
- (98) Idem, ibidem, p. 4.
- (99) Idem, ibidem, p. 4.

- (100) Idem, ibidem, p. 4. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (101) Idem, ibidem, p. 4.
- (102) Idem, ibidem, pp. 4-5.
- (103) Idem, ibidem, p. 5.
- (104) Idem, ibidem, pp. 5-6.
- (105) Idem, ibidem, p. 6.
- (106) Idem, ibidem, p. 48.
- (107) Idem, ibidem, p. 48.
- (108) Idem, ibidem, p. 48.
- (109) Idem, ibidem, p. 48.
- (110) Idem, ibidem, p. 48.
- (111) Idem, ibidem, p. 48.
- (112) Idem, ibidem, p. 49.
- (113) Idem, ibidem, p. 49.
- (114) Idem, ibidem, p. 49.
- (115) Idem, ibidem, p. 49.
- (116) Idem, ibidem, p. 49.
- (117) Idem, ibidem, p. 49.
- (118) Idem, ibidem, pp. 49-50.
- (119) Idem, ibidem, pp. 49-50.
- (120) Idem, ibidem, p. 50.
- (121) Idem, ibidem, pp. 50-52.
- (122) A não ser que o relacionemos com a grande categoria do Trabalho, cu ja emergência e importância no pensamento posterior do filósofo já tivemos ocasião de evidenciar.
- (123) Idem, ibidem, p. 51.
- (124) Idem, ibidem, p. 51.
- (125) Idem, ibidem, p. 50.
- (126) Idem, ibidem, p. 50.
- (127) Idem, ibidem, p. 49.
- (128) Idem, ibidem, p. 49.
- (129) Idem, ibidem, p. 51.
- (130) Idem, ibidem, pp. 51-52.
- (131) Idem, ibidem, p. 70.
- (132) Idem, ibidem, p. 70.
- (133) Idem, ibidem, p. 71.
- (134) Idem, ibidem, p. 71.
- (135) Idem, ibidem, p. 71.
- (136) Idem, ibidem, p. 71.

- (137) Idem, ibidem, p. 71. Escrevemos *mônada*, como consta da 1.^a edição, e não *mônade*, como consta da edição da Livraria Tavares Martins, Porto, que estamos seguindo.
- (138) Idem, ibidem, p. 71.
- (139) Idem, ibidem, p. 71.
- (140) São eles: "O Mistério", in *A Águia*, nº 7, de 1.3.1911, pp. 4-5; "Uma Monadologia", in *A Águia*, nº 10, de 15.4.1911, pp. 8-10. O primeiro destes textos é apresentado como "excerto do livro inédito *O coração da vida*". Devemos presumir que tal livro tenha vindo a transformar-se em *O Criacionismo*. O segundo destes textos é apresentado como "fragmento". Devemos igualmente presumir que terá acabado por constituir material utilizado em *O Criacionismo*.
- (141) Leibniz, *Discurso de Metafísica*, in *Leibniz - Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, s.d. (1970); organização, tradução e notas de António Borges Coelho, p. 43.
- (142) Leonardo Coimbra, "O Mistério", in *A Águia*, nº 7, de 1.3.1911, p. 5.
- (143) Idem, "Uma Monadologia", in *A Águia*, nº 10, de 15.4.1911, p. 9.
- (144) Idem, ibidem, p. 9.
- (145) Idem, ibidem, p. 10.
- (146) Idem, ibidem, p. 9.
- (147) Idem, ibidem, p. 9.
- (148) Idem, ibidem, p. 9.
- (149) Idem, ibidem, p. 9.
- (150) Idem, ibidem, p. 9.
- (151) Idem, ibidem, p. 10.
- (152) Leibniz, *Discurso de Metafísica*, in *Leibniz - Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, s.d. (1970); organização, tradução e notas de António Borges Coelho, p. 93.
- (153) Leibniz, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, in *Leibniz - Obras Escolhidas*, Livros Horizonte, Lisboa, s.d. (1970); organização, tradução e notas de António Borges Coelho, p. 177.
- (154) Idem, ibidem, p. 178.
- (155) Idem, ibidem, p. 178.
- (156) Idem, ibidem, parágrafo 69, p. 174.
- (157) Idem, ibidem, parágrafo 82, p. 177.
- (158) Idem, ibidem, parágrafo 64, p. 173.
- (159) Idem, ibidem, parágrafos 1 e 2, p. 159.
- (160) Idem, ibidem, parágrafo 2, p. 159.

- (161) Idem, ibidem, parágrafo 66, p. 174.
- (162) Idem, ibidem, parágrafo 56, p. 171.
- (163) Idem, ibidem, parágrafo 56, p. 171.
- (164) Idem, ibidem, parágrafo 56, p. 171.
- (165) Idem, ibidem, parágrafo 53, pp. 170-171.
- (166) Idem, ibidem, parágrafos 82 e 83, p. 177.
- (167) Idem, ibidem, parágrafo 82, p. 177:
- (168) Idem, ibidem, parágrafo 72, p. 175.
- (169) Idem, ibidem, parágrafo 83, p. 177.
- (170) Idem, ibidem, parágrafo 83, p. 177.
- (171) Idem, ibidem, parágrafos 83 e 84, p. 177.
- (172) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 72.
- (173) Idem, ibidem, p. 71.
- (174) Idem, ibidem, p. 71.
- (175) Idem, ibidem, p. 71.
- (176) Idem, ibidem, p. 77.
- (177) Idem, ibidem, p. 77.
- (178) Idem, ibidem, p. 77.
- (179) Idem, ibidem, p. 77.
- (180) Idem, ibidem, p. 78.
- (181) Idem, ibidem, p. 79.
- (182) Idem, ibidem, p. 79.
- (183) Idem, ibidem, p. 79.
- (184) Idem, ibidem, p. 79.
- (185) Idem, ibidem, p. 79.
- (186) Idem, ibidem, p. 79.
- (187) Idem, ibidem, p. 79.
- (188) Idem, ibidem, p. 79.
- (189) Idem, ibidem, p. 80.
- (190) Idem, ibidem, p. 79.
- (191) Idem, ibidem, p. 79.
- (192) Idem, ibidem, p. 80.
- (193) Idem, ibidem, p. 82.
- (194) Idem, ibidem, p. 79.
- (195) Idem, ibidem, p. 80.
- (196) Idem, ibidem, pp. 80-81.

- (197) Idem, ibidem, p. 79.
- (198) Idem, ibidem, p. 100.
- (199) Idem, ibidem, p. 100.
- (200) Idem, ibidem, p. 101.
- (201) Idem, ibidem, p. 101.
- (202) Idem, ibidem, p. 101.
- (203) Idem, ibidem, p. 100.
- (204) Idem, ibidem, p. 101.
- (205) Idem, ibidem, p. 101.
- (206) Idem, ibidem, p. 50.
- (207) Idem, ibidem, p. 50.
- (208) Idem, ibidem, p. 50.
- (209) Idem, ibidem, p. 53.
- (210) Idem, ibidem, p. 59.
- (211) Idem, ibidem, p. 59.
- (212) Idem, ibidem, p. 59.
- (213) Idem, ibidem, p. 63.
- (214) Idem, ibidem, p. 67.
- (215) Idem, ibidem, p. 84.
- (216) Idem, ibidem, p. 84.
- (217) Idem, ibidem, p. 84.
- (218) Idem, ibidem, p. 84.
- (219) Idem, ibidem, p. 84.
- (220) Idem, ibidem, p. 84.
- (221) Idem, ibidem, p. 84.
- (222) Idem, ibidem, p. 84.
- (223) Idem, ibidem, pp. 84-85.
- (224) Idem, ibidem, p. 70.
- (225) Idem, ibidem, pp. 84-85.
- (226) É um ponto em que podemos aproximar Leonardo Coimbra e Fernando Pessoa, não esquecendo nunca que um abismo político aparente os separa, o que oportunamente pusemos em evidência.
- (227) O texto da 2.^a edição (Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 85) diz "facto", mas é gralha.
- (228) Idem, ibidem, p. 85.
- (229) Idem, ibidem, p. 85.
- (230) Idem, ibidem, p. 86.
- (231) Idem, ibidem, p. 86.

- (232) Idem, *ibidem*, pp. 90-91.
- (233) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (234) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (235) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (236) Idem, *ibidem*, p. 92.
- (237) Idem, *ibidem*, p. 92.
- (238) Idem, *ibidem*, p. 95.
- (239) Idem, *ibidem*, p. 95.
- (240) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 184.
- (241) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (242) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (243) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (244) Pensamos, relativamente a este grande filósofo ibérico, em *Quê es filosofia*, curso começado na Universidade de Madrid em 1929 (*Revista de Occidente*, Madrid, 1958).
- (245) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 189.
- (246) Idem, *ibidem*, p. 189.
- (247) A propósito da *filosofia do eu* de Leonardo Coimbra, lembramos o Ortega y Gasset de *El Hombre y la Gente* (Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1972) e o Martin Buber de *Ich und Du* (1923 ; publicado em língua francesa sob o título de *Je et Tu*, por Aubier Montaigne, Paris, 1970), para não voltarmos a referir Heidegger.
- (248) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 189.
- (249) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (250) Idem, *ibidem*, pp. 189-190.
- (251) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (252) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (253) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (254) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (255) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (256) Idem, *ibidem*, p. 190.
- (257) Idem, *ibidem*, p. 191.
- (258) Idem, *ibidem*, p. 191.
- (259) Idem, *ibidem*, pp. 191-192.
- (260) Idem, *ibidem*, p. 191.

- (261) Idem, *ibidem*, p. 192.
- (262) Idem, *ibidem*, pp. 192-193.
- (263) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (264) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (265) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (266) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (267) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (268) Idem, *ibidem*, p. 193. A aproximação desta passagem ao primeiro poema de "O guardador de rebanhos" do Alberto Caeiro (Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Editora Nova Aguilar S.A., Rio de Janeiro, 1981, pp. 138-139) impõe-se-nos. Mal o suspeitaria Leonardo.
- (269) Idem, *ibidem*, p. 193. Fichte, Schelling e Hegel não estarão aqui tan-
givelmente presentes?...
- (270) Idem, *ibidem*, p. 193.
- (271) Idem, *ibidem*, p. 194.
- (272) Idem, *ibidem*, p. 194.
- (273) Idem, *ibidem*, p. 194.
- (274) Idem, *ibidem*, p. 194.
- (275) Idem, *ibidem*, p. 195.
- (276) Idem, *ibidem*, p. 195.
- (277) Idem, *ibidem*, pp. 195-196.
- (278) No *Álvaro de Campos*, como é sabido.
- (279) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 196.
- (280) Sobre este magno problema do Amor, lembramos: Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident* (Librarie Plon, 1939; tradução portuguesa de Ana Hatberly, *O Amor e o Ocidente*, Moraes Ediotres, Lisboa, 1968) ; Anders Nygren, *Eros und Agapè* (Glittersloh, 2 volumes, 1937; tradução francesa, *Eros et Agapè*, Aubier).
- (281) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 196.
- (282) Idem, *ibidem*, p. 196.
- (283) Idem, *ibidem*, p. 197.
- (284) Idem, *ibidem*, p. 197.
- (285) Vide nota (280).
- (286) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 197.
- (287) Idem, *ibidem*, p. 198.
- (288) Idem, *ibidem*, p. 198.

- (289) Idem, *ibidem*, p. 199.
(290) Idem, *ibidem*, p. 199.
(291) Idem, *ibidem*, p. 199.
(292) Idem, *ibidem*, p. 199.
(293) Idem, *ibidem*, p. 200.
(294) Idem, *ibidem*, p. 201.
(295) Idem, *ibidem*, p. 201.
(296) Idem, *ibidem*, p. 201.
(297) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 117.
(298) Idem, *ibidem*, p. 118.
(299) Idem, *ibidem*, p. 126.
(300) Idem, *ibidem*, p. 126.
(301) Idem, *ibidem*, p. 126.
(302) Idem, *ibidem*, p. 126.
(303) Idem, *ibidem*, pp. 127-128.
(304) Idem, *ibidem*, p. 127.
(305) Idem, *ibidem*, p. 127.
(306) Idem, *ibidem*, p. 128.
(307) Idem, *ibidem*, p. 128.
(308) Idem, *ibidem*, p. 128.
(309) Idem, *ibidem*, p. 128.
(310) Idem, *ibidem*, p. 128.
(311) Idem, *ibidem*, pp. 128-129.
(312) Idem, *ibidem*, p. 129.
(313) Idem, *ibidem*, p. 129.
(314) Idem, *ibidem*, p. 129.
(315) Idem, *ibidem*, p. 129.
(316) Idem, *ibidem*, p. 81.
(317) Idem, *ibidem*, pp. 81-82.
(318) Idem, *ibidem*, p. 82.
(319) Idem, *ibidem*, p. 82.
(320) Idem, *ibidem*, p. 82.
(321) Idem, *ibidem*, p. 82.
(322) Idem, *ibidem*, pp. 82-83.
(323) Idem, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p. 72.
(324) Idem, *ibidem*, p. 72.

- (325) Idem, ibidem, p. 72.
- (326) Idem, ibidem, p. 73.
- (327) Idem, ibidem, p. 73.
- (328) Idem, ibidem, pp. 73-74.
- (329) Idem, ibidem, p. 73.
- (330) Idem, ibidem, p. 72.
- (331) Idem, ibidem, p. 73.
- (332) Idem, ibidem, p. 74.
- (333) Idem, ibidem, p. 88.
- (334) Idem, ibidem, p. 74.
- (335) Idem, ibidem, p. 74.
- (336) Idem, ibidem, p. 74.
- (337) Idem, ibidem, p. 74.
- (338) Idem, ibidem, p. 74. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (339) Idem, ibidem, pp. 75-76. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (340) Idem, ibidem, p. 76.
- (341) Idem, ibidem, p. 77.
- (342) Idem, ibidem, p. 77.
- (343) Idem, ibidem, p. 78.
- (344) Idem, ibidem, p. 78.
- (345) Idem, ibidem, p. 78.
- (346) Idem, ibidem, p. 78.
- (347) Idem, ibidem, p. 78.
- (348) Idem, ibidem, p. 79.
- (349) Idem, ibidem, p. 78.
- (350) Idem, ibidem, p. 79.
- (351) Idem, ibidem, p. 78.
- (352) Idem, ibidem, p. 79.
- (353) Idem, ibidem, p. 80.
- (354) Idem, ibidem, p. 79.
- (355) Idem, ibidem, p. 79.
- (356) Idem, ibidem, p. 80 e p. 81.
- (357) Idem, ibidem, p. 80.
- (358) Idem, ibidem, p. 81.
- (359) Idem, ibidem, p. 82.
- (360) Idem, ibidem, p. 83.
- (361) Idem, ibidem, p. 81.
- (362) Idem, ibidem, p. 83.
- (363) Idem, ibidem, p. 83.

- (364) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (365) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (366) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (367) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (368) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (369) Idem, *ibidem*, p. 84.
- (370) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (371) Idem, *ibidem*, p. 86.
- (372) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (373) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (374) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (375) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (376) Idem, *ibidem*, p. 88. É curioso encontrarmos aqui um parentesco evidente (pelo menos assim nos parece) entre a "memória moral", ou "memória ética", de Leonardo Coimbra, e a "saudade" de Pascoaes. A "saudade" de Pascoaes aponta, como se sabe, para o passado e para o futuro: para o passado como lembrança, para o futuro como desejo e esperança. Também a vida ética de Leonardo é pensamento livre e memória, desejo e êxtase. Há diferenças: nos termos e nas ideias. Mas há importantes, e interessantes, pontos de encontro.
- (377) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (378) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (379) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (380) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (381) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (382) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (383) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (384) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (385) Idem, *ibidem*, p. 90.
- (386) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (387) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (388) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (389) Idem, *ibidem*, p. 91.
- (390) Encontramos esta classificação em S. Paulo, na *I Espítola aos Coríntios*, 2-3.
- (391) Leonardo Coimbra, *A Morte*, Renascença Portuguesa, Porto, 1913, p.92
- (392) Idem, *ibidem*, p. 92.
- (393) Idem, *ibidem*, p. 92.
- (394) Idem, *ibidem*, p. 93.

- (395) Idem, ibidem, p. 93.
- (396) Idem, ibidem, pp. 93-94.
- (397) Idem, ibidem, p. 94.
- (398) Idem, ibidem, p. 94.
- (399) Idem, ibidem, p. 94.
- (400) Idem, ibidem, p. 94.
- (401) Idem, ibidem, p. 96.
- (402) Idem, ibidem, p. 103.
- (403) Idem, *O Pensamento Criacionista*, Renascença Portuguesa, Porto, 1915, p. 201.
- (404) Idem, ibidem, pp. 201-202.
- (405) Idem, ibidem, p. 202.
- (406) Idem, ibidem, p. 202.
- (407) Idem, ibidem, p. 202.
- (408) Idem, ibidem, p. 202.
- (409) Idem, ibidem, p. 202.
- (410) Idem, ibidem, p. 202.
- (411) Idem, ibidem, p. 202.
- (412) Idem, ibidem, p. 202.
- (413) Idem, ibidem, p. 204.
- (414) Idem, ibidem, p. 204.
- (415) Idem, ibidem, p. 205.
- (416) Idem, ibidem, p. 206.
- (417) Idem, ibidem, p. 205. A análise de Leonardo é de 1914-1915.
- (418) Idem, ibidem, p. 207.
- (419) Idem, ibidem, p. 207.
- (420) Idem, ibidem, p. 210.
- (421) Idem, ibidem, pp. 210-211.
- (422) Idem, ibidem, p. 211.
- (423) Idem, ibidem, p. 212.
- (424) Idem, ibidem, p. 212.
- (425) Idem, ibidem, p. 212.
- (426) Idem, ibidem, p. 212.
- (427) Idem, ibidem, p. 212.
- (428) Idem, ibidem, pç 212.
- (429) Idem, ibidem, p. 212.
- (430) Idem, ibidem, p. 212.
- (431) Idem, ibidem, p. 212.

- (432) Idem, ibidem, p. 213.
- (433) Idem, ibidem, p. 213.
- (434) Idem, ibidem, p. 213.
- (435) Idem, ibidem, p. 214.
- (436) Idem, ibidem, p. 214.
- (437) Idem, ibidem, pp. 213-214.
- (438) Idem, ibidem, p. 215.
- (439) Idem, ibidem, p. 215.
- (440) Idem, ibidem, p. 215.
- (441) Idem, ibidem, p. 215.
- (442) Idem, ibidem, p. 215.
- (443) Idem, ibidem, p. 216.
- (444) Idem, ibidem, p. 216.
- (445) Idem, ibidem, p. 216.
- (446) Idem, ibidem, p. 216.
- (447) Idem, ibidem, p. 216.
- (448) Idem, ibidem, pp. 216-217.
- (449) Idem, ibidem, p. 217.
- (450) Idem, ibidem, p. 217.
- (451) Idem, ibidem, p. 217.
- (452) Idem, ibidem, p. 217.
- (453) Idem, ibidem, p. 217.
- (454) Idem, ibidem, p. 217.
- (455) Idem, ibidem, p. 218.
- (456) Idem, ibidem, p. 218.
- (457) Idem, ibidem, pp. 218-219.
- (458) Idem, ibidem, p. 219.
- (459) Idem, ibidem, p. 219.
- (460) Idem, ibidem, p. 219.
- (461) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 133.
- (462) Idem, ibidem, p. 133.
- (463) Idem, ibidem, p. 133.
- (464) Idem, ibidem, p. 134.
- (465) Idem, ibidem, p. 134.
- (466) Idem, ibidem, p. 134.
- (467) Idem, ibidem, p. 134. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (468) Idem, ibidem, p. 134.
- (469) Idem, ibidem, p. 134.

- (470) Idem, ibidem, p. 158.
- (471) Idem, ibidem, p. 158.
- (472) Idem, ibidem, p. 158.
- (473) Idem, ibidem, p. 158. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (474) Idem, ibidem, p. 158.
- (475) Idem, ibidem, p. 159.
- (476) Idem, ibidem, pp. 161-162.
- (477) Idem, ibidem, p. 162.
- (478) Idem, ibidem, p. 159.
- (479) Idem, ibidem, p. 160.
- (480) Idem, ibidem, p. 160.
- (481) Idem, ibidem, p. 160.
- (482) Idem, ibidem, p. 161.
- (483) Idem, ibidem, p. 161.
- (484) Idem, ibidem, p. 163.
- (485) Idem, ibidem, p. 163. Sublinhámos nós, para que a afirmação não pas se despercebida.
- (486) Idem, ibidem, p. 163.
- (487) Idem, ibidem, p. 163.
- (488) F.W.J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, tradução para o francês de Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau, Éditions Gallimard, Paris, 1980. Os *Aforismos para introduzir à Filosofia da Natureza (1805)* situam-se a páginas 15-72; os *Aforismos sobre a Filosofia da Natureza (1806)*, a páginas 73-114.
- (489) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 163. Os sublinhados são da nossa responsabilidade.
- (490) Amorim de Carvalho, em *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno (As influências de Comte e Hartmann. Crítica e reflexões filosóficas)* (Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1960), acentua muito — a nosso ver exageradamente — a influência de Eduardo de Hartmann sobre Sampaio Bruno. Hartmann é efectivamente importante para a exacta compreensão do pensamento filosófico português moderno e contemporâneo, de Antero para cá. Ele está indirectamente e implicitamente presente em Leonardo Coimbra, que meditou permanente e explicitamente a teodiceia de Bruno, bem como toda a filosofia de Antero de Quental e de Schopenhauer.
- (491) Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, Porto, 1902, p. 460.

(492) Vide nota (490).

(493) Pensamos sobretudo no Schelling da fase neoplatônica. Schelling influi poderosamente no nosso José Pereira de Sampaio a começar no próprio nome de Bruno, que incorporou no seu (Schelling publicara o seu ensaio intitulado *Bruno, ou do princípio divino e natural das coisas* em 1802). É em *Filosofia e Religião*, de 1804, que encontramos em Schelling a clara influência do neoplatonismo. Aí se confronta o grande filósofo alemão com o problema do mal, problema que será de igual modo capital tanto para Sampaio Bruno como para Leonardo Coimbra. Para explicar o mal recorre Schelling à ideia de Jacob Böhme de uma *queda cósmica* (ideia que é parte fundamental do esquema teodiceico de Sampaio Bruno). Só uma violenta separação do absoluto pode explicar a origem do mundo material. Com efeito, no pensamento de Schelling, não há transição contínua do absoluto para o real, pelo que a origem do mundo sensível só é pensável como uma completa ruptura do absoluto, à maneira de um salto, inopinado. Este salto, esta queda, é a criação, a qual não ocorre no tempo, mas é eterna, fora de todo o tempo, como o próprio absoluto e o mundo das ideias. Será interessante — e justifica-se objectivamente — introduzir neste encontro de especulativos mais um importante personagem: Martinets de Pasquallys (o nosso (?) Pascoal Martins, com o seu *Tratado de Reintegração dos seres nas suas primitivas propriedades, virtudes e poder espirituais e divinos*, publicado em Paris em 1899, de funda influência ao longo dos séculos XVIII e XIX, particularmente por via de Louis Claude de Saint-Martin e do martinismo). Leonardo Coimbra chega a explicar o seu *criacionismo* pela *liberdade*. Esta ideia da origem do mundo fundada na liberdade encontramos-la no Schelling da fase neoplatônica: o fundamento da possibilidade da queda estava na liberdade. Da sua própria filosofia diz o nosso Leonardo Coimbra (*O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 80): "É uma filosofia da liberdade, e, por isso, merece o nome de *criacionismo*". Diz ainda (ibidem, p. 80): "Este nome era usado, e ainda é hoje nos programas oficiais, para discutir o falso problema da criação do mundo por Deus no tempo, ou da eterna existência do mundo no tempo. Este problema não tem sentido".

(494) José Marinho disse que era Antero (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, p. 93, nota de rodapé). Ahamos mais exacta a nossa interpretação, mas aceitamos

Antero como um *platónico*.

- (495) Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Lêlo & Irmão, Lda., Porto, 1922, pp. 12-14.
- (496) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (497) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (498) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (499) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (500) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (501) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (502) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (503) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (504) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (505) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (506) Idem, *ibidem*, p. 15.
- (507) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (508) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (509) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (510) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (511) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (512) Idem, *ibidem*, p. 16.
- (513) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (514) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (515) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (516) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (517) Idem, *ibidem*, p. 17.
- (518) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (519) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (520) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (521) Idem, *ibidem*, p. 18.
- (522) Idem, *ibidem*, p. 23.
- (523) Idem, *ibidem*, p. 24.
- (524) Idem, *ibidem*, p. 24.
- (525) Idem, *ibidem*, p. 24.
- (526) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (527) Idem, *ibidem*, p. 26.
- (528) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (529) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (530) Idem, *ibidem*, p. 27.
- (531) Idem, *ibidem*, p. 27.

- (532) Idem, *ibidem*, p. 28.
- (533) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (534) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (535) Idem, *ibidem*, p. 29.
- (536) Idem, *ibidem*, pp. 29-30.
- (537) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (538) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (539) Idem, *ibidem*, p. 30.
- (540) Idem, *ibidem*, pp. 31-32.
- (541) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (542) Idem, *ibidem*, p. 32.
- (543) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (544) Idem, *ibidem*, p. 33.
- (545) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (546) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (547) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (548) Idem, *ibidem*, p. 34.
- (549) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (550) Idem, *ibidem*, p. 36.
- (551) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 135.
- (552) Idem, *ibidem*, p. 135.
- (553) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (554) Idem, *ibidem*, p. 138.
- (555) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (556) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (557) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (558) Idem, *ibidem*, p. 140.
- (559) Idem, *ibidem*, pp. 140-141.
- (560) Idem, *ibidem*, p. 141.
- (561) Idem, *ibidem*, p. 141.
- (562) Idem, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Lêlo & Irmão, Lda. , Porto, 1922, p. 44.
- (563) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (564) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (565) Idem, *ibidem*, p. 44.
- (566) Idem, *ibidem*, p. 45.
- (567) Idem, *ibidem*, p. 49.

- (568) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (569) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (570) Idem, *ibidem*, p. 49.
- (571) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (572) Idem, *ibidem*, p. 50.
- (573) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (574) Idem, *ibidem*, p. 53.
- (575) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (576) Idem, *ibidem*, p. 54.
- (577) Idem, *ibidem*, p. 57.
- (578) Idem, *ibidem*, p. 58.
- (579) Idem, *ibidem*, p. 58.
- (580) Idem, *ibidem*, p. 59.
- (581) Leonardo Coimbra, "Guerra Junqueiro — A despedida do Poeta", in *A Águia*, Porto, III Série, nºs 11-12, vol. II, Maio-Junho de 1923, pp . 192-A e 192-B (numeração manuscrita do exemplar da Biblioteca Nacional).
- (582) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (583) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (584) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (585) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (586) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (587) Idem, *ibidem*, p. 192-A.
- (588) Idem, *ibidem*, p. 192-B.
- (589) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p . 162.
- (590) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (591) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (592) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (593) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (594) Idem, *ibidem*, p. 162.
- (595) Idem, *ibidem*, pp. 162-163.
- (596) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (597) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (598) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (599) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (600) Idem, *ibidem*, p. 163.

- (601) Idem, *ibidem*, p. 163.
- (602) Idem, "O Mistério", in *A Águia*, Porto, III Série, nº 7, vol. II , 1923, pp. 5-14.
- (603) Idem, *ibidem*, p. 8.
- (604) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (605) Idem, *ibidem*, p. 9.
- (606) Idem, *ibidem*, pp. 9-10.
- (607) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (608) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (609) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (610) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (611) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (612) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (613) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (614) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (615) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (616) Idem, *ibidem*, p. 14.
- (617) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (618) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (619) É a neg-entropia de Teilhard de Chardin. Só que Leonardo chegou lá mais cedo.
- (620) Idem, *ibidem*, p. 10.
- (621) Idem, *ibidem*, pp. 10-11.
- (622) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (623) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (624) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (625) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (626) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (627) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (628) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (629) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (630) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (631) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (632) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (633) Idem, *ibidem*, p. 12.
- (634) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (635) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (636) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (637) Idem, *ibidem*, p. 13.

- (638) Idem, *ibidem*, p. 13.
- (639) Idem, "A Existência de Deus", in *A Águia*, Porto, III Série, nºs 9-10, vol. II, Março e Abril de 1923, pp.81-89.
- (640) Idem, *ibidem*, p. 88.
- (641) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (642) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (643) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (644) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (645) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (646) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (647) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (648) Idem, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 164.
- (649) Idem, *ibidem*, pp. 164-165.
- (650) Idem, *ibidem*, p. 165.
- (651) Idem, *ibidem*, p. 165.
- (652) Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, Porto, 1902, p. 460 (citado por Leonardo Coimbra, in *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, Porto, 1958, p. 165).
- (653) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 167.
- (654) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (655) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (656) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (657) Idem, *ibidem*, p. 166.
- (658) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (659) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (660) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (661) Idem, *ibidem*, p. 168.
- (662) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (663) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (664) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (665) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (666) Idem, *ibidem*, p. 170.
- (667) Idem, *ibidem*, p. 81.
- (668) Idem, *ibidem*, p. 81.
- (669) Idem, *ibidem*, p. 170.

- (670) Idem, ibidem, p. 170.
- (671) Idem, ibidem, p. 170.
- (672) Idem, ibidem, p. 170.
- (673) Idem, ibidem, p. 170. O sublinhado é da nossa responsabilidade.
- (674) Idem, ibidem, p. 170.
- (675) Idem, ibidem, p. 171.
- (676) Idem, ibidem, p. 171.
- (677) Idem, ibidem, p. 171.
- (678) Idem, ibidem, p. 172.
- (679) Idem, ibidem, pp. 172-173.
- (680) Idem, ibidem, pp. 172-173.
- (681) Idem, ibidem, p. 175.
- (682) Idem, ibidem, p. 155.
- (683) Idem, ibidem, p. 155, em nota de rodapé.
- (684) Idem, ibidem, p. 176.
- (685) Idem, ibidem, p. 176.
- (686) Idem, ibidem, p. 175.
- (687) Idem, ibidem, p. 175.
- (688) Idem, ibidem, p. 175.
- (689) Idem, ibidem, p. 175.
- (690) Idem, ibidem, p. 175.
- (691) Idem, ibidem, p. 175.
- (692) Idem, ibidem, p. 176.
- (693) Idem, ibidem, pp. 177-178.
- (694) Idem, ibidem, p. 178.
- (695) Idem, ibidem, p. 177.
- (696) Idem, ibidem, p. 177.
- (697) Idem, ibidem, p. 177.
- (698) Idem, ibidem, p. 178.
- (699) Idem, ibidem, p. 178.
- (700) Utilizamos a edição da Gallimard, Paris, 1970, Collection Idées, em tradução revista e corrigida, sob o título de *l'homme du ressenti - ment*. O primeiro esboço deste belo livrinho de Max Scheler apareceu em 1912, sob o título de *Ueber Ressentiment und moralische Wertur - teile*, em *Zeitschrift für Psychopathologie*. Em 1915 apareceu, revis - ta e aumentada, sob o título actual de *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, na recolha de *Abhandlungen und Aufsätze*, I, Leipzig. Pa - ra sermos perfeitamente rigorosos, por conseguinte, devemos dizer que é também em 1912 que começam a aparecer em Max Scheler os sinais do pensamento a

que aludimos.

- (701) Queremos referir-nos a *Sein und Zeit* (Halle, Max Niemeyer, 1927) .
Desta obra fundamental de Martin Heidegger utilizamos a edição da Gallimard, Paris, 1972, em tradução de Rudolf Boehms e Alphonse de Waelhens, sob o título de *L'être et le temps*.
- (702) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, vol. II das *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1958, p. 179.
- (703) Idem, *ibidem*, p. 179.
- (704) Idem, *ibidem*, p. 179.
- (705) Idem, *ibidem*, p. 180.
- (706) Idem, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Léló & Irmão, Lda. , Porto, 1922, p. 74.
- (707) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (708) Idem, *ibidem*, p. 74.
- (709) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (710) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (711) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (712) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (713) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (714) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (715) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (716) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (717) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (718) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (719) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (720) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (721) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (722) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (723) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (724) Idem, *ibidem*, p. 62.
- (725) Idem, *ibidem*, p. 63.
- (726) Idem, *ibidem*, p. 63.
- (727) Idem, *ibidem*, p. 63.
- (728) Idem, *ibidem*, p. 64.
- (729) Idem, *ibidem*, p. 64.
- (730) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (731) Idem, *ibidem*, p. 66.

- (732) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (733) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (734) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (735) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (736) Idem, *ibidem*, p. 67.
- (737) Idem, *ibidem*, p. 69.
- (738) Idem, *ibidem*, p. 69.
- (739) Idem, *ibidem*, pp. 69-70.
- (740) Idem, *ibidem*, p. 70.
- (741) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (742) Idem, *ibidem*, pp. 71-72.
- (743) Idem, *ibidem*, p. 71.
- (744) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (745) Idem, *ibidem*, p. 75.
- (746) Idem, *ibidem*, p. 76.
- (747) Idem, *ibidem*, p. 77.
- (748) Idem, *ibidem*, p. 11.
- (749) Idem, *ibidem*, pp. 77-78.
- (750) Idem, *ibidem*, p. 83.
- (751) Idem, *ibidem*, p. 85.
- (752) Idem, *ibidem*, p. 78.
- (753) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (754) Idem, *ibidem*, p. 89.
- (755) Idem, *ibidem*, p. 92.
- (756) Idem, *ibidem*, pp. 92-93.
- (757) Idem, *ibidem*, p. 93.
- (758) Idem, *ibidem*, p. 93.
- (759) Idem, *ibidem*, p. 93.
- (760) No nosso *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin* (Universidade de Évora, 1983) apontamos para uma comparação do personalismo socialista de Leonardo com o de Teilhard, a nosso ver mais *personalismo* no primeiro e mais *socialista* no segundo.
- (761) Leonardo Coimbra, *Da Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Lêlo & Irmão, Lda., Porto, 1922, p. 94.
- (762) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (763) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (764) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (765) Idem, *ibidem*, p. 94.

- (766) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (767) Idem, *ibidem*, p. 94.
- (768) Idem, *ibidem*, pp. 94-95.
- (769) Idem, *ibidem*, p. 95.
- (770) Idem, *ibidem*, p. 95.
- (771) Idem, *ibidem*, p. 95.
- (772) Idem, *ibidem*, pp. 94-95.
- (773) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (774) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (775) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (776) Idem, *ibidem*, p. 96.
- (777) Idem, *ibidem*, p. 97.
- (778) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (779) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (780) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (781) Idem, *ibidem*, p. 99.
- (782) Idem, *ibidem*, pp. 98-99.
- (783) Idem, *ibidem*, pp. 99-100.
- (784) Idem, *ibidem*, p. 100.
- (785) Idem, *ibidem*, p. 101.
- (786) Idem, *ibidem*, p. 101.
- (787) Idem, *ibidem*, p. 101.
- (788) Idem, *ibidem*, p. 102.
- (789) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (790) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (791) Idem, *ibidem*, p. 104.
- (792) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (793) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (794) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (795) Idem, *ibidem*, p. 105.
- (796) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (797) Idem, *ibidem*, p. 106.
- (798) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (799) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (800) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (801) Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 74. O título original deste famoso texto de Heidegger é, como se sabe, *Ueber den Humanismus*, e foi publicada pelo filósofo em 1947 com o opúsculo *Platons Lehre von der Wahrheit* sob o seguinte título: *Ueber den « Humanismus » Bried an*

Jean Baufret, Paris. Há edição portuguesa da *Carta sobre o humanismo*, em tradução do Doutor Arnaldo Stein, por Guimarães & C.^a Editores, Lisboa, 1973.

- (802) Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Léo & Irmão, Lda., Porto, 1922, p. 107.
- (803) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (804) Idem, *ibidem*, p. 107.
- (805) Idem, *ibidem*, p. 108.
- (806) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (807) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (808) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (809) Idem, *ibidem*, p. 109.
- (810) Rainer Maria Rilke, *Cartas a um Poeta*, Portugália Editora, Lisboa, sem indicação de data (tradução portuguesa de Fernanda de Castro).
- (811) Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Livraria Chardron de Léo & Irmão, Lda., Porto, p. 110.
- (812) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (813) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (814) Idem, *ibidem*, p. 110.
- (815) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (816) Idem, *ibidem*, pp. 110-111.
- (817) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (818) Idem, *ibidem*, p. 111.
- (819) Idem, *ibidem*, p. 112.
- (820) Idem, *ibidem*, p. 103.
- (821) Idem, *ibidem*, p. 113.
- (822) Idem, *ibidem*, p. 113.
- (823) Idem, *ibidem*, p. 113.
- (824) Idem, *ibidem*, p. 113.
- (825) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (826) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (827) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (828) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (829) Idem, *ibidem*, p. 114.
- (830) Idem, *ibidem*, p. 115.
- (831) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (832) Idem, *ibidem*, p. 116.
- (833) Idem, *ibidem*, p. 116.

- (834) Idem, *ibidem*, p. 116.
(835) Idem, *ibidem*, p. 116.
(836) Idem, *ibidem*, p. 117.
(837) Idem, *ibidem*, p. 117.
(838) Idem, *ibidem*, p. 117.
(839) Idem, *ibidem*, p. 117.
(840) Idem, *ibidem*, p. 117.
(841) Idem, *A Razão Experimental*, Renascença Portuguesa, Porto, 1923, pp. 386-387.
(842) Idem, *ibidem*, p. 387.
(843) Idem, *ibidem*, p. 387.
(844) Idem, *ibidem*, p. 387.
(845) Idem, *ibidem*, p. 387.
(846) Idem, *ibidem*, p. 387.
(847) Idem, *ibidem*, p. 387.
(848) Idem, *ibidem*, p. 387.
(849) Idem, *ibidem*, p. 389.
(850) Idem, *ibidem*, p. 389.
(851) Idem, *ibidem*, p. 389.
(852) Idem, *ibidem*, p. 389.



